

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XXXIV

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2014

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXXIV

GDAŃSK 2014

Rada naukowa

- ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*
ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański)
ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna w Gdańsku)
ks. Andrzej Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne)
Adam Drozdek (Duquesne University w Pittsburghu)
ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
ks. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku)
ks. Ivan Platovnjak (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
ks. Piotr Roszak (Universidad de Navarra w Pampelunie)

Redaktor naczelny

ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG

Sekretarz redakcji

ks. mgr Łukasz Koszałka

Redaktorzy tematyczni

- ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG* - historia i nauki biblijne
ks. prof. dr hab. Jan Perszon, UMK - teologia systematyczna
ks. dr hab. Wojciech Cichosz, prof. UMK - teologia praktyczna
ks. dr hab. Maciej Bala, prof. UKSW - filozofia i nauki społeczne

Redaktorzy językowi

- ks. dr Maciej Kwiecień* - język polski
dr hab. Jean Ward, prof. UG - native speaker

Recenzenci tomu 34 (2014)

- ks. Jacek Bramorski, ks. Daniel Brzeziński, bp Marcin Hintz, Jan Iluk, ks. Robert Kaczorowski, ks. Zdzisław Kropidłowski,*
ks. Wiesław Lużyński, ks. Kazimierz Misiaszek, ks. Andrzej Najda, ks. Mieczysław Ozorowski, ks. Piotr Roszak, ks. Janusz Szulist,
ks. Stanisław Warzeszak, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Dariusz Zagórski, ks. Wojciech Zawadzki, Radosław Zenderowski

Deklaracja o wersji pierwotnej

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.
Wersją pierwotną jest wydanie papierowe

Adres redakcji

ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3
80-330 Gdańsk
tel.: 58 552 00 50
e-mail: studiagdanskie@diecezjagdansk.pl
www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: Katolicka Agencja Marketingowa Spokokatolik
Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593),
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

Druk i oprawa

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11
tel./fax: 58 536 43 76
e-mail: biuroobsługi@bernardinum.com.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

Od Redakcji.....	9
Editorial.....	11

Artykuły

O. MIECZYŚLAW CELESTYN PACZKOWSKI OFM Mesjanizm a milenaryzm chrześcijański w pierwszych wiekach.....	15
KS. FÉLIX MARÍA AROCENA Wstęp Alexandra Lesleya do <i>Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes</i>	39
WU LAN Idee chrześcijańskie w Chinach	51
KS. TOMASZ HUZAREK Dziedzictwo cnoty oraz teoria uczestnictwa w kontekście „obyczajowego przyspieszenia”.....	59
ALEKSANDER SZTRAMSKI Seksualność człowieka w kulturze – miejsce epifanii Boga czy manifestacja demoniczna?.....	69
ADAM DROZDEK O uświęcaniu cyberprzestrzeni	79
KS. TOMASZ NAWRACAŁA <i>Analogia entis</i> . Możliwości i ograniczenia chrześcijańskiej wizji świata wirtualnego i cyberprzestrzeni	89
KS. ARKADIUSZ OLCZYK Ewangelizacja cyberświata jako wyzwanie dla współczesnego Kościoła.....	101
KS. JAN UCHWAT E-wartości, e-sumienie, e-duchowość – wpływ cyberprzestrzeni na życie moralne człowieka.....	115
AGNIESZKA WŁOCZEWSKA Cyberprzestrzeń pierwotna i jej religia	127
KS. JAROSŁAW LISICA Wiara w Jezusa wyzwaniem do miłowania ojczyzny	145
KS. DANIEL KREFT Maryja nauczycielką wiary w życiu św. Jana XXIII.....	157
KS. ARTUR PAWEŁ JANICKI Szkoła katolicka – tożsamość i perspektywy	169

MAGDALENA PARZYSZEK	
Paradoksy współczesnej kultury widziane okiem pedagoga	183
WOJCIECH STĘPIEŃ	
W poszukiwaniu utraconej melodii. Współczesne odrodzenie muzyki średniowiecza	193
KS. LUKASZ KOSZAŁKA	
Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona.....	201
KS. MANUEL LÁZARO PULIDO	
Filozofia kultury - przekraczając post-sekularyzm	223
KRZYSZTOF GŁADKOWSKI	
Metoda etnograficzna oraz implikacje teoretyczne wynikające z badań empirycznych w naukach o polityce.....	235
OLGA DROŹDZIECKA	
Óltarz Trójcy Świętej z pocysterskiej katedry w Oliwie. Ikonografia i zagadnienie autorstwa	255

Recenzje i omówienia

KS. GRZEGORZ SZAMOCCI (REC.)	
Papieska Komisja Biblijna, <i>Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat</i> , tł. H. Witczyk, Verbum, Kielce 2014, s. 240.....	279
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI (REC.)	
Ignacy Kosmana OFM Conv, <i>Rola wzoru osobowego w kształtowaniu chrześcijańskiego życia. Studium z homiletyki na przykładzie św. Maksymiliana Kolbego</i> , Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2013, s. 660.....	283
KS. ADAM ROMEJKO (REC.)	
René Girard, <i>Anorexia and Mimetic Desire</i> , Michigan University Press, East Lansing 2013, s. XXXVI i 75.	287

Contents

Editorial.....	11
----------------	----

Articles

O. MIECZYSLAW CELESTYN PACZKOWSKI OFM Messianism and Millenarianism at the Beginning of the Christian Era.....	15
KS. FÉLIX MARÍA AROCENA El prefacio de Alexander Lesley al <i>Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes</i>	39
WU LAN Christian Ideas in China.....	51
KS. TOMASZ HUZAREK Heritage of Virtue and the Theory of Participation in the Context of „Custom Acceleration”.....	59
ALEKSANDER SZTRAMSKI Human Sexuality in Culture – a Place of God’s Epiphany or Demonic Manifestation?	69
ADAM DROZDEK On Sanctifying Cyberspace.....	79
KS. TOMASZ NAWRACAŁA Analogia entis. Opportunities and Limitations of the Christian Concept of the Virtual World and Cyberspace	89
KS. ARKADIUSZ OLCZYK Cyber Evangelism as a Challenge for the Contemporary Church	101
KS. JAN UCHWAT E-values, E-conscience, E-spirituality: the Impact of Cybernetic Civilization on Moral Life.....	115
AGNIESZKA WŁOCZEWSKA Primeval Cyberspace and Its Religion	127
KS. JAROSŁAW LISICA The Faith in Jesus as a Challenge to Love One’s Homeland.	145
KS. DANIEL KREFT Virgin Mary as a Teacher of the Faith in the Life of John XXIII.....	157
KS. ARTUR PAWEŁ JANICKI Catholic Schools - the Identity and Perspectives	169

MAGDALENA PARZYSZEK	
The Paradoxes of Contemporary Culture as Seen by the Teacher	183
WOJCIECH STĘPIEŃ	
In Search of Lost Melody. The Contemporary Revival of Medieval Music	193
KS. LUKASZ KOSZAŁKA	
Jean-Luc Marion Talking about God: Idol and Icon	201
KS. MANUEL LÁZARO PULIDO	
La filosofía de la cultura, más allá de la postsecularidad	223
KRZYSZTOF GŁADKOWSKI	
Ethnographic Method and Theoretical Implications Resulting from Empirical Research in the Sciences of Politics	235
OLGA DROŹDZIECKA	
The Holy Trinity Altar at Post-Cistercian Cathedral in Oliva. Iconography and the Issue of Authorship	255

Reviews and discussons

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI (REC.)	
Papieska Komisja Biblijna, <i>Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat</i> , tł. H. Witczyk, Verbum, Kielce 2014, s. 240.....	279
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI (REC.)	
Ignacy Kosmana OFM Conv, <i>Rola wzoru osobowego w kształtowaniu chrześcijańskiego życia. Studium z homiletyki na przykładzie św. Maksymiliana Kolbego</i> , Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2013, s. 660.....	283
KS. ADAM ROMEJKO (REC.)	
René Girard, <i>Anorexia and Mimetic Desire</i> , Michigan University Press, East Lansing 2013, s. XXXVI i 75.	287

Od Redakcji

Czasopismo „Studia Gdańskie” ukazuje się od roku 1973. Na początku, zgodnie z intencją Księdza Biskupa Lecha Kaczmarka, który powołał je do istnienia, miało ono służyć głównie pracownikom naukowym Gdańskiego Seminarium Duchownego jako organ publikacji ich naukowego dorobku i tym samym narzędzie promowania różnych dziedzin wiedzy kościelnej. Zmiany jakie z czasem zaszły na płaszczyźnie kościelnej edukacji, zwłaszcza powstanie ośrodków badawczych w postaci nowych wydziałów teologicznych na polskich uniwersytetach i związana z tym otwartość na dialog i współpracę z innymi dyscyplinami naukowymi, kazały kolejnym redaktorom „Studiów Gdańskich” nadać temu periodykowi nieco inny profil.

„Studia Gdańskie” skupiają się obecnie na prezentacji dorobku naukowego i wyników badań w zakresie dyscyplin teologicznych ze stosunkowo szeroko rozumianym ich tłem historycznym, filozoficznym i społecznym. Autorzy artykułów wywodzą się z różnych ośrodków naukowych w kraju i za granicą. Reprezentują szerokie spektrum tradycji badawczych. Wnoszą w ten sposób cenny wkład w różnorodność podejścia do kwestii związanych z chrześcijaństwem, metod i źródeł argumentów. Dzięki tej współpracy z przedstawicielami wielu środowisk naukowych „Studia Gdańskie” otrzymują charakter czasopisma dostarczającego naukowe przyczynki oparte na rzetelnych i kompetentnych dociekaniach, a obraz rzeczywistości poddawany w nich naukowej refleksji staje się bardziej obiektywny.

W tomie 34. zamieszczamy dziesięć artykułów, których autorzy pracują w ośrodkach naukowych Białegostoku, Częstochowy, Gdańsk Katowic, Lublina, Olsztyna, Torunia oraz Pampeluny (Hiszpania), Pekinu (Chiny), Pittsburga (USA) i Porto (Portugalia). Pięć z nich została poświęcona tematowi „religia w cyberprzestrzeni”, zasugerowanemu przez komitet redakcyjny. Pozostałe dotyczą chrześcijańskiej historii, moralności, wychowania, kultury i sztuki oraz filozofii i polityki. Tematyczny zakres niniejszego tomu jest więc szeroki i daje spojrzenie na chrześcijaństwo i jego naukę z różnych perspektyw. Są podstawy, by sądzić, że prezentowane treści mogą u Czytelników poszerzyć wiedzę o chrześcijaństwie oraz zwiększyć świadomość jego roli w świecie i ludzkiej historii.

Wydanie kolejnego tomu „Studiów Gdańskich” nie byłoby możliwe bez współpracy i wsparcia wielu osób. Szczególne podziękowanie kieruję w stronę Księdza

Arcybiskupa Sławoja Leszka Głódzia, Metropolity Gdańskiego, za wszelkie inspirowane impulsy merytoryczne i przede wszystkim pomoc materialną. Dziękuję także redaktorom tematycznym i recenzentom. Wszystkim Czytelnikom życzę interesującej, miłej i owocnej lektury.

ks. Grzegorz Szamocki
redaktor naczelny

Editorial

The journal “*Studia Gdańskie*” has been in existence since 1973. To begin with, in accordance with the intentions of its founder, Bishop Lech Kaczmarek, it was designed to serve mainly the academic staff of Gdańsk Seminary as an organ for publishing their academic work and hence also an instrument for promoting various fields of ecclesiastical knowledge. The changes which later occurred on the plane of ecclesiastical education, especially the rise of research centres in the shape of new theology faculties in Polish universities, and the concomitant openness to dialogue and co-operation with other academic disciplines, required successive editors of “*Studia Gdańskie*” to give the journal a somewhat different profile.

Today it concentrates on presenting academic studies and the results of research in theological disciplines against a quite broadly understood historical, philosophical and social background. The contributors to the present volume come from many different academic centres in Poland and abroad. They represent a wide spectrum of investigative traditions, with different approaches to questions connected with Christianity and a variety of methods and sources of argument. Thanks to this immensely valuable co-operation with representatives of many academic communities, the journal “*Studia Gdańskie*” provides the reader with a range of scholarly reflections based on thorough and competent inquiry, and with a more objective image of the world that is subjected to analysis in these articles.

Volume 34 contains twelve articles. Their authors come from academic centres in Białystok, Częstochowa, Gdańsk, Katowice, Lublin, Olsztyn and Toruń, as well as from Pamplona (Spain), Beijing (China), Pittsburgh (USA) and Porto (Portugal). Five of the articles are devoted to the subject of religion in cyberspace, as suggested by the editorial board. The remaining discussions concern Christian history, morality, upbringing, culture and art as well as philosophy and politics. Thus the range of subject-matter in the present volume is broad, providing a view of Christianity and its teaching from many different perspectives; and we may be confident that the content presented here will extend readers’ knowledge of Christianity and increase awareness of its role in the world and in human history.

The publication of this volume of “*Studia Gdańskie*” would not have been possible without the help and support of many people. Particular thanks are addressed

to His Excellency Sławoj Leszek Głódź, Metropolitan Archbishop of Gdańsk, for all kinds of inspiration regarding the content of the volume, and above all for material aid. Thanks are also due to the subject editors and reviewers. I wish all readers pleasant, interesting and fruitful reading.

Fr Grzegorz Szamocki
Editor

ARTYKUŁY

O. MIECZYSLAW CELESTYN PACZKOWSKI OFM

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Mesjanizm a milenaryzm chrześcijański w pierwszych wiekach

Streszczenie: Chrześcijaństwo, jak również judaizm, należy do religii mesjańskich. Określenie „mesjasz” ma swoje korzenie w Starym Testamencie, lecz jego znaczenie odwołuje się do zabarwienia już postbiblijnego. Pierwsi chrześcijanie zaakceptowali mesjanizm królewski i rodowód Dawidowy Zbawiciela. Jego panowanie, według Starego i Nowego Testamentu, ma rozciągać się na cały świat i wszystkie narody, wśród których będzie panować szczęście, pokój i sprawiedliwość. Do królestwa Chrystusowego odnosiły się, w opinii chrześcijan, zapowiedzi prorockie. Dziedzictwo mesjanizmu judaistycznego weszło do repertorium pojęciowego milenaryzmu wczesnochrześcijańskiego. Z historyczno-teologicznego punktu widzenia fenomen milenaryzmu uwidocznił się u początków chrześcijaństwa, gdy oczekiwania i nadzieje eschatologiczne były niezwykle żywe. Milenaryści uważali, że przed końcem świata i przed sądem ostatecznym nastąpi pierwsze zmartwychwstanie sprawiedliwych, którzy przez tysiąc lat (millennium) mieliby cieszyć się wraz z Chrystusem szczęściem i obfitością wszelkiego dobra w niebiańskiej Jerozolimie, która zstępuje na ziemię. Wizję milenarystyczną w sposób fizyczny przedstawiali w swoich pismach: Papiasz, Justyn Męczennik, Ireneusz, Tertulian i Wiktoryn z Petowium. Spowodowało to reakcję autorów z kręgu aleksandryjskiego, którzy odczytywali teksty prorockie i apokaliptyczne poza kontekstami „tysiącletniego królestwa”, podkreślając ich znaczenie duchowe. Był to powód zmierzchu milenaryzmu, do którego dołączyła zmiana historyczna i zwycięstwo religii Chrystusowej. Nie oznaczało to zmierzchu mesjanizmu chrześcijańskiego. „Pobożni cesarze” jako „pomazańcy Boży” wcielali w życie ideał królestwa mesjańskiego na ziemi.

Słowa kluczowe: Mesjanizm, milenaryzm, interpretacja patrystyczna, apokaliptyka chrześcijańska.

Mesjanizm¹, jak każdy z „izmów” mógłby być traktowany nieco nieufnie. Jest to jednak jeden z częściej używanych terminów odnoszących się przede wszystkim

¹ Wiadomo, że termin „mesjasz” pochodzi z hebrajskiego i oznacza „namaszczony”, „wyświęcony”, co greka tłumaczy jako „Chrystus”. Do języków nowożytnych wszedł poprzez hellenistyczną formę aramejskiego terminu *mesziāh*, który oznacza pomazańca (namaszczonego). Hebrajskim odpowiednikiem tego terminu jest *māszīah* lub z rodzajnikiem *hammāszīah* pochodzący od czasownika *māšah* (namaszczać). Por. D. Juel, *Messiah*, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D.N. Freedman, Grand Rapids 2000, s. 889.

kim do sfery religijnej. Ale nie tylko, bowiem oznacza pewne idee niereligijne i programy poprawy bytu materialnego, z politycznymi włącznie. Mesjanizm w potocznym znaczeniu odwołuje się do rzeczywistości idealnej i wyczekiwanej². W tym wielorakim używaniu terminu w dużym stopniu zagubił się jego właściwy sens. Dla chrześcijan powinno być oczywiste, że mesjanizm łączy się z prawdami objawionymi³. Nawet jeśli nie było rozstrzygnięte ostatecznie, jak i kiedy nastąpi królestwo Chrystusa, spekulowano na ten temat. Tak oto pojawił się milenaryzm chrześcijański⁴.

1. U początków: mesjanizm milenarystyczny czy milenaryzm mesjanistyczny?

W oparciu o Stary Testament chrześcijanie pierwszych wieków zaakceptowali mesjanizm królewski. Jak wiadomo, u jego podstawy leży przekonanie, że Zbawiciel powinien wywodzić się z rodu Dawida, a w Jego żyłach ma płynąć królewska krew. W tym ujęciu misją mesjasza ma być zaprowadzenie Królestwa Niebieskiego. Panowanie Zbawiciela, według Starego i Nowego Testamentu, ma rozciągać się na cały świat i wszystkie narody. Mesjasz jest uosobieniem idealnego władcy, a w jego Królestwie panować będzie szczęście, pokój i sprawiedliwość. Natchnione teksty wskazywały ponadto na prorocką rolę mesjasza. W duchu tego mesjanizmu realizowała się kapłańska misja Kościoła. W oparciu o nurt apokaliptyczny powtórne przyjście Chrystusa będzie znakiem końca dziejów⁵. Początek mesjanizmu apokaliptycznego datuje się na dwa wieki przed Chrystusem. Jego chrześcijański nurt

² W ujęciu popularnych opracowań mesjanizm to nic innego, jak „konceptje i ruchy religijno-społeczne oparte na wierze w nadejście wyjątkowej postaci lub narodu, których działalność przyniesie wyzwolenie od zła, zmieni oblicze świata i rozpocznie nową erę eschatologiczną. Pierwotnie zjawisko to odnoszono do żydowskiej i chrześcijańskiej koncepcji mesjasza, z biegiem czasu przyjęło się ogólnie oznaczać tym pojęciem oczekiwanie wybawcy mającego przymioty Boga, posłanego przez Niego i Jemu podobnego” ([zespół red.], *Mesjanizm*, w: red. T. Gadacz – B. Milerski, *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2002, t. 6, s. 498). Mesjanizm jest opisywany również następująco: „Izrael jako starszy brat wszystkich narodów zapewni im zbawienie przez wydanie ze swego grona Mesjasza, pomazańca Bożego, który założy nowe królestwo i pod jego panowaniem skupi wszystkie narody”; *Encyklopedia powszechna*, t. 4, Warszawa 2007, s. 138.

³ Dla muzułmanów mówiących po arabsku chrześcijanie to „massichije”, a już dla Żydów to „nos-rim” – nazaretańczycy.

⁴ Wg definicji encyklopedycznej milenaryzm to „określenie doktryn uznających bliskość lub obecność paruzji Chrystusa i nastanie Tysiącletniego Królestwa Bożego na Ziemi. Idee milenaryzmu zrodziły się prawdopodobnie pod wpływem Apokalipsy (Ap 20,1-4), mesjanizmu judaistycznego i gnozy, manifestując się zwłaszcza w literaturze apokryficznej”; A. Szyjewski, *Millenaryzm*, w: red. T. Gadacz, B. Milerski, *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2003, t. 7, s. 45. Odnośnie do tego określenia w znaczeniu biblijnym por. D.F. Watson, *Millennium*, w: red. D.N. Freedman, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids 2000, s. 900.

⁵ Por. M.C. Paczkowski, *La lettura cristologica dell'Apocalisse nella Chiesa prenicena*, „Liber Annuus SBF” 46 (1996), s. 216-218.

w dużej mierze oparty jest na Apokalipsie św. Jana, będącej proroczą wizją końca świata⁶.

Milenaryzm w wydaniu wczesnochrześcijańskim swoimi korzeniami sięgał judaistycznej koncepcji nadejścia królestwa mesjasza na ziemi. Z historyczno-teologicznego punktu widzenia fenomen milenaryzmu był szczególnie wyraźny u początków chrześcijaństwa. Już samo to określenie⁷ przybliży bardzo dobrze istotę tego rodzaju przekonań. Ogólnie rzecz ujmując, pogląd ten polegał na przekonaniu, iż przed końcem świata i przed sądem ostatecznym miałyby nastąpić pierwsze zmartwychwstanie tylko sprawiedliwych, którzy przez tysiąc lat (*millennium*) mieliby cieszyć się wraz z Chrystusem szczęściem i obfitością wszelkiego dobra w Jerozolimie niebieskiej, która zstąpiłaby na ziemię. Bardzo często temat milenium sprawiedliwych z Chrystusem łączył się z przekonaniem o ograniczonym czasie istnienia świata, wyznaczonym na siedem tysięcy lat.

W szerokiej perspektywie pojawiają się punkty zbieżności pomiędzy chrześcijańską eschatologią, a judaistycznym obrazem epoki mesjańskiej. Judaizm i chrześcijaństwo to dwie religie mesjańskie, lecz ich mesjanizmy były i pozostają odmienne. Dla chrześcijan rzeczą rozstrzygniętą była tożsamość mesjasza, więc mogli oni i powinni byli marzyć o mesjańskim królestwie poprzez symbole i obrazy pism Starego Testamentu.

Jednym z takich symboli jest oliwka i produkt z niej pochodzący – oliwa. W Piśmie Świętym drzewo oliwne, wraz ze zbożem i winem, jest znakiem pełni błogosławieństwa i urodzaju czasu pokoju. Księgi święte mówią też o nim w porównaniach wyrażających szczególnie wzniosłą rzeczywistość⁸. Dla autorów starochrześcijańskich imię „Chrystus” (Namaszczony) wskazuje na naturę Boską, Jego władzę królewską i kapłańską. Na ten temat wypowiada się Ireneusz z Lyonu: „Namascił Ojciec, namaszczony zaś został Syn w Duchu, który jest olejem namaszczenia, jak to powiada Izajasz: «Duch Boga na mnie, ponieważ [Bóg] mnie namaścił» (Iz 61,1). Mówi on o Ojcu, który namaszcza, o Synu, który zostaje namaszczony, o oleju namaszczenia, którym jest Duch⁹”. Pierwsi chrześcijanie znacznie częściej niż samego tylko imienia Jezus używali imienia: „Jezus Chrystus”,

⁶ Według wierzących ponowne przyjście Chrystusa, by osądzić ludzkość i objąć panowanie, poprzedzą nadprzyrodzone zjawiska i klęski żywiołowe. Świadczą o tym cytaty z Ap używane przez autorów starochrześcijańskich. Por. J. Irmscher, *La valutazione dell'Apocalisse di Giovanni nella Chiesa antica*, „Augustinianum” 29 (1989), s. 175.

⁷ Milenaryzm pochodzi od łacińskiego „mille”, czyli „tysiąc”, znany jest też jako „chiliazm” (gr. *chilioi* – określenie analogiczne).

⁸ Oliwka należy do tych wybranych roślin, które są symbolem odwiecznej Mądrości (Syr 24,14). W Starym Przymierzu Bóg nakazał, aby używano oliwy do potrzeb liturgicznych. Namaszczano nie tylko osoby, lecz również Arkę Przymierza, Przybytek i sprzęty, które się w nim znajdowały. Oliwa była częścią każdej ofiary bezkrwawej i podtrzymywała światło w lampach sanktuarium. Ojcowie Kościoła i liturgia wielokrotnie mówią, nawiązując do Ps 45,8 i 104,15, o „oliwie radości”.

⁹ *Adversus haereses* III 18,3.

„Chrystus” albo „Pan” (Kyrios) dla określenia godności Zbawiciela¹⁰.

Namaszczenie było powszechnym w starożytności obrzędem inwestytury, udzieleniem mocy i władzy. W Starym Testamencie z tym gestem wiązano takie idee jak: Boże wybranie, udzielenie Bożego pełnomocnictwa oraz udzielenie Ducha, czyli charyzmatu. Namaszczano na króla (por. 1 Sm 9,16; 10,1; 2 Sm 22,51), kapłana (por. Wj 29; Kpł 8) lub proroka (por. 1 Krl 19,16)¹¹. To wszystko znalazło swoje dopełnienie w osobie Jezusa, Pomazańca Pańskiego. Wyraża to w sposób syntetyczny Faustyn¹²:

„Nasz Zbawiciel przyjąwszy ciało ludzkie stał się rzeczywiście Chrystusem, prawdziwym królem i prawdziwym kapłanem. Jest królem i kapłanem, albowiem Zbawicielowi nie może zabraknąć żadnej godności... [Został] namaszczony nie w sposób cielesny, ale duchowy. Ci, którzy otrzymywali w Izraelu namaszczenie na króla albo kapłana, stawali się królami albo kapłanami. Nikt jednak nie był równocześnie królem i kapłanem, lecz albo królem, albo kapłanem. Jedynie Chrystusowi przysługuje wszelka doskonałość i cała pełnia jako Temu, który przyszedł, aby wypełnić Prawo... Nikt dotąd nie był równocześnie królem i kapłanem, to jednak otrzymawszy namaszczenie królewskie albo kapłańskie, przyjmował imię pomazańca. Zbawiciel natomiast jako prawdziwy Pomazaniec został namaszczony Duchem Świętym, aby wypełniły się o Nim słowa Pisma: «Dlatego namaścił Cię twój Bóg olejem radości obficie niż twych towarzyszy» (Ps 44,8). Dlatego został namaszczony bardziej niż inni, ponieważ Jego namaszczenie dokonało się olejem radości, to jest samym Duchem Świętym”¹³.

„Namaszczenie Duchem” Zbawiciela zostało przeniesione na jego naśladowców – chrześcijan (por. 2 Kor 1,21-22)¹⁴. Namaszczenie kojarzono więc z inicjacją chrześcijańską. W sakramencie chrztu wierzący otrzymują pełnię łask Ducha Świętego, które od Chrystusa, Głowy, spływają na członki (por. Ps 133), nazywane przez wzgląd na Jego imię „chrześcijanami”, namaszczonymi¹⁵. Krzyżmo upodobnia do Chrystusa, mocy i światłości, czyni Jego wojownikiem i wyznawcą. Nic więc dziwnego, że namaszczenie jest jednym z najwcześniej poświadczonych obrzędów towarzyszących aktowi chrztu¹⁶. W czasach starochrześcijańskich namaszczano również pokutników i apostatów przy powtórnym przyjmowaniu ich na łono Kościoła.

Teofil z Antiochii nawiązuje do powszechnych obyczajów i symboliki namaszczania:

„Gdy więc wyśmiewasz mnie, nazywając chrześcijaninem, tak naprawdę nie

¹⁰ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 34.

¹¹ Por. D. Juel, *Messiah*, s. 890.

¹² Działal w IV wieku. Por. Genadiusz, *De viris illustribus* 16.

¹³ Faustyn, *De Trinitate* 39-40.

¹⁴ Por. B. Neunheuser – P. de Navascues, *Unzione*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. Di Berardino, Genua-Mediolan 2007, k. 5512.

¹⁵ O znaczeniu symbolicznym oliwy por. Efreń Syryjczyk, *Hymni de virginitate* IV 7 i 8.

¹⁶ Jako pierwszy zaświadcza o tym Tertulian w *De baptismo* 7.

wiesz, co mówisz. Po pierwsze, to, co jest namaszczone, jest przyjemne, użyteczne i nie do wyszydzenia... Jakież dzieło lub ozdoba mogą uchodzić za piękne, jeśli najpierw nie zostały namaszczone i wygładzone? Dalej, nawet powietrze i wszystko, co znajduje się pod niebem, jest namaszczone słońcem i duchem, a ty nie chcesz być namaszczoney olejem Boga? My właśnie dlatego nazywamy się chrześcijanami, gdyż jesteśmy namaszczeni olejem Boga¹⁷.

Dominującym motywem jest namaszczenie, nawiązujące do używanej już wtedy powszechnie nazwy „chrześcijanie” (*christiano*), co można rozumieć jednocześnie jako „uczniowie Chrystusa” oraz jako „pomazańcy”. Według gnostyckiego apokryfu „namaszczenie przewyższa chrzest, bowiem z powodu namaszczenia nazywa się nas chrześcijanami, a nie z powodu chrztu¹⁸. Wymowie namaszczenia poświęcona jest cała Katecheza *mistagogiczna* przypisywana Cyrylowi Jerozolimskiemu.

„Stawszy się uczestnikami Chrystusa, słusznie zwiecie się pomazańcami. Staliście się... [nimi], bo przyjęliście Ducha Świętego... Chrystus został namaszczoney nieziemskim olejem i nie przez człowieka, lecz Ojciec, który Go ustanowił Zbawicielem całego świata, namaścił Go Duchem Świętym... Chrystus został namaszczoney duchowym olejkiem radości, to jest Duchem Świętym, który jako źródło duchowego wesela zwie się olejkiem radości, wy zaś zostaliście namaszczeni oliwą, kiedyście się stali uczestnikami i towarzyszami Chrystusa¹⁹.”

Tytuł „Syna Bożego” w Ps 2 jest przyznany mesjaszowi. Odnosi się on także do ludzi (por. Ps 82,6: „Jesteście synami Najwyższego²⁰”). Chrzest pojmowany jako nowe narodzenie przywołuje ten tytuł. Określenie „synowie Boży”, jako imienia ochrzczonych, używał w zasadzie tylko Cyprian²¹, a inni autorzy jedynie nawiązywał do tego tytułu²². Dla biskupa Kartaginy synostwo otrzymane dzięki łasce chrztu świętego ma jednoznaczny wymiar: „Nie tylko powinniśmy pojąć i zrozumieć, że nazywamy Boga Ojcem w niebie, lecz dodajemy «nasz Ojciec» czyli Ojciec wszystkich wierzących: tych, którzy przez Niego uświęceni i odrodzeni dzięki nowym narodzinom łaski stają się synami Bożymi²³”.

Dyskusje podejmowane w kręgach pierwszych chrześcijan dotyczyły wzajemnej relacji chrztu i namaszczenia²⁴. Nie dotyczyły one znaczeń ściśle mesjańskich tek-

¹⁷ *Ad Autolycum* I,12,1-3.

¹⁸ *Evangelium Philippi* 95.

¹⁹ *Catechesis* XXI, 1-3.

²⁰ W Nowym Testamencie określenie to pojawia się w Ewangeliach: Mt 5,9; 5,45; Łk 6,35. Najchętniej o synostwie Bożym ochrzczonych mówi św. Paweł: Rz 8,14; 8,15 (przybranie za synów); 9,26; 2Kor 6,18; Ga 3,26; 4,7; Ef 1,5.

²¹ Cyprian określa chrzest jako *remissa* (w niektórych manuskryptach *remissio*) *peccatorum*, co jest nie tylko wyrażeniem technicznym na określenie pierwszego sakramentu, ale również wskazuje na jego efekty.

²² Np. Klemens Aleksandryjski. Z kolei tradycja syryjska mówiła o synach światłości.

²³ *De Dominica oratione* 10.

²⁴ W IV wieku Grzegorz z Nazjanzu jako jedną z nazw chrztu wymienia „namaszczenie”; por. *Oratio* 40,4.

stów biblijnych i symboli. Kwestie chrystologiczne obejmowały szerszą i bogatszą tematykę.

Powszechne było przekonanie, że Apokalipsa kanoniczna stanowiła podstawowe źródło chiliizmu²⁵. Księga ta jednak świadczy wyraźniej o trwaniu w szeregach pierwszych chrześcijan nadziei odnowy historii i przywrócenia chwały Jerozolimy - miastu Bożemu w perspektywie eschatologicznej²⁶. Rzecz jasna, ostatnia księga Nowego Testamentu widzi realizację tych oczekiwań w Chrystusie. Jest to szczególnie wyraźne u chiliastów pochodzących z Azji Mniejszej lub pozostających pod wpływem tamtejszej szkoły egzegetyczno-teologicznej²⁷. Poglądy na temat tysiącletniego królowania Chrystusa ze sprawiedliwymi pojawiają się po raz pierwszy u Papiasza z Hierapolis²⁸ i heretyka Cerynta²⁹. Pod wpływem tego ostatniego i zwolenników Montanusa³⁰, milenaryzm był postrzegany przede wszystkim jako spekulacja heretycka. Ponadto nawet świadectwo autorów prawowiernych uderza materialnością opisu okresu milenijnego królestwa sprawiedliwych. Zresztą idea tysiącletniego królowania Chrystusa i jego wybranych kwitła tam, gdzie wspólnoty żydowskie lub judeochrześcijańskie były najliczniejsze i najprężniejsze³¹.

Z drugiej strony należy zwrócić uwagę, że milenaryzm stanowi najlepiej udokumentowany nurt chrześcijańskich pojęć eschatologicznych³². W II i III wieku po trosze wszyscy autorzy chrześcijańscy byli pod wpływem chiliizmu, a ich opisy tej ideologii zgadzają się w bardzo wielu punktach. Polemizując zaś z milenarystami, pisarze „Wielkiego Kościoła” zwracali uwagę na interpretację tekstów apokaliptycznych, aby móc je odczytywać poza kontekstami „tysiącletniego królestwa”, podkreślając ich znaczenie duchowe.

Bez wątpienia autorom epoki przednicejskiej nie były obce wątki refleksji judaistycznej, co było możliwe dzięki pośrednictwu judeochrześcijan. Najwięcej

²⁵ „Głównym źródłem biblijnym chiliizmu stała się rozumiana dosłownie *Apokalipsa św. Jana*”, M. Kaczmarski, *Chiliasm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyc – L. Bieńkowski – F. Gryglewicz, Lublin 1979, k. 157.

²⁶ Por. M.C. Paczkowski, *Interpretacja milenarystyczna idei Jerozolimy (II-III wiek)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000), s. 55-62.

²⁷ Odnośnie do chronologii pierwszych autorów milenarystycznych zob. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paryż 1991, s. 387.

²⁸ Kompozycja tzw. *Fragmentów Papiasza* jest datowana pomiędzy 130 a 140 r. M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, w: *Ortodossia ed eresia fra I e II secolo*, Catanzaro 1994, s. 48-49.

²⁹ Fragmenty pism tych autorów zostały zachowały się w odpisach sporządzonych przez św. Ireneusza z Lyonu i Euzebiusza z Cezarei. Na temat Cerynta pozostaje nadal aktualny art. G. Bardy, *Cérinthe*, „Revue Biblique” 30 (1921), s. 344-373.

³⁰ Por. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, s. 351.

³¹ Szczególnie prężne było środowisko małoazjatyckie. Głównymi przedstawicielami tego typu milenaryzmu byli: Papiasz z Hierapolis, Cerynt, Montan i Tertulian; por. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, s. 403-404.

³² Por. H. Bietenhard, *The millennial hope in the Early Church*, „Scottish Journal of Theology” 6 (1953), s. 12-30; W. Bauer, *Chiliasmus*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 2, red. T. Klauser, Stuttgart 1954, s. 1073-1078.

problemów sprawiały jednak tradycje apokaliptyczne, stanowiące pożywkę dla milenaryzmu chrześcijańskiego. Kwestia recepcji tekstu Ap 20,4-6 u starożytnych chrześcijan jest dosyć skomplikowana. Wskazywanie na Apokalipsę jako podstawę milenaryzmu doprowadziło do negacji autorstwa Janowego i jej kanonicznego charakteru³³, a nawet do „zmowy milczenia” na temat innych pism „umiłowanego Ucznia” w okresie największej popularności chiliizmu³⁴.

Trudno jednak podtrzymać tezę, że dokładne opisy rzeczywistości materialnej milenium opierały się jedynie na lakonicznych wzmiankach Apokalipsy. Hipotyzowano proces odwrotny: to przeciwnicy samej Apokalipsy połączyli heterodoksyjny milenaryzm z przesłaniem Janowym, by go uwiarygodnić. Kontestowano w ten sposób wydźwięk prorocki i apokaliptyczny ostatniej księgi Nowego Testamentu³⁵.

W samym tekście Apokalipsy elementy materialistyczne w opisie królestwa Chrystusa są nieobecne. Można odnaleźć natomiast „wskazówki do duchowej interpretacji wypowiedzi biblijnych i używanych w nich symboli. Poza tym taka materialna interpretacja Apokalipsy kontrastuje z całą tradycją używania tekstu poza ruchem milenarystycznym oraz z lekturą duchową i alegoryczną zastosowaną... przez Orygenes³⁶.

Radykalny przeciwnik Jana apostoła Cerynt³⁷ był „człowiekiem na wskroś zmysłowym i cielesnym”³⁸. Stąd też niewiele uwagi poświęcano jego opiniom, chociaż opowiadał o nadprzyrodzonych objawieniach i uważał się za „wielkiego apostoła”³⁹. Miał on twierdzić, że „w swych objawieniach spisanych na wzór objawień wielkiego apostoła zmyśla kłamliwe opowieści o dziwach niestworzonych, które mu rzekomo mieli pokazać aniołowie. Powiada, że po zmartwychwstaniu nastanie na ziemi królestwo Chrystusowe, że ciało powróci do życia i w Jerozolimie używać będzie uciech i rozkoszy. Jako wróg pism Bożych i uwodziciel twierdził, że święto weselne tysiąc lat trwać będzie”⁴⁰.

Papiasz reprezentuje środowisko, w którym pod koniec I wieku została zredago-

³³ Por. cenne uwagi H. Pietrasa, *Starożytne spory wokół Apokalipsy. Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej. Materiały Sympozjum patrystycznego, 16.10.1997*, „Studia Antiquitatis Christianae” 13 (1998), s. 36-41.

³⁴ Por. ocenę art. D. Strathmann’a w: *Origenes und die Johannesoffenbarung*, „Neue kirchliche Zeitschrift” 34 (1923) u A. Monaci, *Apocalisse ed escatologia nell’opera di Origene*, „Augustinianum” 18 (1978), s. 139, przypis 4. Orygenes jest wobec *Apokalipsy* ostrożny, szczególnie jeśli chodzi o przepowiadania czasów ostatecznych i cierpień poprzedzających koniec ziemskiej historii. Nie komentuje więc całego tekstu tej księgi, lecz jej wybrane fragmenty, gdzie może dać upust interpretacji teologicznej lub symboliczno-duchowej.

³⁵ Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, *Il rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e l’Apocalisse di Giovanni*, „Augustinianum” 18 (1978), s. 30-31.

³⁶ *Tamże*, s. 35.

³⁷ Miałby reprezentować środowisko zelotów judeochrześcijańskich działających w latach 30-70 po Chr.

³⁸ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* III, 28,5.

³⁹ Por. *tamże* III, 28,2.

⁴⁰ *Tamże* III, 28,1.

wana Apokalipsa. Papiasz miał głosić, iż po zmartwychwstaniu zmarłych, królestwo Chrystusa na tej ziemi będzie się realizować w sposób materialny i będzie trwać tysiąc lat⁴¹.

Do sekt kultywujących milenaryzm należeli montaniści⁴². Według „objawienia”⁴³ wszyscy sprawiedliwi, którzy na tym świecie cierpieli dla imienia Chrystusa, mieli królować w niebiańskiej Jerozolimie. Mimo aluzji do niektórych wersetów Pisma Świętego (Ap 21,2; Wj 3,5) wyrocznia montanistyczna tworzy przesłanie dalekie od klimatu biblijnego⁴⁴.

Autorzy chrześcijańscy pierwszych wieków zdają sobie w pełni sprawę, że symbolika tysiącletniego królestwa wywodziła się z teologii „starszych Kościoła” i doktryny judeochrześcijan⁴⁵. Wizje milenarystyczne stają się wręcz elementami tradycji pierwotnego Kościoła. Szczególnie w obrazie miasta zstępującego od Boga widziano spełnienie się zapowiedzi wiecznej szczęśliwości, poza granicami dziejów i widzialnego świata⁴⁶.

W podobny sposób można by scharakteryzować stanowisko reprezentującego początki literatury chrześcijańskiej Justyna z Flawia Neapolis (Nablus). Według niego twierdzenie o duchowym wymiarze tysiącletniego królestwa jest czysto chrześcijańskie. Odpowiadając na zarzuty Żyda Tryfona dotyczące doktryny milenarystycznej i odbudowy Jerozolimy w jej ziemskim kształcie⁴⁷, Justyn stwierdza: „Razem ze mną wszyscy prawowierni chrześcijanie wierzą, że nastąpi zmartwychwstanie ciał i okres tysiąca lat [królowania] w Jerozolimie, odbudowanej, upiększonej i powiększonej, tak jak twierdzą Ezechiel, Izajasz i inni prorocy”⁴⁸. Apologeta – męczennik wydaje się być dłużnikiem tradycji judeochrześcijańskiej⁴⁹. Ustala bowiem zależność pomiędzy „tysiącletnim królestwem” a ziemską Jerozolimą, wprowadzając jednocześnie do tego obrazu elementy duchowe. Justynowi, podobnie jak apokaliptykom czasów apostoelskich, nie chodzi tutaj o przejściowy stan, którego miejsce

⁴¹ Por. *tamże* III, 39, 12.

⁴² Por. B. Aland, *Montano-montanismo*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato – Genova 1983–1988, k. 2299. Ostatnio badacze antyku chrześcijańskiego są skłonni uważać, że Pepuza i Tymion to miejsca wypełnionej eschatologii; por. M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del montanismo*, „*Vetera Christianorum*” 36 (1989), s. 345-349 i przypis 34.

⁴³ Według Epifaniusza z Salamiiny przekonanie to potwierdziło widzenie jednej z kobiet – prorokiń montanistów. „Chrystus... wlał we mnie mądrość i objawił mi, że to miejsce [Pepuza] jest święte oraz że tutaj zstąpi z niebios Jerozolima”; *Adversus haereses (Panarion)* II, 49,1.

⁴⁴ Por. A.M. Berruto, *Millenarismo e montanismo*, „*Annali di Storia dell'esegesi*” 15/1 (1998), s. 98.

⁴⁵ Por. E. Testa, *La Nuova Sion*, „*Liber Annuus SBF*” 22 (1972), s. 67.

⁴⁶ Por. C. Mazzucco, *La Gerusalemme celeste dell'„Apocalisse” nei Padri*, w: „*La dimora di Dio con gli uomini*” (Ap 21,3). *Immagini della Gerusalemme celeste dal II al XIV secolo*, red. M.L. Gatti Perer, Milano 1983, s. 59.

⁴⁷ Por. E. Testa, *La Nuova Sion*, s. 67.

⁴⁸ Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 80,5; por. również *tamże* 81,1.

⁴⁹ Osąd C. Mazzucco – E. Pietrelli, że chodzi jedynie o „apokaliptykę judaistyczną”, wydaje się zbyt ograniczony; por. *Il rapporto tra la concezione del millennio*, s. 41.

zajmie inna rzeczywistość⁵⁰, lecz o pełne urzeczywistnienie się Bożych obietnic.

Walczący z gnostykami Ireneusz z Lyonu nadaje niektórym obrazom odnowy eschatologiczno – mesjanistycznej zabarwienie moralne i doktrynalne. Jest to jednak zaledwie jeden z elementów jego wielkiej wizji spełnienia się proroctw dotyczących dobrobytu i szczęścia dla wybranych przez Boga⁵¹. Biskup Lyonu umieszcza wszystkie fakty tego typu po zmartwychwstaniu ciał⁵². Polemika z systemami gnostyckimi sprawia, iż Ireneusz częściej niż należałoby oczekiwać, sięga do obrazów i doktryny wypracowanych przez milenarystów⁵³. W *Demonstratio apostolica*, gdzie nie ma potrzeby zbijania argumentów heretyków, lecz pojawia się aspekt katechetyczny, widać, że Ireneusz skłania się wyraźnie ku interpretacji duchowej. Jest także skłonny do przemilczania biblijnej argumentacji milenaryzmu, kładąc nacisk na wieczne królowanie Chrystusa na ziemi nieograniczone żadnym przedziałem czasowym⁵⁴. Obietnice i zapowiedzi przyszłego szczęścia na ziemi, według biskupa Lyonu nie ograniczały się jedynie do „proroków i [naszych] ojców”, lecz obejmują także „Kościoły zgromadzone spośród narodów (*ex gentibus*)..., którym Duch nadaje nazwę «wysp»”⁵⁵.

Pierwszym udokumentowanym milenarystą z kręgu pisarzy łacińskich jest Tertulian. Jego poglądy niekoniecznie wiążą się z przystąpieniem w szeregi montanistów. Autor ten odwołuje się do bogatego repertorium milenarystycznego, uzupełniając je elementami montanizmu. „Uznajemy, że zostało nam przyrzeczone królestwo, także na ziemi, lecz na pierwszym miejscu w niebie, w innym stanie, a dokładniej królestwo zstępujące z niebios po zmartwychwstaniu na tysiąc lat w mieście wzniesionym przez Boga, w Jerozolimie”⁵⁶. Idea nakreślona przez Afrykańczyka to wynik połączenia dwóch krańcowo różnych koncepcji: jedna z nich odwołuje się do alegorii⁵⁷, druga natomiast podkreśla sens dosłowny z uwzględnieniem aspektu duchowego obietnic związanych z tysiącletnim królestwem⁵⁸. Zwraca on uwagę na antagonizm pomiędzy chrześcijaństwem, mającym swój punkt odniesienia w Jerozolimie niebiańskiej, a otaczającym je światem.

Znamienna jest postawa Cypriana z Kartaginy, który zachowuje daleko posuniętą rezerwę wobec chiliazmu. Tego typu postawa stanowi przykład tego, że reakcja antymontanistyczna sprawiła, że podejrzane stały się elementy doktryny milena-

⁵⁰ Por. O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, Leiden 1987, s. 403.

⁵¹ Por. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, s. 351.

⁵² Por. Ireneusz, *Adversus haereses* V 33,1-3.

⁵³ Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, *Il rapporto tra la concezione del millennio*, s. 43-44. Nie podzielamy całkowicie opinii Autorów, że Ireneusz nie bierze zbyt pod uwagę księgi Ap (por. *tamże*, s. 44).

⁵⁴ Por. F. Loofs, *Theophilus von Antiochien „Adversus Marcionem” und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (Texte und Untersuchungen 46), Leipzig 1930, s. 337.

⁵⁵ *Adversus haereses* V 34,32. Autor cytuje Jr 31,10-14.

⁵⁶ *Adversus Marcionem* III, 24,3. Tertulian robi aluzję do Ga 4,26 i Flp 3,20.

⁵⁷ Tak jest na przykład w zaginionym *De spe fidelium*. Por. J. Quasten, *Patrologia*, t.1, Casale Monferrato 1983, s. 555.

⁵⁸ Por. *Adversus Marcionem* III, 24,5. O zaznawaniu „dóbr wiecznych i niezniszczalnych” mówi św. Justyn, por. *Dialogum cum Tryphone* 139,5.

rystycznej. Biskup Kartaginy, mimo wpływu środowiska i przywiązania do swego „mistrza” – Tertuliana, jest daleki od odwoływania się do elementów wypracowanych przez milenarystów. Wzorem dla wszystkich chrześcijan jest wspólnota apostołska opisana w *Dziejach Apostolskich* (por. Dz 4,32)⁵⁹.

Milenaryzm był natomiast otwarcie głoszony przez Komodiana. Po wielu przypuszczeniach i próbach określenia czasu i miejsca działalności tego pisarza Kościoła panuje dziś opinia, że należy go umieścić w Afryce rzymskiej mniej więcej w okresie pełnienia posługi przez Cypriana⁶⁰. Komodan⁶¹ bardzo wyraźnie odwołuje się do opisów Apokalipsy. U innych autorów tego okresu, jak na przykład dla Hipolita⁶² widać w stosunku do milenaryzmu wyważone sądy i odrzucenie krańcowych twierdzeń.

Takie nastawienie jednak nie wystarczało. Bez wątpienia był o tym przekonany Orygenes, który jako pierwszy spośród pisarzy Kościoła, poprzez alternatywną interpretację i spirytualizację obrazów eschatologicznych doprowadził do kryzysu tradycyjne systemy milenarystyczne, będące jeszcze w pełni swego rozwoju. Niektóre fragmenty dzieł wielkiego Aleksandryjczyka świadczą wyraźniej o podjęciu tej polemiki.

Atak Orygenesesa na milenarystów nie był aż tak zmasowany, jak w przypadku zmagania z gnostykami, ale stanowi ważny element w jego wszechstronnej działalności polemisty. W pierwszym rzędzie należy przyjrzeć się jego opinii dotyczącej adwersarzy. O wyznawcach doktryny milenarystycznej Aleksandryjczyk pisze następująco: „Wyobrażają sobie, że odbudują ziemską Jerozolimę, osadzając jako fundamenty szlachetne kamienie, wznosząc mury z diaspru, ozdabiając bastiony kryształem”⁶³. Orygenes nie precyzuje dokładnie, o kogo chodzi. Jednak ta wizja jest dostatecznym powodem, aby określić milenarystów jako tych, którzy „odrzucają wszelki wysiłek umysłowy”⁶⁴. Należy natomiast oczekiwać przyszłej chwały świętego miasta w eschatologicznej pełni. W przeciwnym razie można ulec niebezpieczeństwu popadnięcia w błędy milenarystów, którzy „hołdują wyłącznie przyjemności i rozkoszy, a biorąc naukę z samej litery, uważają, że należy oczekiwać spełnienia przyszłych obietnic w rozkoszy i przepychu cielesnym... Głoszą, że ziemskie miasto Jerozolima będzie odbudowane na fundamencie z drogich kamieni... Tak sądzą ci,

⁵⁹ Por. *Adversus Marcionem* III, 24,5. O zaznawaniu „dóbr wiecznych i niezniszczalnych” mówi św. Justyn, por. *Dialogus cum Tryphone* 139,5.

⁶⁰ Por. red. A. Salvatore, *Commodiano. Carme apologetico*, Turyn 1977; J. Gagé, *Commodien et le mouvement millénariste du III^e siècle (258-262 ap. J.-C)*, „Revue d’histoire et de philosophie religieuse” 41 (1961), s. 355; M. Simonetti, *Il millenarismo in Occidente: Commodiano e Lattanzio*, „Annali di Storia dell’esegesi” 15/1 (1998), s. 181-185.

⁶¹ Jest to dosyć tajemnicza postać poety chrześcijańskiego z Afryki, którego wielu autorów umieszcza w drugiej połowie III wieku. Zredagowane przez niego *Instructiones* zawierają opis „nowego Jeruzalem”, które zstępuje z nieba na początku tysiącletniego królestwa. Por. *Instructionum liber* I, 44.

⁶² Por. opinię A. Zani’ego przytoczoną przez L. Dattrino, *Patrologia. Introduzione*, Casale Monferato 1991, s. 82.

⁶³ *De principiis* II, 11,2.

⁶⁴ *Tamże* II, 11,2.

którzy wierzą wprawdzie w Chrystusa, ale pojmując Pisma Boże na sposób żydowski, nie wzięli z nich niczego, co było godne obietnic Bożych”⁶⁵.

Krytykując doktrynę milenarystyczną, Adamancjusz wytyka jej zwolennikom pojmowanie obrazów i metafor biblijnych na sposób „żydowski”, a więc dosłowny⁶⁶. Nawet prosty chrześcijanin, gdy „dokonał dzieł godnych wyższej pochwały, może zostać zbudowany w owej Jerozolimie - mieście świętych, to znaczy może być pouczony i wykształcony, może stać się «kamieniem żywym», «drogocennym i wybranym kamieniem» za to, że dzielnie i wytrwale toczył walki życia i potyczki pobożności”⁶⁷.

Tego typu porównania występują u Orygenesusa dosyć często. W ten sposób pozbawia on aspektów materialnych wizję odnowy eschatologicznej, co propagowali milenaryści. Skłania się wręcz do opisywania odnowy eschatologicznej jako rzeczywistości przejściowej, oczekującej na dopełnienie się liczby wybranych⁶⁸, postępujących według „Wieczystej Ewangelii”, do której nic nie zostanie dodane⁶⁹. Jest to jeden z aspektów apokatastazy, bowiem podobnie jak na końcu nastąpi odnowienie wszystkich rzeczy, tak samo odnowiona zostanie Jerozolima. Oczyszczona rzeczywistość powróci do swego duchowego i chwalebego stanu.

Aleksandryjczyk przyjmuje tematy typowo apokaliptyczne i wzorce interpretacyjne wcześniejszych autorów, co nie zawsze ułatwiało stosowanie alegorii. Orygenes czyni to mimo odcięcia się od teorii milenarystycznych, ponieważ chodziło mu o zharmonizowanie swoich refleksji z tradycyjną wizją eschatologiczną Kościoła.

Interpretacja alegoryczna tekstów i obrazów szczególnie drogich milenarystom nie rozwiązała problemów. Świadczy o tym wiadomość podana przez Euzebiusza z Cezarei. Ten historyk Kościoła opowiada o dyskusji, która w III wieku rozgorzała pomiędzy biskupem Aleksandrii i uczniem Orygenesusa – Dionizym, a zwolennikami egzegezy literacko-materialistycznej, którym przewodził wyznający milenaryzm Nepos z Arsinoe. Nauczał on, że „obietnice poczynione świętym w Bożych księgach należy tłumaczyć na sposób żydowski”⁷⁰.

W kręgach łacińskich echa sporów milenarystycznych widać u Wiktoryna z Petowium. Autor ten należał bez wątpienia do zwolenników tradycyjnych schematów milenarystycznych. Późniejszy ziomek Wiktoryna – Hieronim nie był nastawiony do niego zbyt entuzjastycznie, chociaż poprawił i oczyścił jego *Komentarz do Apokalipsy* z nadmiaru elementów milenaryzmu⁷¹. W oczach wielkiego egzegety łaciń-

⁶⁵ *Tamże* II, 11,2.

⁶⁶ Por. B. Częsz, *Interpretacja nieba w kategorii państwa Bożego przed Augustynem*, „Vox Patrum” 19 (1990), s. 633.

⁶⁷ *De principiis* II, 11,3.

⁶⁸ Por. A. Monaci, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, s. 148.

⁶⁹ Por. Orygenes, *De principiis* III, 6; IV, 3.

⁷⁰ *Historia Ecclesiastica* VII, 24,4.5.

⁷¹ Hieronim dokonuje korekt na zaproszenie Anatoliusza; por. red. A. Hamman, *Patrologia Latina. Supplementum*, t. 1, Paryż 1958, k. 103.

skiego był on miernym erudytą, chociaż nie można mu było odmówić wygórowanych ambicji⁷². Wiktoryn nie potrafił wyrazić swoich sądów⁷³, a na dodatek znał grekę lepiej od łaciny⁷⁴. Niejednokrotnie Hieronim wytyka Wiktorynowi jego sympatię do Orygenesesa⁷⁵, co potwierdzają w pełni tendencje alegoryczne pojawiające się w jego *Komentarzu do Apokalipsy*⁷⁶. Według Petowiańczyka Jeruzalem niebiańskie charakteryzuje bogactwo wiary i łaski udzielonej za pośrednictwem Apostołów⁷⁷. Jesteśmy więc dalecy od wątków mesjańskich.

Elementem bardzo charakterystycznym jest zastosowanie przez Wiktoryna egzegezy alegorycznej wprzęgniętej w wyjaśnienie obrazów chiliastycznych. W ten sposób unika konieczności odrzucenia „en bloc” idei milenarystycznych, które były silnie zakorzenione w dosłownym tłumaczeniu Pisma Świętego przez niektórych pisarzy starożytnego Kościoła. Wiktoryn stara się zachować nie tylko tradycyjną duchową interpretację tekstów odnoszących się do obrazów prorockich i apokaliptycznych, lecz wykazuje sporą niezależność wobec doktryn, do których się skłania i wzorów, które wykorzystuje. W ten sposób „Wiktoryn... kroczy po śladach wielkiego mistrza aleksandryjskiego (= Orygenesesa)”⁷⁸.

2. Przenikanie idei, obrazów i symboli

Milenaryzm chrześcijański był zakorzeniony w żydowskiej tradycji przyszłego królestwa mesjańskiego, ubarwionej materializmem. Autor Apokalipsy poprzez swoją umiarkowaną i symboliczną prezentację królestwa mesjańskiego odżegnywał się od wizji judaistycznej. Jednocześnie ze względu na wiernych o mentalności judeochrześcijańskiej zaproponował reinterpretację obrazów milenarystycznych w kluczu duchowym i symbolicznym⁷⁹.

Tak na przykład dla Cerynta i Papiasza wspólne było przekonanie o ściśle określonej rozpiętości chronologicznej trwania ziemskiego królestwa Chrystusa. Inspiracją mogły być źródła żydowskie, w tym apokryfy⁸⁰, bowiem znane są czynione w tym czasie różne spekulacje rabinów odnośnie do czasu trwania ziemskiego królestwa mesjasza, a wśród nich także opinia wyznaczająca długość jego trwania na tysiąc

⁷² Por. Hieronim, *Epistula* 70,5.

⁷³ Por. *tamże* 58,10.

⁷⁴ Por. Hieronim, *De viris illustribus* 74.

⁷⁵ Por. Hieronim, *De viris illustribus* 74.

⁷⁶ Wiktoryn analizuje tylko 17 rozdziałów ostatniej księgi Nowego Testamentu. Opuszcza rozdziały 9, 15, 16, 18, 22; por. A. Hamman, *Patrologia*, k. 104-172.

⁷⁷ *In Apocalypsim* 21,6. Petowiańczyk cytuje Ap 21,2.18-20.20 i 1 Kor 13,12.

⁷⁸ C. Curti, *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, „Augustinianum” 18 (1978), s. 431-432.

⁷⁹ Por. M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, s. 50-51.

⁸⁰ 4 Ezdr określa czasokres królestwa mesjańskiego: 400 lat (wersja łac.), 30 lat (wersja syr.) i 1000 lat (druga wersja arab.). Na koniec mesjasz umrze wraz ze wszystkimi istotami ludzkimi. Potem na siedem dni świat pogrąży się w ciszy. W końcu zło zostanie zniszczone, a sprawiedliwi dostaną się do raj.

lat⁸¹. Owo królestwo będzie się charakteryzowało „odpocznieniem dla świętych”⁸².

Do czasów mesjańskich według ujęcia judaistycznego odnosił się również cały szereg innych obrazów: pojednanie wśród zwierząt, nadzwyczajna płodność ziemi oraz tysiącletnia długość życia ludzi⁸³. Przejął to heretyk Cerynt⁸⁴. Według przekazu dotyczącego szczegółowego opisu okresu eschatologicznego pióra Euzebiusza z Cezarei

„zasadą nauki [Cerynta] było, że na ziemi powstanie królestwo Chrystusowe. Będzie ono polegało według jego marzeń na tym, czego sam pożądał, a był to człowiek na wskroś zmysłowy i cielesny, a więc na zaspokojeniu brzucha i tego, co poniżej brzucha, to znaczy na jedzeniu, piciu i miłości, czyli by rzecz tę, według jego mniemania, przyzwoitszym okryć mianem, na świętych ofiarach i ucztach ofiarnych”⁸⁵.

Koncepcja, którą doprowadził do absurdu Cerynt i inni heretycy, w różnych formach przetrwała aż do III wieku. Nic więc dziwnego, że w wielu fragmentach *Adversus haereses*, szczególnie w końcowych rozdziałach tego dzieła, Ireneusz zaadaptował na swoje potrzeby myśl żydowskiej literatury apokaliptycznej, mniej więcej współczesnej pierwszym chrześcijańskim dziełom literackim. Chociaż nie ma jasnego ukazania takich rysów Zbawiciela jako mesjasza w roli sędziego, bojownika o sprawiedliwość i obrońcy pokoju, jego nadejście zainauguruje czasy ostateczne⁸⁶. Biskup Lyonu pisał:

„Błogosławieństwo [Izaaka dla młodszego syna - Jakuba] odnosi się... do epoki, w której królować będą sprawiedliwi zmartwychwstali, kiedy stworzenie, wyzwolone i odnowione, wyda obficie każdy rodzaj pożywienia, ze względu na rosę z nieba i płodność ziemi. Może być to potwierdzone przez fakt, że chrześcijanie, którzy poznali osobiście Jana, przypominali go sobie głoszącego, że słowa Pana odnoszą się właśnie do tego czasu: Przyjdą dni, w których zakiełkują winorośle o dziesięciu tysiącach odrośli każde i każde odrośle będzie miało dziesięć tysięcy małych odrośli

⁸¹ M. Simonetti stwierdza wyraźny wpływ wyobrażeń żydowskich na początki milenaryzmu chrześcijańskiego. Por. tenże, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, s. 50-51, przyp. 12 i 13.

⁸² M. Simonetti stwierdza wyraźny wpływ wyobrażeń żydowskich na początki milenaryzmu chrześcijańskiego. Por. tenże, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, s. 50-51, przyp. 12 i 13.

⁸³ Różnicę dostrzega się w tendencjach wobec przyjemności cielesnych i prokreacji. Z podobnymi opiniami spotykamy się np. u Laktancjusza czy Kommodiana. Natomiast św. Justyn wykluczał prawdopodobnie ludzką prokreację w czasie milenium, zaś Metody z Olimpu negował wszelką możliwość prokreacji w epoce eschatologicznej.

⁸⁴ Jak podaje Dionizy Aleksandryjski, milenium było powiązane z czasem wyjątkowej płodności ludzi i świata zwierzęcego oraz roślinnego. Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* III, 28, 1-5.

⁸⁵ *Tamże* VII, 3.

⁸⁶ Wg tekstów apokryficznych „ważną postacią czasów ostatecznych jest mesjasz, który objawi się po czasach ucisku, jaki nawiedzi ziemię (*Ap. Baruch* 29,3). Gdy On się zjawi, zetrze z powierzchni ziemi buntownicze narody (por. *tamże* 70,9; 72,2) i zapoczątkuje erę szczęśliwości (por. *tamże* 29,4-7; 73,2-74,4). Autor *Apokalipsy Barucha* podkreśla z naciskiem, że po wielkich utrapieniach ziemia Izraela zostanie uchroniona od ostatecznego zniszczenia i zachowana dla sprawiedliwych (por. *Ap. Baruch* 29, 2; 40,2; 71,1). Natomiast Henoch, mówiąc o eschatycznym królestwie Bożym, stwierdza, iż najpierw „cała ziemia zostanie oczyszczona z wszelkiej nieprawości i zepsucia” (*Hen* 10,16.20.22), następnie ukaże się na niej „roślina sprawiedliwości” (*Hen* 10,16).

i każde małe odrośle będzie miało dziesięć tysięcy gron i każde grono wyciśnięte wyda 25 miar wina⁸⁷... W ten sam sposób ziarno zboża wyda dziesięć tysięcy kłosów i każdy kłos będzie miał dziesięć tysięcy ziaren i każde ziarno da dwadzieścia pięć miar czystego zboża. Także inne owoce i ziarna i zioła będą obfitować według ich natury; jak również wszystkie zwierzęta będą cieszyć się owocami ziemi i będą spokojne i całkowicie podporządkowane człowiekowi”⁸⁸.

Ten dłuższy fragment pokazuje, że obrazy mesjanizmu judaistycznego zostały wykorzystane przez chrześcijan. Oprócz tendencji heretyckiej, ukazującej głównie przyjemności cielesne, w ujęciu autorów prawowiernych ziemskie królestwo Chrystusa ma cechować się pojednaniem stworzenia, nadzwyczajną płodnością ziemi oraz powszechnym dobrobytem. Opis nadzwyczajnej płodności ziemi zapożyczony ze źródeł apokryficznych⁸⁹ zgadza się w wielu miejscach z opisami Papiasza i św. Ireneusza.

To prawda, że poszczególne opisy kolejnych stanów pomyślności zadziwiają swą materialnością. By je zmarginalizować Orygenes widział tylko jeden sposób: wykazać jednoznacznie, iż chiliazm bazował na naiwnej i dosłownej interpretacji fragmentów prorocत्व (por. Iz 55,2; Iz 60,6.10; 61,5; 65,13-14) i perykop o treści eschatologicznej (por. 1 Kor 15,44; Ap 21,10-20; Mt 5,6; 26,29; Łk 19,17.19). Alegorysta aleksandryjski tak oto podsumowuje poglądy tych, którzy „biorą naukę z samej litery”:

„Pragną po zmartwychwstaniu otrzymać ponownie takie ciało, któremu nigdy nie zabraknie możliwości jedzenia, picia oraz spełniania wszystkich czynności będących właściwością ciała i krwi; odrzucając przy tym zdanie apostoła Pawła o zmartwychwstaniu «ciała duchowego» (por. 1 Kor 15,44)⁹⁰. Twierdzą ponadto, że po zmartwychwstaniu będą zawierane małżeństwa i będzie się płodzić dzieci; głoszą, że ziemskie miasto Jerozolima będzie odbudowane z jaspisu, a baszty z kryształu; powiadają, że Jerozolima będzie miała również krużganki z różnych klejnotów (por. Ap 21,10; Iz 54,11)... Twierdzą dalej, że zostaną im dani słudzy przyjemności – cudzoziemcy, którzy będą dla nich «orać ziemię, uprawiać winnice i wznosić mury» oraz odbu-

⁸⁷ Chodzi znaczącą ilość. Jedna miara grecka to ok. 40 litrów.

⁸⁸ *Adversus haereses* V 33,3.

⁸⁹ O tym, że ludzie będą żyć w wielkim dobrobycie mówi etiopska księga Henocha: „W owych dniach cała ziemia napełniona zostanie sprawiedliwością i cała zostanie zasadzona drzewami i napełni się błogosławieństwem. Zasadzą na niej wszelkie przyjemne drzewa, zasadzą na niej winorośle, a winorośl, która zostanie na niej zasadzona, wyda obfity owoc. Wszelkie nasienie, które na niej będzie posiane, każda miara wyda tysiąc, a każda miara oliwek wyda dziesięć «bat» oliwy” (*Hen* 10,18-19). Poza tym narody czcić będą prawdziwego Boga (*Hen* 10,21), Bóg ześle na ziemię błogosławieństwo, a prawda i pokój na zawsze będą udziałem ludzi (*Hen* 11,1-2). W *Apokalipsie Syryjskiej Barucha* natomiast jest mowa, że „także ziemia wyda swoje owoce – dziesięć tysięcy z jednego. W jednej winnicy będzie tysiąc winnych latorośli, a jedno winogrono wyda tysiąc jagód, a jedno małe winogrono wyda «kor» wina. Ci, którzy pragną, będą pocieszeni i znowu ujrzą cudowne znaki każdego dnia” (*Ap. Baruch* 29,5-6).

⁹⁰ Przeciwno zmartwychwstaniu w sensie wyłącznie materialnym por. *In evangelium Matthaei comm.* XVII, 33.

dują ich zniszczone i upadłe państwo (por Iz 61,5; 60; 10); sądzą, że «otrzymają przysmaki narodów do jedzenia», że zapanują nad ich bogactwami, że przybędą również «wielbłądy z Madianu i Efy» i «przyniosą im złoto, kadzidło i drogocenne kamienie» (por. Iz 61,6; 60,5-6. Próbują poglądy swoje potwierdzać powagą pism prorockich na podstawie obietnic, które spisano na temat Jerozolimy. Napisano tam również, że «słudzy Boga będą jeść i pić, a grzesznicy będą cierpieć głód i pragnienie» oraz że «sprawiedliwi cieszyć się będą, a grzeszników ogarnie wstyd» (Iz 65,13-14). Także z Nowego Testamentu przytaczają wypowiedź Zbawiciela, który obiecuje uczniom przyjemność płynącą z wina: «Nie będę już pił z niego (z kielicha) aż do czasu, gdy będę go pił z wami w królestwie Ojca mego» (Mt 26,29). Dodają, iż Zbawiciel «błogosławionymi» nazywa tych, «którzy łakną i pragną», i obiecuje im «nasylenie» (por. Mt 5,6). Wybierają z Pism wiele innych przykładów, nie rozumiejąc, że ich sens należy pojmować przenośnie i duchowo. Dalej, stosownie do kształtu obecnego życia i zgodnie z układem godności i stanowisk oraz wartości władzy na tym świecie sądzą, że będą królami i książętami takimi jak ziemscy królowie i książęta, a to dlatego, że w Ewangelii powiedziano: «Będziesz miał władzę nad pięcioma miastami» (Łk 19,19)⁹¹. Krótko mówiąc, pragną, ażeby wszystko, czego oczekują na podstawie obietnic, było pod każdym względem podobne do sposobu obecnego życia, to znaczy - aby znowu było to, co jest⁹².

Zdaniem autora *O zasadach* powrót do sfery materialnej stanowi martwy punkt i zwrot ku gorszemu. To wszystko, co miało charakter historyczny i widzialny, okazało się kruche i podleżące zniszczeniu. Prawdziwe chrześcijaństwo, wyznawane i praktykowane przez „doskonałych”, a nie „prostaczków”, posiada świadomość przemijania każdego cienia i zapowiedzi⁹³. Rzeczywistość ogłoszona przez Chrystusa sprawiła, że takie obrazy ery mesjańskiej jak ucztą czy odbudowa dawnej wspaniałości ludu Bożego, należy interpretować w sposób duchowy. Adamancjusz jest przekonany, że „Ci, którzy naukę Pisma przyjmują zgodnie z myślą apostołów, spodziewają się wprawdzie, że święci będą jedli, ale «chleb życia» (J 6,51), który pokarmem prawdy i mądrości karmi duszę, oświeca umysł i poi go kielichem mądrości - zgodnie ze słowami Pisma Bożego: «Mądrość przygotowała stół swój; pozabijała zwierzęta ofiarne swoje, zmieszała w kraterze⁹⁴ swoje wino i woła donośnym głosem: Chodźcie do mnie i jedzcie chleb, który wam uszykowałam, i pijcie wino,

⁹¹ Odnośnie interpretacji tego logionu Łk por. *In evangelium Matthaei comm.* XIV,12; *In Lucam fragm.* 86.

⁹² Orygenes, *De principiis* II, 11,2.

⁹³ Orygenes nawiązuje do Platona, dla którego znaki, cienie i zapowiedzi są wyłącznie prowizorycznymi odnośnikami procesu, prowadzącego do spotkania z Najwyższym Dobrem; por. *Republika* VI,510c-511e.

⁹⁴ Na podstawie relacji o Ostatniej Wieczerzy starożytni pisarze Kościoła określają Eucharystię ogólnie jako „kielich”. Mówią a „kielichu życia” (*Constitutiones apostolicae* 8,13;15), „kielichu mistycznym”, „duchowym” i „nieskazitelny kielichu Pańskim”. „Mieszać kielich” jest często używanym wyrażeniem na określenie czynności przygotowawczych do Eucharystii. Kielich przedstawiany na starożytnych mozaikach przypomina kształtem starożytny „kantharos” z dwoma uchwytyami (w wielu miejscach przetrwały jeszcze do XIII w.).

które wam zmieszałam» (Prz 9,1-3). Umysł nakarmiony tymi pokarmami mądrości na nowo i w sposób doskonały może odrodzić się «na obraz i podobieństwo Boże», tak jak na początku został stworzony człowiek (Rdz 1,26)... Pozna [on] prawdziwej i dokładniej to, co już tutaj zostało zapowiedziane: że mianowicie «nie samym chlebem człowiek żyje, lecz wszelkim słowem, które pochodzi z ust Boga» (Mt 4,4; Pwt 8,3). Zresztą również za książe i wodzów należy uznać tych, którzy kierują istotami niższymi, uczą je i kształcą oraz przygotowują do spraw Bożych⁹⁵.

Adamancjusz nawiązuje do przekonania, że zebrania i uczty sakralne to antycypacja zbawienia i szczęścia w niebiosach⁹⁶. Jednak tego typu spekulacje o znamionach judeochrześcijańskich i milenarystycznych traktowano z sarkazmem i dystansem. Milenaryzm miał jednak wiele wspólnego z utopią, a nawet na swój sposób mógł być z nią identyfikowany, a to za sprawą nadziei, że pewnego dnia nastanie na ziemi królestwo szczęścia i sprawiedliwości.

Tertulian wyraża przeświadczenie, że sprawiedliwi pod koniec świata zmartwychwstaną na tysiąc lat z Chrystusem i będą żyć w Jerozolimie niebieskiej, która zstąpi z nieba. „Wyznajemy, że na ziemi mamy przyrzeczone królestwo, ale przedtem niebo; ale w innym stanie, jako że po zmartwychwstaniu na tysiąc lat, w mieście budowy Boskiej, w Jeruzalem spuszczonej z nieba, które Apostoł nazywa z góry matką naszą⁹⁷. Mimo przystąpienia do grupy montanistów Afrykańczyk lokalizuje odnowioną Jerozolimę w Palestynie, w jej właściwym i historycznym środowisku. Udowadnia istnienie niebieskiej stolicy, opierając się w swojej argumentacji na Ez 48,30 i Ap 21,2. Innym argumentem uzasadniającym konieczność istnienia eschatologicznego miasta jest po prostu sprawiedliwość. Ciało, które cierpiało powinno otrzymać swoją nagrodę.

„Dla przyjęcia świętych po zmartwychwstaniu i dla obsypania ich wszelkimi dobrami, oczywiście duchowymi, jako bogactwo na wyrównanie tego, czym albo wzgardziliśmy w świecie, albo co traciliśmy, Bóg przewidział takie miasto; bo przecież sprawiedliwe to i Boga godne, żeby tam radowali się Jego słudzy, gdzie przedtem byli uciemienieni w Jego własnym imieniu. Taka jest racja królestwa podniebnego⁹⁸”.

Zredagowana przez łacińskiego pisarza Komodiana seria *Instructiones* zawiera opis „nowego Jeruzalem”, które zstępuje z nieba na początku tysiącletniego królestwa. Pisarz ten twierdzi: „Miasto zstępuje z niebios w czasie pierwszego zmar-

⁹⁵ *De principiis* II, 11, 3.

⁹⁶ Już dla esseńczyków uczta przedstawiała zgromadzenia o charakterze kultowym, mające nastąpić z udziałem mesjasza w czasach ostatecznych. W literaturze qumrańskiej jest mowa o tym, że Bóg wzbudzi mesjasza (por. 1Q 28a 2, 12), który zasiądzie do uczty (por. 1Q 28a 2, 14). Mesjasz wyciągnie rękę po chleb po kapłanach, a przed resztą zgromadzenia według ich godności (1Q 28a 2, 20-21). „Następnie winno błogosławić całe zgromadzenie zrzeczenia, każdy odpowiednio do swej godności” (1Q 28a 2, 22).

⁹⁷ *Adversus Marcionem* III, 24,5.

⁹⁸ *Tamże*.

twychwstania⁹⁹. Jest to archaiczna wizja zapożyczana przez milenarystów chrześcijańskich z tradycji żydowskiej, co powoduje, że opisane następstwo faktów nie jest zbyt szczęśliwe, bowiem po zakończeniu okresu *millennium* nastąpi zniszczenie świata, a więc także odnowionej Jerozolimy¹⁰⁰. Komodiana umieszcza więc sprawiedliwych nie w pełnym chwale niebiańskim mieście, lecz w tajemniczych i ukrytych siedzibach¹⁰¹. Jest to nowy i oryginalny element w skomplikowanej wizji tysiącletniego królestwa¹⁰² i roli, jaką miała odegrać w nim odnowiona Jerozolima. Całościowo obraz ten jest dosyć ponury i przekracza nawet katastroficzne opisy apokaliptyki judaistycznej, w której twórczość Komodiana była dosyć głęboko zakorzeniona¹⁰³.

W znaczeniu negatywnym symbolika milenarystyczna – mesjańska była aplikowana do postaci antychrysta i jego działania. W perspektywie końca czasów antychryst podejmie działalność stanowiącą odwrotność historii zbawienia¹⁰⁴ i będzie „małpowaniem” Syna Bożego. Hipolit Rzymski poświadcza, że w tych opisach przywoływano elementy apokaliptyki żydowskiej, która tłumaczyła w sposób dosłowny proroctwa Starego Testamentu odnoszące się do rozkwitu Palestyny, powstania odnowionej stolicy i ustanowienie królestwa mesjańskiego na ziemi¹⁰⁵. Są to motywy żywcem zapożyczone od milenarystów, a łączenie ich z postacią antychrysta ma na celu kompromitację judaistycznych koncepcji eschatologicznych. Inny autor, Wiktoryn z Petowium, mówi wręcz o bałwochwalstwie związanym z osobą antychrysta. Nastąpi bowiem to, że „złoty posąg antychrysta stanie w świątyni jerozolimskiej... Ustanowi on własną świątynię [...] na górze wyniosłej i świętej, czyli w Jerozolimie”¹⁰⁶. Odwrócenie znaczenia oczekiwań materialistycznych i ich spirytualizacja za pomocą alegorii pozwalają uniknąć kłopotliwej dyskusji o odbudowie Jerozolimy i ustanowieniu kultu w dawnym przybytku, czego oczekiwali Żydzi w epoce mesjańskiej.

3. Gdy kończył się milenaryzm...

Wiktoryn nie jest jedynym epigonem milenaryzmu¹⁰⁷. Jeszcze u Laktancjusza, który nawiązuje do chiliizmu na początku IV wieku, można znaleźć twierdzenie, że Chrystus „założy miasto święte”. Jest to jeden z elementów tysiącletniego kró-

⁹⁹ *Instructionum liber I*, 44.

¹⁰⁰ Por. M. Simonetti, *Il millenarismo in Occidente*, s. 183-184.

¹⁰¹ „Interius [...] habitaculis iusti locantur”; *Instructionum liber I*, 45.

¹⁰² Por. M. Simonetti, *Il millenarismo in Occidente*, s. 184.

¹⁰³ Na tej podstawie niektórzy uczeni byli nawet skłonni twierdzić, że Komodiana nie był Syryjczykiem, ale Żydem.

¹⁰⁴ Por. A. Monaci, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, s. 141.

¹⁰⁵ Por. C. Mazzucco – E. Pietrella, *Il rapporto tra la concezione del millennio*, s. 38-39, przypis 91.

¹⁰⁶ *Scholia in Ap.* XIII, 13.

¹⁰⁷ Podobną pozycję zajmuje bliżej nieznany kronikarz afrykański – Hilarian, mówiący w *De cursu temporum* (około 397 r.) o zstąpieniu z nieba miasta opisanego w *Apokalipsie*, które stanie się wiecznym mieszkaniem oglądających Boga sprawiedliwych. Por. *De cursu temporum* 18-19.

lestwa¹⁰⁸. Dla tego autora łacińskiego zapowiedzi proroków łączyły się z *Oracula Sibyllina* i snem Wirgiliusza z IV eklogi, a wszystkie owe przepowiednie winny się spełnić w okresie tysiącletniego królestwa¹⁰⁹.

Według świadectwa Hieronima w IV wieku milenarystyczna wizja odbudowy Jerozolimy stała się niezwykle konkretna, a dzięki odnośnikom do Biblii wyzbyła się elementów niezdrowej fantazji, jak to było w II i III wieku w Azji Mniejszej. Podobnie jak w kręgach apokaliptyków żydowskich¹¹⁰, również wśród epigonów milenarystyki dyskutowano na temat wielkości odnowionej Jerozolimy. Odbudowane przez Boga miasto miałyby zajmować obszar od Anatot po dolinę Cedronu. Teren, na którym znajdzie się odbudowana świątynia, także będzie okazały, a „przybytek Pański [...] pozostanie na wieki”. Stanie się to na końcu czasów, „kiedy, według Apokalipsy Janowej, zstąpi Jeruzalem ze złota i drogich kamieni, aby stanąć na owym miejscu”¹¹¹.

Relację Hieronima można zestawić z wcześniejszym ujęciem typologicznym milenarystyki dokonany przez Metodego z Olimpu¹¹². Takie przedstawienie tradycji chiliastycznej pozwala na zatarcie wielu różnic i niekonsekwencji. U tego autora widać niejedną wyraźny i ważny związek z Orygenesem. Jak zauważa Quasten, biskup Olimpu „stosuje taką samą interpretacją mistyczną”¹¹³ i poddaje ostrej krytyce dosłowną interpretację typu judaistycznego. Żydzi bowiem „pokładają swoje nadzieje w tej ziemi”¹¹⁴. Doprowadzone aż do krańcowości uduchowanie symboliki milenarystycznej stawia biskupa Olimpu raczej w okresie postchiliazmu. W *Symposium*¹¹⁵ mamy przykład przejścia z „tysiącletniego królestwa” do wspólnoty zbawionych, którzy „dojdą do ziemi świętej [...], aby wreszcie dotrzeć do świątyni i do miasta Bożego”. Wszystko to wypełnia się „według typów, które były u Żydów”¹¹⁶. Wzmiankowane tutaj „miasto Boże”¹¹⁷ to wyrażenie wieczności, która następuje po okresie tysiącletniego królestwa. *Apokalipsa* stanowi odnośnik całego *Symposium*¹¹⁸, bowiem autor łączy motywy odnoszące się do Jerozolimy i Kościoła. Czy-

¹⁰⁸ Por. *Epitome* 67,3-4.

¹⁰⁹ Laktancjusz rozwija te wątki w końcowej części dzieła *Divinae institutiones*, napisanego w okresie 304-317; por. *Divinae institutiones* VII, 24,6-7.15.

¹¹⁰ Rabini z I wieku po Chr. uważali, że obszar odnowionej Jerozolimy rozciągnie się aż do Damaszku, aby móc przyjąć mieszkańców przybyłych z całego świata.

¹¹¹ *In Hieremiam* VI, 29.

¹¹² Por. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, s. 358. Metody pochodził z Lycji w Azji Mniejszej. Żył prawdopodobnie w drugiej połowie III wieku. Tradycja chrześcijańska przypisuje mu śmierć męczeńską.

¹¹³ Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, s. 395.

¹¹⁴ *Symposium* IV, 4.

¹¹⁵ Prawdopodobnie dzieło to ujrzało światło dzienne w latach 260-290.

¹¹⁶ Por. *Symposium* IX, 5.

¹¹⁷ Motywy przeplata motyw rajskiego ogrodu z wyobrażeniem niebiańskiego Jeruzalem z *Apokalipsy*. Por. analizę tego obrazu wg C. Mazzucco, *La Gerusalemme celeste dell' „Apocalisse” nei Padri*, s. 66.

¹¹⁸ Por. C. Mazzucco, *Tra l'ombra e la realtà: l' „Apocalisse” nel „Simposio” di Metodio di Olimpo, „Civiltà classica e cristiana” 6 (1985), s. 399-423.*

ni to nie tylko w perspektywie eschatologicznej, lecz aktualizuje natchniony tekst w kontekście duchowym i liturgicznym. Tak więc posługując się Ps 135,5-6, wyjaśnia, że „niebiańskie Jeruzalem” to dusze błogosławionych¹¹⁹ oraz wzór i ideał, który objawi się dopiero po zmartwychwstaniu¹²⁰.

Autor *Symposium* stosuje wszelkie zdobycze alegorystów, chociaż nie można wykluczyć, jak uważa Daniélou, że ma się do czynienia z rozwojem dawnej tradycji milenarystycznej w perspektywie typologicznej¹²¹. Typologia stosowana przez Metodego jest jednak zhellenizowana w sposobie jej przedstawienia¹²², co czasami przynosi odwrotny skutek¹²³. Nie można jednak odmówić Metodemu wyznaczenia nowych wzorców interpretacyjnych, bowiem obok potwierdzenia dobroci stworzenia pojawiają się wątki odnoszące się do ascezy chrześcijańskiej¹²⁴.

Kryzys milenaryzmu i jego schyłek były jednak procesami nieuniknionymi. Nie brakowało naśladowców Wiktoryna z Petowium, którzy ukazując podstawy biblijne milenaryzmu, starali się go wskrzesić¹²⁵. Jednak interpretacja alternatywna wizji milenarystycznych była już zbyt ugruntowana, aby można było nawiązywać do nich jako do niezbitych argumentów świadczących o idei „tysiącletniego królestwa”. Jednak jeszcze Hieronim był zdziwiony faktem, że milenaryzmowi hołdowali niektórzy współwyznawcy Chrystusa¹²⁶, jak również „wielu spośród starożytnych”¹²⁷ oraz „osobistości Kościoła i męczennicy”¹²⁸. Nierzadko egzegeta łański zaznacza, że wiara w tysiącletnie królestwo jest związana z Żydami i „judaizującymi chrześcijanami”¹²⁹ lub ebionitami będącymi spadkobiercami tych idei¹³⁰. Strydończyk powtarzał, że ruiny Jerozolimy pozostaną takimi aż do końca czasów, chociaż „Żydzi sądzą, że zostanie im przywrócona Jerozolima [uczyniona] ze złota i wysadzana drogimi kamieniami, jak również [zostaną przywrócone] dary i ofiary, małżeństwa

¹¹⁹ Por. *Symposium* IV, 5.

¹²⁰ Por. *tamże* V, 7.

¹²¹ Por. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, s. 358.

¹²² Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bolonia 1975, s. 355.

¹²³ Por. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, w: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers XII lustra complenti oblata*, t. 1, Brugge – Gravenhage 1975, s. 57-58.

¹²⁴ Por. E. Prinzivalli, *Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare*, „Annali di Storia delle esegesi” 15/1 (1998), s. 136-137.

¹²⁵ Wiele przykładów zaczerpniętych z Wiktoryna z Petowium podaje Curti w: *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, s. 427-428.

¹²⁶ Hieronim, *In Ezechielem* XI, 36; *In Isaiam* V, 19,23.

¹²⁷ *In Isaiam* XVIII (prol.).

¹²⁸ *In Hieremiam* IV,15. Strydończyk podaje także listę autorów, którzy propagowali milenaryzm. Wśród nich są nie tylko pisarze z II i III wieku, lecz także z końca IV wieku, jak Sulpicjusz Sewerus i Apolinary z Laodycei; por. *In Isaiam* XVIII (prol.); *In Ezechielem* XI, 36.

¹²⁹ Por. *In Isaiam* V, 23,18; XV, 54,1; *In Hieremiam* II, 110; *In Ezechielem* XI, 36;37;38; *In Osee* 1,2; *In Ioel* III, 7;17; *In Zachariam* III, 14;18;19.

¹³⁰ *In Isaiam* XVIII, 66,20; *In Ezechielem* XI, 39; *In Michaeam* I, 4,1-7.

świętych i królestwo ziemskie Pana i Zbawiciela¹³¹.

Wzmianki Hieronima potwierdzają fakt, że na łacińskim Zachodzie milenaryzm miał żywot o wiele dłuższy niż na terenach greckiego Wschodu. Być może brakowało postaci tej miary jak Orygenes lub tak skutecznego systemu teologicznego jak aleksandryjski. Wielu pisarzy z kręgu aleksandryjskiego należało do przeciwników milenaryzmu, stosując w swojej walce interpretację alegoryczno–mystyczną obrazów apokaliptycznych¹³². To działanie nie ustało nawet wtedy, gdy pod koniec III wieku doktryna milenarystyczna na Wschodzie była już mocno osłabiona.

Na Zachodzie jedynie rozszerzenie się wpływów platonizmu (pogańskiego i schrystianizowanego) pod koniec IV wieku spowodowało kryzys tej doktryny, a następnie jej zanik¹³³.

Na Wschodzie za epigona milenaryzmu uznawano Apolinarego z Laodycei. Ten skądinąd ceniony egzegeta¹³⁴ znalazł się w sytuacji otwartego konfliktu doktrynalnego w Kościele, który stawiał wyzwania natury apologetycznej. Interpretacja Laodycejczyka charakteryzowała się zwięzłością formy i oszczędnym komentarzem najważniejszych punktów tekstu biblijnego. Przeciwnicy Apolinarego określali jego poglądy jako chiliazm „wtórny”¹³⁵ lub „połowiczny”, a także „judaizm heretycki”¹³⁶. Terminologia ta oddaje tylko w części treść niektórych tez Apolinarego, który uznawał potrzebę odnowienia praktyk rytualnych Starego Testamentu w nadchodzącej epoce eschatologicznej, lecz nie krył opinii dotyczących „niewiary Żydów”¹³⁷. Ta swego rodzaju „schizofrenia”¹³⁸ to bez wątpienia główny grzech tego autora, który naznaczył także jego wizję odnowy eschatologicznej. Jednak także i w tej kwestii wycinkowość dokumentacji nie pozwala na bliższą analizę kontekstu i chronologii poszczególnych wydarzeń związanych z wypełnieniem się końca czasów. Jest jednak pewne, że biskup Laodycei zmienił sprawcę pierwszej odbudowy Jerozolimy w czasach eschatologicznych, gdyż nie jest to dzieło antychrysta, jak chcieli polemiści antyjudajscy, lecz Eliasza¹³⁹. Po pierwszej odbudowie nastąpi powtórne

¹³¹ *In Hieremiam IV, 15.*

¹³² Por. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis „Augustinianum”; 23), Roma 1985, s. 295.

¹³³ Por. *tamże*.

¹³⁴ Trudno coś bliższego powiedzieć o egzegezie tego autora ze względu na fragmentaryczność zachowanych dzieł. Por. listę fragmentów dzieł egzegetycznych Apolinarego w: M. Geerard, *Clavis Patrum graecorum*, t. 2, Turnhout 1974, s. 3680-3695.

¹³⁵ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Epistula* 102,14; 101,63. Nazjanzeńczyk atakował milenarystów około roku 382.

¹³⁶ Por. Hieronim, *In Daniele III, 9,24.*

¹³⁷ Por. A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca VII*, pars 2, codex Vat. gr. 755, Rzym 1844-1854, s. 129.

¹³⁸ J.-N. Guinot, *Théodore et le millénarisme d'Apollinaire*, „Annali di Storia dell'esegesi” 15/1 (1998), s. 177.

¹³⁹ Tradycja rabinistyczna powierzyła prorokowi Eliaszowi misję głoszenia nadejścia czasów Mesjasza. W czasie wieczerzy paschalnej w domach żydowskich przygotowuje się specjalny puchar wina dla proroka Eliasza, otwierając drzwi i zapraszając go do środka. Czyni się to z przekonaniem, że któregoś świętecznego wieczoru pojawi się prorok jako przednia straż mesjasza. Puchar wyobraża mesjańskie odkupienie, którego początek przypadnie na Paschę. Przed końcem świata Eliaz miałby rozstrzygnąć

odnowienie świętego miasta, już w chwili rozpoczęcia się królowania Chrystusa¹⁴⁰.

Za kulisami chiliizmu, określanego jako „judaizowanie”, kryje się być może chęć nakreślenia takiego obrazu szczęśliwości, aby wyjść naprzeciw wszystkim aspiracjom zarówno kręgów chrześcijańskich jak i żydowskich. Stąd twierdzenie o odnowie kultu żydowskiego w Jerozolimie¹⁴¹. Biskup Laodycei chciał ponadto pozyskać sympatyzujących z judaizmem, w których próba odbudowy świątyni w Jerozolimie przez Juliana Apostatę obudziła nadzieje rychłego nastania okresu pomyślności i odnowy Izraela. Znamienna w tym względzie jest relacja Grzegorza z Nyssy, poświadczająca, że tezy Apolinarego były znane i wyznawane na Wschodzie pod koniec IV wieku¹⁴². Brat Bazylego Wielkiego wypowiada się negatywnie o odnowionych nadziejach milenarystycznych, a postawa pasterzy sprzyjających tym ideom z pewnością nie zasługiwała na pochwałę¹⁴³. Jednak wydaje się, że to przede wszystkim fakty historyczne skłoniły Apolinarego do polemizowania z Dionizym Aleksandryjskim, który w dziele *O obietnicach* zwalcza poglądy milenarystyczne pojawiające się w Egipcie¹⁴⁴.

Ostrą polemikę z poglądami biskupa Laodycei podjął Teodoret z Cyru, pisząc:

„Apolinary, który lubuje się w opowiadaniu bajecznych historii, i w tym nie różni się od starych kobiet opowiadających bajki, obiecuje powtórny odbudowę Jerozolimy, [przywrócenie] kultu żydowskiego według Prawa oraz, poza zachowaniem Prawa, ich wiarę w Pana”¹⁴⁵.

Polemika biskupa Cyru pokazuje, że idea eschatologicznej odbudowy Jerozolimy według koncepcji milenarystów stawała się coraz mniej znaczącą. Rozważania tego autora ukazują w całej pełni, że oczekiwanie na odbudowę Jerozolimy żydowskiej kłóci się nie tylko z objawieniem Nowego Testamentu, lecz także z rzeczywistością. W przypadku odbudowy świątyni, co stanie się z miejscami kultu chrześcijańskiego w mieście świętym, w Betlejem i wielu innych miejscach Palestyny? Jaka będzie względem nich pozycja świątyni? Dla Teodoreta nie podlega dyskusji prawda, że w żaden sposób nie da się połączyć odnowy kultu Starego Testamentu

wszystkie problemy, których nie potrafili rozwiązać mędrcy żydowscy. Istnieje apokryficzna *Apokalipsa Eliasza*, zapowiadająca upadek antychrysta i panowanie mesjasza. Jest to chrześcijańska przeróbka wcześniejszego pisma judaistycznego. Jednak ta tradycja nie wpłynęła na chrześcijańską interpretację postaci wielkiego proroka. Już u początków chrześcijaństwa mówiono o Eliaszu jako wzorze dla wiernych (I *Clementis* 17,1). To apologeta św. Justyn wspomina o Eliaszu w perspektywie końca świata.

¹⁴⁰ Por. A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, s. 129.

¹⁴¹ Epifaniusz z Salaminy nie jest zbytnio przekonany o obecności tych elementów w doktrynie eschatologicznej Apolinarego. Por. *Adversus haereses (Panarion)* II, 77,36.

¹⁴² Por. *Epistula* III, 24-26.

¹⁴³ *Tamże* III, 24.

¹⁴⁴ Jest to relacja Hieronima.

¹⁴⁵ *In Ezechielem*. Biskup Cyru przytacza argumenty biblijne mówiące o odrzuceniu narodu żydowskiego (Mt 21,41; J 5,42), zniszczeniu świątyni (Mt 24,2; 23,38) i niemożliwości powtórnej odbudowy Jerozolimy (Iz 25,2; 29,20).

i wiary w Chrystusa¹⁴⁶.

Od IV wieku począwszy, do przyczyn, które zdecydowały o upadku milenaryzmu, dochodzi zmiana położenia chrześcijaństwa i wartościowania rzeczywistości doczesnej. Ta ostatnia wydawała się tym bardziej do zaakceptowania, iż pojawiła się w historii szczególnego rodzaju zdobycz: wolność religijna¹⁴⁷. Chrześcijanie nie byli od tej pory „przeciwko światu”, lecz „w świecie”. Z chwilą triumfu religii Chrystusowej kierunek historii dla autorów tamtego okresu stał się nadzwyczaj czytelny i zwracał się ku ciągłym postępom w rozprzestrzenianiu się Ewangelii na świecie. Kres milenaryzmu nie oznaczał zmierzchu mesjanizmu chrześcijańskiego. To przecież bogobojni cesarze – „pomazańcy” wcielali w życie ideał królestwa mesjańskiego, według zasady „jako w niebie, tak i na ziemi”.

Literatura

- Bardy, G., *Cérinthe*, „Revue Biblique” 30 (1921), s. 344-373.
- Bauer, W., *Chiliasmus*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 2, red. T. Klauser, Stuttgart 1954, s. 1073-1078.
- Berruto, A.M., *Millenarismo e montanismo*, „Annali di Storia dell’esegesi” 15/1 (1998), s. 85-100.
- Bietenhard, H., *The millennial hope in the Early Church*, „Scottish Journal of Theology” 6 (1953), s. 12-30.
- Curti, C., *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, „Augustinianum” 18 (1978), s. 419-433.
- Częsz, B., *Interpretacja nieba w kategorii państwa Bożego przed Augustynem*, „Vox Patrum” 19 (1990), s. 621-636.
- Daniélou, J. – Lubac, H. de – Mondésert, C., *Sources Chrétiennes*, Paryż 1941-.
- Daniélou, J., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bolonia 1975.
- Daniélou, J., *Théologie du judéo-christianisme*, Paryż 1991.
- Dattrino, L., *Patrologia*, Casale Monferrato 1991.
- Di Berardino, A. (red.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, Genua-Mediolan 2007.
- Encyklopedia powszechna*, t. 4 (praca zbiorowa), Warszawa 2007.
- Farina, R., *L’Impero e l’imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich 1966.
- Forstner, D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Gadacz, T. – Milerski, B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6-7, Warszawa 2002-2003.
- Gagé, J., *Commodien et le mouvement millénariste du IIIe siècle (258-262 ap. J.-C)*, „Revue d’histoire et de philosophie religieuse” 41 (1961), s. 355-378.
- Gatti Perer, M.L. (red.), *„La dimora di Dio con gli uomini” (Ap 21,3). Immagini della Gerusalemme celeste dal II al XIV secolo*, Milano 1983.
- Geerard, M., *Clavis Patrum graecorum*, t. 2, Turnhout 1974.
- Graffin, E. – Nau, F. (red.), *Patrologia Orientalis*, Paryż 1907 -.
- Graffin, E. (red.), *Patrologia Syriaca*, Paryż 1904 -.
- Guinot, J.-N., *Théodoret et le millénarisme d’Apollinaire*, „Annali di Storia dell’esegesi” 15/1 (1998), s. 153-180.
- Hamman, A. (red.), *Patrologia Latina. Supplementum*, Paryż 1958 -.
- Irmscher, J., *La valutazione dell’Apocalisse di Giovanni nella Chiesa antica*, „Augustinianum” 19 (1989), s. 171-176.

¹⁴⁶ Por. tamże.

¹⁴⁷ Por. przede wszystkim R. Farina, *L’Impero e l’imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich 1966.

- Juel, D., *Messiah*, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D.N. Freedman, Grand Rapids 2000, s. 889-890.
- Kaczmarkowski, M., *Chiliazm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk – L. Bieńkowski – F. Gryglewicz, Lublin 1979, k. 156-160.
- Kasprzak, D., *Millenaryzm: „ziemski raj” tylko dla wybranych sprawiedliwych - okres patrystyczny*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P.J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 89-124.
- Loofs, F., *Theophilus von Antiochien „Adversus Marcionem” und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 46,2), Leipzig 1930.
- Mai, A., *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VII/2, Rzym 1844-1854.
- Mazzucco, C. – Pietrella, E., *Il rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, „Augustinianum” 18 (1978), s. 29-45.
- Mazzucco, C., *Tra l'ombra e la realtà: l'„Apocalisse” nel „Simposio” di Metodjo di Olimpo*, „Civiltà classica e cristiana” 6 (1985), s. 399-423.
- Migne, J.P. (red.), *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, Paryż 1857 -.
- Migne, J.P. (red.), *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, Paryż 1841 -.
- Monaci A., *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, „Augustinianum” 18 (1978), s. 139-151.
- Paczkowski, M.C., *Interpretacja milenarystyczna idei Jerozolimy (II-III wiek)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000), s. 56-52.
- Paczkowski, M.C., *La lettura cristologica dell'Apocalisse nella Chiesa prenicena*, „Liber Annuus SBF” 46 (1996), s. 187-222.
- Pietras, H., *Starożytne spory wokół Apokalipsy. Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej. Materiały Sympozjum patrystycznego, 16.10.1997*, „Studia Antiquitatis Christianae” 13 (1998), s. 36-41.
- Prinzivalli, E., *Il millenarismo in Oriente da Metodjo ad Apollinare*, „Annali di Storia delle'esegesi” 15/1 (1998), s. 125-151.
- Quasten, J., *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1983.
- Salvatore, A., *Commodiano. Carme apologetico*, Turyn 1977.
- Simonetti, M., *Il millenarismo in Occidente: Commodiano e Lattanzio*, „Annali di Storia dell'esegesi” 15/1 (1998), s. 181-189.
- Simonetti, M., *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodjo*, w: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers XII lustra complenti oblata*, t. 1, Brugge – Gravenhage 1975, s. 37-58.
- Simonetti, M., *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, w: *Ortodossia ed eresia fra I e II secolo*, Catanzaro 1994, 47-61.
- Simonetti, M., *L'Apocalissi e l'origine del montanismo*, „Vetera Christianorum” 36 (1989), s. 337-350.
- Simonetti, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis „Augustinianum”; 23), Rzym 1985.
- Skarsaune, O., *The Proof from Prophecy*, Leiden 1987.
- Testa, E., *La Nuova Sion*, „Liber Annuus SBF” 22 (1972), s. 48-73.
- Trapè, A. (red.), *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino, edizione latino-italiana*, Rzym 1965 -.

Messianism and Millenarianism at the Beginning of the Christian Era

Summary: Christianity, like Judaism, is a messianic religion. The term „Messiah” is rooted in the Old Testament, but its meaning arises from postbiblical usage. In the case of messianic tradition the Scriptures played a central role, but the interpretation of the biblical material was influenced by a variety of factors, including social situation and historical events. Jewish apocrypha and pseudepigrapha present various scenarios of a temporally limited reign of the faithful on earth with the Messiah. In early Christian tradition the Messiah - Son of God will play a crucial role in the last days. The Christian readers of the Bible heard prophecies as predictions of the coming King (Christ) - predictions they wove together with a variety of other biblical passages to form distinct visions of what God had done. In Jewish visions, the Messiah would deliver Israel from foreign bondage and establish an ideal kingdom in which justice would rule. Strangely, the images of this type were adoperate by millenarian Christians. The millennium according the Christian authors is the combination of the prophetic ideal of a messianic kingdom with an array of apocalyptic hopes. During this era the resurrected saints reign with Christ on earth. It is often understood as occurring between the destruction of this evil, temporal age ruled by Satan and the creation of a new heaven and earth in a righteous. It is often portrayed as an era of peace and great fertility in nature. Many of the Christian writers (Papias, Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian, and Victorinus of Petovium) believed in a literal millennial reign of Christ and the saints on earth from a rebuilt Jerusalem. The reign is pictured as marked by peace, harmony in the animal kingdom and between it and humanity, and great fertility in nature, to be followed by the resurrection and the judgment. Origen allegorized the millennium to be the spiritual rule of Christ in the believer and the mystical secrets. With the triumph of the Christian religion, the story took a different direction. The Fathers of the Church clearly indicated the turning point of the Christian empire and continuous progress in the spread of the Gospel. The end of millenarism did not indicate the demise of messianism in the Christian version. The pious emperors – „anointed of the Lord”, embodied the ideal of the Messianic kingdom, according to the rule „as in heaven, so on earth”.

Key words: Messianism, millenarianism, patristic interpretation, Christian apocalyptic.

KS. FÉLIX MARÍA AROCENA

Universidad de Navarra,
Pamplona

Wstęp Alexandra Lesleya do *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes*

Streszczenie: Pierwsze nowożytne wydanie Mszału hiszpańsko-mozarabskiego zostało dokonane przez kard. Cisnerosa w Toledo w 1500 roku. Dwa wieki później, szkocki jezuita Alexander Lesley dokonał pierwszej reedycji tej książki liturgicznej, która polegała na transkrypcji euchologii, do której dołączył liczne przypisy oraz obszerny Wstęp. Oba teksty są uznawane przez badaczy za cieszącą się szczególną wartością ze względu na kompetencje naukowe szkockiego liturgisty. W niniejszym artykule zostały przedstawione zasadnicze idee wyrażone przez niego we Wstępie oraz w jego ostatnim receptio. Uwypuklono m.in. aspekty liturgiczne, historyczne, teologiczne i filozoficzne owego Wstępu, który wskazuje na blaski i cienie skomplikowanej genezy i rozwoju czcigodnego rytu hiszpańsko-mozarabskiego.

Słowa kluczowe: liturgia mozarabska, Mszał hiszpańsko-mozarabski, Alexander Lesley

„Wstęp i notatki Lesley’a posiadają wielką wartość dla tych, którzy pragną badać korzenie rytu mozarabskiego i jego odnogi”. Te słowa M. Lefebvre zaczerpnięte z *Biographie Universelle* nie straciły nic ze swej aktualności i potwierdzają trafność zamiaru odkrywania tekstu, który będzie przedmiotem analizy¹.

Alexander Lesley (1693-1758) był jednym z wielkich znawców aspektów historyczno-liturgicznych liturgii gocko-hiszpańskiej. Wstęp i przypisy do Mszału wydane przez kard. Cisnerosa (1500 r.) napisał, gdy posiadał już niemałe doświadczenie. Ten projekt rodził się i był realizowany w Collegio Romano, gdy miał już sześćdziesiąt lat i pracował razem z portugalskim jezuitą Emmanuelem de Azevedo (1744-1796), dwadzieścia lat młodszym od siebie². Podczas wielu lat nauczania i badań Lesley zdobył wielki bagaż kulturowy. Autor był XVIII-wiecznym erudytą, wytrwałym badaczem starożytnych źródeł kultu chrześcijańskiego. Posługując się językiem angielskim i ucząc języków klasycznych, czytał Mszał kard. Cisnerosa

¹ Cyt. T. Cooper, *Lesley Alexander*, w: *Dictionary of National Biography*, vol. 33, Macmillan and Co. New York 1893, 68.

² Aby przybliżyć biografię Emmanuela de Azevedo, por. B. Fischer, *Azevedo, Emmanuel de*, w: LTK 1, Freiburg 1993, 1325; W. Henry, *Azevedo (Emmanuel de)*, w: DACL 1, Paris 1924, 3253-3254; por. E. Lamalle *Azevedo (Manuel de)*, w: DHGE 5, red. A. Baudrillart, Paris 1931, 1352-1353.

i obszerną dokumentację źródłową po łacinie: zapoznał się także z dziełem Jeana Mabillona (†1707) oraz Pierre Le Brun (†1730) po francusku.

Lesley miał szkockie korzenie, co oznacza, że liturgicznie był pochodzenia celtyckiego. To zaś może tłumaczyć w pewien sposób, dlaczego zainteresował się starożytnym rytym gocko-hiszpańskim, którego praktyka zachowuje nieco mgliste powiązania z tym, czym mogły być celebracje celtyckie. Lesley, który był prefektem studiów *Scots College* w Rzymie, wiedział o istnieniu innego „kolegium szkockiego” w Salamance, ufundowanego niemal wiek wcześniej i nie przeoczył tego faktu, że w niektórych kościołach tego miasta sprawowano liturgię mozarabską.

1. Krótka biografia Alexandra Lesleya (1693-1758)

Alexander Lesley urodził się w Aberdeenshire w dniu 7 listopada 1693 roku³. Jego nazwisko zostało zlatynizowane, jak to było w zwyczaju erudyków jego epoki, stąd często jest pisane w narzędniku jako *Alexandro Lesleo*. Urodzony w Pitcaple Castle, Garioch (Aberdeenshire), był trzecim synem Alexandra Lesleya, trzeciego barona Pitcaple, i jego drugiej żony Henrietty Irvine of Drum.

Po zakończeniu studiów w zakresie języków klasycznych w Douay (Francja), kontynuował naukę w Rzymie. Wstąpił do zakonu jezuitów mając 19 lat, w dniu 12 listopada 1712 roku. Nauczał literatury w Sora i w Ankonie (Włochy). Studia teologiczne podjął w *Collegio Romano*, a potem nauczał w nim języka greckiego. W 1728 roku wykładał filozofię w *Illyrian College* w Loreto, we Włoszech. W wieku 35 lat, 2 lutego 1728 roku złożył cztery śluby zakonne, a następnie został wysłany na misję do Szkocji, gdzie pracował w Aberdeenshire. W 1734 wrócił do Włoch i uczył w szkołach w Ankonie i Tivoli. Na prośbę lorda Petre, który chciał mieć styczność z duchownym głęboko zaznajomiony z historią starożytną, ponownie przybył do Anglii w 1738 roku.

Związał się z angielską prowincją Towarzystwa Jezusowego i po trzech latach wrócił do Rzymu (1741), gdzie przez kolejnych pięć lat pełnił funkcję prefekta studiów w *Scots College*. Przez dwa lata był wykładowcą teologii moralnej w Kolegium Angielskim (1746-48). W 1749 roku współpracował z innym erudyką, jezuitą Emmanuelem de Azevedo przygotowując *Thesaurus liturgicus*. Zmarł w Kolegium Rzymskim 27 marca 1758 roku.

Jego ostatnią pracą, trzy lata przed śmiercią, była publikacja pierwszego woluminu owego *Thesaurus Azevedy*: to był właśnie *Missale mixtum secundum Regulam beati Isidori, dictum mozarabes*, ze wstępem, przypisami i aneksem. Chodziło

³ Aby przybliżyć biografię Alexandra Lesley'a, por. Labouderie, *Lesley, Alexandre*, w: *Biographie universelle ancienne et moderne* 24, red. L. G. Michaud - E. E. Desplaces, Paris 1843-1865, 305; por. A. De Backer, *Leslie, Lesley, Alexandre*, w: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* 8, red. De Backer - A. Carayon - C. Sommervogel, Bruxelles - Paris 1893 (obra completa I-XII, 1890-1932, i reprint: Louvain, 1960), 1719-1720; por. H. Leclercq, *Lesley (Le P. Alexandre)*, *DACL* 8, Paris 1929, 2631-2632; *Leslie o Lesley (Alejandro)*, w: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* 30, Barcelona 1916, 187.

o reprint Mszału mozarabskiego opublikowanego w Toledo w 1500 roku na zlecenie kard. Cisnerosa i opatrzenie go niezbędnymi uwagami. Z projektu *Thesaurus liturgicus*, który miał zawierać 12 tomów, a każdy z nich kilka woluminów, światło ujrzało jedynie dzieło Lesleya.

W kontekście kulturowym XVII i XVIII wieku A. Lesley był jednym z erudy-tów, który potrafił wykorzystać edycje F. Bianchiniego (†1764), G. M. Tomasiego (†1713) czy L. A. Muratoriego (†1750), aby przeprowadzić badania, które miały znaczący wkład dla młodej dyscypliny liturgicznej. Choć Alexander Lesley zostawił w formie manuskryptów kilka dzieł, nas jednak będzie interesowało jego wprowadzenie do Mszału mozarabskiego z 1500 roku.

2. Wydanie Lesleya (1755)

Edycja Alexandra Lesleya jest pierwszym, kompletnym wydaniem Mszału Cisnerosa, do którego włączono wstęp i noty krytyczne. Dlatego został zatytułowany: *Missale mixtum secundum Regulam beati Isidori dictum mozarabes. Præfatione, notis, et appendice ab Alexandro Lesleo S. I. sacerdote ornatum. Pars prima. Romæ 1755*. Weźmiemy pod uwagę jedynie pierwszą część, *Pars Prima*, gdyż to ona zawiera wstęp, przedmiot naszego studium; *Pars secunda* zaczyna się w drugiej kolumnie na s. 284 woluminu Lesleya i jest poświęcona *Sanctorale*. Pierwszy formu-larz jest następujący: *In natale sanctorum martyrum Iuliani et Basilissæ, coniugis eius, quorum festum facimus quattuor cappis*.

Praca Lesleya polegała na transkrypcji tekstu Mszału Cisnerosa. Tekst poprzedził *Wstęp*, aneksy i przede wszystkim przypisy, które z punktu widzenia historyczno-liturgicznego znacząco go wzbogacają. Chodzi o wydanie naukowe zgodne z kanona-mi przyjętymi w XVIII wieku. Dzięki niemu edycja tekstów hiszpańskich doświadczyła jakościowego skoku. Istnienie co prawda późniejsze wydanie, dokonane przez J.P. Migne, bardziej rozpowszechnione, choć o mniejszej wartości krytycznej.

Zawartość edycji można sprowadzić do dwóch wyróżniających się wyraźnie elementów: *Wstępu* i przypisów. Obszerne noty (przypisy), zebrane na końcu woluminu, zostały zatytułowane *Notæ ad Missale Mozarabum*. Te przypisy nie są uporządkowane numerycznie, lecz każdy z nich wskazuje na stronę i linię, do której się odnosi. Zamiarem autora nie było zamieszczenie przypisów w taki sposób: to była decyzja drukarza. Istnieje podejrzenie, że autor najpierw zredagował przypisy i potem wprowadzenie. Sugeruje to stwierdzenie: „Apologia kapłana i wyznanie brzmia podobnie, «jak wskazałem w przypisie do s. 537»”⁴.

Obecnie wydanie oryginalne z 1755 roku można jeszcze nabyć w specjalistycznych księgarniach i przeglądać je w wersji *online*⁵. Chodzi o 640 stron zeskanowa-

⁴ Por. nr 99, przypis 95 (cudzysłów jest nasz).

⁵ <http://archive.org/stream/missalemixtumse00leslgoog#page/n10/mode/2up> [10.07.2014].

nych przez *New York Public Library* (3 sierpnia 2003 r.).

3. Recepcja w Salamance

Niektórzy z mozarabistów hiszpańskich szybko odpowiedzieli na edycję Lesleya. Dowodem na to jest recepcja jego dzieła w Salamance, gdzie spotykamy trzy świadectwa: Francisco Jacoba Hernandez de Viery, kapelana kaplicy *intra claustra* Najświętszego Zbawiciela w katedrze w Salamance, Miguela Ramóna de Armenterosa, mistrza ceremonii tej samej katedry oraz O. Francisco Vicente, dominikanina, mistrza prowincji galicyjskiej.

3.1. Francisco Jacobo Hernández de Viera opublikował w 1772 roku *Rúbricas generales de la Missa Góthica-Mozárabe* przeznaczone dla kapelanów, którzy celebrują w tym rycie w kaplicy Najświętszego Zbawiciela⁶. W tym czasie stolicę arcybiskupią w Toledo zajmował Francisco Lorenzana (†1804)⁷. W tych rubrykach autor cytował dzieło Lesleya trzy razy we wstępie napisanym po hiszpańsku i dziewięć razy w rubrykach napisanych po łacinie. Z dwunastu cytowań cztery dotyczą wprowadzenia Lesleya.

3.2. Miguel Ramón de Armenteros zredagował „cenzurę”, która poprzedza rubryki Hernández de Viery i bardzo chwalił edycje Lesleya.

3.3. Francisco Vicente napisał „aprobację”, która poprzedza rubryki i wspominał edycję Lesleya w następujących słowach: “ (...) mszał o. Alexandra Lesleya, w którym erudyci będą mogli zobaczyć fundamenty dla jednej i drugiej opinii, poprawnie zilustrowane”⁸.

4. Charakterystyka treści

Wiadomości zamieszczone przez Lesleya w jego *Wstępie* nie są owocem powierzchownego zapoznania się z księgą Cisnerosa, wręcz przeciwnie, wynikają z drobiazgowego studium każdej z jego stron. Sam na to wskazuje. Gdy analizuje formularz mszy o męczenniku św. Wincentym, tak pisze: „znajdują się w nim [formularzu - F.M. A] elementy, które skłaniają mnie do myślenia, że msza ta powstała przed rokiem 400”⁹. To wskazówka, jedna spośród wielu, związana z badaniami i refleksją autora wokół euchologii Mszału mozarabskiego.

Liczba autorów, których Lesley zna i przytacza wydaje się być znacząca, jest ich ponad pięćdziesięciu. Można powiedzieć, że ma w zasięgu ręki współczesne mu pu-

⁶ Por. F.J. Hernández de Viera, *Rúbricas generales de la Misa Góthico-Muzárabe y el Omnium offerentium, con las rúbricas abreviadas en sus competentes lugares, conforme al Misal mixto Gotho-Muzárabe; con algunas notas, con las que se concilian unas rúbricas y otras se explican, su antigüedad y variación, formadas para que con mayor facilidad y arreglo se puedan instruir en su práctica los capellanes de la ilustre capilla del Salvador (vulgo de Talavera) sita en la Santa Iglesia Cathedral de Salamanca*, Salamanca, en la oficina de Tomás García Honorato de la Cruz, 1772.

⁷ Tenże, f. 4r.

⁸ Tenże, f. 6r.

⁹ Por. nr 221.

blikacje oraz inne napisane przez tych, którzy wyróżniali się swoją znajomością liturgii rzymskiej, liturgii zachodnich nierzymskich i liturgii wschodnich (w tym punkcie, przede wszystkim klasyczne dzieło E. Renaudota)¹⁰. Na kolejnych stronach *Wstępu* i w towarzyszących mu przypisach pojawiają się historycy i liturgiści francuscy, włoscy, hiszpańscy, angielscy i holenderscy.

Zagadnieniom, które najbardziej go interesują, poświęca większą uwagę. Warto podkreślić, w porządku ważności, takie tematy jak: przypuszczalne skażenie adopcjanizmem Mszału mozarabskiego, obowiązywalność liturgii gocko-hiszpańskiej w okresie od czasów apostoelskich do królestwa wizygockiego i wreszcie porównanie między Mszałem mozarabskim a księgami gallikańskimi. Lesley realizuje ten zamiar posługując się narzędziami naukowymi, które wskazują na to, czym będą przyszłe podręczniki z liturgii porównawczej¹¹.

4.1. Zagadnienie metody

Jako doświadczony historyk i doskonały znawca Mszału Cisnerosa, Lesley wykazuje niezwykle szacunek wobec tekstu, który ma przed oczyma. Ten szacunek prowadzi go do traktowania go *quasi ad litteram*, pomimo tego, że nie uciekają jego uwadze możliwe poprawki, które mógłby wprowadzić dla ulepszenia tekstu. Gdyby ich dokonał, to w jego mniemaniu byłyby już one zdradą czytelnika.

Bardzo rzadko zdarzają się niedokładności typu historycznego i drukarskiego. Można zaznaczyć niektóre z nich zawarte w wydaniu Migne¹². Ogólnie staranność ortograficzna autora idzie w parze z troską wkładaną w pracę przez drukarza. Jeśli pojawiają się jakieś błędy drukarskie, to są one minimalne¹³. Zauważamy na końcu przeskok w numeracji, przejście od nr 246 do nr 248, z pominięciem nr 247.

4.2. Zagadnienie stylu

Będąc jeszcze młodym człowiekiem, Alexander Lesley studiował literaturę klasyczną we Francji, co pozostawiło swój ślad w stylistyce łacińskiej. Redaguje zda-

¹⁰ Wśród publikacji konsultowanych przez Lesley'a odnośnie do liturgii wschodnich wyróżnia się E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, facsimil Frankfurt and London 1847, ponowne wydanie: Farnborough, Gregg International 1970.

¹¹ Trzeba będzie czekać prawie dwa wieki, aż do 1. poł. ubiegłego wieku, aby uzyskać dostęp do A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, Paris 1940 (drugie wydanie z 1953 poprawione przez B. Botte). Studium pojawiło się w formie artykułów w czasopiśmie „Irenikon” 11 (1934) 34, 129-146, 293-327, 358-394, 481-520; 12 (1935) 34-53.

¹² W jednym z dolnych przypisów w nr 71, gdzie mówi „conc. de Toledo XII”, powinien powiedzieć: „conc. de Toledo X”. W n. 71 gdzie mówi: „Il conc. de Braga”, powinien: „I conc. de Braga”. W innych przypadkach pomyłka dotyczy numeru cytowanego kanonu soborowego: w nr. 84 odwołuje się do trzeciego synodu z Toledo, kan. 3, a w rzeczywistości jest to kan. 2. W innym przypisie w nr. 69, gdzie podaje kan. 4, powinien: kan. 3. Czasami błąd dotyczy zarówno określenia soboru jak i kanonu: w nr. 83 mówi o soborze w Vaison, can 2, a chodzi o sobór w Vaison II, can 3.

¹³ Gdzie mówi „auctotorem y Evangelizandum”, winno być: „auctorem y evangelizandum” (por. nn. 161 i 164).

nia zawsze poprawnie, choć trzeba zwrócić uwagę na potknięcia syntaktyczne. Przy pewnych okazjach korzysta z neologizmów. Jest tak w przypadku choćby mianownika liczby mnogiej *neoterici*, który bierze ze starożytnej literatury greckiej i rzymskiej, aby zastosować go do określenia „współczesnych”¹⁴.

Stosowane słownictwo z oczywistych względów jest techniczne, wystarczy odnieść się do rubryk i przywołać charakterystyczne terminy: *anaboladium*, *granathuris*, *filiola*, *papyrus*, *diptycha*....¹⁵ Raz tylko odwołuje się do terminów greckich bez transliteracji, gdy wyjaśnia etymologię słowa *cathemerinon*, a więc tytułu słynnego hymnarza skomponowanego przez Prudencjusza († ok. 410)¹⁶. Cechą charakterystyczną Lesleya jest posługiwanie się morfemem *esto* nie jako imperatywem czasownika *esse*, lecz w znaczeniu „załóżmy”, „niech będzie”. W swojej syntaksie często stosuje budowę osobistą i podwójne dopełniacze, ale właściwie je używa. Okresy – jak tego wymaga w pewnym stopniu geniusz języka łacińskiego – zmierzają do łączenia zdań podporządkowanych aż do tworzenia fraz zbyt długich dla naszej nowożytnej wrażliwości; jednak w niewielu miejscach zdania są relatywnie proste i krótkie¹⁷.

Często się zdarza, że tekst rozwija się w formie dialogu między Lesleyem a różnymi badaczami, z którymi dyskutuje (najczęściej) lub się z nimi zgadza (rzadziej)¹⁸. Ten styl polemiczny oparty na replice i odrzucaniu poglądów innych autorów – zwłaszcza Pierre Le Bruna, Jeana Pina, Nicolása Antonio, Jeana Mabillona - sprawia, że Lesley odwołuje się do ich opinii za pomocą zwrotu „mówią”, a to czyni lekturę uciążliwą, bo już się nie pamięta do którego z autorów odnosi się lub którą z opinii autor kwestionuje. Przeciwnie, w niektórych miejscach styl redakcji przestaje być czysto ekspozycyjny, aby przybrać formę solipsycznego dialogu.

4.3. Zagadnienia teologiczne

Dla Alexandra Lesleya jest jasne, że Kościół żyje z Eucharystii: „Czym może stać się Kościół Chrystusa bez jego Ofiary i bez jego sakramentów?”¹⁹. Pojęcia *liturgii*, *ordo* czy *celebracji* pokazuje czasami jako tożsame: „Sakramenty nie mogą być sprawowane, ani Ofiara złożona bez formy i ordo celebracji oraz działania, to znaczy bez liturgii”²⁰.

Lesley przypomina: „stanowi obowiązek Kościoła, pochodzący z Tradycji, aby nie dopuścić do tego, by do publicznie odmawianych mszy i modlitw zostały wpro-

¹⁴ Por. nr 176.

¹⁵ Por. nr. 104, 101, 107, 101, 92.

¹⁶ Por. nr 212.

¹⁷ Na przykład w nr 192 przedstawia jedno zdanie, które zawiera 124 słowa; w nr 258 zdanie obejmuje 102 słowa. Natomiast przeciwnie jest w numerze 28, gdzie pojawia się zdanie składające się z 9 słów; numery 7 i 30 zawierają jedynie 16 wyrazów.

¹⁸ Por. nr 218.

¹⁹ Por. nr 149: *quae enim potest esse Christi Ecclesia sine sacrificio (...) Christi?*

²⁰ Por. nr 149: *certe sacramenta confici nequeunt, nec sacrificium offerri sine forma quadam et ordine celebrandi conficiendique, hoc est, sine liturgia.*

wadzone podejrzanie opinie”²¹. To wyrażenie przywołuje negatywny aspekt pozytywnej w istocie formuły, wedle której wiara zawsze znajduje się w relacji do działania liturgicznego Kościoła. Tym samym nasz autor skłania się ku słynnemu powiedzeniu, pochodzącemu z V wieku: „Niech prawo modlitwy ustanowi prawo wiary”²².

Obok tych relacji między wiarą a liturgią, szkocki jezuita wskazuje także na relacje między liturgią a tożsamością narodową. Zwróćmy uwagę na dwa miejsca, w których sugeruje istnienie tego powiązania między rytym a poczuciem przynależności do własnej tożsamości kulturowej, nazywanej ojczyzną, królestwem lub narodem.

a) “Leander z Sewilli (†596), Martín z Braga (†580) i Juan z Gerony (†c.621) (...) żyli przez pewien czas w Konstantynopolu, dzięki czemu przyswoili sobie do głębiej literaturę grecką i z tego powodu – nie ma innego – stali się podejrzanymi o interpolację obcych rytów greckich do ojczystej liturgii”.

b) “Trzeba odrzucić te opinie, które proponują św. Leander czy św. Izydor jako twórcy czy założyciele liturgii gocko-hiszpańskiej, ponieważ są zwykłymi fikcjami współczesnych (...) i potem propagowali to ci sami, którzy angażowali się w obronę rytów ojczyrstych, przypisując ją św. Leandrowi i św. Izydorowi, jakby byli tarczą przeciw tym, którzy je odrzucali”²³.

Z drugiej strony trzeba sprawiedliwie wyróżnić zdecydowaną obronę A. Lesleya odnoszącą się do starożytności rytu hiszpańskiego. Przede wszystkim, począwszy od nr 255, autor zaczyna ukazywać, argument za argumentem, stanowiska uznanych francuskich historyków liturgii jak Jean Mabillon (†1707) i Pierre Le Brun (†1729), zazdrosnych strażników tradycji, wedle której ryt gallikański był paradygmatem dla hiszpańskiego. Pogląd Lesleya wyraża się czytelnie w takich słowach: „Galowie dobrze znali Sakramentarz gocko-hiszpański, gdyż nasz Mszał mozarabski został skomponowany na jego bazie i do niego często odwoływali się twórcy mszałów gallikańskich”²⁴. Na zakończenie swego *Wstępu* Lesley wydaje się być dumny z czystości, integralności i stopnia zachowania Mszału Cisnerosa w porównaniu do zanieczyszczeń i interpolacji rzymskich, które zawierają księgi gallikańskie w edycji Jeana Mabillona i Giuseppe Marii Tomasiego, które poznał i w sposób wyczerpujący studiował²⁵. Nieprzerwana obowiązywalność celebracyjna rytu mozarabskiego w Hiszpanii, w przeciwieństwie do wycofania rytu gallikańskiego we Francji, to jeden z wielkich argumentów, które Lesley przedstawia na rzecz Cisne-

²¹ Por. nr 219: *notum enim est receptam in Ecclesia disciplinam non permisisse ut in missis et in orationibus publice recitandis opiniones suspiciosae insererentur.*

²² Por. *Indiculus*, cap. 8; DS 246; por. Prosper z Akwitania, *De vocatione omnium gentium* 1,12; M.A. Barbàra (ed.), *Collana di Testi Patristici*, 143, Roma 1998, 68-71 (PL 51, 664C). W pogłębieniu tematu *lex orandi-lex credendi* może wydatnie pomóc studium Cesare Girauda, *L'assioma legem credendi lex statuit supplicandi: un programma di teologia eucaristica* w: G. Girauda, *Eucaristia per la Chiesa - Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla lex orandi*, Roma-Brescia 1989, 14-33.

²³ Por. nr. 186 i 194.

²⁴ Por. nr 297.

²⁵ Por. nr 302nn.

rosa²⁶. Jednocześnie wyraża wielki szacunek dla osoby św. Juliana z Toledo (†690), którego uważa za autora rozległej rewizji i korekty hiszpańskich ksiąg liturgicznych; on wiele razy odwołuje się do *Liber missarium*²⁷.

Oprócz tego wydaje się zrozumiałe, że opinia Lesleya na temat początków liturgii gocko-hiszpańskiej jest nieco uproszczona z punktu widzenia współczesnej historiografii. Lesley jest przekonany, że liturgia gocko-hiszpańska narodziła się w Azji, gdzie została ustanowiona przez św. Jana apostoła, a potem zaniesiona do Galii przez św. Ireneusza²⁸.

Dla Lesleya wydaje się być czymś oczywistym – nie może być inaczej – że jedną z własności, które wyróżniają ryt hiszpański stanowi grupa siedmiu modlitw, które tworzą anaforę²⁹. Wie o tym dobrze, ponieważ zna *De ecclesiasticis officiis*, gdzie św. Izydor wspomina: *oratio admonitionis - post Nomina - ad Pacem - illatio - post Sanctus - post Pridie - Pater noster*³⁰. Natomiast w odniesieniu do *Ordo Missæ* z Mszału Cisnerosa, wypada podjąć przynajmniej dwie kwestie w kontekście wprowadzenia Lesleya:

Po pierwsze, samo *Ordo Missæ* zawiera niewielkie różnice w dwóch miejscach tego Mszału pochodzącego z 1500 roku. *Ordo Missæ*, które pojawia się w pierwszą niedzielę adwentu i *Ordo Missæ* z soboty w oktawie wielkanocy nie zgadzają się dokładnie.

Po drugie, dużo ważniejsza sprawa. Owo *Ordo Missæ* wprowadził do Mszału Cisnerosa Alfonso Ortiz, ale skąd je wziął? Dziś wiemy, że posłużył się rzymskim *Ordo Missæ* według tego jak był on stosowany w Toledo w XV wieku. W rzeczywistości nie mógł zrobić innej rzeczy, ponieważ manuskrypty hiszpańskie nie posiadały rubryk i Ortiz dostrzegł, że nie ma żadnego dokumentu, który dokładnie opisywałyby

²⁶ Szerzej omawia tę kwestię w nr. 13, przypis 5.

²⁷ Por. nr 274; por. nr 276, przypis 312.

²⁸ Por. nr 260: (...) *liturgia Gotho-Hispana (...) neque in Gallia, neque in Hispania, sed in Asia initium cepisse, ubi a sancto Ioanne apostolo instituta fuit, unde in Galliam a sancto Irenæo translata est*. Ta opinia Lesleya jest kolejnym ogniwem – oczywiście nie ostatnim – łańcucha spekulacji na temat początków liturgii hiszpańskiej. Nie jest to miejsce na podjęcie tego zagadnienia, ale warto wskazać na ostatnie publikacje na ten temat, choć nie będą one oczywiście wyczerpujące. Według Gabriela Ramisa można przyjąć, choć nie w sposób ostateczny, że istniał pierwotny, wspólny archetyp, który z kolei Matthieu Smyth sytuuje w chrześcijańskiej Afryce: z niego powstałaby zarówno liturgia hiszpańska jak i gallikańska, każda z nich posiada potem własną ewolucję i zachowuje zawsze substancjalną jedność (por. G. Ramis, *Introducción a las liturgias occidentales no romanas*, CLV, BELS 164, Roma 2013; M. Smyth, *La liturgie oubliée - La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Du Cerf, Paris 2003, 487-518; por. również Idem, *Ante altaria - Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du Nord*, Du Cerf, Paris 2007).

²⁹ Por. nr 162, przypis 197.

³⁰ Por. Izydor z Sewilli, *De ecclesiasticis officiis* 15, w: CCL 113, 16-18. Pod nazwą *Ordo Missæ*, Izydor opisuje jedynie modlitwy poprzedzające Modlitwę Eucharystyczną, samą Modlitwę Eucharystyczną i te, które są po niej, a konkretnie Modlitwę Pańską. Ale Izydor nie zajmuje się pierwszą częścią *Ordo*, to znaczy Liturgią Słowa. Szersze i aktualne studium na ten temat, por. bibliografia zawarta w: A. Ivorra, *Las anáforas "De cotidiano" del Missale hispano-mozarabicum*, Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2008.

celebrację eucharystyczną. Dlatego *Ordo Missæ*, które Lesley miał w swych rękach, jest zasadniczo *Ordo Missæ* rzymsko-tolekańskim, do którego zostały dodane pewne elementy z *Ordo Missæ* hiszpańskiego. Mamy więc do czynienia z hybrydowym *Ordo Missæ* zawierającym elementy rzymskie, francuskie i hiszpańskie³¹. Dlatego obecne *Ordo Missæ* z *Missale hispano-mozarabicum* z 1991 roku uchyliło te elementy rzymsko-francuskie, które posiadał Mszał z 1500 roku.

4.4. Inne aspekty

Lesley podkreśla, że Mszał z 1500 roku posiada wiele elementów do korekty. Dlatego chciał zastąpić niektóre elementy tej księgi Mszału w taki sposób, aby powstała nowa edycja, bardziej zgodna z pierwotną celebracją gocko-hiszpańską. *Tu-taj otwiera się projekt liturgia gotho-hispana condenda*. Trzeba byłoby zbadać czy Komisja zajmująca się reformą rytu hiszpańskiego miała na uwadze te sugestie przy opracowywaniu ostatniej edycji *Missale hispano-mozarabicum* (1991 i 1994)³².

Historia Hiszpanii starożytnej oraz rzymsko-wizygockiej jest dobrze znana Lesleyowi. Choć nie wiemy, czy miał okazję odwiedzić królewski klasztor św. Wawrzyńca (San Lorenzo) w El Escorial, to jednak jesteśmy pewni, że wie o istnieniu kodeksów z królewskiej biblioteki dzięki dziełu Juana Pinio, którym zajmował się z należytą uwagą³³. Lesley często i otwarcie wychwala dzieło kard. Cisnerosa, bez którego ryt hiszpański zostałby zapomniany lub co najmniej pojawiłyby się duże ubytki w naszej jego znajomości.

³¹ Publikacje niektórych hispanistów takich jak Pinell, Gros, Janini, Ramis, González, ale także Enrico Mazza podkreślają skomplikowanie tego zagadnienia: por. J. Pinell, *El problema de las dos tradiciones del antiguo Rito hispánico – Valoración documental de la tradición B en vistas a una eventual revisión del Ordinario de la Misa mozarabe*, w: AA. VV., *Liturgia y música mozarabe*, Toledo 1978, 3-44; M.-S. Gros, *El Ordo Missæ de la tradición hispánica A*, w: Idem, 45-64; J. Janini, *El Ordo Missæ del Misal Mozárabe de Cisneros*, „Anales Valentinus” 10 (1984) 333-344; G. Ramis, *Introducción a las liturgias occidentales no romanas*, CLV, BELS 164, Roma 2013, 141-150; M. González, *El Ordo Missæ Gotho-Hispano - Apuntes desde algunas colecciones canónicas visigóticas*, w: *Introibo. Miscelánea en honor de Bernardo Velado Graña*, CPL, Barcelona 2011, 145-157; tenże, „Nos vero «in commune» Dominum deprecamur” - *Una contribución al estudio del ordinario de la Misa en la obra de beato de Liébana*, en „Fovenda Sacra Liturgia” - *Miscelánea en honor del doctor Pere Farnés*, CPL, Barcelona 2000, 53-75; E. Mazza, *Uno studio sulla struttura dell’anafora gallicana e hispanica*, en *Ecclesia orans* 2 (2011) 7-47.

³² *Missale Hispano-Mozarabicum*, vols. I-II, Conferencia Episcopal Española-Arzobispado de Toledo, 1991-1994.

³³ Por. I. Pinius, *Liturgia Mozarabica - Tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, mixta*, Roma 1740. To dzieło jest owocem podróży do Hiszpanii w 1721 dokonanej przez P. Pina i P. Cuperusa. W księdze zawarta jest krótka historia rytu i jego główna charakterystyka. Poza tym zawiera indeks z treścią *Libellus orationum* (Oracional de Verona). Tekst można w całości ściągnąć albo przeczytać *on line*: <http://archive.org/details/libercomissive00moriuoft> (10.07.2014).

4.5. Otwarte wnioski

Moje badania nad *Wstępem* Lesleya kończą się studium źródeł liturgicznych, które wymienia on, rozpoznając odpowiednie edycje, a którymi dysponował, podobnie jak cytowane kanony synodalne. We *Wstępie* cytuje się 24 sobory między IV a XIV wiekiem.

Kończąc chciałbym wyrazić podwójne życzenie. Po pierwsze, na poziomie naukowym, mam nadzieję, że przedstawione wiadomości wzbudzą głębszą refleksję nad rytym hiszpańskim i przyczynią się do ukazania tych kwestii, które nadal pozostają niezbadane przez nauki liturgiczne.

Po drugie, na poziomie duchowym, chciałbym, aby powyższe analizy dały nowy impuls dla bardziej teologalnego przeżywania celebracji tajemnic paschalnych dzięki czcigodnej liturgii hiszpańsko-mozarabskiej. Celebacja w tym rycie nie jest wyrazem niezwyklej pasji archeologicznej, ani nie jest zarezerwowana dla liturgicznych elit. Jest czymś przeżywanym każdego dnia w kaplicy mozarabskiej w prymacjalnej katedrze, w parafiach mozarabskich w Toledo, i dzięki Bogu również w innych miejscach na świecie. Niech Bóg pozwoli, aby powiększało się każdego dnia grono osób, które mogłyby korzystać z bogactwa duchowości liturgicznej, którą skrywa w sobie ryt hiszpańsko-mozarabski.

Tłum. ks. P. Roszak

Literatura

- Baumstark, A., *Liturgie comparée*, Chevetogne, Paris 1940.
- Giraud, C., *L'assioma legem credendi lex statuit supplicandi: un programma di teologia eucaristica* w: G. Giraud, *Eucaristia per la Chiesa - Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla lex orandi*, Roma-Brescia 1989, 14-33.
- González, M., „Nos vero «in commune» Dominum deprecamur” - *Una contribución al estudio del ordinario de la Misa en la obra de Beato de Liébana*, w: „Fovenda Sacra Liturgia” - *Miscelánea en honor del doctor Pere Farnés*, CPL, Barcelona 2000, 53-75.
- González, M., *El Ordo Missæ Gotho-Hispano - Apuntes desde algunas colecciones canónicas visigóticas*, w: *Introibo. Miscelánea en honor de Bernardo Velado Graña*, CPL, Barcelona 2011, 145-157.
- Gros, M.-S., *El Ordo Missæ de la tradición hispánica A*, w: AA. VV., *Liturgia y música mozárabe*, Toledo 1978, 45-64.
- Ivorra, A., *Las anáforas „De cotidiano” del Missale Hispano-Mozarabicum*, Facultad de Teología „San Dámaso”, Madrid 2008.
- Janini, J., *El Ordo Missæ del Misal Mozárabe de Cisneros*, „Anales Valentinus” 10 (1984), s. 333-344.
- Mazza, E., *Uno studio sulla struttura dell'anafora gallicana e hispanica*, „Ecclesia orans” 2 (2011), s. 7-47.
- Missale Hispano-Mozarabicum*, vols. I-II, Conferencia Episcopal Española-Arzbispedo de Toledo, 1991-1994.
- Pinell, J., *El problema de las dos tradiciones del antiguo Rito hispánico – Valoración documental de la tradición B en vistas a una eventual revisión del Ordinario de la Misa mozárabe*, w: AA. VV., *Liturgia y música mozárabe*, Toledo 1978, 3-44.
- Pinius, I., *Liturgia Mozarabica - Tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, mixta*, Roma 1740.

Ramis, G., *Introducción a las liturgias occidentales no romanas*, CLV, BELS 164, Roma 2013.

Renaudot, E., *Liturgiarum orientalium collectio*, Farnborough 1970.

Smyth, M., *Ante altaria - Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du Nord*, Paris 2007.

Smyth, M., *La liturgie oubliée - La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris 2003.

El prefacio de Alexander Lesley al *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes*

Resumen: La primera edición moderna del Misal Hispano-Mozárabe la realizó el cardenal Cisneros en Toledo en el año 1500. Dos siglos después, el jesuita escocés Alexander Lesley hizo la primera re-edición de este mismo libro litúrgico. Esta re-edición consistió en la transcripción de la eucología a la que añadió abundantes notas a pie de páginas así como un largo Prólogo. Ambas aportaciones son consideradas por los hispanistas como textos dotados de una especial autoridad debido a los conocimientos del liturgista escocés. En estas páginas se expone un extracto de las ideas más destacables contenidas en el Prólogo de Lesley y su ulterior receptio. Se abordan algunos aspectos históricos, litúrgicos, teológicos, filológicos... de ese prólogo, cuyo conocimiento muestra nuevas luces y sombras en torno a los complejos orígenes y evolución del venerable rito de la Hispania.

Palabras claves: liturgia mozárabe, Misal Hispano-Mozárabe, Alexander Lesley.

WU LAN

Instytut Kultury i Języka Chińskiego dla Dyplomatów w Pekinie
Uniwersytet Gdański

Idee chrześcijańskie w Chinach

Streszczenie: Tajemnicze i trudne początki chrześcijaństwa w Chinach. Owiana legendami obecność chrześcijaństwa nestoriańskiego w VII wieku n.e. Rozwój kontaktów pomiędzy Kościołem katolickim i Chinami podczas panowania dynastii Yuan w XIII wieku n.e. Upadek katolicyzmu wraz z upadkiem dynastii Yuan i wygnaniem Mongołów. Odrodzenie się katolicyzmu w Chinach w wyniku pracy misjonarzy, głównie jezuitów w XVI wieku n.e. Epokowa rola Matteo Ricci w ponownym rozwoju katolicyzmu w Chinach. Jego wkład we wzajemne poznanie i zbliżenie dwu cywilizacji - chińskiej i europejskiej. Ponowny upadek katolicyzmu w związku z konfrontacją w kościele nt. obrzędu chińskiego i w konsekwencji zniesienie katolicyzmu przez cesarza Kang Xi z dynastii Qing. Powrót chrześcijaństwa, w tym Kościoła katolickiego po wojnach opiumowych. Nowe sfery działania Kościoła katolickiego jak: edukacja, czytelnictwo, nowoczesna opieka społeczna. Kościół katolicki w Nowych Chinach – powstawanie tzw. ruchów patriotycznych w Kościele, budowanie odrębnego chińskiego kościoła katolickiego i konflikt z Rzymem. Rola „zasady trzech samodzielności” w chińskim katolicyzmie. Kościół katolicki- jego rozwój we współczesnych nowoczesnych Chinach XXI wieku.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, jezuita, Matteo Ricci, Kościół katolicki, katolicyzm, Chiny.

1. Narodziny chrześcijaństwa w Chinach

Początki chrześcijaństwa w Chinach owiane są mgłą tajemnicy i legend. Podobno pierwszym misjonarzem w Chinach był święty Tomasz Apostoł lub ewentualnie jego bezpośredni uczniowie. Jednak pierwsze udokumentowane ślady chrześcijaństwa w Chinach wiążą się z misjonarzami – nestorianami z Persji i Indii w połowie VII wieku. W XVII wieku misjonarze jezuita odkryli w Xian tablicę kamienną z inskrypcją w języku chińskim i syryjskim z 781 r. z informacją o „religii światła” czyli nestorianizmie. Dokument ten jest znany w Chinach jako „Ching-Chiao-Pei”. Jednak nestorianizm w Chinach ostatecznie upadł, czego przyczyną była prawdopodobnie tradycyjna chińska ostrożność wobec obcych religii jak również niewykształcenie lokalnego kleru przez misjonarzy nestoriańskich. Ostateczny cios zadał chrześcijaństwu edykt jednego z cesarzy dynastii Tang zakazujący obcych religii, i choć wymierzony w dynamicznie rozwijający się buddyzm, zakończył w prakty-

ce pierwszy okres chrześcijaństwa w Chinach. Należy jednak pamiętać, że włoski kupiec i podróżnik Marco Polo, przebywający w Chinach pomiędzy rokiem 1275 a 1292, odnalazł żyjących tam jeszcze chrześcijan- nestorian.

2. Okres franciszkański

Kolejne intensywne kontakty chrześcijaństwa z Chinami nastąpiły w tzw. okresie franciszkańskim. Papież Innocenty IV po otrzymaniu informacji, że w wojściach mongolskich służą chrześcijanie, a władcy mongolscy odnoszą się do religii chrześcijańskiej z życzliwością i szacunkiem, podjął decyzję o podjęciu kontaktu ze światem mongolsko-chińskim. Do władającego wówczas również Chinami mongolskiego chana Gujuka, rezydującego w Karakorum, odbył podróż w charakterze wysłannika papieskiego (legata) franciszkanin Jan z Pian de Carpine. Towarzyszył mu inny franciszkanin Benedykt Polak z Wrocławia (podobno naprawdę pochodził z Brzegu). Misja ta, podobnie jak kilka następnych, nie przyniosła efektu. Dopiero wspomniani kupcy weneccy Nicolo i Matteo Polo oraz syn Nicola, Marco, podczas wieloletniego pobytu w Chinach weszli w dobry kontakt z dworem panującej w Chinach, mongolskiej dynastii Yuan, a także zetknęli się z ostatnimi nestorianami. Po powrocie do Włoch Marco złożył papieżowi relację z pobytu i przekazał list od cesarza Kubilaja, m.in. zapraszający misjonarzy do swego państwa. W odpowiedzi papież Mikołaj IV wysłał na dwór cesarski doświadczonego misjonarza, który poprzednio efektywnie pracował w Persji, franciszkanina Jana de Monte Corvino. W 1294 r., po przybyciu na dwór cesarza Chin, otrzymał on natychmiast zezwolenie na przystąpienie do pracy misyjnej, w tym na terenie stolicy – Pekinu. Działania misyjne Jana de Monte Corvino od przyjazdu były bardzo skuteczne. Na samym początku wybudował 3 kościoły (jeden w pobliżu pałacu cesarskiego), przetłumaczył na język mongolski znaczną ilość tekstów religijnych, w tym Nowy Testament, ochrzcił wiele osób, zwłaszcza ze znanych rodów mongolskich. Sukcesy te zawdzięczał m.in. zarówno wielkiemu oddaniu swojej pracy, ale także przychylności cesarza. Informacje o powodzeniu misji skłoniły Rzym do wysyłania kolejnych 7 misjonarzy, z których jednak tylko 3 dotarło do Pekinu. W 1307 r. Rzym ustanowił metropolię pekińską, której pierwszym arcybiskupem został właśnie Jan de Monte Corvino. Kiedy w 1328 r. zmarł w wieku 81 lat, w Chinach było już od kilkunastu do kilkudziesięciu tysięcy chrześcijan w kilku prowincjach. Jednak później rosnące napięcia polityczne w Chinach, trudności w komunikacji z Rzymem, słaba znajomość miejscowych języków i zwyczajów przez nielicznych misjonarzy, a zwłaszcza brak miejscowego kleru, spowodowały, że chrześcijaństwo przestało się rozwijać. Ponieważ większość jego wyznawców rekrutowała się spośród Mongołów, związanych z dynastią Yuan, upadek tej dynastii (duża liczba Mongołów została zabita lub wygnana) zadał chrześcijaństwu druzgocący cios. Nowa dynastia Ming, panująca od 1368 r. i wywodząca się z narodowości Han, ponownie jak pod koniec dynastii Tang, podjęła na początku swojego panowania działania wymierzone przeciwko „obcym religiom”, w tym

chrześcijaństwu. Prześladowania tym razem w dużym zakresie dotyczyły chrześcijan. Chrześcijaństwo zostało w praktyce w Chinach wykorzenione.

Na uwagę zasługuje fakt, że opisy sporządzone przez Marco Polo były przez całe stulecia głównym źródłem wiedzy o Chinach i inspirowały Kościół katolicki i poszczególnych misjonarzy do działań misyjnych w tym kierunku.

3. Misje jezuickie

Następną epokę chrześcijaństwa w Chinach ukształtowali misjonarze nowego typu, ludzie nie tylko oddani bez granic swojej wierze i misji, ale także dobrze wykształceni i inteligentni, elastyczni i pełni inwencji. W swojej większości byli to członkowie nowego zakonu jezuitów. Swoje sukcesy osiągnęli dzięki mądrym i otwartemu podejściu do pracy ewangelizacyjnej na gruncie zupełnie odmiennej od europejskiej kultury. Kandydaci do pracy misyjnej byli uważnie selekcyonowani. Misjonarze jezuicy szerzyli wiarę chrześcijańską, ale równocześnie zdobywali informacje i badali kulturę i tradycje kraju, w którym pracowali. Posiadając rozległą wiedzę, przekazywali ewangelizowanym narodom, w tym przypadku Chińczykom, dorobek naukowy i cywilizacyjny współczesnej Europy. Każdy z nich musiał bardzo dobrze opanować język mandaryński, ale także w miarę możliwości i lokalne dialekty.

Portugalska placówka handlowa – Macao – wydzierzawiona od Chin w 1557, stała się, po wielu nieudanych próbach ponownego podjęcia prac misyjnych w Chinach, najważniejszym punktem wjazdu misjonarzy, głównie jezuitów, ale też franciszkanów i dominikanów, do Chin.

Prekursorem tych misjonarzy był Franciszek Ksawery, hiszpański jezuita, uznany później za świętego, który z powodzeniem pracował jako misjonarz w Indiach i Japonii. Właśnie w Japonii zrozumiał znaczenie Chin dla całej Azji/ ówczesna Japonia była pod silnym wpływem cywilizacji chińskiej/ i w uzgodnieniu z przełożonymi podjął próbę wjazdu do Chin, które były zamknięte dla cudzoziemców. Zmarł na wyspie Shangchuan w pobliżu Kantonu w 1552 r., usiłując dotrzeć do Chin kontynentalnych. Głęboka wiara w znaczenie pracy misyjnej w Chinach była inspiracją dla wielu pokoleń europejskich misjonarzy, ale też dla kleru pochodzenia chińskiego.

Najważniejszą postacią tej nowej epoki był jednak jezuita, pochodzący z zamożnej włoskiej rodziny, Matteo Ricci, który wjechał na teren Chin w 1583 r. i przebywał w prowincji Guandong, a potem w mieście Nankin, cały czas doskonaląc swoją znajomość chińskiego. Dopiero w 1601 r., dzięki pomocy przyjaciela, znanego konfucjanisty Li Zhouwu, udało mu się przygotować i przesłać raport dla cesarza Wanli z prośbą o zgodę na przyjazd do Pekinu. W raporcie Ricci zaoferował doradztwo m.in. w sprawach astronomii, geografii, matematyki i konstrukcji kalendarza (oprócz oczywiście propozycji przedstawienia założeń religii chrześcijańskiej). Raport tak zainteresował cesarza, że ten wydał natychmiastową zgodę na przyjazd

do Pekinu. Wprawdzie Ricci nigdy nie został dopuszczony bezpośrednio przed oblicze cesarza, w praktyce był już jednym z jego doradców, z którego opiniami cesarz się liczył. Zazdrośni urzędnicy i dworzanie cztery razy proponowali na piśmie usunięcie Ricciego z Pekinu, ale spotykali się z milczeniem cesarza. W końcu zrezygnowani zaproponowali wydanie mu pozwolenia stałego pobytu i zatrudnienie na dworze. Cesarz nie ustosunkował się oficjalnie do propozycji, ale pilnie wysłał do Ricciego posłańca z informacją, że ma jego zgodę na długi pobyt oraz, że będzie od zaraz pobierał stałą miesięczną pensję. Formalnie jego zadanie zostało określone jako kontrola i regulacja zegarów w pałacu cesarskim, którą miał przeprowadzać cztery razy w roku. Wspomniany fakt bardzo umocnił pozycję Ricciego na dworze, stał się on niezwykle wpływowym, osobistym doradcą cesarza Wanli. Duża wiedza filozoficzna i techniczna, lojalność wobec cesarza, znajomość i szacunek dla kultury i języka chińskiego, zjednywały mu sympatyków, w tym chińskich filozofów i myślicieli, choć niewielu z nich przyjęło chrześcijaństwo. Ricci posługiwał się biegle chińskim, chodził w chińskim stroju, stał się członkiem chińskiej klasy intelektualistów zwanych literatami, przyjął chińskie imię Li Mao-tou. Nauczając wiary chrześcijańskiej, mówił o Bogu w sposób przyjęty przez Chińczyków. Był otwarty na tradycyjne chińskie obrzędy, w tym kult przodków, i starał się łączyć nauki o chrześcijaństwie z konfucjanizmem, który określał jako fazę wstępną dla chrześcijaństwa. Postępował inaczej niż poprzednicy, nie spieszył się z nawracaniem, ani z chrztami, nie stosował chrztów masowych. Skuteczność jego działania była jednak duża. Powołał do istnienia 5 placówek misyjnych, wokół których skupiało się ponad 2,5 tysiąca wiernych. Gdy zmarł w 1610 r., w wieku 59 lat, cesarz w dowód uznania dla jego zasług polecił po raz pierwszy w historii Chin zorganizować dla obcokrajowca uroczysty pogrzeb państwowy. Warto nadmienić, że zasługi Matteo Ricciego dla Chin uznał także rząd ChRL, który na 400 lecie przybycia Ricciego do Chin polecił odnowić jego grobowiec w Pekinie.

Matteo Ricci był twórcą misyjnej metody akomodacyjnej, polegającej na przyjęciu elementów kultury chińskiej, niesprzecznych z chrześcijaństwem, oraz na prowadzeniu ewangelizacji z odwoływaniem się do pojęć lokalnej tradycji. Nikt potem tak właśnie jako on nie przybliżył chrześcijaństwa Chinom.

Chińskie chrześcijaństwo pozostało już na stałe mocno związane z konfucjanizmem i nawet chińscy chrześcijańscy myśliciele rozumieją Boga na bazie konfucjanizmu jak Yang Tingyun, który powiedział: „Bóg traktuje wszystkich ludzi jak swoje dzieci bez różnicy. A więc my musimy Go traktować jak naszych rodziców i oddawać Mu szacunek, jak oddajemy szacunek naszym rodzicom”. To typowe sformułowanie dla chińskiego chrześcijaństwa.

Ricci wychował wielu następców i nadał efektywny styl prowadzenia pracy misyjnej w Chinach. Po jego śmierci liczba chrześcijan rosła szybko. Do bardzo wybitnych misjonarzy, kontynuatorów dzieła Ricciego, należy zaliczyć takich jak Adam Schall i Ferdynand Verbiest. Do nich należy też zaliczyć polskiego jezuitę Michała Boyma, który od 1643 r. przebywał w Macao a potem w Chinach i realizował zada-

nia misyjne, ale również naukowe, szczególnie jeżeli chodzi o botanikę. Jest uważany za jednego z najwybitniejszych sinologów XVII wieku. Odegrał także ważną rolę polityczną jako ambasador dynastii Ming w Europie, choć w końcu koncepcja, którą realizował, a która mogła prowadzić do przyjęcia przez całe Chiny chrześcijaństwa, poniosła klęskę w związku z upadkiem dynastii Ming i przejęciem władzy nad Chinami przez mandzurską dynastię Qing. Obok niego w tym okresie działało w Chinach jeszcze kilku innych polskich jezuitów- misjonarzy.

4. Spór o obrzędy i tradycje chińskie

Dorobek Matteo Ricciego i jego kontynuatorów został również częściowo zmarnowany. Powodem tego był spór wewnątrz Kościoła katolickiego o to, co było istotą metody akomodacyjnej, czyli przyjęcie wielu obrządków i tradycji chińskich. Jezuiti zostali oskarżeni przez inne zakony (dominikanów, franciszkanów, augustianów), które pojawiły się w Chinach, o deformację chrześcijaństwa. Po długich sporach Rzym w 1742 r. potępił obrządki chińskie i akomodację misyjną stosowane przez jezuitów. Władze chińskie zaniepokojone ciągłymi niepokojami w społecznościach chrześcijańskich na tle wspomnianego sporu, początkowo częściowo, a potem całkowicie usunęły misjonarzy z Chin. Pomimo prześladowań tym razem chrześcijaństwo trwało jednak nadal dzięki misjonarzom i kapłanom chińskim.

W XIX wieku stopniowe osłabienie Chin spowodowało ewolucję stanowiska rządu w Pekinie w sprawie działalności misyjnej. W latach pięćdziesiątych tego wieku, w czasie trwania powstania Tajpingów, cesarstwo, szukające pomocy mocarstw zachodnich, musiało zezwolić na działalność misyjną. Obok wyznania katolickiego działalność misyjną zaczęły prowadzić także kościoły protestanckie i kościół prawosławny. Wzmocniona działalność misyjna zbiegła się niestety z ekspansją kolonialną, głównie państw zachodnich, na terenie Chin. Budziło to obawy, a nawet nienawiść Chińczyków wobec chrześcijaństwa. Austriacki zakonnik - werbista, uznany później za świętego - Józef Freinademetz (w Chinach znany jako Lu Huang-nien) tak pisał o przyjęciu misjonarzy przez Chińczyków: „Nazywają nas europejskimi diabłami i wszędzie przyjmują z najgorszymi uprzedzeniami”. W czasie tzw. powstania bokserów w 1900 r., skierowanego m.in. przeciwko ingerencji cudzoziemców w Chinach, powstania o motywach patriotycznych i społecznych, Kościół katolicki najbardziej kojarzony z Zachodem, zapłacił wysoką cenę – zginęło 5 biskupów, 31 księży i 9 zakonnic - wszyscy pochodzenia europejskiego, zginęło też ponad 30 tysięcy katolików chińskich.

5. Prawo „trzech autonomii”

W pierwszej połowie XX wieku Kościół katolicki wniósł ważny wkład w budowę nowoczesnego szkolnictwa w Chinach, choć bogate kościoły protestanckie mogły poszczycić się podobnym, jeśli nie większym dorobkiem. Kościół katolicki miał

również istotny udział w tworzeniu nowoczesnych mediów w Chinach. Słabością katolicyzmu w Chinach była jednak, pomimo postępu, ograniczona ilość kleru pochodzenia chińskiego. Jeszcze pod koniec lat 30-tych w żadnej z chińskich prowincji ilość księży pochodzenia chińskiego nie przekraczała 50%.

Z chwilą powstania Nowych Chin, proklamowanych w dniu 1 października 1949 r. wydawało się, że Kościół katolicki, po akceptacji pewnych zasad, będzie mógł działać normalnie. Z inicjatywy i pod naciskiem władz komunistycznych uaktywniły się oddolne inicjatywy kleru chińskiego, które doprowadziły do przyjęcia tych nowych zasad, w tym najważniejszej tzw. trzech autonomii, zapewniającej zerwanie z „zewnętrznyimi siłami imperializmu”. Były to: samofinansowanie – czyli odrzucenie pomocy finansowej z zewnątrz, samostanowienie – czyli w praktyce odrzucenie zwierzchności papieża, samopropagowanie – czyli wykluczenie działania misjonarzy zagranicznych wobec społeczeństwa chińskiego. Autonomie te obowiązują chiński Kościół katolicki do dnia dzisiejszego.

Dalsze losy Kościoła katolickiego w Chinach, uzależnione były od rozwoju wewnętrznej sytuacji politycznej i w jakimś stopniu również od sytuacji międzynarodowej. Szczególnie trudnym okresem próby dla Kościoła i wiernych był okres rewolucji kulturalnej, który w praktyce trwał od 1966 do 1976 r. Wielu księży i wiele zakonnic, ale także wiernych świeckich zginęło, a wielu spędziło lata w więzieniach lub obozach pracy.

W 1982 r. nowa konstytucja ChRL przywróciła wolność przekonań religijnych. Następnie kolejne cztery poprawki do konstytucji również szły kierunku dalszego rozszerzenia swobód obywatelskich.

Obecnie Kościół katolicki w Chinach ma 100 diecezji, gdzie jednak nie wszędzie ich pracami kierują biskupi. Liczba kościołów otwartych dla wiernych sięga 5 tysięcy. Działa 12 seminariów kształcących księży. Niektórzy księża są też kształceni za granicą, przede wszystkim na Filipinach. Pomimo realizacji zasady tzw. trzech autonomii Watykan w pełni uznaje ważność obrzędów i sakramentów świadczonych wiernym przez cały chiński kościół katolicki. Obecnie liczba wiernych oceniana jest oficjalnie na ok. 6 milionów. Pamiętać jednak należy, że w Chinach istnieje i działa także Kościół podziemny, który niekiedy oceniany jest nawet na ok. 7 mln wiernych (łączna liczba katolików sięga 13 mln czyli ok. 1% ludności Chin). Porównawczo liczba wiernych w kościołach protestanckich oficjalnie oceniana jest na ok. 17 mln, a mówi się nawet o ponad 30 mln.

Podział w Kościele katolickim dokonał się na początku lat 50-tych, kiedy powstało Patriotyczne Stowarzyszenie Katolików Chińskich, mające zapewnić zdecydowane odcięcie się od wpływów Watykanu, czego nie zaakceptowała cześć kleru i wiernych, i zeszła do podziemia.

Od szeregu lat (z przerwami) prowadzony jest dialog pomiędzy rządem w Pekinie a Watykanem. Do głównych różnic należy zaliczyć: utrzymywanie przez Watykan stosunków dyplomatycznych z Republiką Chińską (Tajwanem), system mianowania biskupów (niektóre kandydatury są jednak dyskretnie uzgadniane pomiędzy obu

ośrodkami), a przede wszystkim zwierzchnictwo w sprawach religijnych Watykanu nad kościołem chińskim, czego władze w Pekinie, z powodów doktrynalnych, nie chcą akceptować.

Zaryzykować można stwierdzenie, że oba „królestwa niebieskie” (Kingdoms of Heaven) znają i cenią rolę czasu w negocjacjach i nie śpieszą się z rozwiązaniem problemów w ich wzajemnych relacjach. Być może silne akcenty o potrzebie dialogu i porozumienia między cywilizacjami, w tym zwłaszcza między cywilizacją chińską a europejską, zawarte w wystąpieniu prezydenta Xi Jinping w siedzibie UNESCO w Paryżu w marcu 2014 roku, zapowiadają również lepszy klimat do porozumienia z Watykanem.

Literatura

- Gernet, J., *Inteligencja Chin. Społeczeństwo i mentalność*, Warszawa 2008.
- Rodziński, W., *Historia Chin*, Wrocław 1992.
- Rowiński, J. - Szczudlik, J., *Z historii kontaktów polsko – chińskich (do 1945 roku)*, [materiał niepublikowany].
- Scott Morton, W. - Charlton, M. Lewis, *Chiny. Historia i kultura*, Kraków 2007.
- Yan Kejia, *Catholic Church in China*, Pekin 2004.
- Zhang Xiping, *Following the Steps of Matteo Ricci to China*, China Intercontinental Press, Pekin 2006.
- Zwołński, A., *Chiny. Historia. Teraźniejszość*, Kraków 2007.

Christian Ideas in China

Summary: The difficult and mysterious beginning of Christianity in China. The legendary presents of Nestorians in VII century and the development of the relations between Roman Catholic institutions and China during the time of Yuan Emperors in XIII century. The disappearance of the Christianity with the collapse of Yuan Dynasty. The rebirth of catholic church in China with arrival of Jesuit missionaries in XVI century and epochal contribution of Matteo Ricci in the development of Catholicism in China and in the better reciprocal knowledge of two civilizations – Chinese and European. The China Rite Controversy and the suppression of Catholic Church by Empror Kang Xi from Qing Dynasty. The spread of Christianity, including Catholic Church, after opium wars. The new areas of catholic missionaries activities like constructions of seminaries, libraries, museums and introduction of modern social services. The Catholic Church in New China – the creation of Catholic' Patriotic Movement, the build-up of local Church and the conflict with Rome. The crucial role of the Three Self's Principle in the life of Chinese Catholic Church. The situation of Catholic Church in China in the modern China of XXI century.

Keywords: Christianity, Yuan Dynasty, Jesuit, Catholic Church, China Rite.

KS. TOMASZ HUZAREK

Zakład Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Dziedzictwo cnoty oraz teoria uczestnictwa w kontekście „obyczajowego przyspieszenia”

Streszczenie: MacIntyre ukazuje niewspółmierność współczesnego języka moralności wobec dokonujących się przemian obyczajowych. Załamanie się uniwersalnego i racjonalnego uzasadnienia moralności prowadzi w konsekwencji do pojawienia się teorii emotywistycznych, w myśl których wszelkie spory moralne są nierozstrzygalne w racjonalny sposób. Rozwiązaniem, które proponuje MacIntyre, jest narracyjna koncepcja osób ludzkich oraz odnowiona za pomocą pojęć praktyki, narracji i tradycji Arystotelesowska etyka cnot. MacIntyre jednak zbyt mocno akcentuje rolę wspólnoty w konstytuowaniu się tożsamości osobowej człowieka. To zaś stwarza realne niebezpieczeństwo zapoznania podmiotowości osób ludzkich i zredukowania ich do życia społecznego. Z tego względu projekt MacIntyre’a wydaje się być niewystarczający i należy go uzupełnić adekwatnym ujęciem relacji, jaka zachodzi między „ja” a „ty”, aby ukazać pierwotność osoby wobec relacji.

Słowa kluczowe: moralność, osoba, relacja, wspólnota

1. Świat „obyczajowego przyspieszenia”

Wyobraźmy sobie, że jakaś nieznana katastrofa zniszczyła dorobek nauk przyrodniczych. Naukowcy – obciążeni winą za sekwencje następujących po sobie katalizmów – padają ofiarą samosądów, płoną laboratoria, a książki i instrumenty badawcze zostają zniszczone. Ostatnim etapem tego przesilenia jest przejęcie władzy przez polityczny ruch nieuków, którzy wprowadzają zakaz nauczania wiedzy przyrodniczej w szkołach i uniwersytetach, a na pozostałych jeszcze przy życiu naukowcach dokonują egzekucji. Po jakimś jednak czasie ludzie oświeceni starają się odnowić naukę, chociaż sami zapomnieli, czym ona była. Pozostają w ich rękach jedynie fragmenty: części teorii, których nikt nie potrafi dopasować do innych fragmentów teorii; znajomość doświadczeń i eksperymentów – oderwana od ich teoretycznego kontekstu, traci swoją moc eksplanacyjną; w rękach ludzi pozostają jedynie fragmenty książek i opisujących, wyjaśniających świat artykułów, które absolutnie nie są czytelne, nikt też nie zna właściwego przeznaczenia instrumentów badawczych. I te nieumiejscowione we właściwym kontekście fragmenty teorii, doświadczeń,

eksperymentów, instrumentów badawczych, wyrwane z kontekstu fragmenty książek i artykułów stają się przedmiotem dyskusji i sporów, zyskują jakby nowe życie w zbiorze praktyk i działań, którym ponownie nadaje się wydobyte z zapomnienia nazwy z zakresu nauk szczegółowych. Nikt jednak nie zdaje sobie sprawy, że te czynności nie są nauką w żadnym sensie. Jest to bowiem świat, w którym język nauk przyrodniczych pozostaje w użyciu, jednak w stopniu wysoce chaotycznym i dowolnym. Wiele przekonań zakładanych w posługiwaniu się wyrażeniami nauk szczegółowych uległo bowiem zapomnieniu.

Taki eksperyment myślowy przytacza Alasdair MacIntyre stawiając hipotezę, że we współczesnym świecie – a mówił to w roku 1981 – to właśnie język moralny jest w stanie takiego nieuporządkowania i zagubienia właściwego kontekstu jak w przytaczanym eksperymencie miał język nauk ścisłych. Posługujemy się językiem moralnym, powiada MacIntyre, posiadając jedynie jakieś fragmenty schematu pojęciowego zupełnie bądź częściowo oderwane od kontekstów, z których kiedyś czerpały znaczenie, a tym samym posiadamy jedynie pozory moralności¹.

Wydaje się, że dzisiaj – jeszcze bardziej niż w czasach, gdy MacIntyre pisał *Dziedzictwo cnoty* – współczesne „przyspieszenie obyczajowe”² sprawia, iż zagubienie i nieumiejętność znalezienia racjonalnego i intersubiektywnie komunikowalnego języka moralnego przybiera na sile.

Główną chorobą naszych czasów jest intelektualny i moralny relatywizm, ale coraz mniejsza liczba filozofów skłonna jest nazywać relatywizm chorobą zgadzając się jednocześnie, że jest on problemem, z którym trzeba się zmierzyć³. Obalanie kolejnych bastionów „mocnych jakościowych rozróżnień” moralnych sprawia, że człowiek ma wrażenie, iż znajduje się niejako na otwartym morzu bez ważnych, niezmiennych punktów odniesienia. To z kolei sprawia, że „w odniesieniu do całego zespołu istotnych pytań nie potrafi już określić, co jest dla niego ważne [...]”. Brak mu horyzontu czy ram, w których rzeczy nabierają trwałego znaczenia, a pewne życiowe wybory jawią się jako dobre bądź sensowne, inne zaś jako złe bądź nieistotne⁴.

Współczesny język moralny znajduje się zatem w stanie rozpadu na skutek utraczonego kontekstu moralności. To zaś sprawia, że współczesny świat moralny stał się połączeniem całkowicie nieprzystających do siebie fragmentów: te różne pojęcia,

¹ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 21-23.

² Przez „przyspieszenie obyczajowe” rozumiem gwałtowne zmiany kulturowe i obyczajowe, które dokonują się „na naszych oczach”, a u podstaw których stoją próby redefiniowania małżeństwa, odrzucania stałości ludzkiej natury rozumianej jako zespół konstytutywnych dla tej natury własności, próby redefiniowania męskości i kobiecości i rozumienia ich wyłącznie jako kulturowo uwarunkowanych czy w końcu próby redefiniowania dobra jako takiego.

³ Por. S. Gałkowski, *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre'a a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2 (2004), s. 1.

⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. zbiorowe, Warszawa 2012, s. 53.

które składają się na dyskurs moralny, pierwotnie wywodzą się z większych całości teoretycznych i praktycznych, w których odgrywały określone role i funkcje wyznaczone im przez konteksty i które teraz zostały ich pozbawione⁵.

2. Przyczyny upadku moralności

W *Krótkiej historii etyki*⁶ MacIntyre wskazuje, iż źródłem upadku moralności jest zanegowanie roli wspólnotowego kontekstu niezbędnego do zachowania racjonalnego charakteru języka moralnego. Sięgając do historii wskazuje na „winnych” tego procesu: Ockhama, Lutra, Kalwina, Machiavellego, Hobbesa czy Spinozę oraz oświeceniową filozofię moralności, która była przedsięwzięciem niekoherentnym przede wszystkim dlatego, iż przyjęła za punkt wyjścia pojęcie jednostki ludzkiej. Jak wskazuje MacIntyre, jest to swoisty paradoks polegający na tym, iż oświeceniowa filozofia moralności usiłowała stworzyć uniwersalny projekt uzasadnienia moralności w oderwaniu od kontekstu partykularnych warunków społeczno-historycznych, a z drugiej strony punktem wyjścia tego uniwersalnego projektu jest pojęcie „jednostki”. Załamanie się uniwersalnego i racjonalnego uzasadniania moralności prowadzi w konsekwencji do pojawienia się teorii emotywistycznych: wszelkie spory moralne są nierozstrzygalne w racjonalny sposób.

Jeśli bowiem weryfikacja empiryczna jest jedynym kryterium wartości poznawczej zdań, to sądy moralne pozbawione są jakiegokolwiek treści poznawczej i sensu empirycznego. Wszystkie sądy wartościujące nie mają zatem charakteru kognitywnego, ale jedynie emotywny: są wyrazem uczuć, skłonności i preferencji. Celem języka moralności jest wyrażenie preferencji i uczuć przez jednostkę oraz wywieranie wpływu w sposób pozaracjonalny na preferencje i emocje innych jednostek. Zdaniem MacIntyre’a współczesna dominacja stanowisk emotywistycznych stanowi podstawę dla pewnego typu antropologii i – co za tym idzie – wykształcenia się specyficznych stosunków społecznych: tak zwanej emotywistycznej struktury społecznej, której główną cechą jest utworzenie stosunków społecznych o charakterze manipulacyjnym (czyli traktowanie innych jedynie jako środków do celu).

Jeśli zaś sądy moralne są jedynie wyrazem preferencji i uczuć, a nie mają charakteru kognitywnego – to sądy te nie informują człowieka o żadnych celach, do których powinien dążyć (które może odkryć i realizować). Zatem status celów jednostki ma również charakter jedynie ekspresji arbitralnych preferencji – cel jest jedynie osobistym wyborem i nie może być uzasadniony przez żadne racjonalne kryteria. Zdaniem MacIntyre’a pozytywistyczna wizja nauk społecznych stanowi uzasadnienie dla pozycji głównych postaci współczesności – i wraz z emotywistyczną meta-

⁵ Tamże, s. 37.

⁶ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 2002.

etyką – jest odpowiedzialna za upadek moralności w cywilizacji zachodniej.

3. Powrót do etyki cnót drogą naprawy obecnej sytuacji

W opozycji do emotywistycznego obrazu człowieka MacIntyre kreśli koncepcję tak zwanej osobowości narracyjnej, którą należy rozumieć jako „jedność poszukiwania”. Przejawia się ona w łączeniu przeszłości z teraźniejszością oraz przyszłością, jak również w znoszeniu granic między sferą życia prywatnego i publicznego. Oznacza to odejście od ahistoryzmu, indywidualizmu oraz subiektywizmu. Aby to osiągnąć, trzeba zdaniem MacIntyre’a sięgnąć do najlepszych wzorców w dziedzinie filozofii moralnej, czyli do myśli Arystotelesa. On to bowiem oferował spójną koncepcję cnót, prawa, dobra i celu⁷.

Przedstawiony przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* schemat miał charakter teleologiczny: między człowiekiem-jaki-on-faktycznie-jest a człowiekiem-jakim-mógłby-on-się-stać-gdyby-zrealizował-swój-telos zachodzi radykalna rozbieżność. Pokonanie tej rozbieżności jest zadaniem zasad moralnych, które wskazują, jak przejść od stanu pierwszego do drugiego. Etyka Arystotelesa to zatem nauka o tym, jak przejść od potencjalności nieuformowanej natury człowieka do aktualizacji zrealizowanego celu. Sąd moralny ma natomiast charakter faktualny: wskazuje, jaki czyn zaprowadzi człowieka do celu, a jaki będzie mu przeszkodą. Ten teleologiczny schemat został – jak już wspomniano wyżej - rozerwany w czasach reformacji, która zanegowała zdolność rozumu do poznania ludzkich celów. Reformacja zanegowała rozum, pozostała jednak łaska i objawienie jako drogowskazy. Czasy jednak oświecenia to czasy, kiedy zostaje odrzucona łaska, zdeprecjonowana religia i zanegowana prawdziwość objawienia. Pozostaje zatem w oświeceniu projekt uzasadnienia moralności w oparciu o zredukowany schemat Arystotelesa – który zdaniem MacIntyre’a nie mógł się powieść – z trójczłonowego schematu Arystotelesa pozostały jedynie dwa: człowiek-jaki-faktycznie-jest oraz zasady i nakazy moralne.

Zatem sposobem odrodzenia moralności jest powrót do pełnego, trójczłonowego schematu moralnego Arystotelesa. Jak mówi MacIntyre „etyka Arystotelesa, wraz z centralnym miejscem, jakie nadaje ona cnotom, dobrom jako celom ludzkiego postępowania, ludzkiemu dobru jako celowi, podług którego wszystkie inne dobra są uszeregowane, oraz zasadom sprawiedliwości niezbędnym dla istnienia wspólnot o uporządkowanych praktykach ujmuje zasadnicze cechy nie tylko praktyki ludzkiej w ramach greckich państw-miast, ale ludzkiego postępowania w ogóle”⁸.

4. Etyka cnót we współczesnym wydaniu

MacIntyre zdaje sobie sprawę, że nie jest możliwe przeniesienie schematu Arystotelesa do czasów współczesnych bez odpowiednich modyfikacji (i podaje racje

⁷ Por. J. Zdybel, *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*, Lublin 2005, s. 261-269.

⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 490.

uzasadniające zmiany). Autor *Dziedzictwa cnoty* odnawia więc Arystotelesowski schemat moralny za pomocą trzech pojęć:

4.1. Praktyka

Praktyka jest to „wszelka spójna i złożona forma społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i ją definiują”⁹. Zaangażowanie w praktykę oznacza również uznanie autorytetów i wzorców doskonałości istniejących w danej praktyce. W ramach praktyki można zrealizować dwa rodzaje dóbr: zewnętrzne, które jedynie przypadkowo są związane z daną praktyką oraz wewnętrzne, czyli takie dobra, których nie można uzyskać inaczej jak jedynie poprzez uczestnictwo w danej praktyce. Dobra wewnętrzne mają ponadto taką cechę, że wzbogacają całą wspólnotę zaangażowaną w praktykę.

Pojęcie „praktyki” staje się punktem wyjścia do opracowania przez MacIntyre’a definicji cnoty. Cnota „to nabyta ludzka cecha, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie nam utrudnia”¹⁰. Cnoty według MacIntyre’a umożliwiają uczestnictwo w dobrach wewnętrznych wobec praktyk, a nie są jedynie zwykłymi środkami wiodącymi do celu.

4.2. Narracja

Można postawić pytanie: co stanowi kryterium rozstrzygania między konkurencyjnymi żądaniami poszczególnych praktyk (np. bycia mężem, ojcem i piłkarzem)? Takiego kryterium dostarcza pojęcie „narracyjnej jedności życia ludzkiego”. Pozostanie bowiem jedynie na poziomie praktyk prowadzi do wniosku, iż źródłem, z którego dobra wewnętrzne czerpią swój autorytet, pozostaje jedynie indywidualny wybór, preferencje (np. ostateczną racją uczestnictwa w dobrach wewnętrznych małżeństwa jest całkowicie wolny wybór tej właśnie praktyki, wybór nieograniczony i zawsze – w przypadku zmiany decyzji – możliwy do zmienienia bez żadnych wyjaśnień i dodatkowych racji). Narracyjna jedność ludzkiego życia ukazuje bowiem cel, bez którego „dla całego ludzkiego życia pojętego jako jedność pojęcie cnót musi pozostać cząstkowe i niepełne”¹¹.

Narracyjna teoria całości życia jest również kategorią odróżniającą jednoznacznie od posesywnego rozumienia osoby, jakie ma miejsce w liberalnej antropologii. W tej ostatniej bowiem koncepcji antropologicznej jednostka jest uprzednia wobec wszelkich ról społecznych: zatem przejście od jednej roli do drugiej, zmiana jednego celu na inny jest zupełnie arbitralna. W antropologii liberalnej – powiada MacIntyre

⁹ Tamże, s. 338.

¹⁰ Tamże, s. 344.

¹¹ Tamże, s. 362.

– jednostkowe życie człowieka dzielone jest na wiele segmentów, które nijak mają się do siebie, kierują się własnymi prawami, normami i sposobami zachowania¹²: praca jest oddzielona od wypoczynku, życie prywatne od publicznego, zawodowe od osobistego, dzieciństwo od starości jako zupełnie odrębne dziedziny życia. Taka antropologia – która oddziela życie jednostkowe od wspólnotowego, gdzie jednostka jest uprzednia od ról społecznych oraz antropologia dzieląca jednostkowe życie ludzkie na niepowiązane ze sobą epizody – nie pozwala spojrzeć na życie ludzkie w kategoriach jakiegokolwiek ciągłości historycznej (a tym samym odpowiedzialności).

Życie człowieka jest więc zdaniem MacIntyre’a narracją, w której człowiek jest aktorem, ale i autorem o ograniczonej oczywiście suwerenności. Taka „koncepcja narracyjnej jedności życia ludzkiego zapewnia kontekst, który pozwala dokonać stratyfikacji dóbr wewnętrznych wobec praktyk. Kryterium owej stratyfikacji jest odpowiedź na pytanie o moją tożsamość: Kim naprawdę jestem (w większym stopniu): małżonkiem czy piłkarzem, szachistą czy synem?”¹³. Pojęcie narracji pozwala MacIntyre’owi rozszerzyć rozumienie cnoty: cnotami są cechy, które pozwalają wytrwać w poszukiwaniu dobrego życia wbrew niebezpieczeństwom i przeciwnościom oraz umożliwiają pełniejsze rozumienie tego, czym jest ludzkie dobre życie. Cnoty umożliwiają osiągnięcie trzech rodzajów dóbr: dobra wewnętrznego praktyk społecznych, dobra jednostkowego życia człowieka oraz dobra wspólnotowego.

4.3. Tradycja

W koncepcji MacIntyre’a tradycja jest kategorią fundamentalną. Obok cnoty i praktyki tradycja stanowi kategorię odzwierciedlającą swoistość ludzkiego świata. Historia jednostkowego życia człowieka nie zaczyna się w próżni: jest wpleciona w historię wspólnot, z których jednostka się wywodzi. Dlatego też człowiek jest „nositelmem tradycji”, jest tym, który w pewnej części swej tożsamości jest tym, co dziedziczy, przejmuje z tradycji, w której żyje. Ostatecznym kontekstem rozumienia działań człowieka oraz najogólniejszym poziomem ugruntowania cnót jest poziom tradycji: „Wszelkie rozumowanie odbywa się z pewnego tradycyjnego sposobu myślenia i przekracza – poprzez krytykę i twórczość - ograniczenia dominujące do tej pory w tradycji myślenia (...), gdy tradycja znajduje się w dobrej kondycji,

¹² Można rzeczywiście wskazać na zagrożenia dla mentalności współczesnego człowieka, jakim jest „internetowy collage” – rozwój jednostkowego życia człowieka, wzajemna zależność kolejnych jego etapów, konsekwencje wyborów i co za tym idzie – odpowiedzialność (odpowiedzialność wg Levinasa jest jedną z głównych cech konstytutywnych bytu ludzkiego) budowana na całościowej narracji ludzkiego życia są zapoznane. Obrazowo można to przedstawić w ten sposób (choć, jak sądzę, nie jest to jedynie hipotetyczny obraz): człowiek „serfuje” w sieci Internetu, wybiera i zestawia ze sobą często zupełnie niepasujące, jak również sprzeczne elementy, i umieszcza je na jednej płaszczyźnie budowanego przez siebie obrazu.

¹³ Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń 2010, s. 126.

zawsze w pewnej mierze polega ona na sporze co do dóbr, których zdobywanie nadaje jej szczególny sens i cel¹⁴.

5. Teoria uczestnictwa jako dopełnienie projektu MacIntyre’a

Właśnie z pojęciem tradycji u MacIntyre’a wiąże się najwięcej kontrowersji. MacIntyre – jak podkreślają liczni autorzy podejmujący polemikę z jego poglądami – chcąc uniknąć relatywizmu na płaszczyźnie indywidualnej, wikła się w relatywizm kulturowy, głosząc pogląd o wyższości jednej tylko tradycji – arystotelesowsko-tomistycznej – nad innymi tradycjami. Nie będziemy w tym krótkim tekście wnikać w całą debatę i sposoby rozwiązania, jakie w kontekście zarzutu relatywizmu podaje sam MacIntyre. W naszym bowiem przekonaniu Kuhnowskie rozwiązanie problemu relatywizmu, jakie stosuje autor *Dziedzictwa cnoty*, jest wystarczające, gdy chodzi o samo zagadnienie relatywizmu¹⁵.

Wydaje się jednak, że problem leży nieco głębiej: zmodyfikowana i aplikowana do współczesnej sytuacji moralnej arystotelesowsko-tomistyczna teoria cnót nie jest wystarczająca, aby przywrócić zakładaną przez MacIntyre’a orientację w świecie moralnym i racjonalność dyskursu moralnego. Szkocki filozof bowiem, obok uwikłania w relatywizm kulturowy, wikła się w poważniejszy problem – mianowicie w zapoznanie podmiotowości osób ludzkich. I chociaż koncepcja MacIntyre’a słusznie przeciwstawia się wszelkim próbom atomizacji człowieka (zarówno takiej fragmentaryzacji życia ludzkiego, która ukazuje to życie jako zbiór chronologicznie następujących po sobie niezależnych od siebie epizodów, jak również atomizacji w sensie radykalnego odcięcia od życia wspólnotowego), to jednak dawna fascynacja myślą Marksa spowodowała, iż MacIntyre w pewnym sensie przeakcentowuje konieczność ujmowania człowieka w jego kontekście społecznym. Autor *Dziedzictwa cnoty* wspomina: „aspirowałem do niemożliwego do spełnienia warunku, aby

¹⁴ MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 395.

¹⁵ MacIntyre głosi bowiem z jednej strony tezę o relatywizacji - do kontekstu historycznego i kulturowego - standardów racjonalności oraz - z drugiej strony - próbuje przeforsować przekonanie o wyższości tradycji arystotelesowsko-tomistycznej nad innymi. Zarzut ów usiłuje rozwiązać sam MacIntyre odwołując się do Khunowskiej teorii rozwoju nauki. Nauka bowiem wg Kuhna nie rozwija się kumulatywnie, ale rewolucyjnie: zmiana naukowego paradygmatu znajdującego się w stanie kryzysu - obowiązujący paradygmat nie jest w stanie odpowiedzieć na pojawiające się pytania, a coraz większa ilość anomalii i niemożność ich rozwiązania bądź usiłowania „wkomponowania” ich w dawny paradygmat przemawia przeciw owemu paradygmatowi, naukowcy zmuszeni są odrzucić ów paradygmat i szukać nowego. Nowy paradygmat rozwiązuje problemy, z którymi nie mógł poradzić sobie stary, co więcej: nowy paradygmat pozwala przewidywać i wyjaśniać zjawiska, jakich w ramach dotychczasowego paradygmatu nie można było przewidzieć. Co ważne - podkreśla MacIntyre - nowy paradygmat może być lepszy, nie zaś absolutnie prawdziwy. Ten schemat rozumowania MacIntyre stosuje do rozstrzygnięcia wyższości tradycji arystotelesowsko-tomistycznej nad tradycją liberalną: lepszą tradycją jest ta, która rozwiązuje nowe problemy, z którymi nie mogła sobie poradzić stara tradycja. Argumenty na rzecz tradycji arystotelesowo-tomistycznej są następujące: tradycja ta oddaje zasadnicze cechy ludzkiego działania w ogóle oraz dzięki temu tradycja ta odradza się (bądź ma potencjał odradzania się) w nowych formach różnych kultur, zob. również Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty...*, s. 130-155.

być autentycznym i systematycznym chrześcijaninem, który jednocześnie jest autentycznym i systematycznym marksistą. Dlatego starałem się połączyć elementy chrześcijaństwa z elementami marksizmu w niewłaściwy sposób¹⁶.

Przeciwstawiając się przekonaniu liberałów, iż społeczeństwo to nie wspólnota, ale jedynie zbór „jednostek kierujących się w swym postępowaniu własnym interesem, które następnie zebrały się razem i sformułowały zasadę wspólnego życia”¹⁷, MacIntyre kładzie nacisk na wspólnotę. I tak status jednostki determinuje partycypacja w uprawnieniach wspólnoty, która podtrzymuje jej istnienie. Jednostki nie można zrozumieć bez odniesienia do wspólnoty, człowiek zaś jest bytem społecznym, a zatem jedynie społeczeństwo wskazuje, jaki człowiek winien być¹⁸. Znamienne jest zatem dla MacIntyre’a funkcjonalne rozumienie człowieka jako spełniającego społeczne role określone przez właściwe im zadania i cele.

Osobowość człowieka jest zatem ukonstytuowana w procesie historycznym dokonującym się we wspólnocie i jest w gruncie rzeczy rezultatem przyjęcia na siebie określonych ról społecznych. Takie mocne akcentowanie wątku relacyjności może prowadzić do przekonania, iż wartość ludzkiego życia jest generowana jedynie przez wspólnotę, nie jest zapodmiotowana w osobie jako takiej. Stwarza to zatem realne niebezpieczeństwo zapoznania podmiotowości osób ludzkich i zredukowania ich do życia społecznego.

Z tego względu projekt MacIntyre’a wydaje się być niewystarczający, aby w kontekście współczesnego „przyspieszenia obyczajowego” zrealizować założony przez niego cel, czyli odnaleźć racjonalność i interpersonalną komunikowalność dyskursu moralnego, który pozwoliłby człowiekowi odnaleźć właściwe sobie miejsce w świecie, punkty odniesienia w moralnym chaosie. Aby osiągnąć ten cel, trzeba w sposób adekwatny nakreślić, jaka zachodzi relacja między osobami oraz między osobą a społecznością czy wspólnotą w taki sposób, aby z jednej strony przeciwstawić się indywidualizmowi, a z drugiej strony nie zagubić podmiotowości człowieka, jego indywidualności i niepowtarzalności, słowem: nie zredukować osoby do wspólnoty.

Zatem, idąc za myślą Karola Wojtyły, trzeba dla adekwatnego ujęcia relacji „ja-ty” sięgnąć najpierw do dwoistości doświadczenia człowieka: doświadczenia wewnętrznego oraz doświadczenia zewnętrznego. Samodoświadczenie jest najistotniejszym rodzajem doświadczenia. Wojtyła powiada, iż człowiek to „taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot, najściślej kontaktuje się całym światem (zewnętrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne. Kontaktuje się w ten sposób [...] nie tylko ze światem widzialnym, ale również niewidzialnym, a przede wszystkim z Bogiem”¹⁹. Szczególnym doświadczeniem człowieka jest doświadczenie czynu, w którym człowiek prezentuje się jako podmiot osobowy, jako *suppositum*, świadomy siebie oraz konstytuujący się

¹⁶ A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 227.

¹⁷ Tenże, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 286.

¹⁸ Por. S. Gałkowski, *Cnoty i relatywizm...*, s. 4.

¹⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i inni, Lublin 2001, s. 25.

w aktach samostanowienia.

To samodoświadczenie stoi u podstaw adekwatnego doświadczenia drugiego. Doświadczenie drugiego jest zasadniczo doświadczeniem zewnętrznym – przy czym doświadczenie drugiego jest zawsze od zewnątrz, ale także jest doświadczeniem istoty obdarzonej wnętrzem. Wnętrza drugiej osoby nie sposób poznać od wewnątrz, ale co najwyżej poznanie to można uzyskać na podstawie „pozadoświadczeniowej” wiedzy. Tym niemniej jednak doświadczenie siebie od wewnątrz jako świadomego i samostanowiącego siebie podmiotu każe widzieć, że „ów „ty” jest zawsze tak samo jak „ja” kimś, czyli jakimś drugim „ja”. Przez to samo w punkcie wyjścia relacji „ja-ty znajduje się pewna wielość podmiotów osobowych”²⁰. Osobowe podmioty nie stanowią jednak zamkniętych w sobie i istniejących niejako obok siebie niezależnych monad²¹, ale również nie jest tak, że relacyjność jest konstytutywna dla podmiotowości, że pozostawanie w relacji tworzy osobę. Osoba jest rzeczywistością „o-sobną” – co dobrze oddaje polskie słowo „osoba”, jest rzeczywistością istniejącą w sobie i dla siebie, ale zarazem jest rzeczywistością otwartą na inne osoby, pozostającą w relacji²².

„Potencjalnie (...) relacja „ja-ty” jest skierowana do wszystkich ludzi”²³, aktualnie zaś wiąże mnie z jednym bądź z wieloma, a wówczas jest to relacja „ja-wy”, którą można rozłożyć na szereg relacji „ja” do „ty”. Relacja do „ty” ujawnia *zwrotność* jako szczególną własność. Relacja ta pełni więc funkcję komplementarną, która polega na wracaniu do „ja”, od którego wyszła. Odnosząc się do „ty”, „ja” nie przestaje być sobą, nie zatracą się w intersubiektywności. Szczególnie ważne są tu dwa aspekty: „ja” i „ty” stanowią w pełni ukonstytuowane odrębne podmioty osobowe z tym wszystkim, co stanowi o odrębnej podmiotowości każdego z nich oraz relacja „ja” do „ty” dopomaga w normalnym porządku rzeczy do pełniejszego stwierdzenia własnego „ja”, do autoafirmacji. „Ty” dopomaga w uświadomieniu sobie siebie, swego „ja”. Wojtyła pisze: „w swojej podstawowej postaci relacja „ja-ty” nie wprowadza mnie w mojej własnej podmiotowości, owszem, poniekąd mocniej ją osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej”²⁴. Drugi, ów „ty”, ma udział w ugruntowaniu podmiotowości „ja” – nie w jej ustanowieniu, bowiem podstawową rzeczywistością, najmocniejszą bytowo są osobowe podmioty. A relacja – choć istotna – jest wtórna wobec kresów relacji, jakimi są osoby.

Tak więc uczestnictwo, którego rdzeniem jest zdolność do uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka, ujawnia jednocześnie pierwotność osoby wobec

²⁰ Tamże, s. 397.

²¹ Takiej właśnie koncepcji rozumienia jednostek, jaka ma miejsce w indywidualizmie, przeciwstawia się MacIntyre.

²² Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 279.

²³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 397.

²⁴ Tamże, s. 398-399.

relacji – co w myśli MacIntyre’a nie zostało wystarczająco jasno podkreślone.

Oka sieci etyki cnót oraz narracyjnej koncepcji życia ludzkiego, którą „zarzuca” MacIntyre jako sposób odnalezienia kontekstu moralnego dyskursu, są zbyt wielkie. Nie chwytają bowiem w sposób adekwatny tego, co istotowe dla osób ludzkich: owego *suppositum*. Teoria uczestnictwa nie zapoznaje podmiotowości i nie pozwala zredukować osoby do relacji społecznych, a z drugiej strony w sposób adekwatny ujmuje same relacje: zdolność i konieczność do budowania relacji, które jednak nie konstytuują osoby. Teoria ta wydaje się zatem koniecznym dopełnieniem projektu „odnalezienia” się człowieka, jaki proponuje MacIntyre.

Literatura

- Dominiak, Ł., *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń 2010.
- Galarowicz, J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.
- Galkowski, S., *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre’a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2 (2004), s. 1-17.
- MacIntyre, A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre, A., *Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2009.
- MacIntyre, A., *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 2002.
- Taylor, Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. zbiorowe, Warszawa 2012.
- Wojtyła, K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i inni, Lublin 2001.
- Zdybel, J., *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*, Lublin 2005.

Heritage of Virtue and the Theory of Participation in the Context of „Custom Acceleration”

Summary: MacIntyre shows the incommensurability of modern morality’s language in relation to the cultural transformation taking place. The breakdown of the universal and rational justification of morality leads to the moral theory, according to which all moral disputes are unsolvable in a rational way. The solution, which MacIntyre suggests is a narrative conception of human beings and restoration with assistance of the concepts of practice, narration and traditions Aristotelian virtue ethics. MacIntyre, however, too strongly emphasizes the role of the community in the constitution of the human personal identity. Moreover, this can create a real danger of losing ontological structure of human beings and reduce them to no more than social life. For this reason, the project MacIntyre seems to be insufficient and should be implemented by an adequate formulation of the relationship which exists between „I” and „you” in order to show primordially of the person towards the relationship.

Key words: cultural transformation, morality, person, relationship, community

ALEKSANDER SZTRAMSKI

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Seksualność człowieka w kulturze – miejsce epifanii Boga czy manifestacja demoniczna?

Streszczenie: Artykuł podejmuje zagadnienie relacji wiary chrześcijańskiej i kultury w jej specyficznym obszarze, który wyznacza ludzka cielesność i seksualność. W teologicznej antropologii Jana Pawła II, której część stanowi tzw. teologia ciała, seksualność winna stanowić uprzywilejowane miejsce objawiania się tajemnicy życia Bożego. W tym ujęciu płciowość człowieka nabiera wyjątkowego sensu z uwagi na swą zdolność do wyrażania osobowego daru. Ta hermeneutyka daru zostaje skontrastowana ze współczesnym kulturowym statusem seksualności, której symptomatycznym wyrazem jest m.in. sztuka filmowa oraz jej społeczny odbiór. Przykład dwóch produkcji filmowych ujawnia naznaczenie tej sfery kultury złem o niespotykanej dotąd w historii skali. Postulowanym lekarstwem na tę sytuację jest promocja idealnego ujęcia miłości seksualnej oraz kształtowanie właściwego etosu odbiorcy kultury i sztuki – etosu widzenia.

Słowa kluczowe: hermeneutyka daru, idealizacja, Jan Paweł II, miłość seksualna, pornografia, seksualność, teologia ciała, wiara i kultura, wstyd

Ludzka płciowość jako miejsce wydarzenia się osobowej miłości oraz powoływania do życia nowych istnień ludzkich stanowi doniosły wymiar człowieczeństwa, rozpięty pomiędzy tajemnicą i biologiczno-fizjologiczną przedmiotowością, wymiar tyleż ważny co delikatny, wrażliwy i kruchy. Funkcjonuje nade wszystko jako podłoże, na którym wyrasta bogactwo kulturowego zaangażowania człowieka, poczynając od związanej z codziennością sfery użytkowej, przez obszary wrażliwości estetycznej, niekiedy sięgając wyżyn duchowości. Ubiór, taniec – to najprostsze elementy do zidentyfikowania. Płciowość i cielesność stają się również same przedmiotem kultury na wszystkich czasowych i przestrzennych odcinkach historii rodzaju ludzkiego: ciała mężczyzn i kobiet wykuwane w kamieniu, rzeźbione w drewnie, przenoszone na płótno, chwywane w stałych i ruchomych obrazach, w najrozmaitszych konfiguracjach.

Seksualność jest nośnikiem znaczeń, wyrazem, ekspresją. Adrienne von Speyr w spisanych przez Hansa Ursa von Balthasara rozważaniach dotyczących teologii płci powie wręcz o „nieograniczonych możliwościach objawiania” w sferze ciele-

snej¹. Pozostaje ona zatem w związku z określoną hermeneutyką, z taką czy inną zasadą rozumienia i tłumaczenia mowy ciała i płci. Jaki wpływ na tę zasadę wywiera lub może wywierać wiara chrześcijańska? Czy ta sfera życia człowieka nie została bezpowrotnie odarta nie tylko z owych momentów nadprzyrodzonej i tajemnicy, z którymi przez całe wieki była wiązana, a których przecucie stanowiło podstawę powszechnego kulturowego konsensu za jej ochroną przed upublicznieniem, ale odarta także i ze swej naturalnej, ludzkiej głębi?

1. Jan Paweł II opowiada o płci

Jan Paweł II w swoim studium „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”, w którym kładzie podwaliny pod teologię ciała, podjął się niezwykle śmiałego zadania, mianowicie antropologicznej rekonstrukcji stanu pierwotnej niewinności człowieka, tj. stanu człowieka przed grzechem pierworodnym. Jego zdaniem taką rekonstrukcję umożliwia – a wręcz do niej zachęca – samo objawienie². Mimo iż dla człowieka historycznego stan „przed poznaniem dobra i zła” znajduje się całkowicie poza horyzontem jego doświadczenia i zrozumienia, to przecież człowiek ten stale tkwi korzeniami w swojej „teologicznej prehistorii”. To, co ów stan ze sobą niósł, jest teraz zadane jego sercu jako szczególny etos.

Jan Paweł II cofa się w swoich analizach przed próg wstydu seksualnego – doświadczenia granicznego – jak o nim powie – bo oddzielającego od siebie wedle opisu Genesis sytuacje przed i po upadku³. Pyta o warunki nieobecności wstydu we wzajemnym obcowaniu kobiety i mężczyzny. Jaki kształt musiało mieć wewnątrz (biblijne „serce”) owego pierwszego stworzonego mężczyzny, że jego spojrzenie na nagą kobietę nie rodziło w niej wstydu, lecz było źródłem pokoju? W języku uczonego odpowiedź brzmi następująco:

„«Nie odczuwali wzajemnie wstydu» może w tej relacji oznaczać (in sensu obliquo) tylko taką głębię afirmacji tego, co immanentnie osobowe, w tym, co «widzialnie» kobiece i męskie, poprzez którą konstytuuje się «osobowa intymność» wzajemnej komunikacji w całej swojej radykalnej prostocie i czystości. Owej pełni «zewnętrznej» widzialności, o jakiej stanowi nagość «fizyczna» (jeśli tak można powiedzieć), odpowiada «wewnętrzna» pełnia widzenia człowieka w Bogu, to znaczy wedle miary «obrazu Boga» (por. Rdz 1,27). Wedle tej miary człowiek właśnie

¹ „Die leibliche Sphäre kann zum Ausdrucksfeld dieser unendlichen Vielfalt gemacht werden, denn der Leib hat unabsehbare Möglichkeiten des Offenbarmachens, die richtig verwendet zu Ausstrahlungen des Geistigen werden und darin bewirken, daß das irdische Leben zu einem Auftakt des himmlischen werden kann”, A. von Speyr, *Theologie der Geschlechter*, Einsiedeln 1969, s. 35-36.

² Chodzi o wypowiedzi Chrystusa, w których odwołuje się do „początku”. Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 9-11.

³ Tamże, s. 48.

«jest» nagi («byli nadzy» Rdz 2, 25), zanim «poznaje, że jest nagi» (por. Rdz 3, 7-10)⁴.

Spojrzenie, które nie rodzi wstydu w tym, na którego spogląda, to spojrzenie szerokie, ogarniające wszystkie wymiary człowieczeństwa, dostrzegające osobę w jej pełni, nigdy nie redukujące jej do jakiegoś tylko aspektu, np. seksualnej atrakcji. Jest to widzenie, jak powie Papież, „wzrokiem samej tajemnicy stworzenia”⁵, wewnątrz pełni osobowej intymności⁶.

Rezultatem papieskich analiz jest hermeneutyka daru. Hermeneutyka, czyli zasada rozumienia i tłumaczenia⁷. Ciało człowieka i jego płeć winny być postrzegane zawsze w związku z osobą, której szczególną właściwością jest zdolność do darowania siebie drugiemu⁸. Ta właściwość – jak ją określi – oblubieńcza osoby, a w konsekwencji również jej ciała (jako wyrazu osoby), zakłada zarówno po stronie dającego siebie, jak i po stronie przyjmującego dar, istnienie głębokiej wolności daru, wolności, która stoi właśnie u korzenia nagości pozbawionej wstydu⁹. Chodzi o taką *wolność* obojga *od* przymusu ciała, która stwarza wewnętrzną przestrzeń *wolności do* wzajemnej wymiany daru osoby poprzez ciało. To wszystko jest częścią wzajemnego przeżycia kobiety i mężczyzny, przeżycia uszczęśliwiającego, wprowadzającego w krąg pełni wartości oraz w szczególnie intensywne doznanie piękna. Przeczytamy: „Niesione od wewnątrz «bezinteresownym darem» osoby ciało ludzkie ujawnia nie tylko swą «fizyczną» męskość czy kobiecość, ale ujawnia zarazem taką wartość i takie piękno, które przekracza sam tylko fizyczny wymiar «płciowości» człowieka”¹⁰.

Uszczęśliwiająca jest dla człowieka nie tylko zdolność darowania siebie, ale również zdolność i gotowość afirmacji osoby, czyli „dosłownie «przeżywania» tego, że drugi człowiek: kobieta dla mężczyzny, mężczyzna dla kobiety, jest także przez swoje ciało kimś chcianym przez Stwórcę «dla niego samego», w ten sposób kimś jedynym i niepowtarzalnym. Kimś wybranym w odwiecznej miłości”¹¹. Stan pierwotnej niewinności jest stanem „pierwotnie uszczęśliwiającej absorpcji wstydu

⁴ Tamże, s. 52-53.

⁵ Tamże, s. 53.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 55. Na temat hermeneutyki jako metody stosowanej przez Jana Pawła II zob. J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 45-77.

⁸ Kategoria daru służy Janowi Pawłowi II jako istotowy wyróżnik człowieka: „W całym opisie stworzenia świata widzialnego obdarowanie ma sens tylko ze względu na człowieka. O nim tylko w całym dziele stworzenia należy myśleć jako o obdarowanym: świat widzialny jest stworzony «dla niego». (...) stworzenie jest obdarowaniem, ponieważ znalazł się w nim człowiek, który jako «obraz Boży» zdolny jest zidentyfikować sam sens daru w powołaniu z nicości do istnienia. I zdolny jest odpowiedzieć Stwórcy językiem tej identyfikacji”, Jan Paweł II, dz. cyt., s. 56-57. I dalej: „Dar bowiem ujawnia jakby szczególną prawidłowość bytowania osobowego – owszem, samego osobowego istnienia”, tamże, s. 57-58.

⁹ Tamże, s. 61 i 63.

¹⁰ Tamże, s. 63.

¹¹ Tamże, s. 64.

przez miłość¹². Podkreślmy raz jeszcze, stan ten, bezpowrotnie utracony, jest nam wciąż zadany w formie szczególnego etosu ludzkiego ciała: etosu daru: „Mężczyzna i kobieta po grzechu pierworodnym utracą łaskę pierwotnej niewinności. Odkrycie obłubieńczego sensu ciała przestanie być dla nich prostą oczywistością objawienia i łaski. A jednak pozostanie ono nadal zadane człowiekowi poprzez etos daru zapisany na dnie ludzkiego serca jakby dalekie echo pierwotnej niewinności. Z niego kształtować się będzie ludzka miłość w swojej wewnętrznej prawdzie, w swym podmiotowym autentyzmie. Z niego też człowiek – również poprzez zasłonę wstydu – będzie stale odkrywał siebie jako stróża tajemnicy podmiotu, owej wolności daru, broniąc jej przed jakimkolwiek zepchnięciem na pozycję «bycia tylko przedmiotem»¹³.

Wreszcie mówi Jan Paweł II o pierwotnej sakramentalności ciała: „Sakrament jako znak widzialny konstytuuje się poprzez człowieka jako «ciało», poprzez jego «widzialną» męskość/kobiecość, ono bowiem, i tylko ono, zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne: duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę, aby być jej znakiem¹⁴. Ciało jako miejsce epifanii Boga.

Mamy zatem pewną koncepcję ludzkiej cielesności, hermeneutykę, rodzaj narracji o ciele i płci, która czerpie z wiary chrześcijańskiej, choć może być rozpatrywana i uzasadniana również na gruncie antropologii filozoficznej¹⁵. Jak ta hermeneutyka ma się do narracji dominującej w kulturze współczesnej? Czy można w ogóle badać powszechny sposób funkcjonowania cielesności w postmodernie, w której mamy przecież do czynienia z pluralizmem i relatywizmem odniesień?¹⁶ Sądzę, że dysponujemy tu pewnymi narzędziami.

2. Kultura współczesna opowiada o płci

Można przyglądać się wybranym dziełom kultury, w których seksualność zjawia się na głównym planie, zwłaszcza produkcjom kinowym, które czerpią przecież inspirację z życia współczesnych. Można pytać o sposób, w jaki prezentują one tę sferę człowieczeństwa, właśnie o rodzaj narracji na ten temat. Ale to jeszcze nie musi nic mówić o powszechnym charakterze odniesień w kulturze. Wszak fabuły filmów często obracają się wokół historii skrajnych, przerysowanych bądź marginalnych. A i sposób prezentacji tematu może oddawać punkt widzenia tylko wąskiego środowiska. Można spróbować nieco innej strategii. Zapytać o odbiór tych produkcji

¹² Tamże, s. 66.

¹³ Tamże, s. 77.

¹⁴ Tamże, s. 77-78.

¹⁵ Więcej na temat zależności między teologicznym a filozoficznym ujęciem seksualności człowieka u Karola Wojtyły/Jana Pawła II w: M. Waldstein, *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, Warszawa 2012.

¹⁶ Por. M.A. Rose, *The Post-modern and the Post-industrial. A Critical Analysis*, Cambridge 1994, s. 3-20.

w społeczeństwie, o reakcje na nie (może brak reakcji?).

Przywołajmy dwa współczesne filmy – wytwory jednostkowe, ale jakże symptomatyczne: *Wstyd* Steve’a McQueena z roku 2011 oraz *Nimfomanka* Larsa von Triera z roku 2013¹⁷. Pierwszy opowiada historię dorosłego, urzędzonego życiowo mężczyzny, uzależnionego od doznań seksualnych, całkowicie zniewolonego w tej sferze, drugi – analogiczną historię kobiety, od młodości zupełnie wydanej seksualnemu rozpasaniu. Oba filmy zawierają liczne sceny pornograficzne, od samogwałtu po stosunki homoseksualne i grupowe. Widz zostaje postawiony wobec całkowitej bezwolności bohaterów, ich czas wolny i wszelka aktywność poza pracą zawodową nakierowane są wyłącznie na ten jeden cel: wzbudzenie i zaspokojenie żądz. Jaka jest wymowa nakreślonych sylwetek? Zostały pokazane tak, jakby ich zachowania seksualne były czymś uprawnionym, więcej nawet: normalnym – pesymistyczna, ale zarazem akceptowana nieuchronność.

I teraz pytanie o odbiór społeczny. Oba filmy pokazywane w głównym obiegu, w sieciach kin. W jednej z takich sieci w Stanach Zjednoczonych dzieci z rodzicami w ramach promocji miały zapewniony darmowy wstęp¹⁸. Brak sprzeciwu na wszystkich etapach: od producenta, przez środowisko filmowe, dystrybutorów, po przedstawicieli kin. Gorszące zwiastuny filmu emitowane przed większością seansów. Z ubolewaniem rzecznika jednego z kin przez niedopatrzenie także przed seansem *Krainy lodu* Disneya dla dzieci¹⁹. W Polsce i zagranicą w niektórych środowiskach reakcja wprost euforyczna: krytycy filmowi pozujący do zdjęć na wzór plakatów *Nimfomanki*, na których nadzy aktorzy przybierają postawy i grymasy wyrażające szczytowanie. Gazety wypuszczające całe serie recenzji, w których przekonuje się, że pornografia nie jest pornografią, że są subtelne rozróżnienia. I w rzeczy samej nie jest. Filmy porno jeszcze do niedawna funkcjonowały w ewidentnej kulturowej niszy, kierowane do węższego bądź szerszego grona zepsutych odbiorców, w wyraźnym rozdzieleniu od głównego nurtu. Nawet w społeczeństwach, w których przyzwolenie na pornografię było znaczne, materiały tego rodzaju w przestrzeni publicznej zawsze były separowane, obwarowane ostrzeżeniami. W kioskach, sklepach, wypożyczalniach filmów osobne półki czy działy „tylko dla dorosłych”²⁰. Abstrahując od oceny skuteczności tych działań, trzeba przyznać, że stała za nimi istotna antropologiczna intuicja. W rozwoju człowieka jest okres, w którym sfera budzącej się seksualności jest szczególnie podatna na wpływy, kiedy wolność winna karmić się nade wszystko obrazami idealnymi, gdyż osoba nie wykształciła w sobie jeszcze odpowiednich mechanizmów obronnych przed złem. Tu natomiast mamy do czy-

¹⁷ O tym, że nie jest tu mowa o faktach odosobnionych, świadczy zapowiedź rychłego wejścia do kin kolejnej produkcji o zbliżonym charakterze: ekranizacji powieści E.L. Jamesa, *Pięćdziesiąt twarzy Greya* w reżyserii S. Taylor-Johnson.

¹⁸ Zob. <http://arete.media.pl/usa-seans-nimfomanki-za-darmo-dla-dzieci/> [12.05.2014].

¹⁹ Zob. <http://www.myfoxtampabay.com/story/24103129/2013/11/30/sexually-explicit-movie-show-s-instead-of-disney-film> [12.05.2014].

²⁰ Por. J. Balicki, *Zagadnienie reglamentacji rynku pornograficznego w społeczeństwie pluralistycznym. Studium społeczno-etyczne pornografii w USA*, Gdańsk 1993, s. 18-31.

nienia z widocznym załamaniem się tej intuicji. Cel, jaki postawili sobie autorzy omawianych filmów, jest zupełnie inny. Te produkcje mają dotrzeć do mas. W sposób nieunikniony przez prezentację zła, budzenie zaciekawienia złem, podsycanie wynaturzonego pożądanego będą niszczyć niewinność na niespotykaną dotąd skalę. W tym zawiera się cały demonizm. A publiczność? Podziela – a może dopiero przeżywa – taką optykę udziału człowieka w sferze tego, co seksualne?

3. Diagnoza oraz postulowane remedium

Jakie warunki musi spełniać kultura, w której rzezone obrazy nie natrafiają na sprzeciw? Brak uchwycenia wartości tego, co związane z płciowością, albo bardziej precyzyjnie: zgoda na przesunięcie tej sfery w obręb wartości, którymi można dowolnie handlować, poświęcać je kosztem pieniądza, sławy, społecznego czy politycznego znaczenia. W konsekwencji mamy obraz społecznego zobojętnienia nie tylko na pornograficzny charakter prezentowanych treści²¹, ale zwłaszcza na wprowadzanie w ten sposób nowych pokoleń w doświadczenie wynaturzonych sposobów przeżywania płciowości. Całkowite zobojętnienie na wymiar wychowawczy – to, co dojrzała osobowość odrzuci, bo zidentyfikuje jako moralnie odrażające, dojrzejącą młodą osobę, która przechodzi przez okres wypełniania sensem własnej i cudzej płciowości, wewnątrznie zepsuje, zabrudzi.

Francuski myśliciel, Gustave Thibon, rozpatrując relacje pomiędzy zmysłowością a duchowością, pisze, że „nasze [tj. ludzkie – A.Sz.] instynkty są pokrewne duchowi, są uczynione dla ducha: ich prawdziwe centrum, ich największa głębia znajduje się ponad celami ostatecznymi życia organicznego”²². To stwierdzenie ma istotne konsekwencje, jeśli rozpatrujemy sferę seksualną w oderwaniu od tego wszystkiego, co czyni ją częścią świata osób. Thibon dopowiada: „Kiedy się wyczerpuje w człowieku ta płciowość ponadgenitalna, nie spada on w czystą genitalność zwierzęcia, ale niżej. Oddzielona od swej ludzkiej *głębi*, od swego duchowego rezonansu, płciowość oddala się zarazem od swej zwierzęcej *esencji*. Staje się krzykiem ciała bez duszy; degeneruje się w rozpustę, w żądzę płaską i brutalną, która osusza jezioro życia wewnętrznego w najróżniejsze zboczenia, będące zdradą prokreatywnej celowości instynktu zwierzęcego. Znajdujemy się tutaj w dziedzinie seksualizmu podgenitalnego. Genitalność czysta, owa zwierzęca równowaga jest nam wzbroniona. Kto jej nie przekroczy od góry, będzie ją obchodził dołem. Wolno tu odwrócić słowa Pascala: człowiek, który przestanie być aniołem, stanie się mniej niż bydlęciem!”²³.

Ludzka płciowość wysiedlona z przestrzeni, na którą oddziałuje *sacrum*, zostaje łatwo zawłaszczona przez zło. Jeszcze raz Thibon: „Instynkt seksualny nigdy nie może działać w swej czystości, w swej zwierzęcej prostocie. Musi wspiąć się powy-

²¹ Na temat istoty oraz moralnej oceny tego, co obsceniczne, zob. R. Scruton, *Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*, Kraków 2009, s. 48-51.

²² G. Thibon, *Co Bóg złączył*, Poznań 2002, s. 78.

²³ Tamże, s. 79, przyp. 16.

żej lub spaść poniżej siebie. Jeśli nie podniesie się ku Bogu, zstąpi ku diabłu. Jeśli nie jest *miłością*, stanie się *rozpustą*²⁴. To zstąpienie ku diabłu jest jednak szczególnie ponure, kiedy taki zdegenerowany obraz seksualności zaszczepia się ludziom młodym, tak że ich własne inicjacyjne doświadczenia w tej dziedzinie będą już z góry naznaczone świadomością możliwych wynaturzeń, gdy będą wkraczać w tę sferę ludzkiego życia z zachwianym zaufaniem wobec dobroci i czystości ludzkich zamiarów, z niewiarą w to, że ona może być przede wszystkim polem wyrazu miłości.

Rozwijając myśl Paula Valéry'ego, który miał powiedzieć, że „po raz pierwszy w historii mamy do czynienia z cywilizacją schyłkową i świadomą przyczyną własnej dekadencji”, francuski filozof powie, że „badacze wyprzedzają jedni drugich w stawianiu coraz bardziej precyzyjnych diagnoz, ale jest i druga strona medalu – brak pomysłu na uzdrowienie sytuacji...²⁵. Żeby niniejszy tekst nie stał się jedynie kolejnym ogniwem w szeregu takich rozpoznań, tyleż trafnych co jałowych, wypada naszą myśl skierować w stronę potencjalnych środków zaradczych. Są tu możliwe, jak się wydaje, dwie równoległe strategie działania. Pierwszą wskazówkę zostawił nam Jan Paweł II w przywoływanym studium z zakresu teologii ciała. Opowiadać obraz idealny, malować w wyobraźni współczesnego człowieka to, jak wyglądałaby seksualność, gdyby nie było w niej miejsca na zło. Będą tacy, których taka narracja rzeczywiście pociągnie, którzy w obliczu kulturowej pustki, rozglądają się niepewnie i nierzadko rozpaczliwie poszukują dróg niewinności, czystości i głębi przeżycia. Marian Grabowski, krytycznie analizując zastosowaną przez Wojtyłę strategię, powie:

„Nieprawdopodobnie cudowny świat – świat nie do wiary! Niewinna miłość seksualna – namalowany przez Karola Wojtyłę jej idealny obraz, zderza się z naszym poczuciem realności. Doświadczenie sfery seksualnej jakże często bywa skrajnie negatywne. Wartość płci może zostać tak poniżona, strywalizowana, zdegradowana, że widzenie jej jako znaku niewidzialnej miłości osoby jest po prostu niemożliwe. Ale też opis niewinnej seksualności potrafi do żywego poruszać, urzekać i zobowiązywać. Opowieść idealna ma to do siebie, że naturalnie generuje dwoistość postaw. Można się dać przez nią porwać i zachwycić. Jeśli nie wpłynie na wolę, to chociaż w jaśniejszych barwach pozwoli oglądać rzeczywistość płci i jej spraw. Dzięki niej można zacząć nie lubić swojego sposobu bycia seksualnym, można zatęsknić za lepszym, wspanialszym rozgrywaniem spraw swego ciała²⁶.”

Strategia druga to wysiłek wychowywania do zapomnianej przez współczesnych „sztuki spuszczenia oczu²⁷, trud uświadamiania młodym ludziom, że autentycznym wyborem ludzkiej wolności może być również świadoma niezgoda na poddanie się impulsom ciekawości. Albowiem „kto zamyka oczy, by na zło nie patrzeć, ten będzie mieszkał na wysokościach” (Iz 33, 15-16). Zło w tym układzie leży nie w ludz-

²⁴ Tamże, s. 115.

²⁵ G. Thibon, *Płodne złudzenie*, Poznań 1998, s. 158.

²⁶ M. Grabowski, *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Toruń 2012, s. 189-190.

²⁷ Por. Tenże, *Ewangeliarz osobisty*, Poznań 2013, s. 133-134.

kim ciała w jego nagości, nie w całej sferze seksualnej, lecz w tym, że dopuszcza się do widzenia, do oglądania obrazu, „w którym to, co samo w sobie jest treścią i wartością dogłębnie osobową, co należy do porządku daru i obdarowania osoby przez osobę, zostaje jako temat wyrwane z tego autentycznego podłoża, by stać się na zasadzie «komunikacji społecznej» przedmiotem i to przedmiotem poniekąd anonimowym»²⁸. Jedyne uprawniony dostęp do tej sfery wyrazu osoby winien posiadać charakter podmiotowy i indywidualny. Wspomniana już Adrienne von Speyr wyrazi tę prawdę zwięźle i dobitnie: „Tę puszkę Pandory można otwierać tylko we dwoje”²⁹. Jan Paweł II słusznie zwraca uwagę, że problem pornowizji i pornografii to nie tylko kwestia etosu obrazu, etosu artysty, który bierze odpowiedzialność za sposób, w jaki czyni ciało człowieka tematem swojego dzieła. Każde bowiem dzieło sztuki wiąże twórcę z widzem, dlatego etosu obrazu „nie można rozpatrywać w oderwaniu od korelatywnego członu, który trzeba by nazwać «etosem widzenia». Pomiędzy jednym a drugim członem zawiera się cały proces komunikacji, bez względu na to, jak szerokie kręgi owa komunikacja (która w tym wypadku zawsze jest «społeczna») zatacza”³⁰. Jeżeli znajdujemy się w sytuacji bezsilności wobec pewnego kręgu twórców i osób zaangażowanych w rozpowszechnianie obrazów przesiąkniętych nieczystością, bezsilności także wobec nowych dróg komunikacji, po których treści te docierają do współczesnych odbiorców bez jakiegokolwiek kontroli społecznej, to rozwiązaniem wydaje się być skupienie wysiłków na kształtowaniu tego drugiego członu relacji, mianowicie etosu widzenia. Chodzi o trud uświadamiania odbiorcom kultury „masowej” faktu, iż nie każdy obraz, do oglądania którego są zapraszani, wzywani czy też dopuszczani, jest wart widzenia.

Literatura

- Balicki, J., *Zagadnienie reglamentacji rynku pornograficznego w społeczeństwie pluralistycznym. Studium społeczno-etyczne pornografii w USA*, Gdańsk 1993.
- Grabowski, M., *Ewangeliaż osobisty*, Poznań 2013.
- Grabowski, M., *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Toruń 2012.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986.
- Kupczak, J., *Dar i komunia. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006.
- Rose, M.A., *The Post-modern and the Post-industrial. A Critical Analysis*, Cambridge 1994.
- Scruton, R., *Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*, Kraków 2009.
- Speyr, A. von, *Theologie der Geschlechter*, Einsiedeln 1969.
- Thibon, G., *Co Bóg złączył*, Poznań 2002.
- Thibon, G., *Płodne złudzenie*, Poznań 1998.
- Waldstein, M., *Sens ciała. Wokół filozofii seksualności Jana Pawła II*, Warszawa 2012.

²⁸ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 246.

²⁹ „Diese Pandorabüchse darf man nur zu zweit öffnen”, A. von Speyr, dz. cyt., s. 59.

³⁰ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 250.

Human Sexuality in Culture – a Place of God’s Epiphany or Demonic Manifestation?

Summary: The article presents the problem of the relationship between Christian faith and culture in its specific area which is marked out by human corporeality and sexuality. In view of theological anthropology of John Paul II, in what is called theology of the body, sexuality should be a privileged place of revealing the mystery of the life of God. In this perspective, human sexuality receives special meaning because of its ability to express a personal gift. The hermeneutics of the gift is in contrast with contemporary cultural status of sexuality, film art and its social reception being a symptomatic expression of it. The example of two films shows that this particular area of culture is marked by an evil in a scale unprecedented in the history. Postulated remedy for this situation is to promote the ideal image of sexual love and the formation of the proper ethos of the recipient of culture and art – the ethos of seeing.

Keywords: faith and culture, hermeneutics of the gift, idealization, John Paul II, pornography, sexual love, sexuality, shame, theology of the body

ADAM DROZDEK

Duquesne University
Pittsburgh, USA

On Sanctifying Cyberspace

Summary: Because of the ubiquity and usefulness of the internet it is sometimes deemed that not only the internet is a potent technological force, but that it is sacred. Views of some proponents of this view are critically analyzed. Paper concludes that for a believer, the source of all that exists is God and in this sense the internet is God's gift or at least the result of human ingenuity which comes from God. The internet by itself is morally and religiously neutral and it is up to the moral dimension whether it is used for good or for ill.

Keywords: cyberspace, theology, sacredness

An impressive growth of the internet and the possibility of instant communication are frequently hailed as a means “to increase understanding, foster tolerance, and ultimately promote worldwide peace.”¹ Telephone, telegraph, and TV did not accomplish the goal of establishing a global harmonious village, but apparently the internet that can be accessed by everyone from everywhere through the computer and the cell phone makes such prospects much brighter. Because of its tremendous impact of on the political, social, and personal lives of people and the vistas it offers,² the internet has been considered not only a technological marvel but an embodiment of theological yearnings.

1. Cyberspace a spiritual realm

The internet, a structure consisting of interconnected computer networks, is an immensely complex web of cables, routers, and computers through which flows an ocean of bits in form of electrical and laser light impulses. These bits have different meanings in different contexts and they collectively form an enormous world of meaning which is cyberspace. This world of meaning was considered to be the “Platonic realm incarnate,”³ it was compared to Popper's Third World, or even was

¹ Frances Cairncross, *The death of distance*, Boston: Harvard Business School Press 1997, p. xvi.

² “A new medium of human communications is emerging, one that may prove to surpass all previous revolutions –the printing press, the telephone, the television, the computer – in its impact on our economic and social life,” Don Tapscott, *The digital economy*, New York 1996, p. xiii.

³ Jennifer J. Cobb, *Cybergrace: The search for God in the digital world*, New York: Crown Publishers 1998, p. 31. “Cyberspace is Platonism as a working product,” Michael Heim, *The metaphysics of*

singled out as the Fourth World different from the three worlds of Popper.⁴ Because it is being seen as having some special status, it has sometimes also been endowed with a sacred dimension. „The image of The Heavenly City, in fact, is an image of World 3 become whole and holy. And a religious vision of cyberspace”; „the impetus toward the Heavenly City remains. It is to be respected; indeed, it can usefully flourish ... in cyberspace.” As the Heavenly City, it is „the New Jerusalem of the Book of Revelation. Like a bejeweled, weightless palace it comes out of heaven itself,” thereby being „a place where we might *re-enter* God’s graces ... laid out like a beautiful equation.”⁵ On a similar note, Stenger exclaims, „we will all become angels, and for eternity ... in this cubic fortress of pixels that is cyberspace” and „cyberspace will feel like Paradise.”⁶ Also according to Stenger, because cyberspace is a kind of space different from the „profane space” of the physical world, then it „definitely qualifies for Eliade’s vision” of sacred space. She argues that “cyberspace creates a break in the plane of reality, one that seems to generate the ideal conditions for [what in Eliade’s words can be described as] a ‘hierophany: an irruption of the Sacred that results in detaching a territory from the surrounding cosmic milieu and making it qualitatively different.’”⁷ Also McLuhan expressed a religious sentiment about computers in the early stages of computer networking: “The computer thus holds out the promise of a technologically engendered state of universal understanding and unity, a state of absorption in the logos that could knit mankind into one family and create a perpetuity of collective harmony and peace. This is the real use of the computer ... to speed the process of discovery and orchestrate terrestrial – and eventually galactic – environments and energies. Psychic communal integration, made possible at last by the electronic media, could create the universality of consciousness ... In a Christian sense, this is merely a new interpretation of the mystical body of Christ; and Christ, after all, is the ultimate extension of man.”⁸

Such religious sentiments are sometimes expressed in all seriousness, sometimes rather flippantly; sometimes briefly, sometimes in a book-long argument, but many

virtual reality, New York 1993, p. 89.

⁴ Anton Kolb, *Virtuelle Ontologie und Anthropologie*, in: A. Kolb, R. Esterbauer, H. Ruckebauer (eds.), *Cyberethik: Verantwortung in der digital vernetzten Welt*, Stuttgart 1998, pp. 12, 18, 19; Cf. Angela M.T. Reinders, *Zugänge und Analysen zur religiösen Dimension des Cyberspace*, Berlin 2006, p. 17-20, 118, 198.

⁵ Michael Benedikt, Introduction, in: M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: first steps*, Cambridge 1991, pp. 16, 18, 14, 15.

⁶ Nicole Stenger, *Mind is a leaking rainbow*, in: Benedikt (ed.), p. 52.

⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁸ M. McLuhan, *A candid conversation with the high priest of popcult and metaphysician of media*, “Playboy” March 1969, p. 72.

of them appear to agree with the statement that “our fascination with computers is ... more spiritual than utilitarian.”⁹

2. Hammerman

An attempt to show sacred aspects of the internet was made by Joshua Hammerman, a rabbi of a Connecticut temple, in his impressionistic book which not infrequently prefers florid style over clarity.¹⁰ In his view, “God is not *up there*. She is right here.”¹¹ “*We find God on the Internet through the redemptive power of the written word*” (130) [because] “the Internet is a medium of the word” (131); thus, there is nothing particularly special about the internet as a means of getting closer to God. Although Hammerman treats graphics somewhat dismissively as merely accompanying the word, a claim can be made that the sensory aspect of the Web (audio, graphics, video) is just as pronounced as the written word, or maybe even more than writing. In this respect, non-written aspects of the Web could be considered an obstacle in the way of experiencing God. Hammerman refers to the Logos of the Gospel of John to stress the importance of the written word. If so, the possibility of experiencing God by written word alone without any embellishments would appear to be a better prospect to experience God than the Web full of non-written diversions. Therefore, to be consistent, Hammerman should encourage the reader to stay away from the Web where written word is severely obfuscated by the non-written components and hence it is rather difficult to accept his pronouncement that “God is becoming less hidden with every cybermoment” (125).

Hammerman then refers to numerology of the Kabbalah to show the digital nature of reality or rather “numerical basis to Creation” (177). When Hammerman asks, “because a computer’s reality begins with 0s and 1s and the kabbalistic godhead happens also to be digital, does that really allow me to take such a leap of faith as to say that the world of cyberspace is a reflection of God’s inner life?” (179), the question appears to be rhetoric. In his view, “the cyber universe that is the inner life of God” (187) and he makes a distinction between God *on* the Internet and “God *as* the Internet (metaphorically, not exclusively), recognizing that the whole of cyberspace, when seen organically, can bring us closer to understanding and experiencing the sacred” (208). Moreover, in his words, “the world of the evolving inner God that I believe cyberspace to be” (143) should tell us something about the nature of God. However, we do not learn what/who is an inner God. There is a statement that “the inner life of God can be summed up in a progression of sunrises and sunsets, and in the erosion, construction and vision of our sacred spaces. People visit such places and notice first the light and shadows, the interplay of eternity and temporality, the

⁹ Heim, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰ Joshua Hammerman, *The Lordismyshepherd.com: seeking God in cyberspace*, Deedield Beach 2000.

¹¹ *Ibidem*, p. 47, cf. p. 226 for a similar nonconformist feminization of God.

rise and fall, which causes them to reflect in wonder at our own eternal desire to dream, to build and to rebuild” (102). This pronouncement, however, hardly explains anything. Is inner God to be equated with the inner life of God? But if part of this life is cyberspace, what is so special about the latter if this life should also include sunrises, sunsets, erosion of sacred spaces and the like? Finally, Hammerman speaks about the digital God (208)¹² as if it were self-explanatory what exactly he means by it. At least it is clear what he does not mean by it: “we’ve left in the dust those tired old images of the Lord as shepherd and old-man-in-the-sky, and have begun to make our acquaintance with the Digital God” (243). Rabbi Hammerman is curiously offended by the Biblical image of “God is my Shepherd” (since he cannot imagine himself “in the role of sheep” (8)), but he apparently finds the metaphor – which he never explains – of the female digital God more suitable for the internet age and thus being in no danger of offending anyone’s religious sensibilities. In the chapter on digital God he refers warmly to Kabbalistic numerology which equates the name of God with number 26 (since Hebrew letters are also used as digits; incidentally, the same is in Greek). How does it make God digital? It appears that the designation of God as female and digital is more an expression of political correctness on the one hand and an infatuation with the computer terminology on the other than of any theological reasoning.¹³

In the end, Hammerman offers nothing interesting concerning sacredness of the cyberspace and its special religious status. He is right when he says that “it is possible to find God’s presence in the tiniest bit of dust as well as the grandest spectacle of nature”; however, when he adds that “online, where everything is clearly interconnected, the electricity of the Word shines through even more clearly” (157), it is hard to see why this should be so. It seems that the Word shines best through personal contacts where the reality of this Word can manifest itself through people’s lives and can touch one another. The internet is a splendid medium that should lead to such personal contacts, but it is hardly the ultimate means through which the Word shines. Not even its electricity.¹⁴

¹² “The true essence of God can be understood – indeed most plausibly is seen – as being *digital in nature*” (xiii).

¹³ It is thus rather surprising to read that “Hammerman’s model, despite its theological character, encapsulates the essence of ICTs [information communication technologies]. If, however, instead of the word God, one uses words such as ‘the Other,’ ‘Reality,’ ‘Enlightenment’ and so on, then Hammerman’s model expands its applicability to all religious/spiritual/metaphysical traditions,” Anastasia Karaflogka, *E-religion: a critical appraisal of religious discourse on the World Wide Web*, London 2006, p. 130. Since we learn nothing about the digital nature of God from Hammerman, how can his model be expanded to anything? And what would exactly be the female digital Other or female digital Enlightenment?

¹⁴ In Hammerman’s words “computer-generated words are also engraved in fire (electricity)” (151); but what of it? Cf. his rather forced attempt to equate fire and electricity (154).

3. Cobb

A sacred character of cyberspace is also a topic of the investigations of Jennifer Cobb. In her words, “the divine is woven throughout all of reality in the form of creative, responsive love and evolutionary becoming. In this sense, the divine permeates the very fabric of the universe. This vision of the divine is of a persuasive God who coaxes us toward goodness. This God does not create from nothing but works to bring increasing levels of order and complexity to the chaos of the world. In the simplest terms, creativity unfolding in the universe forms the primary expression of divine activity.”¹⁵ In this way, she makes creativity the primary attribute of God. Therefore, when in the chess game played with Kasparov, the Deep Blue computer made very creative and imaginary moves but also missed some moves, it proved to be “brilliant one moment, blind the next” (6). But, in Cobb’s eyes more brilliant than blind – after all, it won – therefore, “the Hand of God is an apt name for Deep Blue’s sublime move. The essence of this creative moment *was* God” (12). So, at the moment of Deep Blue’s sublime moves, it was God who from within the circuitry of the computer so directed electrical impulses that they manifested themselves as a decision to make a particular move. It was God, in effect, who made the move that defeated Kasparov, God who expressed His creativity through the computer. However, it is an inscrutable decision why God would allow the machine to be blind at certain points and why He preferred to express His creativity through the electronic machine rather than through Kasparov. Moreover, it would also be rather puzzling why God would want to show His hand in the game of chess.

When giving prominence to creativity, a question can be asked: was God the essence of the creative moment in Deep Blue’s creative move alone or is God the essence of creativity in all situations? If the latter, then creativity of even the vilest crimes has a divine component. This can be defended on the ground that creativity is a divine element of the human mind; however, there is also a moral dimension which determines how this creativity is utilized. What would be the moral dimension in the case of a computer? Creativity without morality can be very dangerous. Would God infuse a machine with creativity without assuring that there is a morality in it? If so, would not it require that the machine is a rational entity to be able to make proper choices in the use of its creativity, the choices guided by rationality based on morality?

Impressive as Deep Blue’s performance is, Cobb does not limit God’s creative hand to this one machine alone. “Cyberspace has vast, untapped potential as a creative medium infused with divine presence” (15) because “creative process forms the soul of cyberspace” (44). In the view of John B. Cobb, apparently endorsed by Jennifer Cobb, “creativity, the very essence of the divine, is the life-giving principle that is also itself alive, moving, changing and growing. On the simplest level, divinity is the cosmic force that continually ushers novelty and creativity into the world. The

¹⁵ Cobb, *Cybergrace*, p. 12.

divine is not the process but the creative aspect of the process. From this perspective, the transcendent aspect of divinity is pure, unmanifest creativity or pure potential. The immanent aspect, that part we can apprehend in the world around us, manifests as creative novelty and richness of experience. Wherever creativity is found, there too can life be found” (56).

Jennifer Cobb uses the concept of not just creativity, but theological creativity. The latter concept is used by Ralph Abraham in whose view “the WWW is miraculous,” since “it is theological creativity in action. If you look at the Web, there are all these different pieces of software without which it couldn’t run. These pieces were created by volunteers, people who were responding to a kind of divine guidance. They were being pushed toward creative synthesis. The miraculous way the parts go together can’t be a coincidence” (47). This “mysterious process of theological creativity ... does not affirm the idea of the divine as a purely good entity from an anthropomorphic perspective, exerting control on a sinful humanity from on high” (71) and yet, “theological creativity is that which lures us always toward a deeper, more complex, and ultimately purposeful and loving outcome” (72). Unaccountably, theological creativity that “does not affirm the idea of the divine as a purely good entity” appears to lead automatically to a loving outcome. However, creativity by itself is morally neutral. Considering today’s security systems, thieves have to be very creative to do their deed, which hardly leads to a loving outcome except for the perpetrators, and even this is uncertain.

It is simply Cobb’s theological assumption that creativity – theological creativity – is the essence of the universe, which at times acquires somewhat pantheistic coloring; after all, the sacred energy that flows through cyberspace is “that we variously call God, Allah, Brahma, chi, or Tao” (18). In her view, when “software runs in a computer, something remarkable begins to happen. The abstraction becomes a field of experience that we call cyberspace. It is in this moment that the emergent quality of cyberspace makes itself known. The essential motor of this process, the spiritual center of cyberspace, is the fundamental sacred force that infuses all reality: divine creativity in action. The emergent dynamic found between the hardware and software in cyberspace is an aspect of divinity itself,” which allows her to say that “in the interaction between the hardware and the software, that the sacred locus of computation can be found” (51). The problem of good and evil becomes unimportant in the face of creativity in Cobb’s universe. Any action, even the most mundane and repetitive becomes thereby sacred, since it produces results that were not there before, unimportant and trifle as they may be. In this way, any action of anything becomes a sacred act and thus any execution of any program on any computer is a sacred act. In her enthusiasm for the enormous possibilities that cyberspace opens, Cobb seems to simply disregard malicious actions harmful to individuals, institutions, and to entire nations. If all is sacred, then there is no need to dwell on the negative. In this way, sacredness becomes merely an embellishment with little religious content, just

an expression of optimism, overwrought as it appears to be.

Cobb states that “love is the source of all great acts of creativity, both objective and subjective” (149); however, she does it right after apparently agreeing with Robert Jahn that the computer has faith, desire, and love for a human (149). Although Jahn himself dismissively stated that this may be regarded as “sterilizing the religion” (148), it is difficult to see it as anything else particularly when these pronouncements are made after quoting Paul’s ode of love from 1 Cor. 13. If computers are creative, then they must be loving entities and this love apparently enables their creativity. Unless it is assumed that it is God who works through the computer, as in the game of chess; thus, the computer is just a machine through which the hand of God is manifested.

“God, for process theologians, is the principle that brings order from chaos, not that creates something from nothing” (173). Cobb agrees with this view that God is not a creator out of nothing of what exists, but He only organizes chaos into order (173). God thus must have existed from eternity along with chaos like in the Plato’s or in Anaxagoras’ universe, unless He was always organizing it, from eternity to eternity, thereby existing alongside the universe which is coeternal, like in Aristotle’s worldview. Moreover, in her view, God is not omnipotent, although He is omniscient (174). Being not omnipotent, God has to negotiate with the world to shape it in a certain way, thereby becoming the God of persuasion (which also harks back to Plato). When we read her statement that “perhaps we are meant to be Gods of persuasion” (176),¹⁶ it becomes rather clear that this hubristic statement underlies the theological view that it is not man who is created in the image of God, but rather God is shaped in the image of man the creator: the concept of omnipotence “may no longer work for us as we seek to blend the digital world into our own” (174); thus, the concept should be modified, brought down to the human level. Moreover, as Cobb approvingly quotes Kevin Kelly, “absolute control is absolutely boring” (177). Boredom as a theological argument...

4. Cyberspace as a spiritual tool

The tendency to sanctify or even deify¹⁷ cyberspace can be considered to be a reflection of the view that “in contemporary culture, technology has religious meaning; it is regarded as an omnipotent force that can fulfil age old dreams and bring humanity to new and better ways of life. It carries dreams of salvation, it shapes our beliefs and values and it is the anchor to which our ideas about what is important and meaningful

¹⁶ The statement that “in the end we are not Gods” (185) may mean that we are not gods *tout court*, but we are gods of persuasion, yet, still, she gives advices concerning how “to be a god” and speaks about “god games” (177).

¹⁷ And if cyberspace is not considered to be a god, it is deemed to be a technological form of God because many of its properties are the same as attributes ascribed to God, Hartmut Böhme, *Die technische Form Gottes. Über die theologischen Implikationen von Cyberspace*, “Praktische Theologie” 31 (1996), p. 258-259.

are attached.”¹⁸ The ubiquity of the internet and its enormous influence on personal, social, political, and economic lives makes it a good candidate for the view that it is a driving force of our civilization and thereby it is something sacred. The view is partially justified. For a believer in the providential God, the internet is a product of the ingenuity of engineers, but this ingenuity is a direct gift of God, whereby, directly or indirectly, God has His hand in the technological development. As expressed in the opening statement of the encyclical *Miranda Prorsus*, “those very remarkable technical inventions which are the boast of the men of our generation, though they spring from human intelligence and industry, are nevertheless the gifts of God Our Creator, from Whom all good gifts proceed [as phrased by John Chrysostom]: ‘for He has not only brought forth creatures, but sustains and fosters them once created.’”¹⁹ This sentiment was repeatedly reaffirmed by pope John Paul II in his World Communication Day messages.²⁰ This strong endorsement of technological progress has theological underpinnings. As expressed by pope Pius XII, “the Church loves and favors human progress. It is undeniable that technological progress comes from God, and so it can and ought to lead to God,” since “all search for and discovery of the forces of nature, which technology effectuates, is at once a search and discovery of the greatness, of the wisdom, and of the harmony of God.”²¹ From a religious perspective, technological progress is ultimately a gift of God that is primarily designed to lead people to Him. Benevolent effects leading to the improvement of the quality of life are just welcome side-effects of this progress. Therefore, God can manifest Himself in cyberspace just as much as His hand can be viewed in nature and in the lives of people.

As potent and progressive a force the internet can be, by itself there is nothing sacred in it, just as there is nothing sacred in other equally revolutionary technologies, such as printing, telephone, telegraph, radio, or television. Like any technology, the internet can be used, and is being used, for good and for ill. It is just a tool that can be used to accomplish particular goals and the nature of these goals is determined by the scale of human values, by the moral dimension of man. Morality, in turn, be influenced by technology to be viewed as the only force worth pursuing and as the sole means of human salvation – in this world and the next, the next being the prospect of immortality that, in view of some authors, cyberspace offers. This progress can become the replacement of spirituality, or rather the spirituality can be taken over by the technological spirit, the conviction that technological force is viewed as the only

¹⁸ Karen Pärna, *Believing in the Net*, Leiden 2010, p. 4.

¹⁹ Pope Pius XII, *Miranda Prorsus: On motion pictures, radio and television*, Washington [1957?], p. 1, cf. p. 6-7.

²⁰ 15th World Communication Day in 1981, 21st in 1987, 25th in 1991, 26th in 1992, 27th in 1993; cf. also 24th in 1990 with the theme “The Christian message in a computer culture” which states that “we must be grateful for the new technology,” and 36th in 2002 with the theme “Internet: A new forum for proclaiming the Gospel,” in which it is stated that the internet is a “marvellous instrument [that] serves the common good,” but it also can “become a source of harm.”

²¹ Pope Pius XII, *On modern technology and peace: 1953 Christmas message*, Washington [1954?], p. 2-3.

force that can assure human happiness and satisfy all spiritual yearnings of man.²² McLuhan surely realized this since he quickly changed his view on the computer as a new interpretation of the mystical body of Christ and the same year when he gave his interview expressing this sentiment, he wrote in one of his letters: “electric information environments being utterly ethereal fosters the illusion of the world as spiritual substance. It is now a reasonable facsimile of the mystical body [of Christ], a blatant manifestation of the Anti-Christ. After all, the Prince of this world is a very great electric engineer.”²³ It is the strength of human moral dimension to oppose the ill use of technology and turn it as much, as possible, to the force of good. For a believer, if the prince of this world can thwart human attempts to do so, so the divine help can enhance these attempts. The internet and cyberspace – this space which is no space, this reality which is not quite real – are divine gifts because they were created by the divine gift of human ingenuity and should be treated as such. By themselves they can be constructive forces just as much as destructive powers. It is in the best human interest that, by relying on divine providential help, the constructive forces prevail.

References

- Benedikt, M., *Introduction*, in: M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: first steps*, Cambridge, p. 1-25.
- Böhme, H., *Die technische Form Gottes. Über die theologischen Implikationen von Cyberspace*, „Praktische Theologie“ 31 (1996), p. 257-261.
- Cairncross, F., *The death of distance*, Boston 1997.
- Cobb, J.J., *Cybergrace: The search for God in the digital world*, New York 1998.
- Hammerman, J., *The lordismyshepherd.com: seeking God in cyberspace*, Deedield Beach 2000.
- Heim, M., *The metaphysics of virtual reality*, New York 1993.
- Karafeczka, A., *E-religion: A critical appraisal of religious discourse on the World Wide Web*, London 2006.
- Kolb, A., *Virtuelle Ontologie und Anthropologie*, in: A. Kolb – R. Esterbauer – H. Ruckebauer (eds.), *Cyberethik: Verantwortung in der digital vernetzten Welt*, Stuttgart 1998, p. 11-50.
- McLuhan, M., *A candid conversation with the high priest of popcult and metaphysician of media*, “Playboy” March 1969, p. 53-74, 158.
- McLuhan, M., *Letters*, Toronto 1987.
- Pärna, K., *Believing in the Net*, Leiden 2010.
- Pope Pius XII, *Miranda Prorsus: on motion pictures, radio and television*, Washington [1957].
- Pope Pius XII, *On modern technology and peace: 1953 Christmas message*, Washington [1954].
- Reinders, A.M.T., *Zugänge und Analysen zur religiösen Dimension des Cyberspace*, Berlin 2006.
- Stenger, N., *Mind Is a Leaking Rainbow*, in: Benedikt, *Cyberspace*, p. 49-58.
- Tapscott, D., *The digital economy*, New York 1996.

²² The technological spirit states that “whatever is technically possible ... takes precedence over all other forms of human activity, and the perfection of earthly culture and happiness is seen in it,” *ibidem*, p. 4.

²³ Marshall McLuhan, a 1969 letter to Jacques Maritain, in McLuhan’s *Letters*, Toronto 1987, p. 370.

O uświęcaniu cyberprzestrzeni

Streszczenie: Internet przeniknął niemal wszystkie aspekty życia społecznego i czasami nadaje mu się znamię świętości. Artykuł krytycznie analizuje poglądy niektórych autorów mówiących o uświęcaniu cyberprzestrzeni. Konkluzją artykułu jest stwierdzenie, że dla wierzącego źródłem wszystkiego, co istnieje, jest Bóg – i w tym sensie internet jest darem boskim, a przynajmniej rezultatem ludzkiej inteligencji, która również pochodzi od Boga. Internet sam w sobie jest religijnie i moralnie neutralny – to moralny wymiar człowieka dyktuje, czy będzie użyty do dobrych czy złych celów.

Słowa kluczowe: cyberprzestrzeń, teologia, uświęcenie

KS. TOMASZ NAWRACAŁA

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Adama Mickiewicza
Poznań

Analogia entis. Możliwości i ograniczenia chrześcijańskiej wizji świata wirtualnego i cyberprzestrzeni

Streszczenie: Rozwój różnych i złożonych technologii doprowadził do powstania przestrzeni cybernetycznej, jednocześnie dostępnej dla wszystkich i otwartej. Nowa rzeczywistość wirtualna nie rozwija się jednak wyłącznie w oparciu o nowe prawa i reguły, lecz o to, co dotąd określało rozwój indywidualnego człowieka oraz całej ludzkości. Świat wirtualny odbija reguły świata realnego, ponieważ ich istnienie jest analogiczne. Ta analogia istnienia pozwala na postawienie pytania o związek między religijną wizją świata a tym, co odnajdujemy w cyberprzestrzeni. Niniejszy artykuł podejmuje próbę przeanalizowania kilku istotnych elementów chrześcijańskiego spojrzenia na świat i ich konsekwencji dla świata wirtualnego.

Słowa kluczowe: stworzenie, Bóg, analogia, wolność, odpowiedzialność, godność, porządek, przemoc.

Biblijna koncepcja stworzenia jest jednym z najważniejszych elementów wiary starożytnego Izraela. Jej początku szukać należy w środowisku, z którego wywodził się Abraham, chociaż jej ostateczny kształt uformował się dopiero w czasach niewoli greckiej. Wiara w Boga stwórcę odsłania swoje znaczenie w powiązaniu z historycznym doświadczeniem Boga. Izrael zostaje przez Jahwe wyprowadzony z domu niewoli w Egipcie i wezwany do zawarcia przymierza na Synaju. Ten, który wybawia i tworzy przymierze, objawia się jako wszechmocny Pan wszystkiego. Każda rzecz i każdy człowiek do Niego należą i od Niego zależą. Stąd rodzące się coraz silniejsze przekonanie, że Jahwe nie tylko rządzi małym wycinkiem świata, między Nilem a Jordanem, ale w ogóle całym kosmosem z wszystkimi siłami, jakie w nim są zawarte. Jahwe jest jeden i jest jako Wybawiciel, Twórca przymierza oraz Stwórca człowieka i świata.

Akt stworzenia z racji swego boskiego pochodzenia i uzyskanych skutków nie daje się sprowadzić do szeregu innych aktów, których podmiotem jest Bóg. Stworzenie jest aktem jedynym i niepowtarzalnym. Bóg może w różny sposób wybawiać swój lud ingerując bezpośrednio lub pośrednio w historię ludzkości; może także zawierać ze swoim ludem nowe przymierza, które nie odwołują wcześniejszych, lecz

je dopełniają. Jednak stworzyć może tylko raz, ponieważ takie działanie zaczyna się *ex nihilo*. W sensie ścisłym określenie „stworzyciel” odnosi się wyłącznie do Boga, a jeśli jest używane w stosunku do człowieka, to przez analogię. Człowiek nie tyle jest stwórcą, co twórcą, tzn. kimś, kto w swoim działaniu bazuje na wcześniejszych elementach. Człowiek staje się przyczyną czegoś nadając powstającej rzeczy określone cechy, ale nie sprawiając faktycznie zaistnienia elementów substancjalnych tej rzeczy. Ten fakt musi z konieczności być brany pod uwagę w rozpatrywaniu cyberprzestrzeni jako świata zamkniętego, o nieograniczonych możliwościach komunikowania się i wymiany informacji¹.

Niniejszy artykuł pragnie wskazać kilka zasadniczych elementów szeroko rozumianej cyberprzestrzeni, które odnoszą się do religijnego spojrzenia na świat jako rzeczywistość stworzoną. Wydaje się bowiem, że rzeczywistość wirtualna i realna (ang. *meatspace*) pozostają wobec siebie w daleko idącej analogii. W konsekwencji zaś pytanie o religię, jako element realnej rzeczywistości człowieka, musi także pojawić się w nowej, wirtualnej rzeczywistości. Tłem dla tych rozważań będą wybrane filmy, w których fabuła oparta jest o wizję świata cyberprzestrzeni i nowej w nim roli człowieka.

1. Świat różny od Boga

Podstawowe prawo stworzenia wyraża się w zdaniu: Bóg nie stwarza czegoś, co jest boskie. Historia Kościoła w starożytności pokazuje, jak wielkie napięcia rozdziły się wokół problematyki pochodzenia Osób boskich². Analogia do świata ludzkiego nakazywała dla odróżnienia osób stosować pojęcie zrodzenia. Bóg Ojciec zradził swego jedyne Syna, to znaczy nadawał mu istnienie w określonym czasie. Teza Ariusza o tym, że był czas, gdy nie było Syna, wydawała się logiczna z punktu widzenia ludzkiej logiki. Wśród ludzi każdy ojciec, zanim będzie miał syna, istnieje wcześniej. Jeżeli w Bogu mamy do czynienia ze zrodzeniem, o czym mówi Nowy Testament, to oczywistym jest fakt nieistnienia Syna na równi z Ojcem. Tego typu twierdzenia zostały przewyżczone przez oddzielenie stworzenia i zrodzenia przy jednoczesnym dodaniu równości w bóstwie Osób w Trójcy Świętej. Bóg jest jeden i jedno jest także bóstwo. Fakt, że w Bogu występuje różnica osób, nie oznacza stwarzania ich w wieczności w działaniu progresywnym, ale faktycznie różne istnienie w różnicy osób poprzez relację. Analogia do ludzkiego zrodzenia musi być w konsekwencji ubogacana analogią do formowania się słowa w ludzkim umyśle. Takie

¹ Podobne rozróżnienie można sprowadzić do różnicy między *pochodzeniem* a *początkiem*. Ten pierwszy operuje pytaniem „w jaki sposób ?” pokazując złożoność rozmaitych procesów zachodzących w stworzonych bytach. Pytanie o *początek* jest pytaniem, które wykracza poza świat praw fizycznych i bytów, które istnieją. Chodzi przecież o przyczynę ich istnienia, a nie tylko sposób realizacji tego istnienia. Por. B. Sesboué, *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa - Poznań 2000, s. 93-98.

² Por. J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji*, Kraków 2008, s. 220 n.

słowo nie oddziela się od podmiotu, choć musi się od niego różnić. Bóg ma Syna, który jest Jego jedynym Słowem; to Słowo istnieje jako Syn w Bogu, mając absolutnie identyczne jedno bóstwo, lecz różne osobowości. Bóg Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Ojcem.

Trójjedyny Bóg jest stwórcą świata, to znaczy sprawia zaistnienie czegoś, co Nim nie jest³. Stworzony świat nie jest boski, ponieważ jest absolutnie różny od Boga. Żaden z elementów tego świata nie może powiedzieć o sobie, że ma lepszy dostęp do Stwórcy. Wszystko do Niego należy i wszystko od Niego zależy, mimo że od strony każdego ze stworzeń owa relacja zależności przejawia się w rozmaity sposób. Cały świat jest objawieniem Boga i nosi jego ślady (*vestigia Dei*), ale żadne ze stworzeń nie jest w jakikolwiek sposób boskie. Istnienie każdego z nich ukazuje ich własną wartość i doskonałość. Jeśli tylko Bóg jest najwyższą doskonałością i dobrocią, to wszystko, co istnieje dzięki Niemu i przez Niego na skutek udziału w Jego doskonałości, także może być dobre. Fakt istnienia każdego ze stworzeń jest jego najważniejszym dobrem i najwyższą doskonałością – niebyt, tak jak i brak dobra, jest złem. Mimo istnienia przepaści między Stwórcą a stworzeniem, to ostatnie ma swoją określoną i niezbywalną wartość. Ta jednak wartość jest nieporównywalna z doskonałością Boga. Świat i Bóg są różni, a granica między nimi jest stała i ontologiczna. Bóg istnieje sam z siebie odwiecznie, świat istnieje jako chciany i stworzony przez Boga w określonym momencie. Bez tej wolnej decyzji Stwórcy stworzenie w ogóle by nie zaistniało.

2. (Nie)doskonałe odbicie

Ogólna zależność stworzeń od Boga ma swoje analogiczne znaczenie dla świata wirtualnego. To, co zostaje stworzone przez człowieka, jako autora kolejnych elementów cyberprzestrzeni, jest różne od niego. Co więcej, owa różnica ma także sens ontologiczny. Człowiek istnieje realnie, podczas gdy świat w cyberprzestrzeni jest tylko wirtualny, tzn. tak wykreowany, że prawie rzeczywisty. Prawdopodobieństwo istnienia takiego świata nigdy nie przekroczy progu potencjalności jego istnienia. Rzeczywistość wirtualna pozostanie wyłącznie odbiciem realnego świata⁴. Odbiciem coraz bardziej doskonałym, ale nigdy rzeczywistym. Kreowanie świata wirtualnego, zarówno bezpośrednio przez człowieka jak i przy współudziale komputerów, ograniczone jest granicą doskonałości ontologicznej. Człowiek lub maszyna nigdy nie stworzą rzeczywistości doskonalszej od ich rzeczywistego istnienia. Świat cy-

³ Stworzenie świata zakłada ograniczenie Boga. Nie chodzi jednak o szukanie granic dla Bożego istnienia i działania poza Bogiem, ale w Nim samym. Bóg sam ogranicza siebie w swoim istnieniu i bycie, aby uczynić miejsce dla kogoś innego niż On sam. Na takie samoograniczenie Boga zwrócił uwagę J. Moltmann w proponowanej idei *zimzum*. Protestantcki teolog powołuje się przy tym na Izaaka Luria, a całą ideę zamyka w zdaniu: „Tam, gdzie Bóg wychodzi z siebie w siebie, tam może spowodować coś, co nie jest ani Boską istotą, ani Boskim bytem”. *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 168.

⁴ Dobrym przykładem jest tu nominowany do Oscara film *Katedra* w reż. T. Bagińskiego. Obraz przedstawia przerobione cyfrowo wnętrze gotyckiej katedry, która zachwyca układem linii pionowych.

berprzestrzeni doskonalili tylko to, co człowiek może ulepszyć dzięki zastosowaniu innych, nowszych narzędzi lub techniki. Sam jednak nie może stać się niezależnym i wolnym w swoim istnieniu. Człowiek zawsze będzie dominował nad światem techniki, a jeśli tę władzę utraci, może także utracić swoją uprzywilejowaną rolę we własnym świecie⁵. W konsekwencji – może także przestać istnieć⁶.

Świat wirtualny powtarza prawa i reguły świata rzeczywistego. Jeśli w świecie rzeczywistym człowiek nie może istnieć pozbawiony określonych reguł odnoszących się do jego zachowania i przetrwania, to podobne reguły kreowane są w świecie cyberprzestrzeni. Bohaterowie światów wirtualnych skazani są na regenerację: muszą zdobywać pieniądze, złoto lub jakieś inne określone dobro, aby móc za nie nabyć energię (odpowiednik jedzenia i picia), broń lub inne przedmioty konieczne do przetrwania. Procesy biologiczne, kulturowe, społeczne są przenoszone w mniejszym lub większym stopniu na świat cyberprzestrzeni, aby w nich tworzyć reguły istnienia. Podobne przenoszenie dotyczy wartości moralnych i religijnych. W świecie rzeczywistym człowiek odkrywa prawo moralne wpisane w swoje serce i próbuje wprowadzić je w życie. To, co czyni, świadczy o tym, jaką wartość ma to prawo dla jego istnienia. Zasada dobra i zła jest obiektywna, a jej głównym strażnikiem jest Bóg. W świecie wirtualnym to człowiek zajmuje miejsce Boga i dlatego może sam określać, co jest dobre, a co złe. Konsekwencją tego jest nieuchronna wizja rozmaitych światów z regułami wypaczonymi i oderwanymi od zasad świata rzeczywistego. To, co dobre w jednym świecie może okazać się złem w innym. Proces odwrotny jest tak samo dopuszczalny jak i możliwy. Dobre i złe zostają ze sobą powiązane w sposób zamienny i tak ścisły, że samo ich pomieszanie nabiera wartości nowego prawa. Zabójstwo lub morderstwo, pobicie lub inne zbrodnie kolektywne (dla jednego poświęca się wielu) stają się coraz bardziej normą i czymś oczywistym. Człowiek przestaje odróżniać dobro i zło lub je zupełnie relatywizuje. Jedno i drugie zależy wyłącznie od sytuacji człowieka w jego wymiarze indywidualnym. Nie liczy się już nic i nikt, tylko on jeden. Przetrwanie społeczeństwa lub rodzaju ludzkiego może okazać się zbędne⁷.

Zmiana zasad etycznych i moralnych prowadzi także do zatracenia poczucia poświęcenia. W świecie rzeczywistym naczelną zasadą ludzkiego działania jest miłość. To dla niej człowiek potrafi dokonać wielkich i wspaniałych rzeczy⁸. Miłość powinna coraz mocniej wpływać na kształtowanie postępowania i zachowania człowieka,

⁵ Pewną wizję takiego końca rozwoju maszyn i próbę ich dominacji nad człowiekiem przedstawia *I, Robot* w reż. A. Proyas. Por. także *The Machine*, reż. C. W. James.

⁶ W konflikcie dwóch doskonałych istnień zwycięzcą może być tylko jeden. Jeśli nie człowiek, to maszyna. Walka między nimi jest główną osią fabuły filmu *Matrix* w reż. L. i A. Wachowskich.

⁷ W cyklu filmów *Resident Evil* (reż. P. W. S. Anderson) widzimy, że próba ocalenia ludzkości zależy wyłącznie od pokonania komputera sterującego całym systemem. Maszyna sama ustala reguły według jednej zasady i poświęca wszystko i wszystkich dla wypełnienia podstawowego prawa: kontrolowania systemu.

⁸ Por. J.-B. Bossuet, *Oraison funèbre d' Anne de Gonzague, princesse Palatine*. Tekst mowy na: www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet/volume012/027.htm [20.05.2014].

aby w konsekwencji znaleźć swoje spełnienie w bezinteresownym i całkowitym darze z siebie dla innych. Nie chodzi jednak o miłowanie kogoś w ogóle, ale o miłość skierowaną do jednego, określonego człowieka.⁹ Prawdziwa miłość łączy się z ofiarą – najpierw ze swoich talentów i darów, a ostatecznie z samego siebie¹⁰. Gotowość do poświęcenia i ofiary z siebie jest szczytem ludzkiego istnienia. Świat cyberprzestrzeni to poczucie ofiary niweluje lub nawet niszczy. Koniecznym jest bowiem poświęcenie wszystkiego dla własnego przetrwania. Własne *ja* staje się absolutnym odniesieniem dla wszelkich działań i często prowadzi do wzrostu brutalności. Jeśli bohater ma przetrwać, musi zabijać, kierować się brakiem litości i bezwzględnością, a w konsekwencji stawać się coraz bardziej bestialski¹¹. Ktoś taki nie może kochać. Nie można być aniołem i demonem, dobrym i złym. Jest się albo jednym, albo drugim, ponieważ obecność jednego wyklucza obecność drugiego.

3. Całkowita bezimienność

Łatwość w podejmowaniu złych decyzji lub zabijaniu wynika z totalnej anonimowości w świecie wirtualnym. Anonimowość oznacza także brak odpowiedzialności. W świecie cyberprzestrzeni każdy czuje się wolny i robi to, na co ma ochotę. Może być sobą, a może także udawać kogoś innego – fikcyjnego bohatera, który przyjmuje inne niż rzeczywiste cechy. Nowe awatary ukazują często niespełnione marzenia i stają się próbą ucieczki od trudności rzeczywistego świata¹². Emocje, rozsądek, uczciwość lub ideały stają się synonimem minionej epoki, bowiem w nowym świecie jest tylko kilka reguł do spełnienia. Taki pozbawiony uczuć świat prowadzi do zubożenia relacji międzyludzkich i nadużyć w podawaniu się za kogoś innego¹³. Świat wirtualny jest światem samotników, w którym relacje międzyludzkie okazują się tylko pozorem i błędną iluzją. Właśnie iluzoryczność tych relacji w ich trwałości lub w zakresie wydaje się niebezpieczna w perspektywie religijnej. Odniesienie do Boga może być tylko pozorne, bez większego wpływu na życie człowieka. Działania płynące z wiary będą tylko czynami ograniczonymi do postępowania według

⁹ Pojęcie miłości altruistycznej mocno krytykuje ojciec J. Bocheński w swoim *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1994, s. 16.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 87.

¹¹ Dobrym tłumaczeniem takiej eskalacji brutalności są słowa bohatera filmu *Gra Endera* (reż. G. Hood), który na pytanie: *Dlaczego go [potwora z gry komputerowej]zabijeś?* odpowiada: *Tego od nas chcę. Graj według zasad zginiesz. Wybierz przemoc – wygrasz.*

¹² W tym względzie tragicznym obrazem pozostaje film *Sala samobójców* w reż. J. Komasy, w którym główny bohater zatracą swoją osobowość utożsamiając się z fikcyjną postacią z gry.

¹³ Najbardziej oczywista jest tu zmiana płci lub wyglądu oraz odmładzanie siebie. W filmie *Surogaci* (reż. J. Mostow) pierwsza scena pokazuje zabójstwo dwóch robotów, młodego mężczyzny i pięknej kobiety. Właściciel tej ostatniej okazuje się otyłym, podstarzałym mężczyzną. Jakże wymowne jest też zakończenie filmu – po wyłączeniu wszystkich robotów na ulicach pojawiają się ludzie ubrani wyłącznie w szlafroki. Nikt nie wychodził z domu, gdyż porzucenie dotychczasowego sposobu życia okazało się rewolucyjne i rewelacyjne: zniknęły choroby i wypadki, wszyscy mieli piękne ciała bez siłowni i bez operacji plastycznych. Raj okazał się wielką rzeczywistą samotnością.

określonych przepisów lub zasad, a nie czymś, co wynika z potrzeby serca. Wiara okaże się ostatecznie zbędna lub efemeryczna; można zmienić przedmiot wiary tak samo jak i jej zakres. To człowiek zajmie miejsce Boga i to na nim zacznie się budowa innego świata. Jednakże ten nowy świat nie będzie mógł być trwały, skoro sam człowiek nie będzie zdolny do ujawniania siebie samego w relacji do innych. To, kim się stanie, zależne jest wprost od okoliczności, nastroju, potrzeby lub innych czynników. Anonimowość w relacji do drugiego człowieka i do Boga prowadzi do utraty własnej tożsamości tudzież zaburzenia pojęcia zbawienia. Jeśli Bóg w Chrystusie zbawia każdego indywidualnie¹⁴, to utrata własnej osobowości w jej indywidualności i niepowtarzalności prowadzi do zubożenia na zbawienie. Dzieło odkupienia staje się ostatecznie zbędne, ponieważ jest ono działaniem przemieniającym kosztem utraty czegoś. Świat wirtualny wyklucza zaś stratę – uczy bezwzględного zysku i postępu bez głębszego zastanowienia. Jedyne co pozostaje, to uczynić zbawiciela z człowieka. Taki nowy zbawiciel, choć pozbawiony jest elementów boskich, zachowuje jednak cechy Chrystusa: nowy porządek dokonuje się przez jakieś poświęcenie (ale nie unicestwienie), w poczuciu odpowiedzialności za innych lub dla ich dobra tudzież bezpieczeństwa, czasami także z miłości do innych – tych znanych i mniej znanych istnień¹⁵. Projekcja religijnej idei wybawiciela na świat cyberprzestrzeni wydaje się oczywista, ale w istocie różna od koncepcji chrześcijańskiej. Chrystus dokonuje dzieła zbawienia dla wszystkich stworzeń i nawet jeśli nie wszystkie w sposób wolny wracają do Boga, to nie są niszczone. Diabeł traci swoją władzę nad człowiekiem, ale nie przestaje istnieć, gdyż Bóg nie może zmieniać swojej decyzji o istnieniu czegokolwiek. Jeżeli raz powołuje kogoś do istnienia, to takie stworzenie jest chciane, niezależnie od jego zachowania lub działania. W tym względzie świat wirtualny odbiega daleko od świata realnego: wszystko, co jest szkodliwe lub zbędne, zostaje wyeliminowane¹⁶.

¹⁴ Przypomina o tym *Gaudium et spes* w nr 22: „Ten, który jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1, 15), jest zarazem doskonałym człowiekiem, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone przez grzech pierworodny. Ponieważ w Nim natura ludzka została przyjęta, a nie odrzucona, tym samym także w nas została wyniesiona do wysokiej godności. On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób (*quodammodo*) z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami wykonywał pracę, ludzkim umysłem myślał, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał. Zrodzony z Maryi Dziewicy stał się prawdziwie jednym z nas, podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu”. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łaciński – polski*, Poznań 2008.

¹⁵ Bohater filmu *Gra Endera* (reż. G. Hood) dokonuje zniszczenia wrogiej cywilizacji. Ból z powodu unicestwienia innych istot okazuje się nie do zniesienia. Jedyne ratunkiem jest poświęcenie siebie dla ratowania tego, co zostało.

¹⁶ Przykładem jest tu główny bohater *A.I. Sztuczna inteligencja* w reż. S. Spielberga i I. Watsona. Dziecko - robot powołane jest do istnienia, aby dać namiastkę miłości dla właścicieli. Kiedy przestaje być potrzebny, jest wyrzucany. Problemem staje się fakt, iż robot uczy się ludzkich reakcji, uczy się miłości. Czy bezwzględność w niszczeniu takich urządzeń nie jest w ostateczności dehumanizacją człowieka, projektanta i twórcy maszyny? W jednej z pierwszych scen filmu pada pytanie o sen-

4. Przewidywalny schemat

Wspomniana wyżej łatwość w zmianie decyzji prowadzi także do utraty zdolności przewidywania zdarzeń jako prawdopodobnych. W realnym świecie człowiek patrzy na przyszłość bazując na intuicji i prawdopodobieństwie. Spośród rozmaitych zdarzeń wybiera te, które są mu bliższe, wydają się lepsze i bardziej prawdopodobne. W ten sposób przewiduje się to, co ma się wydarzyć lub decyduje się o tym, co nastąpi. Takie działanie uczy dalekowzroczności, umiejętności selekcji i odpowiedzialności za teraźniejszość. Świat realny nie daje możliwości powtórzenia lub powrotu do wcześniejszych zdarzeń. To, co jest, mija bezpowrotnie, a to, co było, już nigdy nie wróci. Świat wirtualny jest przez kogoś zaprojektowany i rozwija się według trudnego do odkrycia, ale określonego schematu. Człowiek okazuje się w nim tylko jednym z wielu elementów, który, bez przewidywania tego, co ma nadejść, podąża ku temu, co jest nieuchronne. Przejście przez taki czy inny etap okazuje się koniecznością, a nie tylko możliwością. I nawet, jeśli coś jest złe, to i tak będzie musiało się pojawić, wymagając określonych reakcji. Człowiek okazuje się więc aktorem na scenie świata, którego głównym zadaniem jest doskonale odegranie przewidzianej dla niego roli. Taka wizja świata jest niczym innym jak ukrytą predestynacją, w której człowiek nie działa w sposób absolutnie wolny. Poszczególne czyny mają wyłącznie pozory wolności, gdyż ostatecznie rzeczywistość, w której istnieje, ma już ustaloną z góry przyszłość. Dlatego też, zamiast stawać się współtwórcą nowego świata, człowiek staje się w nim marionetką. Co więcej, świat wirtualny, dając określony scenariusz, umożliwia także wielokrotne rozpoczynanie od tego samego miejsca po to, aby uzyskany rezultat był zadowalający i spełniający określone minimum. Czas w cyberprzestrzeni wydaje się być ujmowany jako zmienny, to znaczy pozwalający na powroty do przeszłości w dowolnym momencie i dokonywanie w niej koniecznych zmian.

Łatwość w podejmowaniu decyzji, przy równoczesnej możliwości wielokrotnego rozpoczynania od nowa, prowadzi do utrwalenia myślenia i działania w kategorii nieustannego wyboru. Alternatywa staje się sposobem na życie i przeżycie. Nieustanny wybór pociąga niestałość w podejmowanych decyzjach i konieczność udzielania odpowiednich wskazówek. Idąc jeszcze dalej, myślenie alternatywne prowadzi do skrajnej racjonalizacji w podejmowaniu decyzji i ocenianiu wszystkiego w kategorii tego, co się bardziej opłaca. Dochodzi więc do szacowania i wybierania rzeczy bardziej prawdopodobnych. Problem jednak w tym, że to prawdopodobieństwo jest faktorem subiektywnym: człowiek uznaje określone rozwiązanie jako możliwe wyłącznie w pryzmacie indywidualizmu (często rozumianego jako egoizm). Inni muszą sami dokonać wyboru. Ten sposób myślenia wprowadza w świat religii konieczność poszukiwania rozumnych argumentów. Wysiłek zrozumienia wiary nie

sowność tworzenia maszyn zdolnych do kochania. *Jaką odpowiedzialność wobec niego będzie ponosił człowiek?* Odpowiedź inżyniera jest następująca: *Bóg też stworzył Adama po to, aby Go kochał.* Pytanie jeszcze o to, kto zajmuje miejsce Boga okazuje się pytaniem retorycznym.

jest jednak niebezpieczny, co potwierdza długa tradycja Kościoła. Dużo trudniejsze jest ukazanie takiemu człowiekowi, że możliwa jest wiara wbrew logice na przykładzie Abrahama. Zamiast postrzegać wiarę jako relację do Boga, czyli jako związek międzysobowy, redukuje się ją wyłącznie do wiedzy i możliwości. Czy jest możliwe, że Bóg stworzył świat? Czy jest możliwe, że dał swego Syna jako Zbawiciela? Czy jest możliwe, że cierpienie ma sens? Cała seria takich pytań sprowadza się w poszukiwaniu odpowiedzi do stwierdzenia: tak, to jest możliwe. Jednak z braku przekonujących dowodów, trzeba wybrać inną drogę, pozbawioną wiary i Boga.

5. Zerwane relacje

Świat wirtualny w całej swojej złożoności prowadzi również do rozerwania stałego związku między Stwórcą a stworzeniem. Kościół widzi w akcie stworzenia nie tylko jednorazowe działanie Boga, ale takie działanie, które nigdy się nie kończy. Bóg stwarza z niczego, ale sam akt trwa jako ciągły i obejmujący coraz to nowe byty. *Creatio continua* oznacza, że Bóg wciąż zwrócony jest do świata, że podtrzymuje go w istnieniu, że się nim opiekuje i prowadzi. Świat realny bez Stwórcy ginie, tracąc rację swojego istnienia. Świat wirtualny może stać się w pewien sposób niezależny od swego twórcy. Tworzy się lub wprowadza w cyberprzestrzeń elementy, które mogą istnieć niezależnie. Elementy te ulegają modyfikacjom lub dostosowaniom, aby spełnić swoje podstawowe, czasami destrukcyjne, zadania. Świat wirtualny uzyskuje przez to swoistą nieskończoność, gdyż utrata kontroli nad jego elementami prowadzi do niemożności określenia jakichkolwiek granic¹⁷. Czym jest więc świat wirtualny? Czy jest on jeszcze częścią świata realnego, czy też samoistną i niezależną rzeczywistością? W takim wolnym i nieograniczonym świecie rozpadowi ulega hierarchia. Żadne ze stworzeń nie może uzurpować sobie władzy nad innymi, a jeśli to czyni, to wyłącznie jako narzucenie własnych praw innym. Dominacja jednych oznacza zniewolenie innych. W ten sposób ilość elementów wirtualnego świata sprowadza się do kwestii pragmatyzmu i utylitaryzmu. W cyberprzestrzeni mogą istnieć tylko takie byty, których istnienie coś wnosi, w czymś pomaga lub jest użyteczne. Choć możliwości takiego świata wydają się nieograniczone, to spotykają limit właśnie w celu istnienia. Tracąc cel, traci się z konieczności istnienie. Religijna wizja świata zakłada, że hierarchia bytów jest czymś stałym i niezależnym od nich. To dzięki Bogu stworzenie może odkryć swe rozliczne powiązania

¹⁷ Interesujące w tym względzie są fragmenty *Deklaracji Niepodległości Cyberprzestrzeni*: „Nie znacie nas i nie rozumiecie naszego świata. Cyberprzestrzeń nie leży w zasięgu Waszych granic. Nie możecie, że możecie tę granicę zbudować, jakby była projektem konstrukcyjnym. Nie możecie. (...) Cyberprzestrzeń jest dziełem natury, które rozrasta się poprzez nasze zbiorowe działanie. Cyberprzestrzeń składa się z sieci transakcji, relacji oraz myśli, ułożonych w kształt stojącej fali w sieci naszej komunikacji. Nasz świat jest zarazem wszędzie i nigdzie, ale na pewno nie tam, gdzie żyją ciała”. Cytat za: <http://bitcoinet.pl/2014/02/23/deklaracja-niepodleglosci-cyberprzestrzeni/> [22 maja 2014]. Wspomniana deklaracja jest reakcją na reformę prawa telekomunikacyjnego w USA w 1996 r. Datowana jest na 8 lutego 1996, a ogłoszona została w Davos przez J. P. Barlow.

z innymi stworzeniami i swoją zależność od nich. Jednakże takie istnienie nie jest chciane wyłącznie dla określonych celów. Każde stworzenie najpierw istnieje samo dla siebie i w ten sposób już realizuje swoją doskonałość. Jeśli jeszcze może służyć innym, to dlatego, że takie było chciane i zaplanowane przez Boga; jeśli nigdy nie będzie użyte, nie straci przez to swej doskonałości w istnieniu. Bóg bardziej pragnie stworzenia dla niego samego, niż dla skutków jego istnienia. Poza tym odkrywanie swoich zależności pociąga za sobą odkrycie porządku, który wynika z doskonałości istoty poszczególnych bytów. Im wyżej postawiony byt w drabinie stworzeń, tym doskonalsze są jego właściwości. Nie chodzi przy tym o wszelkie możliwe cechy, lecz te, które wyróżniają określony byt, szczególnie jego postępowanie, od innych. Rozumność i wolność są najwyższymi doskonałościami wśród bytów stworzonych, stąd ten, kto oba te przymioty posiada, staje na czele całego szeregu niższych stworzeń. To miejsce jest mu należne nie ze względu na własny wysiłek, ale z racji woli samego Boga.

Taki przywilej doskonałości posiada człowiek, który postawiony jest na najwyższym miejscu w hierarchii stworzeń. Wszystko inne poddane zostało człowiekowi dla jego dobra. Zależność od człowieka nie ma nic wspólnego z niewolnictwem lub wykorzystaniem, lecz jest pomocą w ukazaniu jego panowania nad światem. Stworzenia służą swemu panu, który z nich korzysta i jest za nie odpowiedzialny przed Bogiem. Jeśli cały świat realny ma swój kres i szczyt w człowieku, to dlatego, że w nim odnajduje swoje powołanie i przeznaczenie. Człowiek jest horyzontem stworzenia gdyż w nim, i tylko w nim, materia i duch tworzą harmonijną i ontologiczną jedność. Świat wirtualny nie zna takiej jedności i nigdy jej nie stworzy. Maszyna nie będzie miała duszy, a jej doświadczenie nadprzyrodzoności będzie tylko zwyczajnym zapisem przeżyć innych¹⁸. *Aurea praxis, sterilis theoria*.

Złożoność świata wirtualnego prowadzi do utraty poczucia odpłaty. Jedyną regułą to zasada braku reguły¹⁹. Wszystko wolno, tym bardziej że nikogo się nie zabija. Istnienie w świecie cyberprzestrzeni jest pozbawione realności i wszelkie manipulacje nie wpływają bezpośrednio na czyjeś rzeczywiste istnienie. Można manipulować do woli, można pisać nieprawdę, można tworzyć „fakty”, które nie mają żadnego potwierdzenia w rzeczywistości. Taka bezkarność jest samowolą i prowadzi do krzywdy. Nawet jeśli kogoś wprost się nie uraża, to jednak fakty o kimś mówią i na kogoś wskazują. Świat przestrzeni cybernetycznej sprawia, że tego typu „rewelacyjne i nowe” informacje trafiają do dużej liczby osób oraz są praktycznie nieusuwalne. Kłamstwo pozostawia ślad i jest łatwe do odnalezienia. Weryfikacja informacji staje się zbędną, skoro ktoś, kiedyś, gdzieś to napisał. Cyberprzestrzeń staje się wyrocznią i kryterium prawdy. Z punktu widzenia religijnego taka utrata odpowiedzialności

¹⁸ „Wasze pojęcia prawne takie jak własność, wyrażanie, osobowość, ruch czy kontekst nie mają zastosowania do naszego świata. Opierają się na zjawiskach świata materii, a u nas materii nie ma. Nasze osobowości nie mają ciała (...)”. *Deklaracja Niepodległości Cyberprzestrzeni*, tamże.

¹⁹ „Tworzymy świat gdzie każdy i wszędzie może wyrażać swoje przekonania, nieważne jak odosobnione, bez lęku o to, że zostanie zmuszony do milczenia lub skłoniony do konformizmu”. Tamże.

i fałszywie pojmowana wolność wypacza pojęcie odpłaty i sądu po śmierci. Kościół naucza, że człowiek będzie osądzony ze swoich czynów i otrzyma odpowiednią odpłatę w postaci kary lub nagrody. Rozwój rzeczywistości wirtualnej sprawia, że sąd przyjmuje tylko pozory realności ze względu na czyny. Jeśli bowiem działania ludzkie dokonują się w świecie nierzeczywistym, to nie mogą podlegać osądowi jako rzeczywiste. Bóg nie może okazać się sędzią zbyt skrupulatnym i oceniającym to, czego faktycznie nie było. Czyny podlegające ocenie eschatologicznej mogą być tylko z tego świata, tak jak nagroda lub kara dokona się w tym – rzeczywistym – świecie. Reszta musi iść w niepamięć.

6. Egoistyczne dobro

Wieloaspektowość świata wirtualnego oraz fałszywe przekonanie o nieograniczonej wolności prowadzi do pytania teologicznego o następstwo ludzkich czynów. Księga Apokalipsy stwierdza, że ze świętymi idą wraz z nimi ich czyny (por. Ap 14,13). Za te czyny człowiek doczeka się właściwej odpłaty od Boga. Jeśli jednak czyny w cyberprzestrzeni nie są rzeczywiste, to stosowna odpłata nie może w ogóle wchodzić w grę. Bóg, jako sędzia, ocenia wyłącznie to, co człowiek zrobił rzeczywiście, a nie czego dopuszczał się w świecie fantazji. W konsekwencji istnieje więc poczucie absolutnej, nieskrępowanej wolności w aktach wirtualnych, które nie naruszają dobra ich autora. Taki sposób postrzegania związku między sprawcą czynu a samym czynem oznaczałby rozerwanie relacji istotnej i oddzielenie podmiotu od jego aktów. Kim innym jest człowiek, a co innego robi. Założenia takiego sposobu myślenia, na pozór poprawne, okazują się błędne. Sąd ze strony Boga nie będzie wyliczaniem ludzkich sukcesów i porażek. Na sądzie staje osoba wobec Osoby. Pierwszym etapem sądu będzie określenie relacji człowieka do Boga, a następnie jego relacji do innych i do samego siebie. Nie czyny będą przemawiać jako pierwsze, lecz ich autor. Sąd eschatologiczny będzie aktem osobowym, w którym Bóg będzie sądził za to, co zostało i za to, co mogło być zrobione. Ludzka działalność będzie więc przedmiotem sądu, zarówno jako rzeczywiste fakty, jak i potencjalne zamierzenia (myśli lub pragnienia). W tych ostatnich zaś mogą mieścić się akty ze świata cyberprzestrzeni, który jest odbiciem ludzkiego umysłu. Jedyność podmiotu stojącego w dwóch różnych światach zapewnia możliwość odpłaty także za to, co nie zostało wykonane w świecie realnym, lecz wirtualnym. Te czyny także „definiują” osobę, a przynajmniej ją wyrażają.

Stworzenie, które wyszło z ręki Boga, jest piękne. Na tej płaszczyźnie świat wirtualny oddaje świat realny kopiując piękno przyrody. To, co powstaje w cyberprzestrzeni, zachwyca swoimi kolorami, wzorami, strukturą. Czerpie to jednak z obserwacji świata i zwielokrotniania szczegółów, które zazwyczaj są pomijane. Nowe piękno zachwyca, pociąga, uwrażliwia. Odsłania w pewien sposób geniusz człowieka jako istoty rozumnej i powinno prowadzić do Boga. Wszystko, co istnieje wir-

tualnie, istnieje wprawdzie nie tylko jako uprzednie w czasie, ale przede wszystkim jako doskonalsze.

7. Możliwości i ograniczenia

Świat cyberprzestrzeni ze swoimi różnymi możliwościami niesie liczne zagrożenia i niebezpieczeństwa. Jego istnienie jest analogiczne do istnienia świata rzeczywistego, ale z jedną podstawową różnicą. Świat wirtualny okazuje się zawsze gorszy i mimo pozorów, mniej doskonały. Niezliczone możliwości powrotów do tych samych punktów nie dają poczucia realności, lecz iluzję długowieczności. Można umierać setki razy i można także odradzać się po tysiącokroć. Tylko po to, aby zacząć coś od nowa. Nie ma więc ani ciągłości w dobru czerpanym od innych, ani daru ofiarowanego innym. Cyberprzestrzeń niszczy poczucie odpowiedzialności i wdzięczności. Niszczy także wszelką religijność. Bóg staje się zbędnym elementem świata, bowiem istotnym i koniecznym okazuje się tylko człowiek. Jedyną pociechą w tym, że analogia w istnieniu obu światów pociąga za sobą antologię w spojrzeniu na świat jako rzeczywistości różne, choć przystające²⁰. Niebezpieczne jest pomieszanie obu rzeczywistości i utrata zdolności odróżniania faktów od mitów. Bóg, wiara i religijność staną się wówczas tylko mitem.

Literatura

- Bocheński, J., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1994.
- Bossuet, J.-B.: *Oraison funèbre d' Anne de Gonzague, princesse Palatine*, za: www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet/volume012/027.htm [20.05.2014].
- Deklaracji Niepodległości Cyberprzestrzeni* <http://bitcoinet.pl/2014/02/23/deklaracja-niepodleglosci-cyberprzestrzeni/> [22.05.2014].
- Moltmann, J., *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.
- Pelikan, J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji*, Kraków 2008.
- Sesboüé, B., *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa - Poznań 2000.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łaciński – polski*, Poznań 2008.
- Wojtyła, K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

Filmy:

- A.I. Sztuczna inteligencja*, reż. S. Spielberg i I. Watson. *Gra Endera*, reż. G. Hood. *I, Robot*, reż. A. Proyas.

²⁰ Zacytujmy znamienne słowa J. Bławuta: „Siła świata wirtualnego polega na tym, że my się tam na stałe przeprowadzamy, że tam to życie wirtualne staje się prawdziwym życiem, a powrót do świata realnego jest bolesny i większość chciałaby zostać w przestrzeni wirtualnej, ponieważ tam znalazła swoje miejsce, tam spełniają się jej marzenia i tam może pokazać kim jest naprawdę”. Cytat za: www.hbo.pl/movie/wirtualna-wojna_-72172/article/wirtualne-spelnienie-jak-funkcjonujemy-w-wirtualnej-rzeczywistosci_32761 [22.05.2014].

Katedra, reż. T. Bagiński.

Matrix, reż. L. i A. Wachowscy.

Resident Evil, reż. P. W. S. Anderson.

Sala samobójców, J. Komasy.

Surogaci, reż. J. Mostow.

The Machine, reż. C. W. James.

Analogia entis. Opportunities and Limitations of the Christian Concept of the Virtual World and Cyberspace

Summary: The development of varied and complex technologies led to the creation of cyberspace, both available and open to everyone. The new virtual reality does not, however, solely develop based on new laws and regulations, but something which determined the development of both an individual man and the whole mankind. The virtual world reflects the rules of the real one since their existence is analogous. This analogy of existence enables to ask a question about the connection between a religious concept of the world and what we find in cyberspace. This article aims to analyze some essential elements of the Christian view of the world and their repercussions for the virtual world.

Key words: analogy, creation, dignity, God, freedom, order, responsibility, violence.

KS. ARKADIUSZ OLCZYK

Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej
Częstochowa

Ewangelizacja cyberświata jako wyzwanie dla współczesnego Kościoła

Streszczenie: Internet stał się współcześnie nieodłącznym towarzyszem ludzkiej egzystencji, niejako „wirtualnym domem” człowieka XXI wieku. W Polsce korzysta z niego już co trzecia osoba, zwłaszcza dzieci i młodzież. Dlatego Kościół, odczytując uważnie „znaki czasu”, nie może zaprzepaścić w swej misji ewangelizacyjnej tej szansy, jaką – z racji zakresu swego oddziaływania – daje Internet. Nowa ewangelizacja wymaga nowych sposobów i metod głoszenia Dobrej Nowiny; wymaga „nowych” mediów. Posoborowe nauczanie Kościoła, szczególnie orędzia papieskie na kolejne Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu, zachęcają do roztropnego wykorzystania Internetu w głoszeniu Ewangelii na areopagach współczesności. Taką wizję nowej ewangelizacji miał już Paweł VI, potem realizował ją zwłaszcza Jan Paweł II, a za nim Benedykt XVI i papież Franciszek. Pomimo swojej ambiwalentności, Internet – mądrze wykorzystany - może skutecznie wypełniać kościelną misję duszpasterską i ewangelizacyjną.

Słowa kluczowe: Kościół, nowa ewangelizacja, Internet, środki masowego przekazu, cyberprzestrzeń.

Wprowadzenie

Kościół jest misyjny z samej swojej natury. Chrystus bowiem, wstępując do nieba po wydarzeniu paschalnym, zlecił swoim uczniom misję niesienia Dobrej Nowiny o zbawieniu wszystkim ludziom, aż po krańce ziemi (por. Mk 16, 15). Termin „ewangelizacja” ma zatem swoje korzenie w Nowym Testamencie i oznacza działalność Chrystusowego Kościoła skierowaną na wzbudzenie oraz umocnienie wiary. Jan Paweł II wielokrotnie przypominał chrześcijanom o potrzebie „nowej ewangelizacji”¹. Jej istotą jest głoszenie Chrystusowego orędzia miłości do człowieka

¹ Po raz pierwszy Jan Paweł II użył sformułowania „nowa ewangelizacja” podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny w opactwie cystersów w Krakowie-Mogile, dnia 9 czerwca 1979 r. Mówił tam m.in.: „Niegdyś ojcowie nasi na różnych miejscach polskiej ziemi stawiali krzyże na znak, że dotarła już do nich Ewangelia, że rozpoczęła się ewangelizacja – i że trwa nienaruszona. Z tą myślą postawiono też ów pierwszy krzyż w podkrakowskiej Mogile – w pobliżu Starej Huty. Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy, drewniany krzyż, było to już w okresie Millennium. Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki wchodzi na nowo Ewangelia. Że rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama co pierwsza”. Jan Paweł II,

nowymi metodami i z odnowionym zapalem. Skuteczność „nowej ewangelizacji” zależy w dużej mierze – na co zwraca uwagę papież Franciszek w swojej adhortacji „*Evangelii gaudium*”² - od umiejętności dostrzegania i rozumienia „znaków czasu” (numery 52-75).

Wydaje się, że pośród współczesnych „znaków czasu” nie można i nie wolno pominąć tego, który jest pochodną nieprawdopodobnej wręcz informatyzacji i mediatyzacji życia w XXI wieku. Komputer i Internet stały się dzisiaj naturalnymi „domownikami” większości rodzin, kształtując nowy typ człowieka, określanego przez socjologów jako „homo medium” lub „homo online”, który bez nich nie wyobraża sobie życia. „Nowe” media tworzą „nową” rzeczywistość nazywaną „cyberświatem” albo „cyberprzestrzenią”, gdzie człowiek doskonale egzystuje w świecie wirtualnym, mając jednocześnie coraz więcej problemów z odnalezieniem swego miejsca w świecie realnym.

Kościół, odczytując ów „znak czasu”, pragnie być obecny z treściami ewangelicznymi w tych „nowych” środkach społecznego przekazu służąc światu, aby stawał się bardziej ludzki. Dlatego też korzysta w swej misji ewangelizacyjnej z osiągnięć techniki i Internetu. Jednocześnie Kościół nie jest obojętny na wszelkie zagrożenia, które niesie ze sobą dynamiczny rozwój świata internetowego. Akcentuje jego ambiwalentność. Internet bowiem może służyć i rozwijać człowieka, ale też może go moralnie i osobowo degradować. Stąd też ludziom Kościoła, którzy chcą posłużyć się Internetem w głoszeniu Dobrej Nowiny, nie może wystarczyć tylko sama niezbędna wiedza o nim, lecz konieczna jest również swoista „ewangelizacja cyberświata”.

1. Ewangelizacja jako fundamentalna misja Kościoła

Jeszcze do niedawna przez ewangelizację rozumiano jedynie katechezę i działalność kaznodziejską. Tym samym zawężono to pojęcie wyłącznie do przekazu Ewangelii za pomocą słowa³. Dopiero od Synodu Biskupów w 1974 roku, obradującego nad problematyką związaną z ewangelizacją, termin ten rozciąga się na całość działalności Kościoła. Owocem tego Synodu była adhortacja apostołska Pawła VI „*Evangelii nuntiandi*”⁴. W dokumencie tym Paweł VI napisał, iż ewangelizacja jest syntezą słowa, sakramentu i diakonii, jako zasadniczych elementów posłannictwa Ludu Bożego. Ten to Lud Boży jest ze swej natury powołany do ewangelizacji i stanowi zarazem jej podmiot (por. EN 14). Papież Montini zwrócił uwagę na złożoną i wielowarstwową rzeczywistość procesu ewangelizacji, wymieniając jej podstawowe cele. Należą do nich: „odnowa ludzkości, dawanie świadectwa, otwarte przepo-

Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie, red. J. Poniewierski, Kraków 2005, s. 187.

² Franciszek, *Evangelii gaudium. Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013. Dalej jako „EG”.

³ Por. J. Krucina, *Ewangelizacja – odnowione imię całej działalności Kościoła*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 55.

⁴ *Paweł VI, Evangelii nuntiandi. Adhortacja Apostołska o ewangelizacji w świecie współczesnym*, Warszawa 1986. Dalej jako „EN”.

wiadanie, przyłgnięcie duchowe, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków, dzieła apostołskie” (EN 24).

Proces ewangelizacji obejmuje swym zasięgiem całą ludzkość i każdego człowieka z osobna. Ma zatem wymiar uniwersalny, i to zarówno w znaczeniu geograficznym, jak i osobowym. Dotyka on bowiem człowieka wszędzie, gdzie on żyje oraz we wszystkich wymiarach jego egzystencji i działania. Trzeba jednak zaznaczyć, że już wcześniej poszczególne środowiska teologiczne przyczyniły się swymi badaniami do tak integralnie pojmowanej ewangelizacji. Obradująca w roku 1971 w Nagpur (Indie) Międzynarodowa Komisja Teologiczna podległa Kongregacji Nauki Wiary⁵ zdefiniowała ewangelizację jako „udzielanie dobrej nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, dzięki której ludzie zyskują możliwość uczestniczenia w Duchu Chrystusa, który odradza i jedna ich z Bogiem”⁶. Komisja podkreśliła przy tym, że „Kościół dokonuje tego nie tylko przez głoszenie słowa (por. Mk 16,15n.), lecz także przez niesienie chrześcijańskiego świadectwa (por. Łk 24, 47-48; Dz 1, 8), za pośrednictwem którego usiłuje pokazać, iż szerzenie posłannictwa Chrystusa nie jest po prostu aktem werbalnym, lecz świadectwem całego życia przeżytego w Duchu Świętym i promieniującego *boską agapą* w kręgu braterskiej wspólnoty”⁷. Z tych wskazań Międzynarodowej Komisji Teologicznej wynikają wyraźnie dwie zasadnicze funkcje ewangelizacji, a mianowicie: głoszenie Dobrej Nowiny i dawanie chrześcijańskiego świadectwa⁸.

Adhortacja „Ewangelii nuntiandi” podkreśla z całym naciskiem, iż „należy ewangelizować, i to nie tylko od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia – czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu, (...) gdzie zawsze wychodzi się od osoby ludzkiej i zawsze zwraca się do związków między osobami oraz do ich łączności z Bogiem” (nr 16). Dalej czytamy tam: „Kościół nie tylko ma głosić Ewangelię w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale także mocą Ewangelii ma osiągać i jakby przywracać kryteria, oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze Słowami Bożymi i planem zbawczym” (nr 19).

Każda ewangelizacja winna zmierzać do powiązania Dobrej Nowiny z kulturą ludu, do którego jest kierowana, czyli do inkulturacji. Wzorem każdej inkulturacji jest wcielenie Syna Bożego⁹. Najkrócej więc można określić inkulturację jako wcielenie Ewangelii w konkretną kulturę. Kościół głosi Ewangelię w języku i kul-

⁵ Od 2004 roku polskim członkiem tej Komisji jest ks. prof. Jerzy Szymik z Katowic.

⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Deklaracja o ewangelizacji i dialogu w Indiach*, w: *Ewangelizacja, dialog, rozwój*, red. M. Dhavamona, Warszawa 1986, s. 18.

⁷ *Tamże*, s. 19.

⁸ Por. M. Duda, *Parafia a świat wartości*, Częstochowa 2004, s. 148-149.

⁹ Por. P. Poupard, *Teologia ewangelizacji kultury*, w: *Nowa ewangelizacja. Kolekcja Communio*, Poznań 1993, s. 152.

turze tych, którzy to przesłanie mają przyjąć¹⁰. Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody czy mniejsze grupy z ich kulturami do swojej własnej wspólnoty, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre, i odnawiając je od wewnątrz. Zatem inkulturacja w sferze religijnej powinna doprowadzić do syntezy kultury i wiary¹¹.

Potrzebę takiej inkulturacji podkreślał papież Jan Paweł II: „Synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary. Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta wiernie”¹². W styczniu 1993 roku papież Wojtyła wypowiedział do polskich biskupów przybyłych do Watykanu z wizytą „Ad limina” następujące słowa zachęty: „Zmienia się oblicze Polski, Europy i świata, ale nie zmienia się i nie traci na aktualności Chrystusowe wezwanie: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię*. Kościół czuje się dziś przynaglony przez Mistrza do wzmożenia wysiłku ewangelizacyjnego wszertz i w głąb, *ad intra* oraz *ad extra*. Czuje się ciągle Kościołem misyjnym, Kościołem posłanym, aby razem siać ziarno słowa Bożego na glebie współczesnego świata. Bóg otwiera dzisiaj nowe horyzonty i nowe możliwości ewangelizacji”¹³. W encyklice „Veritatis splendor”¹⁴ Ojciec Święty wyjaśnił, iż „nowa ewangelizacja” powinna być prowadzona z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu (por. VS 106)¹⁵. Nie jest to więc jakieś nowe orędzie zbawcze, ale próba dopasowania Ewangelii do obecnych czasów. Nowe metody i formy są zatem elementami inkulturacji¹⁶.

Śledząc biblijną historię Narodu Wybranego można zauważyć, że Bóg, wkraczając w jego dzieje i będąc w nich obecny, dostosowywał się do ich poziomu kultury, posługiwał się tym, co dla ówczesnego człowieka było dostępne. Bóg wkroczył w życie Izraela w każdym wymiarze. Tak też jest i dziś. Kościół Chrystusowy, realizując polecenie głoszenia Ewangelii, korzysta ze środków właściwych dla danej epoki i kultury. Takim powszechnym środkiem komunikacyjnym we współczesnym świecie jest Internet, z którego korzysta już połowa mieszkańców naszego globu¹⁷.

Niewątpliwie najbardziej medialnym papieżem w historii stał się Jan Paweł II. Właśnie on, jako pierwszy papież w dziejach Kościoła, wysłał dnia 23 listopada

¹⁰ Por. J. Villagrasa, *Globalizacja i kultura*, „Communio”, 21/4 (2001), s. 110.

¹¹ Por. K. Belch, *Wyzwania globalizacji w świetle nauki społecznej Kościoła*, Przemysł 2007, s. 167-168.

¹² Jan Paweł II, *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury. Przesłanie z okazji 20-lecia powstania Papieskiej Rady ds. Kultury*, „L'Osservatore Romano”, 23/7-8 (2002), s. 10.

¹³ Tenże, *Kościół wspólnotą ewangelizującą. Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą „Ad limina Apostolorum” (12.01.1993)*, „L'Osservatore Romano”, 14/2 (1993), s. 16.

¹⁴ *Jan Paweł II, Veritatis splendor. Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Poznań 1993. Dalej jako „VS”.

¹⁵ Ewangelizacja ma być zatem „nowa” co do gorliwości, metod i form.

¹⁶ Por. K. Belch, *dz. cyt.*, s. 170-171.

¹⁷ Słowo „Internet” funkcjonuje w ludzkim słowniku dopiero od 1982 roku. Biorąc pod uwagę, że globalna Sieć obejmowała wówczas zaledwie 235 komputerów zintegrowanych poprzez połączenie stałe (ang. *internet hosts*), to skala i tempo rozwoju tego medium są niezwykle imponujące.

2001 r. pocztą elektroniczną tekst posynodalnej adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Oceania”. Podczas uroczystości w Sali Klementyńskiej, wpatrzony w ekran komputera, Jan Paweł II nacisnął klawisz *Enter* i uruchomił w ten sposób procedurę przesyłania tego oficjalnego dokumentu. Tekst, liczący 120 stron, trafił za pośrednictwem Internetu do wszystkich biskupów Oceanii, która zajmuje ogromny obszar – prawie 1/3 powierzchni globu ziemskiego¹⁸.

W swoim papieskim Orędziu na XXXII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu Jan Paweł II stwierdził, iż „środki masowego przekazu są *nowym areopagiem* współczesnego świata, wielkim forum, które - jeśli zostanie w pełni wykorzystane - umożliwi wymianę autentycznych informacji, konstruktywnych idei i zdrowych wartości, a w ten sposób tworzy wspólnotę. Zadaniem przekazu społecznego jest jednoczenie ludzi i wzbogacanie ich życia, a nie izolowanie i wykorzystywanie. Środki społecznego przekazu, właściwie używane, mogą przyczynić się do stworzenia i utrzymania ludzkiej wspólnoty, opartej na sprawiedliwości i miłości”¹⁹.

Kilkadziesiąt lat temu zadania ewangelizacyjne wiązały się np. z możliwością powszechnego korzystania z samochodów, które, jak się okazało, znacząco ułatwiały duszpasterzom osobisty kontakt z wiernymi. Kilkanaście lat temu wiele inicjatyw ewangelizacyjnych stało się możliwe do zrealizowania dzięki zastosowaniu magnetowidów. Podobnie jest z wykorzystaniem komputerów i sieci Internetu we współczesnej nowej ewangelizacji. Internet stał się dzisiaj realnym środkiem głoszenia Ewangelii, promocji wielu inicjatyw kościelnych, przekazu informacji o Kościele, dyskusji na tematy religijne, moralne, wychowawcze i wiele innych. Pojawiają się już, prowadzone przez kościelne instytucje, kawiarnie i kluby internetowe. Coraz liczniejsze stają się katolickie strony internetowe oraz kapłańskie blogi. Internet stanowi ogromną szansę aktywizacji świeckich katolików oraz młodzieży, która jest już „pokoleniem Internetu”²⁰. Sensowne posługiwanie się Internetem w nowej ewangelizacji zakłada jednak posiadanie niezbędnej wiedzy o tym „nowym” medium oraz o możliwościach, jakie ono posiada.

2. Internet jako „nowe” medium

Choć pewnie trudno w to uwierzyć, początki Internetu sięgają czasów tzw. „zimnej wojny”, kiedy to w 1957 roku wystrzelony został przez Rosjan pierwszy sztuczny satelita Ziemi – Sputnik²¹. W odpowiedzi na to Instytucja badawcza RAND²²

¹⁸ Por. A. Olczyk, *Internet w ewangelizacyjnej misji Kościoła*, w: *Mojemu Kościołowi wszystko! Księga Jubileuszowa ku czci Ks. Arcybiskupa Stanisława Nowaka Metropolity Częstochowskiego z okazji 25. rocznicy sakry biskupiej i posługi pasterskiej w Kościele Częstochowskim*, red. S. Jasioneck, Częstochowa 2009, s. 473.

¹⁹ Jan Paweł II, *Z pomocą Ducha Świętego głosimy nadzieję*, w: *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, red. M. Lis, Częstochowa 2002, s. 222.

²⁰ Por. A. Dzięga, *Internet: problem czy szansa duszpasterska?*, w: *Internet fenomen społeczeństwa informacyjnego*, red. T. Zasepa, Częstochowa 2001, s. 56-57; A. Olczyk, *Internet*, s. 475.

²¹ Por. <http://www.kaila.biz/design/htm/article/historia.htm> (12.01.2014 r.).

²² RAND Corporation – amerykańska organizacja badawcza, która powstała 14 maja 1948 roku

otrzymała od Sił Powietrznych USA zadanie opracowania systemu komunikacji głosowej, który przetrwałby atak atomowy. Powstała wówczas koncepcja sieci pozabawionej centrali, czyli pojedynczego punktu, który mógłby być celem ataku²³. Miał to być system mający wiele równoległych połączeń, które trudno byłoby zniszczyć atakiem raketowym²⁴. Niestety, przez kilka lat projekt ten leżał bezowocnie na półkach archiwum Pentagonu. Dopiero w roku 1965 połączono dwa komputery w Massachusetts i w Santa Monica, zaś w 1967 roku powstała prototypowa sieć łącząca cztery uniwersytety w USA (Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles, Uniwersytet w Santa Barbara, Instytut Stanford oraz Uniwersytet Stanowy Utah)²⁵. Już 29 września 1969 roku przeprowadzono pierwszą próbę zdalnego połączenia pomiędzy komputerami w Los Angeles i Stanford. Datę tę często przyjmuje się jako dzień narodzin Internetu²⁶.

W roku 1973 sieć internetowa przekroczyła granice Stanów Zjednoczonych i otworzyła się na świat. Uruchomione zostały połączenia międzynarodowe do Wielkiej Brytanii i Norwegii. W 1974 roku Ray Tomlinson napisał program do przesyłania wiadomości tekstowych przez Internet, inaugurując tym samym działanie poczty elektronicznej²⁷. Rok później królowa Elżbieta II wysłała tą elektroniczną drogą list²⁸. Sieć internetowa rozwijała się konsekwentnie dalej, ogarniając swym zasięgiem kolejne ośrodki naukowe świata. W 1984 roku, w powieści *Neuromancer* Williama Gibsona²⁹, pojawiło się po raz pierwsze słowo „cyberprzestrzeń” (ang. *cyberspace*), zaś autora okrzyknięto „prorokiem Internetu”. Między rokiem 1984 a 1988 liczba komputerów w Internecie wzrosła z około 1.000 do ponad 60.000. W kolejnych latach Internet rozrastał się na kolejne państwa, obejmując obecnie już dosłownie cały glob ziemski³⁰.

Globalna elektroniczna metoda komunikacji była zbyt przydatna i uniwersalna, aby na zawsze pozostała własnością jedynie środowisk akademickich i wojskowych. Siecią zainteresował się wielki biznes. Wyglądało na to, że „zimna wojna” dobiegła

w Santa Monica w Kalifornii dla potrzeb Sił Zbrojnych Stanów Zjednoczonych. W późniejszym okresie organizacja ta pracowała również dla innych organizacji rządowych i komercyjnych. Obecnie RAND posiada około 1600 pracowników w sześciu siedzibach - trzech w USA: Santa Monica w Kalifornii, Arlington w Wirginii i Pittsburghu (Pensylwania), oraz trzech w Europie: Lejdzie w Holandii, Berlinie i brytyjskim Cambridge. Obecnie RAND prowadzi badania na tak różnych polach jak: obronność, terroryzm, stosunki międzynarodowe, edukacja i zdrowie publiczne.

²³ Por. T. Bienias, *Internet*, Kraków 1998, s. 14; A. Olczyk, *Mediatyzacja życia „globalnej wioski” – blaski i cienie*, w: *Bezdroża globalnej wioski*, red. G. Noszczyk, Kraków-Sosnowiec 2007, s. 186.

²⁴ Por. M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tł. T. Hornowski, Poznań 2003, s. 19-21.

²⁵ Por. M. Czajkowski, *Wielka Encyklopedia Internetu i Nowych Technologii*, Kraków 2002, s. 266.

²⁶ Por. T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna*, Warszawa 2005, s. 149.

²⁷ Por. M. Czajkowski, *dz. cyt.*, s. 266.

²⁸ Por. <http://www.kaila.biz/design/htm/article/historia.htm> (04.01.2014 r.).

²⁹ W. Gibson, *Neuromancer*, tłum. P. Cholewa, Poznań 1996.

³⁰ Por. P. Buckley – D. Clark, *Podręczny przewodnik. Internet*, tł. K. Tryc, Warszawa 2006, s. 372-373.

końca i gospodarki światowe zaczęły odzyskiwać pewność siebie. Świat stawał się coraz bardziej gotowy na przyjęcie Sieci (*net*) przeznaczonej dla zwykłych ludzi. A skoro Internet już istniał, i to sfinansowany przez podatników, nie było żadnej wymówki, by nie dopuścić do niego ogółu społeczeństwa³¹.

Lata 90. XX wieku to czas panowania World Wide Web (*www*). Dzięki powstaniu graficznych przeglądarek internetowych ta zupełnie nowa usługa gwałtownie wkroczyła w życie przeciętnych ludzi³². Z każdym rokiem Internet stawał się coraz bardziej powszechnym medium, zwiększała się ilość i różnorodność dostępnych w nim informacji. W 1993 roku powstały pierwsze wyszukiwarki internetowe z prawdziwego zdarzenia (*Yahoo!*, *AltaVista*). W roku następnym pojawiły się pierwsze internetowe sklepy. W 1999 roku do Internetu podłączonych było już około 150 państw. Liczbę maszyn pracujących w Sieci szacowano na około 15 milionów, zaś z usług internetowych korzystało ponad 150 milionów ludzi na całym świecie³³.

Internet okazuje się dominującym światowym kanałem komunikacji XXI wieku. Jest też obrazem, w którym zbiegają się telewizja, telekomunikacja i współużytkowanie wiedzy z wszelkich dziedzin (wystarczy wpisać potrzebne słowo w *Google*). Tempo rozwoju Internetu zaskakuje nawet specjalistów od cyberprzestrzeni i narzuca współczesnemu człowiekowi nowy styl myślenia. Pojawiają się nowe metody prowadzenia interesów, oparte na długofalowych oczekiwaniach związanych z rosnącym potencjałem Internetu. Gdy cena za dostęp do Internetu maleje, miliony zwykłych ludzi w wielu krajach otrzymują nowe możliwości jego wykorzystania³⁴.

Jeśli chodzi o historię Internetu w Polsce, to zaczyna się ona 17 sierpnia 1990 roku, po podłączeniu do kopenhaskiego węzła międzynarodowego sieci EARN³⁵ linią o przepustowości 9,6 Kb/s³⁶. Tego samego roku we Wrocławiu, Krakowie i Katowicach powstały kolejne węzły EARN. Już w 1993 roku warszawska firma ATM³⁷ oferowała, w porozumieniu z NASK³⁸, komercyjny dostęp do Internetu. Pomijając środowiska akademickie, w owym czasie użytkowników Internetu w Polsce było bardzo niewiele. Korzystanie z Internetu ograniczone było głównie do wymiany

³¹ Por. *Tamże*, s. 373.

³² Por. *Tamże*, s. 374.

³³ Por. *Tamże*.

³⁴ Por. B. Austin, *Podręczny przewodnik: Internet*, t. I. Kresak, Warszawa 2001, s. 450.

³⁵ European Academic and Research Network - Europejska Sieć Akademicka i Badawcza powstała na przełomie 1983 i 1984 roku.

³⁶ Rafał Pietrak, fizyk z Uniwersytetu Warszawskiego, nawiązał wówczas łączność w oparciu o protokół IP z Janem Sorensenem z Uniwersytetu w Kopenhadze.

³⁷ Spółka ta jest znana w Polsce jako właściciel i operator ogólnopolskiej sieci ATMAN oraz trzech nowoczesnych centrów danych — jest liderem usług kolokacji oraz szerokopasmowej transmisji danych, oferując także usługi dostępu do Internetu. Głównymi odbiorcami usług ATM S.A. są polscy i zagraniczni operatorzy telekomunikacyjni, instytucje finansowe, media i inne firmy o znaczących potrzebach telekomunikacyjnych.

³⁸ Naukowa i Akademicka Sieć Komputerowa – instytut badawczy, który pełni funkcję rejestru domen internetowych (DNS) .pl, domen ENUM (dla +48) oraz oferuje usługi teleinformatyczne (IP transit, dostęp do Internetu, sieci VPN, usługi VoIP oraz usługi WiMAX).

e-maili i uczestnictwa w grupach dyskusyjnych. Brak było także polskich serwisów informacyjnych, gdyż właściwie nikt nie dostrzegał potrzeby publikowania informacji w sieci. Dzięki odbytej we wrześniu 1995 roku w Warszawie pierwszej konferencji o nazwie „Internet w Polsce”, możliwości i sam fakt istnienia Internetu zostały szerzej dostrzeżone przez opinie publiczną³⁹.

Początkowo Internet w Polsce rozwijał się w dosyć wolnym tempie ze względu na bariery techniczne, społeczne i prawne. Głównym monopolistą Internetu jest TP S. A. Alternatywą dla tego monopolisty są inni operatorzy telefoniczni oferujący dostęp do Sieci, są nimi m.in. Netia i TELE2. Także operatorzy sieci komórkowych: Era, Plus GSM czy Orange, oferują usługi dostępu do Internetu nie tylko w komputerach, ale także w telefonach komórkowych i tabletach, wykorzystując połączenia satelitarne i łącza telefonii komórkowej. Dostęp do Internetu staje się powszechny i dostępny dla każdego człowieka niezależnie od tego, w jakim obecnie miejscu się znajduje. Internet jest kopalnią wiedzy, źródłem pomocy naukowej, stanowi cenne medium w procesie kształcenia się na odległość, jak również narzędzie wspierające osiągnięcia naukowe w szkole. Podkreśla się także jego znaczenie dla osób niepełnosprawnych, które nie mogą uczestniczyć w zajęciach szkolnych⁴⁰.

Dzisiaj człowiek bombardowany jest informacją równą milionom bitów na sekundę. Komputery i sieć Internetu stały się już powszechne. Podłączone do banków, sklepów, urzędów państwowych, mieszkań prywatnych, hoteli, miejsc pracy – przeobraziły życie gospodarcze z produkcją i handlem detalicznym włącznie. Zmieniły także charakter ludzkiej pracy, strukturę życia rodzinnego, sposób spędzania wolnego czasu, także życie religijno-duchowe. Sieć powoli i niepostrzeżenie przemienia się w naturalnego „sąsiada” życia człowieka, a sam człowiek w coraz większym stopniu staje się „zwierzęciem informacyjnym”⁴¹. To, co widzimy i co czytamy w Internecie, staje się częścią naszego życia i świata realnego. Dzięki temu Internet posiada znaczący wpływ na naszą aksjologię oraz na kreowanie współczesnych trendów społeczno-moralnych. Internet jest obecnie nieodłącznym elementem kształtującym

³⁹ W tym czasie w Polsce było już (a może dopiero?) około 10 providerów Internetu, z czego znakomita większość w Warszawie. Wszyscy ci providerzy byli jednak wciąż przyłączeni do jednego „hurtownika” - NASK, pozostającego wtedy jedynym operatorem sieci szkieletowej w Polsce.

⁴⁰ Por. P. Mąkosa, *Komputer i Internet w dydaktyce nauczania religii (zarys problematyki)*, w: *Środki audiowizualne w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2004, s. 190-191.

⁴¹ Dzisiejszy człowiek przestał być „zwierzęciem stadnym”, stał się „zwierzęciem informacyjnym”. Informacja stanowiąca jeszcze przed nieco ponad stu laty dodatek do życia człowieka, staje się powoli (o ile dla części społeczeństwa nie stała się już) treścią życia. Związane jest to zapewne z szybkością, z jaką rozchodzi się ona w dzisiejszych czasach. Kiedyś na list od rodziny z drugiego miasta czekało się miesiącami, a czasem i latami. Dziś są to zaledwie sekundy. To, co kiedyś było zachętą do poznania czegoś nowego, dziś samo staje się „tym nowym”, a im więcej człowiek się dowiaduje o czymś, czego nie znał, tym częściej nie stara się poznać tego poprzez własne doświadczenie. Wynikiem tego jest budowanie obrazu świata, nie na zasadzie własnego poznania, ale na zasadzie absorpcji tego, czego dowiadujemy się o świecie za pośrednictwem informacji, które do nas docierają. W ten sposób świat nas otaczający staje się swoistym odbiciem rzeczywistości odbieranej przez nas w sposób pośredni. M. Krzanicki, *Jaskinia informacji*, „Kultura i Historia”, 12 (2007), s. 17.

ludzką osobowość. Oddziałuje on głównie na ludzi młodych, będących w okresie kształtowania osobowości, postaw i systemu aksjonormatywnego. Internet kreuje określone wzory zachowania i prowokuje do określonego sposobu postępowania.

Obcowanie z ekranem komputerowym i surfowanie w Internecie jest całkowicie apersonalne. Uczestniczy w nim wyłącznie człowiek i maszyna (komputer), a obecność drugiego człowieka staje się zbędna, wręcz przeszkadza w skupieniu uwagi. Co więcej, komputer ulega personifikacji i zachowuje się niemal jak człowiek. Spośród wszystkich środków medialnych tylko komputer umożliwia nawiązywanie relacji interakcyjnych, bowiem osoba obsługująca komputer pozostaje cały czas aktywnym jego partnerem. Dodatkowo, dokonujące się ciągle doskonalenie możliwości komputerowych, zmierza do porozumiewania się z Siecią za pomocą mowy ludzkiej, a nie – jak dotychczas – klawiatury⁴². Świat internetowy, w sposób często zupełnie nieuświadomiony, staje się dla wielu dzisiejszych ludzi swoistym „domem”⁴³. Drogą nowej ewangelizacji, poprzez drzwi tego „domu”, może i powinna przychodzić do współczesnego człowieka również Chrystusowa Ewangelia.

3. Internet jako współczesny areopag ewangelizacji

Wraz z opisanymi powyżej przemianami społecznymi i technologicznymi rodzaj oraz zakres ewangelizacji ulegał stopniowym zmianom. Kościół katolicki stara się wykorzystywać wszystkie dostępne środki i możliwości, aby jak najpełniej wypełnić swoje powołanie niosąc naukę Chrystusa, „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Jak podaje Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 747 §1: „Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł w świecie prawdy objawionej, wiernie ją głosił i wykladał, ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiegokolwiek ludzkiej władzy, także z zastosowaniem właściwych sobie środków społecznego przekazu”. Korzystając z tego prawa Kościół wykorzystuje Internet, aby ewangelizować. „Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali” (EN 45).

Nie można oderwać religijności od codzienności, ani codzienności od religijności. Obie te rzeczywistości są ze sobą zintegrowane i razem „tworzą” człowieka. Oderwanie którejkolwiek z nich powoduje w pewnym sensie „okaleczenie” człowieka. Zaś nieodłącznym elementem codziennego życia człowieka stał się dzisiaj komputer i Internet. Niezwykle istotne jest, jak to wyraził dokument Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu⁴⁴, aby „ludzie we wszystkich strukturach Kościoła korzystali twórczo z Internetu, wypełniając swe zobowiązania i pomagali wypełniać

⁴² Por. Ł. Wojtasik, *Przemoc rówieśnicza z użyciem mediów elektronicznych – wprowadzenie do problematyki*, „Dzieci Krzywdzone”, 1 (2009), s. 7-11.

⁴³ Por. A. Olczyk, *Homo medium. Problematyka tele- i cybermianictwa a wychowanie*, „Teologia i Moralność”, 13/1 (2013), s. 183-188.

⁴⁴ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, „Katolicka Agencja Informacyjna”, 11 (2002), s. 31-34. Dalej jako „EI”.

misję Kościoła – ale nie zapominali też o zagrożeniach. Nieśmiało odsuwanie się ze strachem od tej technologii jest nie do zaakceptowania, biorąc pod uwagę tak wiele pozytywnych możliwości Internetu” (EI 10).

Nowa technologia, to także nowe, większe możliwości. To łatwiejszy i powszechniejszy sposób dotarcia do każdego człowieka na ziemi. Prawie dwadzieścia wieków chrześcijaństwo trwało i wzrastało bez Internetu. Ale skoro pojawia się taka możliwość głoszenia Słowa Bożego, to Kościół nie może z niej nie skorzystać.

Potrzebę ewangelizacji nowymi środkami akcentował szczególnie mocno papież Jan Paweł II. Nowa ewangelizacja to głoszenie tej samej Ewangelii Chrystusowej, ale z nowym zapałem, na nowe sposoby, przy użyciu nowych narzędzi i metod. Słusznie więc należy stwierdzić, że Internet jest niezmiernie przydatny w głoszeniu Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie w dzisiejszym świecie. Chrześcijanin zaangażowany w głoszenie Królestwa Bożego szuka jak najlepszego sposobu, aby drugi człowiek usłyszał Ewangelię. Skoro więc Internet ma obecnie tak ogromny wpływ na ludzi, to wierzący nie może przejść obok niego obojętnie. „Głos chrześcijan nigdy nie może zamilknąć, ponieważ Chrystus powierzył nam słowo zbawienia, którego pragnie każde ludzkie serce. Ewangelia ofiarowuje nam bezcenną perłę, której wszyscy szukają”⁴⁵. Nowy świat cyberprzestrzeni pobudza Kościół do uczestnictwa w tej wspaniałej przygodzie, jaką jest wykorzystanie potencjału nowych technologii w dziele głoszenia Dobrej Nowiny⁴⁶. Sieć internetowa daje bowiem wiele możliwości, aby głosić Chrystusowe orędzie miłości. Każdy chrześcijanin może zostać twórcą strony internetowej, uczestniczyć w wirtualnych rekolekcjach, rozmawiać na tematy religijne na czatach, czy przez popularne komunikatory społecznościowe.

Chrystus założył Kościół i poprzez uczniów zlecił mu posłannictwo: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 19-20a). Dlatego też „ewangelizacja jest największym i najbardziej porywającym wyzwaniem, wobec którego Kościół staje od początku swego istnienia” (VS 106). Papież Franciszek mocno akcentuje potrzebę przejścia „od duszpasterstwa zwykłego zachowywania stanu rzeczy do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego” (EG 15). W tej działalności misyjnej Kościoła Internet może pełnić rolę nie do przecenienia.

Adresatami nowej ewangelizacji są osoby i grupy społeczne żyjące w różnych warunkach kulturowych. Jej miejscem nie może być tylko kościół (jako budynek), gdyż nie wszyscy do kościoła przychodzą. Chcąc ewangelizować wszystkich, trzeba spotkać się z nimi na różnych współczesnych „areopagach”. Jednym z takich miejsc jest niewątpliwie Internet. Można tam spotkać niewierzących, wątpiących, ateistów i wzrastających w wierze. Ten specyficzny rodzaj ewangelizacji powinien posługiwać się językiem zrozumiałym i silnie przemawiającym do współczesnego

⁴⁵ Jan Paweł II, *Rozgłaszajcie to na dachach. Ewangelia w dobie globalnej komunikacji. Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano”, 22/4 (2001), s. 5.

⁴⁶ Por. Tenże, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii. Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano”, 23/4 (2002), s. 6.

człowieka. Obecnie można dostrzec, że same słowa nie wystarczają. Toteż stosuje się metody i formy głoszenia uwzględniające wszystkie sfery człowieka: cielesną (zmysł wzroku, słuchu) i duchową. Obok słowa mówionego wprowadza się także muzykę i obraz. W ten sposób człowiek ewangelizowany może silniej doświadczyć danej prawdy wiary, by mogli dojrzalej odpowiedzieć na miłość Bożą (por. EG 14).

Nowy sposób ewangelizacji wiąże się ściśle z nową gorliwością. Nowy zapal ewangelizacyjny powinien - jak napisał Jan Paweł II w liście apostolskim „*Tertio millennio adveniente*” przygotowującym w Kościele Jubileusz roku 2000⁴⁷ - wynikać z głębokiej wiary w Boga, żarliwej miłości duszpasterskiej do ludzi i niezłomnej wierności Duchowi Świętemu, który „jest głównym sprawcą nowej ewangelizacji” (TMA 45). Z nowym zapalem zawsze wiąże się nowy entuzjazm, pochodzący od Ducha Świętego. Duch Święty inicjuje także wszelką pomysłowość i twórczość w metodach ewangelizacji. Jak uczy Paweł VI, „nigdy nie może zaistnieć przepowiadanie bez Ducha Świętego. [...] Techniczne środki ewangelizacji nie zastąpią (...) cichego tchnienia Ducha” (EN 75).

Potrzebę korzystania ze środków społecznego przekazu w dziele ewangelizacji mocno zaakcentował już Sobór Watykański II w Dekrecie „*Inter mirifica*”: „Ponieważ Kościół katolicki ustanowiony został przez Chrystusa Pana, aby wszystkim ludziom nieść zbawienie i wobec tego przynaglany jest koniecznością przepowiadania Ewangelii, przeto uważa za swój obowiązek głosić orędzie zbawienia również za pomocą środków przekazu społecznego oraz uczyć ludzi właściwego korzystania z nich” (nr 3). W dalszej części tego dokumentu ojcowie soborowi zachęcają duchownych i świeckich do jednomyślnej troski o to, „by środki przekazu społecznego stosowane były skutecznie – bez zwłoki i z jak największą zapobiegliwością – w rozlicznych pracach apostolskich, tak jak tego wymagają okoliczności spraw i czasu” (nr 13). Jan Paweł II stwierdził, że środki masowego przekazu, pośród nich także Internet, stwarzają wyjątkowe możliwości głoszenia zbawczej prawdy Chrystusa całej ludzkości. „Możliwość przemawiania do tak szerokiego kręgu odbiorców nie istniała nawet w najbardziej fantastycznych wyobraźniach tych, którzy głosili Ewangelię przed nami. W naszej epoce potrzebne jest zatem aktywne i twórcze wykorzystanie mediów przez Kościół. Katolicy powinni odważnie otworzyć drzwi środków przekazu Chrystusowi, tak aby Jego Dobra Nowina była głoszona z dachów całego świata”⁴⁸.

Internet stwarza ogromne szanse dla ewangelizacji. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu w dokumencie „*Kościół a Internet*”⁴⁹ zauważa, iż daje on dzisiaj ludziom bezpośredni i natychmiastowy dostęp do wielkich zasobów religijnych i duchowych: bibliotek, muzeów, miejsc kultu, dokumentów, nauczania

⁴⁷ Tenże, *Tertio millennio adveniente. List apostolski w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000*, Wrocław 1994. Dalej jako „TMA”.

⁴⁸ Tenże, *Rozgłaszajcie to na dachach...*, s. 5.

⁴⁹ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, „Katolicka Agencja Informacyjna”, 10 (2002), s. 31-35. Dalej jako „KIn”.

Magisterium Ecclesiae, pism Ojców i Doktorów Kościoła oraz duchowej mądrości Świętych i Błogosławionych. Internet zdolny jest przenosić religijne informacje i nauczanie poza wszelkie bariery i granice terytorialne. Umożliwia on katolikom kontakt z podobnie myślącymi ludźmi dobrej woli, którzy łączą się w wirtualnych społecznościach wiary, aby się wzajemnie wspierać (por. KIn 5). Kościół chce korzystać z Internetu do komunikacji wewnętrznej dwukierunkowej, służącej dialogowi wewnątrzkościelnemu i opinii publicznej. W ten sposób Kościół może realizować się jako *communio* (por. KIn 6).

Biorąc pod uwagę wiele pozytywnych możliwości Internetu, Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu zaleca, „aby ludzie we wszystkich strukturach Kościoła korzystali twórczo z Internetu, wypełniając swe zobowiązania i pomagali wypełniać misję Kościoła. Nieśmiało odsuwanie się ze strachem od tej technologii nie jest do zaakceptowania” (KIn 10). Zwłaszcza sprawujący władzę w Kościele zobowiązani są wykorzystywać pełen potencjał epoki komputerów dla służby ludzkiemu i transcendentnemu powołaniu każdej osoby. Z Internetu należy jednak korzystać w sposób kompetentny i odpowiedzialny, z pełną świadomością jego ambiwalencji, czyli zalet i wad⁵⁰. Ostatecznie wszystko zależy od człowieka; tego, który decyduje o treści i formie przekazu medialnego oraz tego, który jest jego odbiorcą. Trzeba zatem wychowywać tych, którzy korzystają z Internetu: administratorów stron internetowych i profesjonalistów – z jednej strony, a odbiorców tych treści, zwłaszcza dzieci i młodzież – z drugiej. Szczególne zadanie w tej dziedzinie spoczywa na rodzinie, wychowawcach i Kościele.

Zakończenie

W duszpasterstwie internetowym najtrudniejsze jest nauczenie się nowego języka przekazu. Internet ma bowiem swój własny język, który odróżnia go od przekazu gazetowego, radiowego czy telewizyjnego. Najcenniejszymi inicjatywami w Internecie są nie tylko ogólnopolskie i ogólnokościelne strony, ale także internetowe witryny poszczególnych diecezji, parafii, ruchów kościelnych, wspólnot modlitewnych i kapłańskich. Należy pamiętać o tym, że Internet jest tylko narzędziem, które może pomóc w propagowaniu treści i akcji duszpasterskich oraz przygotowaniu do dojrzałego życia sakramentalnego. Nie jest jednak możliwe udzielenie jakiegokolwiek sakramentu za pomocą Internetu.

Zadaniem Kościoła jest nie tylko korzystanie z tego specyficznego środka społecznej komunikacji, jakim jest także Internet, ale również objęcie duszpasterską troską tych, którzy są kreatorami treści medialnych i którzy są ich adresatami. Kościół powinien objąć stałą opieką formacyjną te osoby, które tworzą i emitują za pomocą Internetu programy i audycje o charakterze duszpasterskim. Aby owocniej wypełnić te zadania, najpierw sami duszpasterze (biskupi, kapłani, zakonnicy, siostry za-

⁵⁰ Por. K. Bełch, *dz. cyt.*, s. 182.

konnie) powinni korzystać z ustawicznej formacji w obszarze środków społecznego przekazu oraz w zakresie poprawnego posługiwania się nimi dla celów pastoralnych.

Literatura

Nauczanie Kościoła:

- Franciszek, *Evangelii gaudium*. Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, Kraków 2013.
- Jan Paweł II, *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury. Przesłanie z okazji 20-lecia powstania Papieskiej Rady ds. Kultury*, „L'Osservatore Romano”, 23/7-8 (2002), s. 10-11.
- Jan Paweł II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii. Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano”, 23/4 (2002), s. 6-7.
- Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizującą. Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą „Ad limina Apostolorum” (12.01.1993)*, „L'Osservatore Romano”, 14/2 (1993), s. 16-17.
- Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Rozgłaszajcie to na dachach. Ewangelia w dobie globalnej komunikacji, Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano”, 22/4 (2001), s. 4-5.
- Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente. List apostolski w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000*, Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Poznań 1993.
- Jan Paweł II, *Z pomocą Ducha Świętego głosimy nadzieję*, w: *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, red. M. Lis, Częstochowa 2002, s. 222-223.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Deklaracja o ewangelizacji i dialogu w Indiach*, w: *Ewangelizacja, dialog, rozwój*, red. M. Dhavamona, Warszawa 1986, s. 17-24.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, „Katolicka Agencja Informacyjna”, 11 (2002), s. 31-34.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, „Katolicka Agencja Informacyjna”, 10 (2002), s. 31-35.
- Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*. Adhortacja Apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym, Warszawa 1986.

Literatura przedmiotowa:

- Austin, B., *Podręczny przewodnik: Internet*, tł. I. Kresak, Warszawa 2001.
- Bełch, K., *Wyzwania globalizacji w świetle Nauki Społecznej Kościoła*, Przemyśl 2007.
- Bienias, T., *Internet*, Kraków 1998.
- Buckley, P. Clark D., *Podręczny przewodnik. Internet*, tł. K. Tryc, Warszawa 2006.
- Castells, M., *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tł. T. Hornowski, Poznań 2003.
- Czajkowski, M., *Wielka Encyklopedia Internetu i Nowych Technologii*, Kraków 2002.
- Duda, M., *Parafia a świat wartości*, Częstochowa 2004.
- Dzięga, A., *Internet: problem czy szansa duszpasterska?*, w: *Internet - fenomen społeczeństwa informacyjnego*, red. T. Zasępa, Częstochowa 2001, s. 55-58.
- Gibson, W., *Neuromancer*, tłum. P. Cholewa, Poznań 1996.
- Goban-Klas, T., *Cywilizacja medialna*, Warszawa 2005.
- Krucina, J., *Ewangelizacja – odnowione imię całej działalności Kościoła*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 50-59.

- Krzanicki, M., *Jaskinia informacji*, „Kultura i Historia”, 12 (2007), s. 16-19.
- Mąkosa, P., *Komputer i Internet w dydaktyce nauczania religii (zarys problematyki)*, w: *Środki audiowizualne w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2004, s. 190-257.
- Olczyk, A., *Homo medium. Problematyka tele- i cybermianactwa a wychowanie*, „Teologia i Moralność”, 13/1 (2013), s. 179-193.
- Olczyk, A., *Internet w ewangelizacyjnej misji Kościoła*, w: *Mojemu Kościołowi wszystko! Księga Jubileuszowa ku czci Ks. Arcybiskupa Stanisława Nowaka Metropolity Częstochowskiego z okazji 25. rocznicy sakry biskupiej i posługi pasterskiej w Kościele Częstochowskim*, red. S. Jasionek, Częstochowa 2009, s. 473-485.
- Olczyk, A., *Mediatyzacja życia „globalnej wioski” – blaski i cienie*, w: *Bezdroża globalnej wioski*, red. G. Noszczyk, Kraków-Sosnowiec 2007, s. 185-199.
- Poupard, P., *Teologia ewangelizacji kultury*, w: *Nowa ewangelizacja. Kolekcja Communio*, Poznań 1993, s. 149-156.
- Wojtasik, L., *Przemoc rówieśnicza z użyciem mediów elektronicznych – wprowadzenie do problematyki*, „Dzieci Krzywdzone”, 1 (2009), s. 7-11.
- Villagrasa, J., *Globalizacja i kultura*, „Communio”, 21/4 (2001), s. 109-113.

Cyber Evangelism as a Challenge for the Contemporary Church

Summary: The Internet has become an inseparable companion of contemporary human existence, as if „virtual home” for a twenty-first century man. In Poland, every third person has already been using it, especially children and youths. Therefore, the Church, reading carefully the „sings of the times”, cannot in her mission of evangelisation squander the opportunity which – due to the sphere of its influence – gives the Internet. The new evangelisation calls for the new ways and methods of proclaiming the Good News and requires a „new” media. Post-conciliar teachings of the Church, especially the Pope’s Messages for the next World Communications Days, encourage the wise use of the Internet in proclaiming the Gospel to the people of today. Pope Paul VI had such a vision of a new evangelisation, then in particular John Paul II undertook it, followed by Pope Benedict XVI and Francis. Despite its ambivalence, the Internet - used wisely - can effectively fulfill the pastoral and evangelising mission of the Church.

Key words: Church, new evangelisation, Internet, mass media, cyberspace.

KS. JAN UCHWAT

Gdańskie Seminarium Duchowne

E-wartości, e-sumienie, e-duchowość – wpływ cyberprzestrzeni na życie moralne człowieka

Streszczenie: Od ponad dwudziestu lat Internet jest w powszechnym użyciu. Każdego roku przybywa użytkowników. Cybernetyczna cywilizacja, to znaczy Internet oraz tzw. urządzenia dostępne, ma duży wpływ na zmianę mentalności, modę, sposób myślenia, hierarchię wartości, moralność, a także wiarę i duchowość. Internet wpływa na zmianę zachowań człowieka, może również powodować uzależnienie. Przeszkodą we właściwym rozwoju człowieka, wywołującą uzależnienie, są szczególnie gry komputerowe oraz pornografia. Pomimo uzależnień istnieje odpowiedzialność moralna za czyny (czasami zminimalizowana lub nawet całkowicie zredukowana ze względu na stopień uzależnienia). Należy podjąć działania przeciw tzw. e-moralności i e-sumieniu, które opierają się na zasadach relatywizmu. Konieczna jest odpowiednia edukacja oraz ćwiczenie silnej woli. W formacji zmierzającej ku dojrzałemu korzystaniu z Internetu i urządzeń dostępowych warto i trzeba wykorzystać wszystko, co sprzyja wzmocnieniu woli, budowaniu moralności i rozwojowi życia duchowego mającego źródło w Bogu i w obiektywnych, niezmiennych wartościach.

Słowa kluczowe: Internet, cyberprzestrzeń, uzależnienie od Internetu, cyberseks, relatywizm.

Wstęp

Biorąc pod uwagę ilość czasu, jaką poświęca na korzystanie z Internetu¹ tzw. statystyczny użytkownik, nie możemy nie dostrzec pojawiania się w coraz szybszym tempie nowych zjawisk społecznych, psychologicznych, etycznych czy moralnych związanych z tą dziedziną. Według danych statystycznych na rok 2014 dostęp do Internetu posiada w Europie 78 procent gospodarstw domowych². Liczba użytkowników z roku na rok wzrasta, szczególnie w krajach określanych jako wysoko rozwinięte. Dane wskazują, że użytkownikami są częściej mężczyźni³. Obecnie w Polsce

¹ <http://www.internetlifestats.com> [12.06.2014]; por. także dane statystyczne Międzynarodowego Związku Telekomunikacyjnego dotyczące mediów *ITU Historical Statistics (1849-1967)* w: <http://www.itu.int> [12.06.2014].

² 2005-2014 ICT data for the world, by geographic regions and by level of development, for the following indicators w: <http://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx> [6.06.2014].

³ W zależności od kraju różnice sięgają kilku procent, por. *Gender ICT statistics* w: <http://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx> [6.06.2014]. Do krajów, w których największy odsetek

z Internetu korzysta 67,15% społeczeństwa⁴, a szacuje się, że roczny przyrost użytkowników wynosi 2%. W skali globalnej indywidualnych użytkowników jest już 2.925.249.355, co przy całkowitej liczbie ludności naszego globu – 7.243.784.121 – daje wynik 40,4% populacji internautów. Rocznie na świecie przybywa 7,9% użytkowników Internetu⁵.

Zjawisko jest tak powszechne i długotrwałe (od lat 90.), że wpływ Internetu oraz tzw. urządzeń dostępowych⁶ staje się wyraźnie widoczny w społeczeństwie, zwłaszcza wśród pokoleń, które, jak można powiedzieć, „urodziły się i wychowały z Internetem”. Wszechobecność i wszechdostępność cyberprzestrzeni, która staje się taka dzięki coraz bardziej popularnym urządzeniom mobilnym (smartfony, tablety), stawia użytkownikom wysokie wymagania. Przede wszystkim konieczna jest dojrzałość umożliwiająca rozważne i twórcze korzystanie z tych urządzeń. Bardzo często ten wymóg dojrzałości okazuje się zbyt wysoki, co widać szczególnie w przypadku dzieci i młodzieży. W takiej sytuacji potrzebna jest odpowiednia edukacja, która będzie pomagała najmłodszym użytkownikom w dojrzały sposób (również krytycznie) korzystać z osiągnięć nowych technologii⁷.

1. Wpływ cyberprzestrzeni na człowieka

Nietrudno zaobserwować pozytywne oddziaływanie Internetu na człowieka. Łatwy i szybki dostęp do informacji może służyć jako narzędzie formacji ludzkiej, rodzinnej, zawodowej, społecznej, religijnej. Nowe technologie wspomagają komunikację, która w dużym stopniu wpływa na rozwój osobowości, przełamywanie kompleksów, wyrażanie emocji. Rozwój technologii sprzyja coraz śmielszemu korzystaniu z urządzeń. Tym samym użytkownik zyskuje pewność siebie oraz odczuwa zadowolenie dzięki zdobywaniu nowych umiejętności. Pojawia się możliwość wykorzystania tych sprawności w pomnażaniu wspólnego dobra⁸.

Chęć wykorzystania zasobów internetowych pobudza do własnych poszukiwań. Dzięki odpowiedniej informacji oraz dostępowi do wiedzy w przestrzeni wirtualnej użytkownik staje się bardziej samodzielny. Taka możliwość, umiejętnie wykorzysta-

mieszkańców korzysta z Internetu, należą: Katar 96.65%, Islandia 96.50%, Finlandia 94.01%, Luksemburg 95.05%, Stany Zjednoczone 86.75%, Japonia 86.03%, Niemcy 86.78%, Monako 89.88%, Andora 89.30%, Anglia 89.90%, Francja 85.75%, Kanada 92.89%, Australia 89.62%, Szwecja 89.10%, Belgia 84.72%, Szwajcaria 88.02%, Austria 83.68%, Nowa Zelandia 91.45%, Kuwejt 86.86%, Bahrajn 96.53%. Dane statystyczne z Internet Live Stats www.InternetLiveStats.com [6.06.2014]. Dane szacunkowe opracowane na dzień 1 lipca 2014. Dane te dotyczą indywidualnych użytkowników niezależnie od wieku.

⁴ Zob. <http://www.internetlivestats.com> [13.06.2014].

⁵ Zob. tamże.

⁶ *Cyberprzestrzeń, nowe media* w tym artykule oznaczają Internet oraz tzw. urządzenia dostępne, które pozwalają użytkownikowi na korzystanie z niego.

⁷ Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, J. Gajda, *Media w Edukacji*, Kraków 2003.

⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego (1905-1912)*, Poznań 1994.

na, sprzyja ogólnemu rozwojowi osobowości. Jednocześnie im większa samodzielność, tym większa odpowiedzialność.

Innym obszarem pozytywnego oddziaływania globalnej sieci jest działalność edukacyjna i ewangelizacyjna. Aktywność w tej sferze pobudza do rozwoju duchowego i umysłowego. Dość powiedzieć, że każdy może założyć sobie osobistą stronę internetową, konto na Facebooku, pisać blogi, twittować, a przy tym doskonalić swoje umiejętności oraz pomagać innym. Internet i urządzenia elektroniczne stają się narzędziem ewangelizacji⁹.

Spektakularne zmiany w dziedzinie nowych technologii, wzrastające znaczenie mediów cyfrowych oraz ich intensywny rozwój mogą mieć negatywny, a nawet destrukcyjny wpływ na człowieka¹⁰. Internet, jak każde inne narzędzie, sam w sobie jest moralnie obojętny, czyli ani dobry, ani zły. Ocena moralna wykorzystania jakiegokolwiek technologii dotyczy konkretnego człowieka i zależy od jego osobistych intencji oraz świadomych wyborów. Jako narzędzie Internet może być użyty zarówno w dobrym, jak i w złym celu.

Transformacje w dziedzinie techniki nie pozostają bez wpływu na wolną wolę człowieka i jego świadomość. Ma to istotne znaczenie, jeśli chodzi o ocenę moralną decyzji i czynów internautów. Należy pamiętać, że przeobrażenia wywołane rewolucją cybernetyczną dotyczą niemal każdej dziedziny życia i związane są również z bardzo głębokimi zmianami w obszarach psychicznych, psychologicznych, społecznych oraz w sferze duchowej. Wpływ tych zjawisk zaobserwować można w postaci uzależnień, nadużyć i zaburzeń, nad którymi chcemy się skupić w dalszej części tego artykułu.

2. Skutki niedojrzałego korzystania z nowych technologii

Badania potwierdzają, że nadmierne korzystanie z Internetu i urządzeń dostępnych wywołuje niebezpieczeństwo rozwoju patologicznych stanów¹¹. Zjawisko to jest określane przez niektórych psychiatrów jako Zespół Uzależnienia od Internetu (ZUI; ang. Internet Addiction Disorder, IAD)¹². Psychologia określa również tzw. osobowościowe determinanty uzależnienia¹³. Sieć staje się niejako katalizatorem za-

⁹ Por. Papież Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, <http://w2.vatican.va> [12.06.2014].

¹⁰ Można je ogólnie określić jako *e-choroby*.

¹¹ Por. P. Schuhler – M. Vogelgesang, *Wyłącz zanim będzie za późno. Uzależnienie od komputera i Internetu*, Kraków 2014.

¹² Por. A. Jakubik, *Zespół uzależnienia od Internetu*, „Studia Psychologica”, 3 (2002), s. 133-142., por. A. Jakubik – J. Popławska, *Zespół uzależnienia od Internetu (ZUI) a osobowość*, „Studia Psychologica”, 4 (2002), s. 123-131. Używa się wielu określeń: siecioholizm lub siecizależność, cyberzależność, cybernałóg, internetoholizm lub internetozależność, uzależnienie komputerowe, infoholizm lub infozależność, kompulsywne używanie Internetu, nadużywanie Internetu.

¹³ Neurotyczność w kontekście innych cech osobowości, zakłócenia relacji interpersonalnych. Brak poczucia własnej wartości, potrzeba oderwania się od rzeczywistości, względnie trwała obecność emocji negatywnych, takich jak wzmóżony poziom lęku, depresyjność, zaburzenia osobowości, zaburzenia

chowań patologicznych w przypadku osób z zaburzeniami osobowości.

Syndrom uzależnienia od Internetu ma znaczący wpływ na codzienne funkcjonowanie użytkownika. Uzależnienie dotyczy bardzo wielu dziedzin, które przez niektórych psychologów zostały sklasyfikowane jako podtypy IAD: socjomania internetowa, uzależnienie od sieci, uzależnienie od gier, przeciążenie informacyjne, uzależnienie od komputera, erotomania internetowa¹⁴. W przypadku zaburzenia psychicznego związanego z występowaniem określonych nawyków i popędów, jakim jest Zespół Uzależnienia od Internetu, psychiatria jednoznacznie określa ten stan jako zaburzenie zazwyczaj szkodzące interesom pacjenta i innych osób¹⁵. Aberracje tego typu znacznie wpływają na ocenę moralną czynów człowieka uzależnionego. Istnieje związek pomiędzy ciałem, psychiką i sferą duchową człowieka, dlatego też skutki uzależnienia obserwujemy nie tylko w sferze fizycznej, ale także psychicznej, moralnej i duchowej¹⁶. Wolność jest warunkiem koniecznym do wzrostu w duchowości. Człowiek uzależniony ma ograniczoną wolność, nawet jeśli jest w pełni świadomy swojego postępowania. Ograniczenie wolności powoduje, że człowiek zniewolony nie potrafi, tak jak osoba wolna, w pełni realizować swojego powołania¹⁷, nie jest też zdolny do pełnej odpowiedzialności za siebie. Siła uzależnienia (nałogu) przewyższa siłę woli i nie pozwala kierować się rozumem. Większą odpowiedzialność moralną ponosi człowiek za decyzje poprzedzające stan uzależnienia, które w konsekwencji doprowadziły do osłabienia lub utraty wolności, niż za decyzje podejmowane w zniewoleniu (uzależnieniu). Ponadto odpowiedzialność moralna jest większa w przypadku, gdy człowiek, działając w sposób wolny, zdaje sobie sprawę z przewidywanych skutków, to znaczy jest świadomy prawdopodobnych konsekwencji w postaci uzależnienia. Ocena moralna w przypadku uzależnień i nałogów zawsze musi być roztropna. Uzależnienie czy nałóg może w określonych aspektach całkowicie znosić lub ograniczać odpowiedzialność moralną za dane czyny. Fakt ten nie eliminuje jednak wyrządzonej krzywdy i nie zwalnia od odpowiedzialności i obowiązku zadośćuczynienia. Istnieje różnica pomiędzy krzywdą a winą moralną i grzechem. Czym innym jest poniesienie konsekwencji za własne postępowanie, a czym innym odpowiedzialność moralna za dany czyn.

Jakkolwiek podstawowym zadaniem Kościoła nie jest terapia, lecz niesienie pomocy duszpasterskiej, to w przypadku nałogów w bardzo istotny sposób pomaga on tym, którzy zmagają się z uzależnieniami. Wymiar duchowy i religijny odgrywa

kontroli zachowania, słabe więzi emocjonalne pomiędzy członkami rodziny i poczucie osamotnienia, osoby z kompulsjami seksualnymi i erotomania.

¹⁴ Por. S.Y. Kimberly, *Internet addiction: The emergence of a new clinical disorder*, „CyberPsychology & Behavior”, 1 (1998), s. 237-244.

¹⁵ Por. *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10*, Kraków-Warszawa 2000, s. 177, 180. Zespół uzależnienia od Internetu można zakwalifikować według Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10, opracowanej przez WHO, jako F63.9; lub amerykańskiej DSM-IV jako 312.30.

¹⁶ Por. M. Dziewiecki, *Uzależnienie od komputera i Internetu*, „Wychowawca” 6 (2003), s.14-15.

¹⁷ Z punktu widzenia psychologii – realizować siebie.

ważną rolę w samym procesie wychodzenia z nałogu i jest konieczny w odzyskiwaniu trwałej wolności. Regularna i częsta spowiedź, sakrament Eucharystii, kierownictwo duchowe, osobista modlitwa oraz inne praktyki religijne wzmacniają wolę. Obecnie, również w psychologii¹⁸, podkreślane jest znaczenie osobistej woli i pracy nad jej wzrostem oraz wzmacniającego siłę woli systemu wartości¹⁹. Obiektywny system wartości w nauczaniu Kościoła katolickiego gwarantuje człowiekowi właściwy rozwój moralny i duchowy. Przede wszystkim jednak oparcie się na takim systemie stwarza możliwość regularnego ćwiczenia woli²⁰. W dalszej części artykułu przedstawimy niektóre niebezpieczeństwa związane z Internetem, które wpływają na czyny ludzkie²¹.

3. E-zagrożenia i e-choroby – wybrane zagadnienia

Wyraźny wpływ Internetu dostrzec można w zakresie komunikacji: mowy, wypowiedzi pisemnych, sposobu wyrażania myśli, uczuć. Warto zwrócić szczególną uwagę na tzw. mowę esemesową czy komunikację mailową. Cyberprzestrzeń posługuje się własnym językiem, często jest to język techniczny, lakoniczny, także hermetyczny²². W pewnym sensie jest to język pozbawiony elementu *humanitas*²³. Wzajemna zależność sprawia, że kultura wyraża się w języku, a język tworzy kulturę, dlatego to właśnie język decyduje o sposobie przyswajania wartości, wpływa na podejmowanie konkretnych decyzji, a więc na życie moralne²⁴. Internet jest miejscem, w którym ekspresja języka staje się problemem etycznym. Niekulturalny, arogancki sposób wyrażania się, agresja słowna, język całkowicie pozbawiony odniesień do uczuć wyższych stanowią zagrożenie tym większe, im dłużej oraz intensywniej działa ów przekaz. Niszcząco wpływa systematyczny odbiór negatywnych treści i posługiwanie się stale słownictwem o prymitywnych konotacjach. W rezultacie częste przebywanie w środowisku, w którym normą jest językowa bylejakość, cynizm, epatowanie wulgaryzmami powoduje regres moralny użytkownika. Podobnie jak ćwiczenie się w cnotach (przez powtarzanie), tak regularne czytanie, słuchanie, wyrażanie się w ubogim internetowym języku sprzyja deformacji wnętrza człowieka.

Pozorna łatwość, szybkość i powszechność komunikacji paradoksalnie utrudnia nawiązywanie głębokich relacji międzyludzkich, a nawet ich zanik. Często spotykamy się z osobami, które siedząc obok siebie, np. w komunikacji miejskiej, nie rozmawiają ze sobą, a nawet nie są zainteresowane jakąkolwiek relacją z drugim

¹⁸ Por. M. Rollo, *Miłość i wola*, Poznań 1998, s.187-347.

¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: „Człowiek i moralność”, red. T. Styczeń, Lublin 200, s. 144-179.

²⁰ Por. M. Rollo, *Miłość i wola*, Poznań 1998, s.187-347.

²¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1749).

²² Specyficzny, własny język danego portalu, komunikatora, bloga itp.

²³ Por. J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2006.

²⁴ Słownictwo używane w grach komputerowych i na różnych portalach oraz wpływ treści wyrażanych za pomocą takiego słownictwa na ludzką psychikę. P. Schuhler – M. Vogelgesang, *Wyłącz zanim będzie za późno*.

człowiekiem. Jednocześnie chętnie esemesują, czatują, rozmawiają przez telefon czy korzystają z aplikacji w smartfonie czy tablecie. Sytuację zaniku głębokich relacji międzyludzkich może odzwierciedlać potoczne powiedzenie: „ten człowiek miał dwa tysiące przyjaciół na Facebooku, a na jego pogrzeb przyszło tylko dwóch”. Zanik głębokich więzi międzyludzkich jest problemem dotyczącym istoty człowieka, problemem natury duchowej i moralnej.

Coraz większą trudność sprawia wielu użytkownikom Internetu odpowiednie, precyzyjne wyrażenie myśli, uczuć czy przeżyć duchowych. Młodzi ludzie często z frustracją stwierdzają, że nie potrafią w sposób właściwy wyrazić siebie samych tak, aby mogli być zrozumiani. Zjawisko to jest przejawem coraz większego ubóstwa duchowego. Wyjściem z tej sytuacji wydaje się lektura książek oraz częste praktykowanie pogłębionych rozmów (np. dialog małżeński, dzielenie się osobistymi przeżyciami z zaufanymi osobami, przyjaciółmi, kierownictwo duchowe czy regularna i częsta spowiedź u stałego spowiednika).

Jednym z narzędzi wpływających na dojrzałość emocjonalną użytkownika Internetu jest zjawisko tzw. memów internetowych. Mem internetowy (gr. mimesis – naśladownictwo) to dowolna, chwytliwa porcja informacji, która może przybrać wiele form. Memy mogą występować w formie obrazków, filmików, zdań, a nawet słów. Niezależnie od kształtu i wzoru wszystkie spełniają jeden warunek – internetowej popularności. Takie memy, zaraźliwe wzorce, są powielane przez internautów i rozprzestrzeniane w sieci. Rozwój memu internetowego może przekładać się na wyrażanie nastawienia emocjonalnego czy opinii również w życiu rzeczywistym (poza siecią). Poza tym do życia codziennego może wkraść się swego rodzaju memizacja, której konsekwencją jest infantylne podejście do życia. Rzeczywiste decyzje są wówczas podejmowane w zależności od tego, jak mogą być odebrane przez innych, a więc decyduje kryterium: czy to pozwoli mi zdobyć popularność. Ponadto można je dowolnie i w każdym momencie modyfikować, a zatem działa tu mechanizm przypominający mem internetowy. Tego rodzaju postawa wprowadza niestabilność osobowościową, niezdolność do podjęcia wiążących życiowych decyzji. Ów deficyt objawia się w charakterystycznym podejściu do życia – zachowuję się tak, jakby moje życie było grą, ja sam zaś graczem albo obserwatorem. Jednym słowem dochodzi do traktowania życia z przymrużeniem oka: jakby wszystko to, co jest realne, działo się na niby. Tę bardzo niebezpieczną i brzemienną w skutki postawę zaobserwować można wśród młodych ludzi.

Istnieje swoisty wirtualny styl życia, który można określić słowami: życie dla Internetu. Kryterium podejmowanych decyzji jest: „jak to będzie wyglądać na moim facebooku, blogu, twitterze”, a więc jaki obraz siebie stworzę w Internecie. Następuje istotna zmiana, przeskok z tzw. realu w życie wirtualne. To niebezpieczne zjawisko zarówno w dziedzinie moralnej, jak i duchowej.

Zmiany dotyczą również sposobu ubierania się i ogólnie pojętej mody. Łatwy dostęp do informacji na temat sposobu ubierania się spowodował tzw. globalizację mody. Zamieszkujący różne kontynenty młodzi ludzie ubierają się tak samo.

Znakiem charakterystycznym propagowania mody przez media masowego przekazu (w tym przypadku głównie telewizja i Internet) są tatuaże. Popularność medialna sportowców i innych celebrytów²⁵ noszących tatuaże powoduje, że ten element mody jest już dziś powszechny i stał się elementem młodzieżowego lansu. Przekazy telewizyjne, Internet (w tym popularne blogi celebrytów) zwiększają jeszcze bardziej popularność tatuaży²⁶.

Zmiany dotyczą zarówno przekazu informacji, jak i sposobów zaciekania. Pojawia się specyficzny mechanizm typu: wszyscy wiedzą o wszystkich i wszyscy chcą wiedzieć wszystko o wszystkich. Zjawisko może zagrażać naturalnej potrzebie dyskrecji, intymności, która jest związana z godnością człowieka. Obserwowanym zjawiskiem jest również tzw. ekshibicjonizm internetowy. Portale społecznościowe typu Facebook dostarczają narzędzi, które mogą być źle wykorzystane. Z godności człowieka wynika prawo do prywatności. Bywa, że użytkownicy Facebooka zatacają tę naturalną granicę i „wszystko” mają na pokaz. Taka nienaturalna postawa degraduje człowieka w sferze moralności.

Kolejny moralny aspekt to rola zabawy. Znamienny wpływ na kształtowanie się osobowości i relacje z innymi mają gry komputerowe²⁷. W grach najnowszych generacji producenci zwrócili szczególną uwagę nie tylko na ruchy ciała poszczególnych postaci, ale również na mimikę twarzy obrazującą ich emocje. Nasuwa się pytanie, czy wirtualne czyny, podejmowane w sposób wolny i świadomy, podlegają ocenie moralnej.

Ocenie moralnej przede wszystkim podlega to, ile wolnego czasu pochłania gra (wykorzystanie czasu jest imperatywem moralnym) oraz jak ta forma zabawy wpływa na gracza (imperatyw moralny nakazuje unikanie samego zła, jak również okazji do zła). Gry komputerowe, szczególnie gry oparte na strategii wojennej, zaburzają u gracza system moralnej oceny. Gry, w których pojawia się przemoc, różny stopień agresji, gry zawierające elementy erotyki, a nawet pornografii, wpływają na gracza negatywnie i w związku z tym korzystanie z nich podlega ocenie moralnej.

Zarówno aplikacje umożliwiające komunikowanie się w czasie rzeczywistym, w których użytkownik nie musi się identyfikować, oraz gry, w których używa się postaci typu awatar, polegające na silnej identyfikacji z postacią fikcyjną, mogą powodować zaburzenia poczucia rzeczywistości. Poza tym podejmowane decyzje, szczególnie w tego typu grze również podlegają ocenie moralnej²⁸. Poza tym zarów-

²⁵ Por. M. Mołęda-Zdziech, *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Warszawa 2013.

²⁶ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (2297); „Jest to zresztą nauką chrześcijańską i także wynikiem ludzkiego rozumowania, że poszczególny człowiek częściami swego ciała tylko do tych celów rozporządza, do których przez przyrodę są przeznaczone. Nie można ich niszczyć lub kaleczyć lub w jaki inny sposób udaremniać naturalnego ich przeznaczenia, chyba że tego wymaga zdrowie ciała całego”, Pius XI, *Casti connubi*.

²⁷ Zarówno ze względu na możliwość uzależnienia, jak i na ocenę moralną samej gry i podejmowanych w niej przez gracza czynów. Por. M. Gajewski, *Brutalne gry komputerowe w życiu dzieci i młodzieży w: Psychologiczne konteksty Internetu*, red. B. Szmigielska, Kraków 2009, s. 263-285.

²⁸ Ze względu na duży stopień identyfikacji gracza z postacią i w związku z tym zaangażowanie

no gry, jak i filmy zawierające elementy przemocy powodują obniżenie wrażliwości moralnej, emocjonalnej, co skutkuje ostatecznie poważnymi konsekwencjami w codziennym życiu osobistym.

Z cyberprzestrzenią wiążą się również inne zagrożenia duchowe np. magia, okultyzm. Bardzo często w grach pojawiają się znaki, słowa okultystyczne. Ocena moralna w tym przypadku dotyczy wystawiania się na niebezpieczeństwo oraz możliwych skutków duchowych, które wynikają z kontaktu z okultyzmem. Z całą pewnością takie działanie stoi w sprzeczności z pierwszym przykazaniem Dekalogu²⁹.

Niebezpiecznym i powszechnym zjawiskiem jest erotyzacja Internetu. Powoduje tzw. hiperstymulację użytkowników i w konsekwencji trudności związane z zachowaniem cnoty czystości. W skrajnych przypadkach prowadzi to do zachowań określanych jako internetowe aktywności seksualne (wirtualny seks)³⁰. Istnieje szczególnie destrukcyjne zjawisko cyberseksu, seksu komputerowego, (nazywane również cybering lub cam2cam)³¹, które zwykle prowadzi do masturbacji. Z punktu widzenia teologii moralnej dotyczy ona materii ciężkiej, jest bowiem aktem wewnętrznie i poważnie nieuporządkowanym³². Pozorna anonimowość w sieci może prowadzić do tzw. efektu rozhamowania, czyli do takich zachowań, których osoba zazwyczaj nie podejmuje, będąc poza siecią³³. To uzależnienie w uzależnieniu (np. uzależnieniu od Internetu, w którym rozwija się uzależnienie od pornografii) powoduje bardzo poważne trudności w życiu osobistym, rodzinnym, a nawet społecznym³⁴. Tego rodzaju nałóg zabija życie duchowe. Treści erotyczne, pornograficzne oglądane w Internecie mogą przyczyniać się do wzrostu przestępczości związanej z przemysłem pornograficznym, handlem żywym towarem, wymuszaniem pornografii, jak również związanej z tym przemocy, a także pedofilii. Użytkownik, oglądając pornografię, uczestniczy pośrednio w tych aktach i tym samym ponosi również odpowiedzialność moralną za udział w tzw. grzechach cudzych.

Internet oraz urządzenia dostępne mają również wpływ na kreowanie tzw. mentalności instant, a także na rozwój podświadomego przekonania o odwracalności procesów, decyzji, wyborów w rzeczywistym życiu. Stąd też może się pojawić niemal brawurowa łatwość w podejmowaniu decyzji. Mentalność instant sprzyja wypieraniu cnoty cierpliwości, wytrwałości, pracowitości. Wszystko wydaje się być możliwe „za jednym kliknięciem”. W codziennym życiu mentalność taka będzie

świadomości, woli, uczuć itp.

²⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (2111-2141).

³⁰ I. Ulik-Jaworska, *W pułapce wirtualnego seksu*, „Zbliżenia”, 8 (2012), s. 38-46. Por. A. Leśnicka, *Zjawisko cyberseksu z perspektywy psychologii społecznej*, „Przegląd Seksuologiczny”, 27 (2011), s. 8-13.

³¹ Forma erotycznej rozmowy za pośrednictwem Internetu. Rozmówcy przesyłają do siebie erotyczne, pornograficzne rozmowy za pomocą tekstu albo prezentują za pośrednictwem kamery internetowej swoje zachowania i reakcje seksualne.

³² *Katechizm Kościoła Katolickiego* (2351-2356).

³³ I. Ulik-Jaworska, *W pułapce wirtualnego seksu*, s. 41.

³⁴ Tamże, s. 44-45.

objawiać się nerwowością czy nadpobudliwością. Jednocześnie mentalność instant prowadzi do przekonania o powszechnej tymczasowości wszystkiego, traktowaniu życia na zasadzie „szybko przyszło, szybko poszło”. Taka postawa mająca źródło w przyzwyczajeniu umysłu do praw rządzących w świecie wirtualnym może zostać podświadomie przeniesiona w życie realne. Ponadto może pojawić się mechanizm ucieczki od rzeczywistości (większość życia użytkownik przeniesie w świat wirtualny, w którym dobrze się czuje, jest w nim bezpieczny). Internet sprzyja tworzeniu fikcyjnych postaci, stron, blogów itp., dzięki którym użytkownik może dowolnie kreować się jako postać, którą tak naprawdę nie jest. To swoisty rodzaj gry, za pomocą której człowiek stwarza sobie nową tożsamość w rodzaju awatara. Niebezpieczeństwo ucieczki w krainę fikcji (syndrom Piotrusia Pana) pociąga za sobą daleko idące konsekwencje w życiu realnym. Taka postawa powoduje alienację, ucieczkę w wymaginywany, własny świat, osłabia relacje międzyludzkie, rodzinne i może prowadzić od depresji. Regularne, przedłużające się, wielogodzinne korzystanie z Internetu, jak również telewizji, prowadzi do stanów depresyjnych³⁵.

W zachowaniach użytkowników uzależnionych od mediów cyfrowych można dostrzec przejawy relatywizmu wartości. Przykładów dostarczają choćby te strony internetowe, które dają możliwość wysłania opinii na dany temat. Często są to opinie odzwierciedlające brak obiektywnego systemu wartości³⁶. Aktywność tzw. hejterów (cyberprzemoc, cyberbullying), jak również bezkrytyczne przyswajanie agresywnych treści czy patologiczne wręcz karmienie się takimi poglądami może prowadzić do coraz większych wahań w sferze moralności, dylematów, osłabienia identyfikacji z wartościami, wreszcie do relatywizmu moralnego.

Korzystanie z Internetu, komputera, tabletu czy smartfona może przybrać formy patologiczne. Dzieje się tak, gdy występuje obniżenie zdolności zapamiętywania oraz samodzielnego myślenia. Sytuacja, w której wszystko, czego użytkownik potrzebuje, znaleźć może w tablecie, smartfonie itp. sprzyja lenistwu intelektualnemu. Brak twórczych rozwiązań, ćwiczeń umysłu niekorzystnie wpływa na rozwój człowieka.

Istotnym zagadnieniem natury moralnej, związanym z korzystaniem z mediów cyfrowych, jest wykorzystanie czasu. Zasadniczo nikt nie kontroluje tego, jak długo przebywa w sieci. Takie marnowanie czasu często przybiera pozory dobrego zagospodarowania czy wykorzystania zasobu wolnych chwil. Jakkolwiek użytkownik wykorzystuje czas na czytanie wiadomości, zdobywanie kolejnych umiejętności, rozmowę z innymi użytkownikami, a nawet przeznaczają godziny na inicjatywy i dzieła ewangelizacyjne, w istocie przestaje panować nad tym, ile czasu pochłaniają mu te czynności. Bardzo łatwo usprawiedliwić się przed samym sobą lub oszukiwać samego siebie. Jednocześnie zaniedbywane zostają codzienne obowiązki wynikające ze stanu, powołania, często odbywa się to kosztem zdrowia fizycznego i psy-

³⁵ Por. S.Y. Kimberly – R.C. Rogers, *The Relationship Between Depression and Internet Addiction*, „CyberPsychology & Behavior” 1 (1998), s. 25-28.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 32.

chicznego (noce spędzone przed komputerem). Marnowanie czasu świadczy o nieuporządkowaniu wewnętrznym, dotyczy życia moralnego człowieka, imperatyw zaś moralny nakazuje dobrze wykorzystać czas³⁷.

Zakończenie

Przedstawione wybrane przykłady nieumiejętnego wykorzystania przez człowieka Internetu oraz urządzeń dostępowych prowadzą do pytania o wartości, rolę sumienia i moralność. Istnieje niebezpieczeństwo powstania tzw. e-wartości, e-sumienia i e-moralności, czyli wartości, sumienia i w konsekwencji moralności opartych na mechanizmach sieci internetowej, kreującej wirtualną rzeczywistość, w której wszystko jest szybkie, zmienne, ulotne, odnawialne, jednorazowego użytku itp.

Pojawia się pytanie, jak mądrze korzystać z nowych technologii w świecie zdominowanym przez cyberprzestrzeń? Istnieje wiele odpowiedzi: częsty kontakt z ludźmi (w świecie rzeczywistym, a nie za pośrednictwem mediów), niepowierzchowne, refleksyjne rozmowy z drugim człowiekiem na różnorodne tematy (nie tylko na zasadzie wymiany informacji), używanie mediów w konkretnym celu (do wykonania danego zadania), kontrolowanie czasu, korzystanie (szczególnie przez młodzież) z Internetu w pomieszczeniach ogólnie dostępnych, tak, aby przeglądane treści miały charakter jawny, edukacja w zakresie wartości i cnót, podejmowanie starań, aby być człowiekiem zajęтым (nie pracoholikiem), również formacja w zakresie świadomości mechanizmów psychologicznych i zagrożeń związanych z cyberprzestrzenią (nadmiar wolnego czasu może być niebezpieczny), a z punktu widzenia wiary i moralności: codzienny rachunek sumienia, częsta i regularna spowiedź, kierownictwo duchowe oraz praktyki ascetyczne, które pomagają wzmocnić wolę.

Literatura

- Dziewiecki, M., *Uzależnienie od komputera i Internetu*, „Wychowawca” 6 (2003), s.14-15.
- Dziewiecki, M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.
- Gajda, J., *Media w Edukacji*, Kraków 2003.
- Gajewski, M., *Brutalne gry komputerowe w życiu dzieci i młodzieży w: Psychologiczne konteksty Internetu*, red. B. Szmigielska, Kraków 2009, s. 263-285.
- Grzenia, J., *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2006.
- <http://w2.vatican.va>
- Jakubik, A. – Popławska, J., *Zespół uzależnienia od Internetu (ZUI) a osobowość*, „Studia Psychologica”, 4 (2002), s. 123-131.
- Jakubik, A., *Zespół uzależnienia od Internetu*, „Studia Psychologica”, 3 (2002), s. 133-142.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kimberly, S.Y., *Internet addiction: The emergence of a new clinical disorder*, „CyberPsychology & Behavior”, 1 (1998), s. 237-244.
- Kimberly, S.Y. – Rogers, R.C., *The Relationship Between Depression and Internet Addiction*, „CyberPsychology & Behavior” 1 (1998), s. 25-28.

³⁷ Por. Rdz 1,28; Rdz 2,5-6; 2Tes 3,10.

Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10, Kraków-Warszawa 2000.

Leśnicka, A., *Zjawisko cyberseksu z perspektywy psychologii społecznej*, „Przegląd Seksuologiczny” 27 (2011), s. 8-13.

Molęda-Zdziech, M., *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Warszawa 2013.

Pismo Święte (Biblia Tysiąclecia) Poznań 1990.

Rollo, M., *Miłość i wola*, Poznań 1998.

Schuhler, P. – Vogelgesang, M., *Wyłącz zanim będzie za późno. Uzależnienie od komputera i Internetu*, Kraków 2014.

Ulik-Jaworska, I., *W pułapce wirtualnego seksu*, „Zbliżenia”, 8 (2012), s. 38-46.

Wojtyła, K., *Osoba i czyn*, w: „Człowiek i moralność”, red. T. Styczeń, Lublin 200.

www.internetlivestats.com

www.itu.int

www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx

E-values, E-conscience, E-spirituality: the Impact of Cybernetic Civilization on Moral Life

Summary: For more than 20 years the internet has been in common use. Every year the number of internet users increases. Cyber-culture, the internet and internet access devices have a great influence on human mentality, on fashion, ways of thinking, values and moral life, as well as on beliefs and spirituality. The internet changes our behaviour. Both in itself and because of what it contains, it may also cause dependency. In particular, games and pornography cause addiction and are an obstacle in the maturing process of individuals. Internet dependency reduces or even in some cases totally destroys users' sense of individual moral responsibility for the acts in which they engage when using the internet. We must act against the so-called e-morality or e-conscience, which means morality and conscience based on the principle of relativism. Education in proper internet use and in the exercise of a strong free will is essential. Internet education policy must encompass everything that helps to strengthen the will and to base moral and spiritual life on unchangeable aims and values.

Keywords: Internet, Internet addiction, cyber-culture, cyber-sex, relativism, conscience, responsibility.

AGNIESZKA WŁOCZEWSKA

Wydział Filologiczny
Uniwersytet w Białymstoku

Cyberprzestrzeń pierwotna i jej religia

Streszczenie: Wiele wynalazków ma swe źródła w wyobraźni artystów, ich marzenia i wizje wyprzedzają rozwiązania techniczne. W 1982 roku amerykański pisarz William Gibson wykreował koncepcję cyberprzestrzeni i zilustrował ją w nowelach i powieściach. *Mona Liza turbo* przedstawia świat, w którym nie istnieją tradycyjne systemy i wartości, nie ma też religii monoteistycznych. Duchowość pozostaje jednak elementem natury człowieka nowej ery. Religią cyberprzestrzeni jest zaś vodou, którego „mechanizm” przypomina sposób funkcjonowania wirtualnej rzeczywistości i odpowiada potrzebom post-industrialnego i post-ludzkiego środowiska. Opiera się na przeżywaniu i bezpośrednim doświadczaniu, polega na wnikaniu w struktury, jest antydogmatyczne i wielorakie, Boga określa niejasno, daje dużą dowolność na poziomie kultu i praktyk. Gibson wprowadził szereg typowych dlań zjawisk i na nich osnuł wątek kryminalny książki. Vodou, zakorzeniona w afrykańskim plemiennym kulcie wodunów, dotarło do Ameryki w XVII wieku wraz z niewolnikami. Obecnie podbija rodzącą się cyberprzestrzeń, jest chętnie wykorzystywane przy tworzeniu koncepcji i estetyki gier komputerowych.

Słowa kluczowe: cyberprzestrzeń, religia, Gibson, Mona Liza, vodou, gry komputerowe

1. Cyberprzestrzeń pierwotna i cyberprzestrzeń właściwa

Guillaume Apollinaire (1880-1918), awangardowy poeta francuski pochodzenia polskiego, zwykł był przyrównywać pisarzy do proroków. Głosił prymat wyobraźni nad nauką i w licznych artykułach prasowych dowodził, że wszystkie wynalazki mają swoje prototypy w baśniach, mitach i legendach¹. Literaturę uważał za skarbnicę niewyczerpaną, bezcenną i pełną inspiracji dla techników i konstruktorów. Jako ulubiony przykład wskazywał samolot: marzenie o lataniu w przestworzach, tak stare jak sama ludzkość, odzwierciedla się w najdawniejszych tekstach czerpiących z pierwotnych przekazów ustnych. Obrazy biblijnych aniołów, serafinów i cherubinów, mit o Dedalu i Ikarze, część proroków i niektóre postacie apokryficzne ilustrowały pragnienie, by wzbić się w przestworza. Wizje zakorzenione w kolektywnej świadomości i utrwalone przez pisarzy doczekały się realizacji na przełomie XIX

¹ G. Apollinaire, *Chroniques d'art (1902-1918)*, Paris 1960.

i XX stulecia, kiedy konstruktorzy zbudowali wreszcie maszyny zdolne skutecznie oderwać człowieka od ziemi.

Analizując literaturę pod kątem pragmatyzmu nie sposób odmówić Apollinaire'owi racji, wiele osiągnięć ma istotnie swe korzenie w marzeniach, które artyści przekuwali na fakty literackie czy malarskie, konstruktorzy zaś na *fakty realne*². Cyberprzestrzeń również zaistniała najpierw na kartach książek, antycypując rozwiązanie techniczne. Autorem pojęcia jest amerykański pisarz William Gibson³, który zobrazował nowatorską koncepcję w noweli *Burning chrome* wydanej w Stanach Zjednoczonych, w czasopiśmie *Omni*, w lipcu 1982 roku⁴. Niniejszy artykuł poświęcony jest tej właśnie cyberprzestrzeni pierwotnej, czyli literackiej, zrodzonej w wyobraźni pisarza na kilkanaście lat przed tym, jak technicy opracowali jej komputerowe wcielenie. Gibsonowskie opisy wirtualnego świata są mroczne i posępne, cyberprzestrzeń jest jednocześnie doświadczeniem, przeżyciem, postmodernistyczną strukturą, która zastąpiła wszystkie tradycyjne i znane od stuleci systemy. Najciekawsze jest wobec tego pytanie o religię w nowej przestrzeni. Czy nadal istnieje w tradycyjnej formie? Czy ma rację bytu w nowym świecie? Analiza oparta będzie o powieść *Mona Liza turbo*⁵, spośród dziewięciu książek autora przełożonych na polski najlepiej bowiem określa, czym jest nowa przestrzeń i jaka religia w niej panuje.

Na wstępie przyjrzyjmy się jeszcze dzisiejszym definicjom zjawiska. Według autorów polskojęzycznej Wikipedii Gibson używał początkowo pojęcia na określenie rzeczywistości wirtualnych, w których znajdowali się jego bohaterowie. Dalej czytamy, że „obecne znaczenie uległo zmianie i mianem tym określa się przede wszystkim wirtualną przestrzeń, w której połączone siecią komputery lub inne media cyfrowe (na przykład telefonia komórkowa) komunikują się. Do łączenia komputerów służy najczęściej Internet. Tym samym jest to właściwie przestrzeń informatyczna, a nie cybernetyczna. Cyberprzestrzeń jest także określana jako nowego typu przestrzeń społeczna, w której spotykają się internauci”⁶. Polska definicja wydaje się niezupełnie trafna ze względu na zawartą informację o *zmianie znaczenia pojęcia*. Tymczasem nie tyle zmieniło ono znaczenie, co doczekało się realizacji i ukonkretniło się w rozwiązaniach technicznych, dziś nie funkcjonuje jedynie w obrębie mitu i literackiej wizji, lecz stało się doświadczeniem dla ludzi na całym świecie. Dlatego bardziej adekwatne i obiektywne wydają się definicje angielska czy francuska, nie

² Dla językoznawców wyrażenie „fakty autentyczne” jest błędne, jednak w obrębie literatury ma ono rację bytu. Dla wielu pisarzy kreowane rzeczywistości są tak samo realne, jak fakty świata empirycznego.

³ Jest dwóch autorów noszących imię i nazwisko „William Gibson”. Autor pojęcia cyberpunkt i cyberprzestrzeń urodził się w 1948, w Conway, w Karolinie Południowej. Jest jednym z najbardziej znanych amerykańskich pisarzy science-fiction, laureatem wielu nagród literackich. Warto zaznaczyć, że Karolina Południowa jest ważnym ośrodkiem kultu jednej z odmian voodoo, co mogło wywrzeć wpływ na świat wyobraźni pisarza. por. A. Zwoliński, *Świat voodoo*, Kraków 2010, s. 131-147.

⁴ Nowela do tej pory nie ukazała się w języku polskim.

⁵ W. Gibson, *Mona Liza turbo*, tł. P. Cholewa, Poznań 1997.

⁶ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Cyberprzestrze%C5%84> [7.05.2014].

mówią bowiem o zmianie znaczenia przy realizacji koncepcji, lecz o rozszerzeniu jej z fikcji na rzeczywistość. Reasumując, według oxfordzkiego słownika cyberprzestrzeń to „pojęciowe środowisko, w którym zachodzi komunikacja za pośrednictwem sieci komputerowej”⁷, zaś według francuskiego *Le Petit Robert*, to „ogół danych cyfrowych tworzących świat informatyczny i środowisko komunikacji za pośrednictwem światowej sieci komputerowej”⁸.

Cyberprzestrzeń, urzeczywistniona na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, stała się przedmiotem badań naukowców z różnych dziedzin, nie tylko ścisłych, ale też humanistycznych. Jednym z najwybitniejszych znawców i teoretyków zjawiska jest frankofoński socjolog Pierre Lévy. Określił je jako „wszechświat sieci cyfrowych funkcjonujących jako miejsce spotkania i przygody, zarzewie światowych konfliktów, nową granicę ekonomiczną i kulturową”⁹. Jest to nie tyle nowe narzędzie informatyczne, co sposób funkcjonowania, nawigacji wśród danych i relacji społecznych.

Zdefiniowanie jej na podstawie literackich wizji Gibsona nie jest łatwe. Wynika to po części tylko z faktu, że rzeczywistość wirtualna jest nienamacalna. Przede wszystkim autor nie chciał stworzyć sztywnego i zamkniętego konceptu, a jedynie zarysować ogólnie owoc fantazji. Świadczy o tym jego wypowiedź cytowana w filmie dokumentalnym poświęconym jego twórczości, o sugestywnym tytule *No Maps for These Territories* (*Nie ma map dla tych terytoriów*), zrealizowanym przez Marka Neale’a:¹⁰ „Kiedy tworzyłem słowo *cyberprzestrzeń*, sam nic o niej nie wiedziałem. Był to dla mnie wówczas zwykły slogan. Z czymś się kojarzył, a jednocześnie był całkowicie pozbawiony znaczenia. Sugerował coś nieokreślonego i zarazem nie posiadał rzeczywistego semantycznego znaczenia, nawet dla mnie samego, w momencie gdy wylaniał się spod mego pióra”¹¹.

2. Literacki obraz świata wirtualnego i jego religii

W *Monie Lizie Turbo* cyberprzestrzeń, nazywana również matrycą, to „po prostu metoda przedstawiania danych”, zbiór „wszystkich danych świata, ustawionych niczym jedno wielkie neonowe miasto”¹². Sami bohaterowie nie potrafią jej do końca zdefiniować ani nie znają dokładnie okoliczności jej powstania. Nie utożsamiają cyberprzestrzeni z dawnym pojęciem wszechświata, prawdopodobnie dlatego, że nie można do niej wejść w sposób fizyczny i realny, ani ogarnąć jej za pomocą zmysłów

⁷ http://www.oxforddictionaries.com/us/definition/american_english/cyberspace [7.05.2014].

⁸ *Le Petit Robert*, wersja on-line, http://fr.wikipedia.org/wiki/Cyberespace#cite_ref-3 [7.05.2014].

⁹ P. Lévy, *World Philosophie*, Paris 2000.

¹⁰ M. Neale, *No Maps for These Territories*, premiera na Międzynarodowym Festiwalu Filmowym w Vancouver, październik 2000.

¹¹ Komentarz Williama Gibsona z filmu dokumentalnego *No Maps for These Territories*; http://fr.wikipedia.org/wiki/Cyberespace#cite_note-1: « All I knew about the word “cyberspace” when I coined it, was that it seemed like an effective buzzword. It seemed evocative and essentially meaningless. It was suggestive of something, but had no real semantic meaning, even for me, as I saw it emerge on the page. » [7.05.2014].

¹² William Gibson, dz. cyt., s. 70, 20.

czy rozumu. Można natomiast wnikać doń za pośrednictwem specjalnego sprzętu, zestawu cyberprzestrzeni złożonego z deka, trod, kabli i komputera. Oddziałuje on na podświadomość i wywołuje konkretne stany w ludzkim umyśle. Człowiek podłącza się do systemu danych, doświadcza informacji i „widzi” je bezpośrednio w umyśle, bez pośrednictwa monitora: „Facet miał na czole przyklepione trody; gruby czarny kabel był umocowany do krawędzi noszy. (...) jakiś zestaw cyberprzestrzeni? Gentry sporo wiedział o cyberprzestrzeni, a w każdym razie sporo o niej mówił, ale Ślizg nie pamiętał niczego na temat bycia nieprzytomnym i włączonym... Ludzie włączali się, żeby móc sobie pogrzebać. Założyć trody i znaleźć się tam, wśród wszystkich danych świata (...) Można tam było krążyć i jakoś się w to wczuwać, przynajmniej wizualnie. Gdyby nie to, szukanie drogi do konkretnego, potrzebnego fragmentu danych byłoby zbyt skomplikowane. Gentry nazywał to ikonizacją”¹³.

Osobie poddanej stymulacji komputerowej wydaje się, że krąży po cyberprzestrzeni niczym po świecie realnym. Takiemu złudzeniu ulega Kumiko, córka potężnego bosa japońskiej mafii: „Zamiast użyć bezcielesnego, natychmiastowego przeskoku, zwykle wykorzystywanego w matrycy, Tick wykonał przejście w czasie rzeczywistym. Żółta płaszczyzna, jak wyjaśnił, była dachem londyńskiej Giełdy i powiązanych z nią jednostek w City. Wygenerował coś w rodzaju łodzi, którą popłynęli: niebieską abstrakcję, mającą redukować możliwość dezorientacji przestrzennej. I kiedy ta łódź odpływała z Giełdy, Kumiko obejrzała się i patrzyła, jak maleje wielki żółty sześcian. Tick, jak przewodnik turystyczny, wskazywał rozmaite struktury (...) Kumiko przyglądała się architekturze cyberprzestrzeni. W myślach słyszała głos swego dwujęzycznego francuskiego nauczyciela z Tokio: tłumaczył jej potrzebę istnienia takiej przestrzeni informacyjnej. Ikony, punkty zwrotne, sztuczne rzeczywistości...”¹⁴.

Nie wiadomo dokładnie ani kiedy ani jak doszło do upadku starego świata i nastania ery cyberprzestrzeni. Przełom dokonał się prawdopodobnie na skutek wojny nuklearnej, do której doszło po II wojnie światowej, oraz wielkiego wybuchu, jednak w powieści nie ma relacji z tego wydarzenia. Dowiadujemy się o nim z luźnych reminiscencji, bohaterowie wspominają, że stało się to około piętnastu lat temu¹⁵. Nadal pozostaje wiele przedmiotów dawnego świata, jak choćby zużyty sprzęt AGD, który szpeci i tak już brzydką nową rzeczywistość. Przełomową datę określają ogólnie „Kiedy Się Zmieniło”, „po tym, jak się zmieniło”: „-A co chciałabyś wiedzieć, Angie?

-„Kiedy Się Zmieniło”...

-Ta forma mitu zwykle pojawia się w dwóch postaciach. Pierwsza zakłada, że matryca jest zamieszkała, czy może odwiedzana przez pewne osobowości, których charakterystyka odpowiada pierwotnemu wzorcowi mitycznemu „ludzi ukrytych”. Druga wiąże się z założeniem wszechwiedzy, wszechmocy i niepojmowalno-

¹³ Tamże, s. 20.

¹⁴ Tamże, s. 225.

¹⁵ Tamże, s. 98.

ści ze strony samej matrycy”¹⁶.

Zagadka powstania cyberprzestrzeni odsłania się sukcesywnie, ale nigdy do końca. Jej koncepcję opracowała rodzina Tessier-Ahpool i uczyniła zeń najpilniej strzeżoną tajemnicę. Wymyśliła sposób tworzenia bliźniaczych inteligencji i zbudowała przestrzeń wirtualną jako wielkie wrzeciono Freeside. Sama usytuowała się poza nim, na orbicie, dzięki czemu pozostawała nieuchwytną potęgą kontrolującą funkcjonowanie układu¹⁷.

Wraz z nastaniem nowej ery życie człowieka uległo przeorganizowaniu i przewartościowaniu. Wiele dawnych systemów załamało się. Rozbite zostały tradycyjne struktury społeczne, a z nuklearyzowani ludzie żyją w całkowitym oderwaniu od siebie, samotni i skupieni wyłącznie na swoich sprawach. Nie ma już narodów ani państw, grup zawodowych ani partii politycznych, przestały istnieć wartości takie jak: dom, rodzina, przyjaźń, solidarność, empatia. Tradycyjną materialną ekonomię, opartą na konsumpcji masowo wytwarzanych dóbr, wyparły interesy wirtualne. Władzę sprawują wielkie koncerny i rywalizujące z nimi o wpływy gangi przestępców. Toczy się bezpardonowa walka, w której bezcennym skarbem jest informacja i dostęp do niej. Nowy typ potęgi opiera się na gromadzeniu jak największej ilości danych: „-Ale czym Swain płaci tym ludziom? –Informacją. Moim zdaniem nasz pan Swain wszedł ostatnio w posiadanie bardzo cennego źródła informacji i w tej chwili przekuwa je na władzę. Na podstawie tego, co słyszałem, zaryzykowałbym twierdzenie, że zajmuje się tym już od dłuższego czasu. Jest w miarę oczywiste, że idzie w górę, rośnie. Pewne fakty sugerują, że w tej chwili jest człowiekiem o wiele ważniejszym, niż był jeszcze tydzień temu”¹⁸.

Stary system wiedzy opartej na nauczaniu książkowym też runął w gruzy i w cyberprzestrzeni nie ma szkół w tradycyjnym pojęciu. W specjalnych placówkach dzieci uczą się tajników wchodzenia do przestrzeni danych: „*Tam nie ma tam*. Tego uczyli dzieci, kiedy tłumaczyli, co to jest cyberprzestrzeń. Pamiętała wykład uśmiechniętego nauczyciela w przedszkolu (...) Pamiętała obrazy migające na ekranie: piloci w ogromnych hełmach i niezgrabnych rękawicach, neuroelektronicznie prymitywny „świat wirtualny”, technikę efektywniej spinającą ich z samolotami, pary miniaturowych terminali wideo, pompujących komputerowo generowany strumień danych bojowych, wibrotaktyle rękawice sprzężeniowe, dające wrażenie dotykowego świata klawiszy i spustów... W miarę rozwoju techniki zmniejszały się hełmy, wideoterminala doznawały atrofii...”¹⁹.

Czytelnika nie dziwi fakt, że w rozbitym i z nuklearyzowanym świecie nie ma Boga i żaden z bohaterów nie wyznaje którejś z monoteistycznych religii. Sama fabuła została tak skonstruowana, że nie dotyka bezpośrednio spraw wiary ani problemów egzystencji. Bohaterowie nie debatują nad kwestiami moralnymi czy etycz-

¹⁶ Tamże, s. 114.

¹⁷ Tamże, s. 93.

¹⁸ Tamże, s. 172.

¹⁹ Tamże, s. 46-47.

nymi. Transcendencja i eschatologia utraciły rację bytu w cyfrowym i zmechanizowanym świecie, odarte z wymiaru wiary stały się faktem i doświadczeniem. Po tym „Kiedy Się Zmieniło” człowiek wyrugował Boga i sam zajął jego miejsce. A raczej wstawił na nie cyberprzestrzeń, którą może sterować:

„-To znaczy, że matryca jest Bogiem?

-W pewnym sensie, choć w ramach tej formy mitu dokładniejsze byłoby raczej stwierdzenie, że matryca posiada Boga, jako że cechy wszechwiedzy i wszechmocy ograniczone są do niej samej.

-Jeśli jest ograniczony, to nie jest wszechmocny.

-Otóż to. Zauważ, że mit nie przyznaje tej istocie nieśmiertelności, jak zwykle dzieje się w systemach wierzeń związanych z istotą wyższą, przynajmniej w warunkach waszej szczególnej kultury. Cyberprzestrzeń istnieje, o ile można nazwać to istnieniem, dzięki czynnikowi ludzkiemu.

-Jak ty.

-Tak. (...)

-Gdyby istniała taka postać – powiedziała – byłabyś jej częścią, prawda?

-Tak.

-Wiedziałaś o tym?

-Niekoniecznie.

-A czy wiesz?

-Nie.

-Czy wyklucasz taką możliwość?

-Nie.

-Nie sądzisz, Ciągłość, że to dziwaczna dyskusja?

Policzki miała mokre od łez, choć nie poczuła, kiedy zaczęły płynąć.

-Nie.

-A jak opowieść o... – Zawahała się; prawie powiedziała na głos „loa”. - ... o stworach w matrycy... Jak pasują do idei istoty wyższej?

-Nie pasują. Jedno i drugie jest wariantem „Kiedy Się Zmieniło”. Oba powstały raczej niedawno²⁰.

3. Vodou jako religia Gibsonowskiej cyberprzestrzeni

Jednak przy wnikliwej lekturze okazuje się, że ów ateizm cyberprzestrzeni jest pozorny. Autor posługuje się symbolistyczną retoryką elipsy, anakoluty i zawieszania, a liczne aluzje sugerują, że nawet w wirtualnym świecie człowiek nie został odarty z duchowości. Znalazł religię, która zdaje się lepiej pasować do natury nowej rzeczywistości, niż judaizm, chrześcijaństwo, islam czy buddyzm. Religią scyfryzowanego świata jest vodou. Zanim jednak przejdziemy do opisu jej historii i analizy zastosowania literackiego, przyjrzyjmy się losom tradycyjnych wyznań po tym, „Jak

²⁰ Tamże, s. 114-115.

Się Zmieniło”.

Judaizm, islam ani buddyzm w ogóle nie zostają wymienione. Chrześcijaństwo jawi się jako relikw dawnego świata, śmieszny i bezużyteczny. Obraz Jezusa widziany oczyma bohaterki Mony, przedstawiony został jako zwykła starzyzna z pchlego targu, zaś kaznodzieja jako obłąkany: „W centrum handlowym były licencjonowane stragany, gdzie przyjmowali gotówkę. Ktoś grał na trąbce na asfaltowym placu, który był kiedyś parkingiem – ostra kubańska solówka, odbijająca się i zniekształcała na betonowymi ścianami, konające nuty zagubione w porannym gwarze targowiska. Uliczny kaznodzieja rozłożył szeroko ramiona, a w powietrzu ponad nim powtórzył ten gest błady i nieostry Jezus. Stał na skrzynce, w której mieścił się zestaw projekcyjny, a na ramionach miał obszerny nylonowy plecak z dwoma głośnikami sterzącymi jak gładkie chromowane głowy. Kaznodzieja zerknął na Jezusa, zmarszczył brwi i poprawił coś u pasa; Jezus zamigotał, pozieleniał i zniknął. Mona zaśmiała się. W oczach mężczyzny błysnął gniew boży, zadrżał mięsień w przeoranym blizną policzku. Mona skręciła w lewo, między rzędy sprzedawców owoców, którzy na swych pogiętych metalowych wózkach układali piramidy pomarańczy i grejpfrutów (...) kaznodzieja wystartował na pełnej głośności, w pół zdania, jakby rozgrzewał się i doprowadzał do zaplutej furii, a potem nagle uruchomił wzmacniacz. Hologram Jezusa w białej szacie wygrażał gniewnie niebu, targowisku i znowu niebu. Uniesienie, mówił. Nadchodzi uniesienie. Mona skręciła w pierwszą alejkę – automatyczny odruch unikania wariatów – i znalazła się między wyblakłymi stolikami karcianymi, na których leżały tanie indyjskie zestawy symstymu, używane kasety, kolorowe igły mikrosoftów wbite w klocki jasnoniebieskiego styropianu”²¹.

Tradycyjna religia przedstawiona została w sposób szyderczy, co nie oznacza, że bohaterowie negują wszystkie jej elementy. Ludzie epoki cyberprzestrzeni posiadli zdolności, którymi w judaizmie i chrześcijaństwie obdarowani są prorocy i święci. Bilokacja, dar widzenia i języków stały się zwykłymi umiejętnościami dostępnymi dla tych, którzy mają odpowiednie narzędzia elektroniczne. Cyberprzestrzeń ma też substytuty aniołów stróżów i ekwiwalenty świętych, wraz z najważniejszą spośród nich, Maryją. Kumiko zabrała w podróż do Londynu mały przenośny aparat, w którym zakodowana jest postać przewodnika. Może go aktywować, kiedy potrzebuje pomocy czy informacji, a wtedy ów stróż materializuje się, widoczny tylko dla niej, niewidzialny dla otoczenia: „-Cześć – odezwał się duch. (...) Chłopiec zamigotał i zniknął. [Kumiko] spojrzała na niewielki gładki aparat i powoli zacisnęła palce. -Cześć po raz drugi – powiedział. -Jestem Colin. (...) -Jeśli jestem dla ciebie zbyt widmowy... – uśmiechnęła się - ... możemy podciągnąć rozdzielczość. I nagle zmaterializował się w pełni, nieprzyjemnie wyraźny i rzeczywisty; zatrząsk na klapie jego ciemnej kurtki wibrował z halucynatoryczną jasnością. -To wyczerpuje baterie – stwierdził i zbladł do poprzedniego stanu. (...) -Nie jesteś prawdziwy – oznajmiła surowo. Wzruszył ramionami. -Nie trzeba tak głośno, panienko. (...) Subwokaliza-

²¹ Tamże, s. 57-58.

cja, to właściwy sposób. Wychwytyję wszystko przez skórę”²².

Cyberświęci to ludzie wykreowani dla potrzeb funkcjonowania systemu. Gwiazda i królowa Angie Mitchell przypomina pod pewnymi względami Maryję. Jako jedyna urodziła się „bez zmazy pierworodnej”, co w realiach cyberprzestrzeni oznacza zdolność wnikania do matrycy bez potrzeby korzystania ze sprzętu: „Dawno temu, w Arizonie, ojciec ostrzegął ją przed włączaniem. „Nie potrzebujesz tego”, mówił. I nie potrzebowała: śniła cyberprzestrzeń, jakby neonowe linie kratownicy czekały na nią pod powiekami”²³. Jest piękna, ale tylko fizycznie. Jej niedościgniona uroda to efekt pracy całego sztabu PR-owców, zadanie bohaterki polega bowiem na przyciąganiu ludzi do cyberprzestrzeni: „Na jednym ze stolików wisiał portret Angie Mitchell – plakat, jakiego Mona jeszcze nie widziała. Zatrzymała się i wpatrzyła łakomie; najpierw przestudiowała ubranie i makijaż gwiazdy, potem spróbowała rozpoznać otoczenie, miejsce, gdzie wykonano zdjęcie (...) chłonęła piękno obrazu, luksus przedstawionego pokoju. To musiał być jakiś zamek i Angie pewnie tam mieszkała (...) Z mnóstwem ludzi, którzy się nią zajmowali, czesali włosy i wieszali ubrania... Wiedziała, że ściany zbudowane są z wielkich głazów, a te lustra mają ramy z czystego złota, rzeźbione w liście i anioły. Napis u dołu wyjaśniał może, gdzie to jest, ale Mona nie umiała czytać. Wszystko jedno. Na pewno nie było tam żadnych pieprzonych karaluchów”²⁴.

Søren Kierkegaard twierdził, że człowiek w epoce współczesnej dał się obejrzeć z indywidualności i uwieść trzem mirażom: prasie, demokratycznym reformom i metafizyce²⁵. Trudno odmówić racji XIX-wiecznemu duńskiemu filozofowi patrząc na to, jak dziś ludzie dają się łatwo mamieć obrazom serwowanym przez media i ulegają pozornemu poczuciu siły w postaci opinii publicznej. Gibsonowscy bohaterowie ery cyberprzestrzeni żyją tak samo w iluzji. Angie to typowa celebrytka, występuje w urzekająco pięknych miejscach, w luksusie i zbytku, każdy najdrobniejszy gest jest starannie wyreżyserowany, każdy drobiazg dopracowany. Jednak poza rozkoszą doznań wzrokowych nie ma nic wartościowego do zaferowania, podobnie jak jej poprzedniczka Tally: „(...) ciało Tally, oddechy Tally. *Jak zdolam cię zastąpić?*, pomyślała [Angie], oszołomiona fizycznością byłej gwiazdy. *Czy daję ludziom tę samą rozkosz?* Tally-Angie patrząca przez obrośniętą winoroślą otchłań, będącą również bulwarem (...) płynie pracujące mięśnie i szary, rozmazany beton... Tally pedałowala na rowerze, na niskograwitacyjnym welodromie (...) Gładka pościel, dłoń między jej nogami, fioletowy zmierzch za szklaną płytą, odgłos płynącej wody (...) Czerwone wino spływające do kieliszka (...) Wzrok Tally koncentrował się na opalonym przegubie chłopca”²⁶.

Cyberprzestrzeń zniewala widza pustą uludą, odciąga uwagę od spraw naprawdę

²² Tamże, s. 9-10.

²³ Tamże, s. 46.

²⁴ Tamże, s. 58.

²⁵ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, Cieszyn 2008.

²⁶ W. Gibson, dz.cyt., s. 52-53.

ważnych, od prawdy człowieka o nim samym. Zaś piękne obrazy, które serwuje, po latach blakną, okazują się kiczem i banałem.

Tytułowa Mona, nastoletnia prostytutka-analfabetka, określona jest jako bezGRZESzna. Nie chodzi tu oczywiście o niewinność i czystość moralną. W cyberprzestrzeni pojęcie to opisuje osobę funkcjonującą poza wszelkimi systemami: „Była szesnastoletnia i bezGRZESzna (...) To znaczy, że po urodzeniu nie nadano jej Generalnego Numeru Identyfikacyjnego, nie znalazła się w Głównym Rejestrze Zapisów Ewidencyjno-Statystycznych. Dorastała nie ujęta przez większość oficjalnych systemów”²⁷.

Cyberprzestrzeń jest nowym sposobem istnienia. Nie polega on na zdobywaniu wiedzy, odkrywaniu świata i poznawaniu siebie, lecz na doświadczaniu informacji i przeżywaniu wykreowanych obrazów. Człowiekowi niepotrzebne są monoteistyczne religie objawione. Jak się jednak okazuje, nie uległ on sam zmechanizowaniu i duchowość pozostaje niezbywalnym elementem jego natury. Nie jest to jednak duchowość uwznioślająca, prowadząca ku doskonałości i Bogu. Pozwala ona jedynie przenikać struktury i rządzić. W cyberprzestrzeni bowiem, podobnie jak w świecie rzeczywistym, toczy się nieustanna walka. Z tym, że nie ścierają się ze sobą zło i dobro, lecz różne grupy interesów. Jedną z nich są wspomniane loa, stwory matrycy, które potrzebują pierwiastka duchowego jako nośnika do wirtualnego świata. W cyberprzestrzeni mamy zatem religię, której mechanizm odpowiada sposobom funkcjonowania matrycy. Jest nią vodou, nad którym warto się przez chwilę pochylić.

4. Czym jest vodou?

Trudno dać jednoznaczną odpowiedź na pytanie o to, czym ono jest. Powszechnie uważa się, że to religia synkretyczna lub syntetyczna²⁸, jednak nie wszyscy badacze zgadzają się z takim określeniem. Andreas Gossling kontestuje je twierdząc: „Kult *voodoo* bywa często określany jako religia synkretyczna, tak jakby szczególnym wyjątkiem, a nie regułą historii powszechnej był fakt, że poszczególne religie powstały jako konglomeraty złożone z elementów innych duchowych nurtów. (...) za *autentyczne* uchodzą religie, których początki uległy zapomnieniu albo też zostały przesłonięte za pomocą zręcznie pielęgnowanej tradycji. *Synkretycznymi* natomiast nazywa się takie kulty, które są zbyt młode, zbyt mało przebojowe albo mają zbyt mało dogmatyczny charakter, aby można je było upiększać mianem *religii światowych*”²⁹. Jak wskazuje Józef Kwaterko, vodou nie jest religią objawioną, nie ma w niej świętej księgi wyjaśniającej tajniki wiary, nie ma usankcjonowanego kultu ani głównego zwierzchnictwa³⁰. Alfred Metraux nazywa je „religią tańczącą”, zaś Karen Richman i Terry Rey wręcz nie nazywają vodou religią. Wskazują, że jest

²⁷ Tamże, s. 54.

²⁸ A. Zwoliński, dz. cyt., s. 27 oraz rozdz. 3 „Synkretyzm afrochrześcijański”, s. 57-82.

²⁹ A. Gossling, *Voodoo. Bogowie, czary, rytuały*, Kraków 2010, s. 21-22.

³⁰ J. Kwaterko, *O malarstwie vodou na Haiti*, „Konteksty” 01/02 (2012), s. 118-124.

to raczej praktyka, rytuał, a przede wszystkim *doświadczenie i przeżycie*. Polega ono na połączeniu ducha i materii, zbliżone jest do kongijskiej tradycji *kanga*, praktyki łączącej czyjaś duszę z jakąś wybraną formą materialną³¹.

Podobnie jak definicja, tak i historia vodou jest skomplikowana i nie do końca odkryta. Narodziło się ono na przełomie XVII i XVIII wieku, na antylskiej wyspie Haiti, stanowiącej wówczas francuską kolonię. Sama nazwa odsyła najpierw do haitańskiej odmiany języka kreolskiego, jednak etymologia sięga głębiej, aż do afrykańskiego języka ayizo (z rodziny języków z obszaru Niger-Kongo), używanego przez plemiona zamieszkujące tereny dzisiejszego Beninu, nad Zatoką Gwinejską. Dla nich vodou (vodun) oznaczało „tajemnicze siły i potęgi rządzące światem i tymi, którzy ten świat zamieszkują, jak również szereg form artystycznych wyrażających energie vodou”³². Do dziś określenie to funkcjonuje w kulturach plemiennych i odsyła do kultu wodunów.

Pierwsze wzmianki pojawiły się w Europie w dokumentach z XVII wieku. Najstarszy szczegółowy opis ceremonii haitańskiego vodou pochodzi z roku 1797, jego autorem jest francuski podróżnik i pisarz Moreau de Saint-Méry³³. Początkowo nazwę kultu zapisywano różnie, jako *vodun*, później *vodou*, *vodoun*, *vaudoux*, *voodoo*. Niemniej XX-wieczne badania religioznawców i antropologów kultury wykazały, że nazw tych nie można traktować jako synonimów. *Vodun*, albo kult wodunów, określa religię z obszarów Konga; *vodou* (lub *vaudoux*) to haitańskie wierzenie synkretyczne; *voodoo* (lub *hoodoo*) odnosi się do praktyk religijnych Luizjany. Aby uniknąć konfuzji Biblioteka Kongresu w Stanach Zjednoczonych przyjęła, w październiku 2012 roku, zapis *vodou* jako oficjalną nazwę w odniesieniu do religii haitańskiej³⁴.

Wiara w tajemne moce przywędrowała na Antyle wraz z niewolnikami, których ściągano do pracy na plantacjach z Czarnej Afryki, głównie z obszarów dzisiejszej Ghany, Togo, Beninu, Nigerii. Początkowo obrzędy plemion Fon, Ewe, Joruba, Bakongo czy Taino sprawowano w tajemnicy przed białymi plantatorami, którzy surowo zakazywali wszelkich zabobonów pod groźbą okrutnych kar i kazali niewolnikom przyjmować chrześcijaństwo³⁵. Sprawy wiary w koloniach regulował *Czarny Kodeks*, wydany w 1685 na polecenie Ludwika XIV: „Wszystkich niewolników, którzy znajdują się na naszych wyspach, należy ochrzcić i nauczyć zasad katolickiej, apostołskiej i rzymskiej religii. Mieszkańcy, którzy kupują przybyłych świeżo Murzynów, winni najpóźniej po upływie ośmiu dni zawiadomić o tym fakcie gubernatora i intendenta tych wysp. W stosownym terminie władze udzielą im potrzebnych

³¹ T. Rey, K. Richman, *The Somatics of Syncretism: Tying Body and Soul in Haitian Religion*, „Studies in Religion-Sciences Religieuses” 3 (2010), s. 279–403.

³² D.J., Cosentino. *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995, s. 61–87.

³³ Por. A. Gossling, dz. cyt., s. 39–42.

³⁴ [http://en.wikipedia.org/wiki/Haitian_Vodou#cite_ref-FOOTNOTECosentino198877_19-0\[7.05.2014\]](http://en.wikipedia.org/wiki/Haitian_Vodou#cite_ref-FOOTNOTECosentino198877_19-0[7.05.2014]).

³⁵ G. Leah, *The Book of Vodou*, Hauppauge 2000, s. 48; A. Gossling, dz. cyt., s. 36.

wskazówek co do pouczenia i chrztu niewolników”³⁶. Uważa się, że obowiązujące zakazy, strach przed karami i konieczność ukrywania się wpłynęły na kształt religii vodou. Pierwotne wierzenia uległy skażeniu, bowiem wyznawcy, zmuszeni do kamuflowania się, włączali sukcesywnie elementy duchowości europejskiej zaczerpnięte z religii chrześcijańskiej, mistycyzmu, masonerii³⁷. Jednak Gossling podkreśla, że vodou zachowało swój pierwotny afrykański i plemienny charakter; wcale nie przejęło masowo elementów chrześcijańskich, a jego podstawowe prawdy odbiegają od nauki Kościoła. Nie traktuje życia wiecznego wyłącznie w kategoriach nagrody lub potępienia za ziemską pielgrzymkę, nie musi zatem wskazywać sposobów osiągnięcia Raju. Nie postrzega bytów w wąskich i surowo rozgraniczonych kategoriach dobra i zła, stąd nie musi roztrząsać spraw etyki, ani wyznaczać sztywnych zasad moralnych. Kwesti miłości *caritas* jest mu obca. Vodou polega na afirmacji istnienia, uznaje przenikanie się materii i ducha oraz dąży do jego doświadczenia.

Panteon vodou jest niezwykle bogaty i różnorodny. Najważniejszy jest Bondye (od fr. Bon Dieu, Dobry Pan Bóg), stwórca wszechrzeczy, który jednak nie ingeruje w sprawy świata i problemy człowieka. Ludzie mogą znaleźć pomoc u jego duchów, zwanych *loa*. Każdy z nich odpowiedzialny jest za dany aspekt życia. Wierni czczą je przez stawianie ołtarzy, składanie ofiar czy urządzenie ceremonii. Duchy dzielą się na dwie dynastie, Rada i Petro. „*Loa* Rada, w dużym skrócie znani także jako „dobre *loa*”, są w zasadzie adaptacjami lub pochodnymi dawnych dahomejskich *wodunów*. Natomiast *loa* z linii Petro uchodzą głównie za autochtoniczne istoty haitańskie, które po części są pochodzenia kreolskiego, a po części wywodzą się z dawnych rodzimych kultów karaibskich (...). Nawet nieobeznany (...) obserwator zauważa od razu różnicę atmosfery, jaka występuje zwłaszcza między rytuałami Rada i Petro: podobnie jak sami *loa* z linii Rada, również ceremonie ku ich czci mają charakter łagodny i umiarkowany. Natomiast bóstwa Petro uchodzą za agresywne, srogie i „zawzięte”; stosownie do tego także ich ceremonie wyglądają bardziej „nerwowo”, prowokująco, ostro”³⁸.

Najbardziej znane *loa* to Baron Samedi, Maman Brigitte, Legba, Erzuli Frieda, Simbi. Pan Baron Sobota, jest najważniejszym spośród Guédé, czyli duchów śmierci. Ubiera się chętnie w strój wieczorowy, biały cylinder i okulary słoneczne z rozbitym jednym szkłem. Jest panem śmierci, ale i zmartwychwstania, stąd jego ulubionym miejscem jest cmentarz. Jako że skupia sprzeczne pierwiastki życia i śmierci, Europejczykom wydaje się być postacią groteskową, cechującą się specyficznym poczuciem humoru pełnym grozy przemieszanej z lubieżnością, smutku ze śmiechem, pijaństwa z uniesieniem. Podobna do niego pod względem charakteru jest żona, Maman Brigitte, opiekunka odpowiednio oznakowanych grobów. Papa Legba to stróż rozstajnych dróg, pośrednik między *loa* a ludźmi. Pozwala śmiertelnikom

³⁶ A. Gossling, dz. cyt., s. 35. Co ciekawe, niektóre praktyki vodou zakazane są również przez obowiązujący dziś kodeks karny Haiti.

³⁷ D.J. Cosentino, dz. cyt., s. 25–55.

³⁸ A. Gossling, dz. cyt., s. 65-66.

komunikować się z duchami, otwiera bramy zaświatów. Wierzy się, że Legba jest łącznikiem doskonałym, gdyż zna wszystkie języki. Erzuli Freda to strażniczka miłości, duch patronujący pięknu, biżuterii, tańcowi, kwiatom i zbytkowi. Jej kolory to różowy, błękitny, złoty i biały. Ma trzech mężów i nosi od nich pierścienie zaręczynowe. Simbi jest panem deszczu i czarodziejów.

Vodou, zakorzenione w tradycjach nomadycznych plemion afrykańskich oraz niepiśmiennych i niewykształconych niewolników, nie rozwinęło samodzielnej sztuki sakralnej: „W odróżnieniu od niemal wszystkich innych wielkich religii – współczesnych nam i znanych z historii – mitologie voodoo nie znalazły jednak wiążącego wyrazu ani w jakiś świętych księgach, ani w religijnych malowidłach czy rzeźbach; *loa* uobecniają swoje nadprzyrodzone charaktery ciągle na nowo, wcielając się w osoby przez siebie nawiedzane”³⁹. Korzysta jednak bardzo często z ikonografii chrześcijańskiej, przez co niektórzy mogą mylnie sugerować się, że vodou przejęło tradycję chrześcijańską. Powszechnie mniema się, że w wyniku synkretyzmu *loa* zaczęło utożsamiać z chrześcijańskimi świętymi oraz że na Haiti poszczególne duchy symbolizują poszczególne postacie: odpowiednikiem Legby jest święty Antoni Pustelnik; Damballa to święty Patryk. Tymczasem posługiwanie się obrazami świętych było swego rodzaju zasłoną ochronną. Wyznawcy vodou, idąc do katolickiej świątyni, mogli w ten sposób bezpiecznie oddawać cześć *loa* skrytym pod oficjalnymi wizerunkami świętych. Gossling wskazuje, że również równoramienny krzyż Barona Samedi ma niewiele wspólnego z krzyżem Chrystusa, gdyż nawiązuje do afrykańskiego poteau-mitan, słupa, przy którym sprawuje się obrzędy, który, jako symboliczna oś, łączy dwa światy. Pionowo spina niebo z ziemią, poziomo świat ludzi⁴⁰.

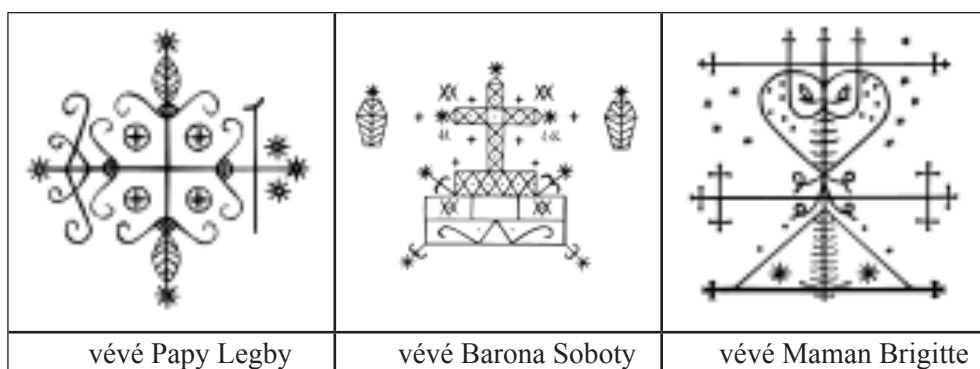
Metraux, Richmann i Rey określają vodou jako religię tańczącą, przeżycie i doświadczenie, gdyż opiera się ono na kulcie bardzo rozbudowanym, tajemniczym i wprowadzającym człowieka w trans. Obrzęd jest podstawowym sposobem komunikowania z zaświatami. Kluczowymi postaciami są zatem przewodnicy, czyli kapłanki *mambo* i kapłani *hungan*, od których zależą praktyki w danej wspólnotce. A tych jest wiele na Haiti, niektóre tworzą sekty czy tajne bractwa, które mają swe własne panteony *loa* oraz specyficzne rytuały. Ogólnie cześć duchom oddaje się codziennie, w domach ludzie trzymają ołtarze dla *loa*, na których stawia się różne przedmioty, jak biała świeca, szklanka czystej wody, kwiaty, różańce, obrazki świętych, grzechotki. Świętymi miejscami vodou są też cementarze i rozstajne drogi. Pierwsze jest skarbnicą dusz, drugie miejscem dostępu do zaświatów. Świątynia vodou, *hunfur*, służy większym ceremoniom, z przygotowywaniem ofiar ze zwierząt. Zaczynają się od śpiewu litanii po francusku, potem po kreolsku i w językach afrykańskich. Wyznawcy wierzą, że podczas wstępnego obrzędu do wspólnoty przybywają duchy, które „dosiadają” i „ujeżdżają” poszczególnych uczestników. Chodzi o to, że niektóre osoby wpadają w trans i zaczynają zachowywać się nienaturalnie. W ten sposób

³⁹ Tamże, s. 64

⁴⁰ Tamże, s. 250.

przez „konie” przemawia loa, kapłani zaś potrafią określić, który z duchów nawiedził zgromadzenie i czego chce: „W voodoo (...) wychodzi się z założenia, że każdy człowiek posiada *loa mèt-tèt*, nadprzyrodzonego „mistrza swej głowy”. Objawia się on w nim regularnie od pewnego wczesnego momentu, tak że człowiek ów coraz bardziej przyzwyczajają się do „swojego” *loa* i jako „koń” może się coraz lepiej dostosowywać do wymagań owej wyższej istoty”⁴¹.

Aby ułatwić komunikację i przywołać konkretne loa, wykreśla się *vévé*. Są to symbole, które kapłani rysują na ziemi za pomocą proszku - mączki kukurydzianej, popiołów, kredy - wokół poteau-mitan. Znakiem właściwym dla Papy Legby jest krzyż ozdobiony łaską; *vévé* dla Barona Soboty to krzyż na ołtarzu, otoczony niekiedy dwiema trumnami.



Vodou jest religią złożoną, bogatą i tajemniczą, obejmującą wiele zjawisk. Poza powszechnie znanymi zombi i laleczkami ma też wilkołaki, bliźniacze duchy, baka. Spośród praktyk i rytuałów typowe są biała magia, kult zmarłych, mistyczne zaślubiny z loa, rytualne inicjacje. Nie sposób wszystkie je opisać w artykule, pozostaje więc odesłać Czytelników do bogatej bibliografii⁴². Niewątpliwie interesujące jest wykorzystanie tej religii w beletrystyce. Vodou, które jest przeżyciem i doświadczeniem, doskonale odpowiada sposobom funkcjonowania Gibsonowskiej cyberprzestrzeni. Od samego początku autor wplata zatem w fabułę szereg nazw, pojęć i obrazów typowych dla haitańskiego kultu. Na jego mechanizmie oplótł wątek kryminalny: loa wnikają w cyberprzestrzeń niczym w świadomość człowieka „konia”, by zdobyć informację oraz przejąć kontrolę i władzę. Pojawiły się wraz z nastaniem nowej ery, „po tym, jak się zmieniło”, jak całkowitemu rozbiću uległy struktury dawnego świata. Sama Mamman Brigitte, którą uważają za żonę barona Samedi, za „najstarszą z umarłych”⁴³, wyjaśnia, że synkretyzm okazał się najlepszą formą religii w nowym świecie: „-Loa przybyły z Afryki w pierwszych dniach... – Nie tacy,

⁴¹ Tamże, s. 64.

⁴² Por. zwłaszcza A. Zwoliński, dz. cyt., bibliografia do poszczególnych rozdziałów.

⁴³ W. Gibson, dz. cyt., s. 23-25.

jakich poznałaś. Kiedy nadeszła chwila, jasny moment, istniała absolutna jedność, pojedyncza świadomość. Ale była też inna. –Inna? –Mówię tylko o tym, o czym wiem. Tylko jedna znała tę inną, a jedynej już nie ma. Wobec tej wiedzy ośrodek zawiódł i fragmenty rozerwały się. Szukały formy, każdy z nich, to bowiem jest naturą takich rzeczy. Wśród wszystkich znaków, jakie twój gatunek zebrał do obrony przed nocą, w tej sytuacji paradygmaty vodou okazały się najbardziej odpowiednie⁷⁴⁴.

W powieści Gibson posłużył się najbardziej charakterystycznymi elementami: „Są też oni, Jeźdźcy, loa: Pappa Legba – jasny i płynny jak rtęć; Ezili Freda – matka i królowa; Samedi, Baron Cimetiere – mech na przegniłych kościach; Similor; Mamma Brigitte. Gwar ich głosów to szum wiatru, płynącej wody, ula... Falują nad ziemią jak żar nad autostradą latem. Nigdy jeszcze Angie nie doznała czegoś takiego: tego ciężenia, tego poziomu oddania, wrażenie spadania... Opowiada historię. W wirze obrazów Angie widzi ewolucję maszynowej inteligencji: kamienne kręgi, zegary, parowe krosna, tykający mosiężny las zapalek i dźwigni, próżnia schwytna w dmuchanym szkłe, elektroniczny poblask w cienkich jak włos włóknach, wielkie układy lamp i przełączników, dekodujące wiadomości zaszyfrowane przez inne maszyny⁷⁴⁵.

Angie Mitchell uzależniona jest od narkotyków, jednak to nie one powodują zaburzenia świadomości. Cięży na niej fatum, niby w greckiej tragedii: ojciec jej wdał się w jakieś tajemnicze sprawy, „służył komuś lub czemuś, ona zaś miała być złożoną temu czemuś ofiarą⁷⁴⁶. Angie próbuje odkryć prawdę o sobie: komu została poświęcona? Dlaczego? Co jakiś czas słyszy tajemnicze głosy, których nie mogą usunąć z jej głowy nawet chirurdzy przy użyciu chemicznych szczypiec wyrrywających nawyki z receptorów w mózgu. Dziewczyna wie, że to loa: „To już trzy lata, odkąd dosiadł jej loa; trzy lata, odkąd ją w ogóle dotknęli. Ale teraz? Legba? Czy ktoś inny? Poczucie obecności rozwiało się nagle (...) Tą, która przybyła, okazała się Mamman Brigitte (...). W ciągu ostatnich trzech lat zdarzały się chwile, kiedy czuła się, jakby miała przekroczyć czy też powrócić zza cienkiej linii, subtelnej granicy wiary, i odkryć, że czas z loa był tylko snem. Albo że – co najwyżej – byli tylko zakaźnymi ogniskami rezonansu kulturowego (...). Była gotowa spojrzeć im w oczy: żadnych bogów, żadnych Jeźdźców. Szła dalej, czerpiąc spokój z fali przyboju, z jednej wiecznej chwili czasu plaży, jej teraz-i-zawsze (...). Nauczyła się całkowitego oddania Jeźdźcom. Widziała, jak loa Lingleessou wchodzi z Beauvoira w oumphor, widziała jego stopy rozrzucające diagramy wykreślone białą mączką⁷⁴⁷.

Dziewczyna okazuje się „koniem”, ma vévé wyrysowane w korze mózgowej. Za jej pośrednictwem loa mają dostęp do matrycy, mogą poruszać się w niej swobodnie i odkrywać tajemnice. Ich celem jest rozpracowanie istoty wrzeczona Freeside i przejście kontroli nad systemem. Narkotykowe uzależnienie bohaterki jest dla nich

⁴⁴ Tamże, s. 219.

⁴⁵ Tamże, s. 218.

⁴⁶ Tamże, s. 24.

⁴⁷ Tamże, s. 23-25.

kamuflażem, dlatego nie chcą dopuścić, by Angie skutecznie przeszła kurację odwykową w specjalistycznej klinice. Samo leczenie przypomina haitański rytuał oczyszczenia, jednak w tym wypadku loa nie chcą opuścić umysłu bohaterki. Mamman Brigitte pozornie tylko chroni ją przed nieprzyjaciółmi, zaś w rzeczywistości chce sobie i innym duchom zapewnić dostęp do informacji zawartych w matrycy. Dosiada Angie, czyli wywiera presję na jej wolę, zmusza ją do posłuszeństwa. Mówi przy tym eliptycznie, w sposób tajemniczy i urywany: *„Poznaj mnie, dziecko. (...) Nie posiadam wyznawców, dziecko, ani własnego ołtarza. (...) Moją krwią jest zemsta. (...) Zostałaś wezwana do mojego reposoir. Posłuchaj mnie. Twój ojciec wykreślił vévé w twojej głowie. Wyrysował je w ciele, które nie było ciałem. Byłaś poświęcona Ezili Freda. Legba poprowadził cię w świat, byś służyła jego celom. Ale posłano ci truciznę, dziecko, coup-poudre (...) Vévé twojego ojca zostały przekształcone, częściowo usunięte, wykreślone na nowo. Chociaż przestałaś się zatruwać, Jeźdźcy nie potrafili do ciebie dotrzeć. Ja należę do innego rzędu. (...) Wysłuchaj mnie. Masz wrogów. Spiskują przeciwko tobie. A stawka w tej grze jest wielka. Strzeż się trucizny, dziecko! (...) Nie możesz tu zostać. To śmierć. (...) Coup-poudre”*⁴⁸.

Oprócz loa, dosiadania, ujeżdżania, transu i oczyszczenia pojawiają się inne jeszcze elementy związane z vodou, jak bliźniacze duchy czy zombi. Gossling wskazuje, że „obok loa czczone są w voodoo również bliźnięta zwane Marassa. (...) Na pierwszy rzut oka kult bliźniąt może wydawać się czymś dziwnym (...), widziany pod kątem historii mitów kult ten wywodzi się z czci oddawanej androgynicznemu pradawnemu afrykańskiemu bóstwu Mawu-Lisa. Do dziś wyznawcy voodoo czczą bliźnięta jako możliwe dla człowieka zbliżenie się do pełni owej dwupłciowej istoty, która wydała z siebie dzieło stworzenia”⁴⁹. W powieści dwa wątki oparte są na idei bliźniactwa. Pierwszy wiąże się z tworzeniem bliźniaczych inteligencji, czyli specyficznych i wysoko zaawansowanych struktur cyberprzestrzeni. Umiejętność tę posiadała rodzina Tessier-Ashpool i uczyniła zeń największy sekret, dzięki któremu może kontrolować całą matrycę i rządzić nią, sama pozostając poza zasięgiem jakichkolwiek wpływów. Drugi wątek skupia się wokół bliźniaczych form. Angie i Mona są do siebie ludzako podobne: „[Mona] podświadomie zmieniła wyraz twarzy, by naśladować Angie na plakacie (...), żywiła do Angie szczególne upodobanie. Ponieważ – i czasem jakiś numer jej o tym mówił – była do niej podobna. Jakby były siostrami”⁵⁰. Na tej podstawie autor oplótł akcję kryminalną powieści. Pewni ludzie chcą upozorować śmierć Angie, dlatego potrzebują jej sobowtóra. Kozłem ofiarnym ma być Mona, zaś celebrytka zostanie porwana i będzie żyła w ukryciu. Dochodzi zatem do szeregu zdarzeń, w których ważną rolę odgrywają najnowsze technologie, pomagające bohaterom upodabniać się do siebie nawzajem. Nieporozumienie i zamiana staną się możliwe dzięki ultranowoczesnej chirurgii pozwalającej nie tylko

⁴⁸ Tamże, s. 26-27.

⁴⁹ A. Gossling, dz. cyt., s. 112.

⁵⁰ W. Gibson, dz. cyt., s. 58.

zmienić wygląd, ale też ingerować w świadomość i wolę osoby.

W kontekście bliźniactwa i mitu o androginie warto jeszcze zwrócić uwagę na tytuł powieści i homonimiczność *Mona Liza/Mawu-Lisa*. Gibson zdaje się czynić aluzję do imienia najwyższego bóstwa wodunów, nadprzyrodzonej postaci androginicznej i bliźniaczej, łączącej pierwiastki występujące rozdzielnie w naturze. Także płęć europejskiej *Mony Lizy* budzi nadal kontrowersje wśród badaczy. Do dziś nie wyjaśniono czy arcydzieło Leonarda przedstawia kobietę w połogu (sic!), czy mężczyznę (może nawet samego artystę?). Pojawia się tu zatem ciekawy aspekt występowania tych samych zjawisk w różnych kulturach i cywilizacjach.

Wreszcie nawiązaniem do haitańskiego kultu jest postać Grafa, człowieka, który porzucił stan świadomości oraz świat zmysłowy i wyniósł się do cyberprzestrzeni: „-Ten człowiek nie umrze – zapewnił Kid Africa. –Nie jest przecież ranny, nie choruje...

-No to co mu dolega, do diabła?

-Ma odlot, dziecko. Jest w transie. Potrzebuje ciszy i spokoju (...)

Uruchomiła odczyt na panelu biomonitora, umocowanego srebrną taśmą izolacyjną do wspornika noszy. –REM wciąż wyraźny, jakby przez cały czas śnił... – Człowiek na noszach był otulony nowiutkim niebieskim śpiworem. –Cokolwiek to znaczy, kimkolwiek on jest... płaci za to Kidowi (...) Za to, że go trzyma w takim stanie. I ukrywa”⁵¹.

Graf przypomina zombi, czyli żywego trupa. Haitańscy czarownicy vodou „znają pewne sposoby wprowadzania ludzi w stan, który według zachodnich kryteriów można uznać za „śmierć kliniczną” czy „śmierć mózgu”. W przeciwieństwie do medycyny zachodniej *bokorzy* potrafią jednak takiego „martwego” i już pochowanego człowieka „przywrócić ponownie do życia” – tyle że do życia, w którym jest on odzianym w ciało automatem bez własnej woli”⁵². Naturę zombi mają też roboty: Sędzia, Wiedźma, Śledczy, Trupożerca, które Ślizg i Ptaszek konstruują w Psiej Samotni. Próbują ożywić swe twory, by wykonywały każdą robotę. Podobnie w vodou, zombi tworzy się po to, by pracowały i robiły najbardziej znużające.

Reasumując, cyberprzestrzeń zniszczyła tradycyjne środowiska życia, zarówno naturalne jak i kulturalne, wyparła wszelkie systemy, w których człowiek żył dawniej: nie ma już historii, polityki, ekonomii, społeczeństwa. Nowy świat jest post-konsumpcyjny, postindustrialny i po-ludzki (ang. *post-human*), zdominowany przez mechanikę, nanotechnologię i eksperymenty na człowieku. Najbardziej pożądanymi dobrami są informacja, urządzenia do cyberprzestrzeni i narkotyki. Jest to wizja pośsepna i przerażająca, oparta na kategorii brzydoty, odpowiadająca temu, co święty Jan Paweł II określał jako kontrkulturę i cywilizację śmierci. Nie ma tam miejsca dla Boga, ale jednocześnie widać, że duchowej natury człowieka nic nie jest w stanie zniszczyć, żadna cyfryzacja nie obędzie go z transcendencji. Autor wybrał vodou jako religię nowego świata, wydaje się ono idealnie pasować do cyberprzestrzeni

⁵¹ Tamże, s. 19-20.

⁵² A. Gossling, dz. cyt., s. 238.

i odzwierciedlać jej naturę. Oba podlegają takim samym mechanizmom funkcjonowania, są wielorakie, rozproszone, nieuchwytnie i zindywidualizowane. Podobnie jak w Gibsonowskiej cyberprzestrzeni, tak i w vodou brak pionowej struktury, dogmatów i świętych pism.

5. Vodou w cyberprzestrzeni właściwej

Na koniec warto nawiązać do faktów z dzisiejszego świata wirtualnego. We wspomnianym dokumencie filmowym Gibson stwierdza, że świat cyberprzestrzeni jest niejako konsekwencją ewolucji człowieka i dodaje, że fantazja przeradza się w rzeczywistość. Istotnie, wykreowana wizja powoli ziszcza się, ludzie coraz więcej czasu przebywają w cyberprzestrzeni szukając informacji i rozrywki. Co ciekawe, pojawia się w niej często vodou. Jak wskazują autorzy francuskiej Wikipedii, jego elementy obecne są w licznych grach komputerowych: „Barona Samedi spotykamy w *Dark Reign 2*, gdzie przybiera on postać olbrzyma, który pozostaje na miejscu walki przez czas praktycznie nieokreślony. Jest on główną postacią *Akuji The Heartless*, gry na PlayStation opartej na voodoo. Stał się też inspiracją dla postaci Samedi z gry *Doodle Hex*, dla Bwonsamdi, bohatera niezależnego (NPC) z gry *World of Warcraft*, dla gangu Synów Samdiego z *Saints Row 2*. Do przywódcy duchów śmierci nawiązuje postać Sama B, z gry *Dead Island*, autora piosenki *Who do you Voodoo*. Baron Samedi jest przywódcą Wieży Kłopotów w MMORPG⁵³ *Wakfu*. Pojawia się jako zombi i jednocześnie jedna z sześciu postaci do wyboru w grze *Atmosfear*. W *Confrontation* zaś widzimy go jako uzbrojoną w pistolet marionetkę z gangu pirata Gobelina. W serii gier *Scion* gracz może wcielić się w jedno z dzieci Barona Samedi, zaś w *Vampire: la Mascarade* potomkowie Samdiego są haitańskimi wampirami. Baron występuje także w *Dungeon of Dredmor*, *Pocket God Facebook* i *Halloween*⁵⁴.

Nawiązując do słów Apollinaire’a, Gibson nie tylko przepowiedział powstanie nowej cyfrowej rzeczywistości, ale też upowszechnienie się w niej religii vodou.

Literatura

- Apollinaire, G., *Chroniques d'art (1902-1918)*, Paryż 1960.
Cosentino, D.J., *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995. Gibson, W., *Mona Liza turbo*, tł. P. Cholewa, Poznań 1997.
Gosling, A., *Voodoo. Bogowie, czary, rytuały*, Kraków 2010.
Kierkegaard, S., *Recenzja literacka*, Cieszyn 2008.
Kwaterko Józef, *O malarstwie vodou na Haiti*, „Konteksty” 01/02 (2012), s. 118-124.
Lévy, P., *World Philosophie*, Paris 2000.
Richman, K., Rey, T., *The Somatics of Syncretism: Tying Body and Soul in Haitian Religion*, „Studies in Religion-Sciences Religieuses” 3 (2010), s. 279-403.

⁵³ Jest to rodzaj gry komputerowej, w której duża liczba graczy może grać ze sobą w wirtualnym świecie.

⁵⁴ http://fr.wikipedia.org/wiki/Baron_Samedi [7.05.2014].

Zwoliński, A., *Świat voodoo*

Źródła internetowe [7.05.2014]

http://fr.wikipedia.org/wiki/Baron_Samedi

http://en.wikipedia.org/wiki/Haitian_Vodou#cite_ref-FOOTNOTECosentino198877_19-0

<http://pl.wikipedia.org/wiki/Cyberprzestrze%C5%84>

http://www.oxforddictionaries.com/us/definition/american_english/cyberspace

http://fr.wikipedia.org/wiki/Cyberespace#cite_ref-3

Filmografia

Mark Neale, *No Maps for These Territories*, (por. http://fr.wikipedia.org/wiki/Cyberespace#cite_note-1)

Primeval Cyberspace and Its Religion

Summary: Many inventions have their sources in the artists' imagination. In 1982 an American writer William Gibson created the term cyberspace and used it in his short story and novels. *Mona Lisa overdrive* shows a virtual world freed from all traditional systems, powers and values. All monotheistic religions are also absent. However, the cyberman does not deny the spirituality, and has found a religion that suits best his new needs and perspectives. So vodou is present from the very beginning of the novel, the author introduces its typical figures, loa and zombies, and builds a criminal plot on its "mechanism". Vodou is conform to cyberspace: IT is anti-dogmatic, multiform and scattered, there is no center, no God, no arborous structure. Both are experience and feeling. Vodou derives from an ancient African cult and came to America in 17th century, with the Black slaves. Now it conquers the cyberspace as it is present in many games.

Key words: cyberspace, religion, Gibson, *Mona Lisa*, vodou, games

KS. JAROSŁAW LISICA

Gdańsk

Wiara w Jezusa wyzwaniem do miłowania ojczyzny

Streszczenie: Miłość ojczyzny i wiara w Jezusa to dwa bieguny, które są względem siebie otwarte, domagając się bliższego spojrzenia. W debacie publicznej i przestrzeni religijnej zagadnienie patriotyzmu w kontekście wiary w Jezusa jest zagadnieniem zdewaluowanym. Wobec takiego stanu rzeczy została podjęta próba odpowiedzi na pytanie, czy wiara w Jezusa (i czy w ogóle?) jest wyzwaniem dla miłowania ojczyzny? Artykuł został podzielony na trzy części: 1. Chrześcijańskie określenie wiary; 2. Ojczyzna i patriotyzm; 3. Biblijna perspektywa miłowania ojczyzny. Poczynione badania prowadzą do wniosku, że wiara w Boga nie tylko może stać się źródłem i siłą każdego rodzaju patriotyzmu, ale również być gwarantem trwałego pokoju między ludźmi.

Słowa kluczowe: Jezus, miłowanie ojczyzny, ojczyzna, patriotyzm, wiara.

Wprowadzenie

Jan Paweł II w *Orędziu wielkanocnym* z 1980 roku z całą mocą bronił obecności Boga w życiu człowieka i narodu¹. Zarówno problem wiary w Jezusa, jak i temat umiłowania ojczyzny, to niełatwe aksjomaty, niedające zamknąć się do końca w ramy metod weryfikowalnych doświadczalnie. Dotyczą z jednej strony horyzontalnego wymiaru istnienia osoby ludzkiej, a z drugiej – wymiaru wertykalnego, dzięki któremu człowiek przerasta świat i pretenduje do miana „istoty wiecznej”. Ponadto, jeżeli nawet patriotyzm mieści się w kategorii nauk humanistycznych, to nie dotyczy to już pojęcia wiary i trudno mówić o możliwej na tym polu jakiegokolwiek weryfikacji i ocenie empirycznej (stosowanej przede wszystkim w naukach matematyczno-przyrodniczych). Wiara w Jezusa wymyka się bowiem bezpośredniemu poznaniu naukowemu².

Dlatego też została dostrzeżona potrzeba podjęcia tematu patriotyzmu w kontekście wiary, a tym samym próba odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób i na ile (i czy w ogóle?) wiara w Jezusa jest wyzwaniem do miłowania ojczyzny? Skoro obecnie Kościół w swoim nauczaniu tyle uwagi przywiązuje do zagadnienia wiary w Jezu-

¹ Por. Jan Paweł II, *Wy, którzy budujecie świat, nie odrzucajcie Chrystusa. Orędzie wielkanocne „Urbi et orbi”*, Watykan 1980, 4.

² Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 132-133.

sa, to można się spodziewać, iż właśnie o ten element należy zadbać szczególnie. Gdy wskazanie to odnieść do miłowania ojczyzny, należy uznać, że zadanie to jest poważne. Aktualnie nie ma zbyt wiele pozycji monograficznych na temat miłowania ojczyzny w kontekście wiary w Jezusa. Tematyka ta traktowana jest zazwyczaj marginalnie. Dlatego artykuł ten stanowi przyczynek i zaproszenie do lepszego rozumienia umiłowania ojczyzny w kontekście chrześcijańskiej wiary.

1. Chrześcijańskie określenie wiary

Czym jest wiara? Czy tylko średniowiecznym gusem, czy może dążeniem człowieka do doskonałości? Na te i tym podobne pytania ludzie od wieków poszukują odpowiedzi. Tymczasem całe życie człowieka oparte jest na wierze. Można tu wskazać wiarę naturalną, tzn. dawanie wiary drugiemu człowiekowi i treściom, które komunikuje. Bez wiary nie ma możliwości rozwoju osoby ludzkiej, wiedzy a także komunikacji interpersonalnej. Ponadto nie ma możliwości należytego wartościowania i zdolności do podejmowania wiążących decyzji. Wszystko opiera się na uznaniu za wiarygodne tego, co jest człowiekowi przekazywane³.

W dobie rozwoju techniki, która doprowadziła człowieka do tzw. epoki postindustrialnej (poprzemysłowej)⁴, wiara bywa na różne sposoby ośmieszana bądź lekceważona. W XXI wieku, który jawi się jako czas rozwiniętych technologii, oświecenia, negowania wszystkiego, co niepojmowalne i niemożliwe dla człowieka, podważa się wartość wiary i spycha na margines egzystencji. Ludzkość przeżywa kryzys wiary, autorytetów, uczuć a także patriotyzmu. Dlatego w dobie kryzysu wiary warto raz jeszcze pochylić się nad tym zagadnieniem, co w dalszej części rozważań pomoże wskazać pewne konotacje wiary na płaszczyźnie miłowania ojczyzny.

Według teologii współczesnej fenomen wiary składa się z wielu składników. Słowo „wiara” w Nowym Testamencie sięga etymologicznie do greckiego terminu *pistis* (πίστις) oznaczającego zawierzenie. Warto w tym miejscu także dopowiedzieć, że chrześcijańskie rozważania nad wiarą z reguły koncentrowały się na tekście Listu do Hebrajczyków⁵, który przedstawiając owoce wiary, definiuje ją jako *hypostasis* (gr. ὑπόστασις), co może być tłumaczone jako podstawa albo jako substancja. Idąc zaś za pierwszym rozumieniem tego słowa, św. Tomasz z Akwinu przedstawia wiarę jako przyrodzony stan umysłu, polegający na pewności prawd nie z racji dowodów rozumowych, ale przez przyjęcie świadectwa autorytetu. To wiara w Jezusa wynikająca z zawierzenia jest cnotą teologiczną⁶.

Wiara jest przede wszystkim łaską Bożą udzieloną człowiekowi i jako taka wymyka się empirycznej weryfikacji. Wyraźnie trzeba też zaznaczyć, że „wiara jest spotkaniem człowieka z Bogiem: Bóg objawia i realizuje w historii swój plan zba-

³ Por. F. Arduzzo i in., *Wierzę*, Kielce 2012, s. 5.

⁴ Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 71.

⁵ Zob. J. Szłaga, *Personalistyczna koncepcja wiary według „Listu do Hebrajczyków”*, „Zeszyty Naukowe KUL” 21/1 (1978), s. 41-47.

⁶ Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, dz. cyt., s. 28-29.

wienia, zaś człowiek odpowiada Mu poprzez wiarę, przyjmując ten plan i uznając go za własny oraz kierując swym życiem według orędzia: wiara jest darem Boga, któremu winna odpowiadać decyzja człowieka⁷. Już Ireneusz z Lyonu zaznaczył, że wiara pochodząca od Boga jest darem symfonicznym.⁸ Z kolei Dionizy Areopagita zauważa, że wiara dotyczy prawdy prostej i zawsze wiecznej („fides est circa simplicem et semper existentem veritatem”)⁹, a taką prawdą – zdaniem św. Tomasza z Akwenu – jest tylko pierwsza prawda, czyli Bóg. Akwinata podkreśla, że przedmiotem wiary jest wszystko to, co Bóg sam o sobie objawił. Mnogość prawd wiary opiera się tylko na tej jednej prawdzie Boga, którą św. Tomasz z Akwinu przyjmuje jako fundament i zasadę podstawową. Natomiast z materialnego punktu widzenia przedmiotem wszystkich prawd przyjętych przez wiarę jest nie tylko Bóg, lecz wiele innych bytów, w przestrzeni których znajduje się ojczyzna, naród, państwo¹⁰. Dlatego na tej podstawie można wnioskować, że wieloaspektowość wiary może być motorem do miłowania ojczyzny. O ojczyźnie i miłości do niej można debatować teologicznie dzięki relacji, jaka istnieje między prawdą bytowania samej ojczyzny, a wiarą w odniesieniu do Jezusa. Założenie to oparte jest na wewnętrznej koherencji doktryny wiary.

W powyższym kontekście czytelne i uzasadnione staje się przypomnienie klasycznego rozróżnienia wiary na „fides quae” i „fides qua”. Rozróżnienie to obecne w każdej epoce refleksji nad wiarą, od czasów Ojców Kościoła, miało na celu zachowanie komplementarnego znaczenia wiary nie tylko na poziomie prawd przez wiarę przyjętych i stanowiących jej przedmiot (jak na przykład ojczyzna), lecz na poziomie samej egzystencjalnej zjawiskowości, jakim jest wiara człowieka w ogóle. Dlatego rozróżnia się „fides quae creditur” – wiara Kościoła i jej prawdy jako jedność, oraz „fides qua creditur” – wiara, jako akt wiary, w którym podmiot osobowy (wierzący), przyjmuje ten depozyt pod wpływem łaski, zawiera się Bogu, który się objawia i dlatego przyjmuje jako prawdę ten Boży kontakt ze stworzeniem. Należy jednak pamiętać, by nigdy nie separować tych dwóch wymiarów wiary, bowiem stanowią one spójną rzeczywistość, na którą składają się dwa momenty jednego i tego samego aktu wiary. Dlatego słusznie podkreśla Krzysztof Charamsa, że wierzący podmiot osobowy akceptuje prawdę wiary, która go zobowiązuje: „fides qua”, nie jest subiektywnie wyabstrahowana od „fides quae”, ale jest w pełni przez tę ostatnią zdeteminowana. W tym sensie prawdą jest, że dar wiary rodzi się w pełni ze słuchania¹¹.

Zatrzymanie powyższych rozważań na tym poziomie byłoby wielkim uproszczeniem problemu. Dlatego, szukając odniesienia wiary i miłości do ojczyzny, trzeba

⁷ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą. Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu. Rzym, 24 maja 1984*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym-Lublin 1988, s. 252.

⁸ Por. *Adversus haereses* IV, 14, 2.

⁹ *De divinis nominibus*, cap. 7, lect. 5.

¹⁰ Por. K. Charamsa, *Wiara i komunikacja wiary we współczesnym świecie*, „Studia Pelplińskie” XLVI (2013), s. 20.

¹¹ Por. Tamże, s. 20-21.

sięgnąć do pogłębionej analizy o strukturach wiary zawartej w nauczaniu św. Tomasa z Akwinu. Akwinata sięga do starożytnej formuły wywodzącej się od św. Augustyna i podaje, że należy rozróżnić trzy wymiary: „credo Deum” (wierzę, że Bóg jest), „credo Deo” (wierzę Bogu) oraz „credo in Deum” (wierzę dla [osiągnięcia] Boga). W kontekście refleksji nad wiarą stanowiącą wyzwanie dla miłowania ojczyzny, trzeba zauważyć, że sformułowanie „credo in Deum” wskazuje na Boga jako na cel osobistego aktu wiary, a to z kolei oznacza wiarę w Boga, który daje człowiekowi ziemię, by ten czynił ją sobie poddaną¹².

Wiara w Boga, który daje człowiekowi ziemię w posiadanie, jest zatem poręką tych dóbr, których się spodziewa. Tezę tę formułuje św. Paweł w Liście do Hebrajczyków: „Wiara (...) jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy” (Hbr 11, 1). Dlatego potrzeba refleksji nad zagadnieniem wiary w Jezusa, rozumianym jako wyzwanie do miłowania ojczyzny, nie może obejść się bez sięgnięcia do Pisma Świętego, jako źródła dającego światło objawione.

2. Ojczyzna i patriotyzm

W świetle powyższych analiz semiologicznych terminu „wiara” nasuwa się potrzeba refleksji nad drugim członem naszego zagadnienia, jakim jest miłowanie ojczyzny. Pozwoli to z kolei jasno wykazać, czy wiara w Jezusa jest wyzwaniem dla patriotyzmu. W tym wypadku sięgnięcie do pism Starego i Nowego Testamentu wydaje się być na wskroś słuszne i uzasadnione. Trzeba jednocześnie zauważyć, że wiara w Jezusa w kontekście patriotycznym to temat niezwykle wąski i skomplikowany. Zanim jednak skoncentrujemy się na konkretnym przesłaniu Biblii ukazującym stosunek człowieka wierzącego w Jezusa do środowiska ziemskiego, w którym żyje i wzrasta, wydaje się czymś bardzo potrzebnym wyjaśnienie terminów: „patriotyzm” i „ojczyzna”.

Według definicji *Wielkiej encyklopedii powszechnej PWN*¹³ słowo „patriota” wywodzi się z języka greckiego i znaczy „rodak, ziomek, obywatel”, zaś patriotyzm jest określany jako postawa społeczno-polityczna oparta na zasadach miłości i przywiązania do ojczyzny, na jedności i solidarności z własnym narodem oraz na poczuciu więzi społecznej i wspólnoty kulturowej z innymi członkami tej samej nacji. Patriotyzm to wartość, która postuluje podporządkowanie i poświęcenie dążeń osobistych prawom narodu i ojczyzny, jeżeli tylko wymaga tego ich dobro. Prawdziwy patriota bardzo wysoko stawia w hierarchii wartości nie tylko dobro swojego narodu i ojczyzny, ale uznaje również inne wartości społeczne, a przede wszystkim odnosi się z szacunkiem do innych narodów i poważa suwerenność ich praw. Jednym słowem, patriotyzm jest z jednej strony przeciwieństwem kosmopolityzmu, a z drugiej nacjonalizmu. I chociaż pewne postawy patriotyczne dają się zauważyć już w świa-

¹² Por. K. Charamsa, *Wiara i komunikacja wiary we współczesnym świecie*, art. cyt., s. 21.

¹³ Por. zawartość haseł „patriotyzm” i „ojczyzna”, w: *Wielka encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 1966, t. 8, red. B. Suchodolski, s. 181-182, 524.

domości plemiennej i we wszystkich kolejno powstających ustrojach i formach społecznych na przestrzeni dziejów człowieka, to jednak właściwego znaczenia, formy i siły patriotyzm nabrał dopiero w chwili kształtowania się narodów i struktur państwowych¹⁴.

Postawa patriotyczna jest nierozłącznie związana z pojęciem ojczyzny, gdyż każdemu historycznie ukształtowanemu typowi ojczyzny odpowiada w sferze postaw zbiorowych określony rodzaj patriotyzmu. Rozróżnia się zatem patriotyzm lokalny, regionalny, narodowy i państwowy. Zazwyczaj ojczyzną określa się kraj, w którym człowiek się urodził, którego jest obywatelem, lub z którym związany jest więzią narodową. Ojczyzna jest też rozumiana jako terytorium historycznie należące do danego narodu, przekształcane jego twórczą pracą i wzbogacane w ciągu dziejów jego zbiorowym dorobkiem. W znaczeniu przenośnym ojczyzną określa się również miejsce powstania czy pochodzenia czegoś lub kogoś. Termin ten we wszystkich językach świata, a więc również w języku biblijnym związany jest etymologicznie i historycznie z instytucją rodziny, rodu czy przynajmniej ojcowskiego spadku w formie własności ziemskiej¹⁵. Ponadto podkreślić należy, że pojęcie ojczyzny zawiera w sobie trzy podstawowe wymiary: określoną zbiorowość ludzką, ziemię oraz przeszłość. W czasach współczesnych ową wspólnotą jest konkretny naród związany ze ściśle określonym terytorium, gdyż posiadanie ziemi i dążenie do jej utrzymania miało zawsze decydujący wpływ na wykształcenie się w określonej grupie etnicznej świadomości przynależności do jednej i tej samej grupy ludzi. Tę świadomość cementowała wspólna przeszłość związana z określonym dziedzictwem materialnym, kulturowym i religijnym danej wspólnoty, jej historią, obyczajami, wiarą w Jezusa i tradycją. Ta ostatnia kształtowała ostatecznie to wszystko, co dzisiaj kryje się pod pojęciem „ojczyzna”¹⁶.

Znając już znaczenia terminów „ojczyzna” oraz „patriotyzm”, należy teraz zastanowić się, czy wiara w Jezusa rzeczywiście stanowi wyzwanie dla patriotyzmu. Aby zatem dokonać merytorycznej analizy problemu badawczego, trzeba sięgnąć do pism Starego i Nowego Testamentu, bowiem raz po raz i Ewangelści i św. Paweł oferują tak ogólne jak też czysto praktyczne wskazania ukazujące patriotyzm w świetle wiary w Jezusa Chrystusa. Należy także pamiętać, że patriotyzm, w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia, nie jest ani najważniejszym, ani nawet szczególnie wyróżniającym się motywem biblijnego orędzia, tak więc dość trudno jest zaprezentować syntetyczny i teologiczno-biblijny wykład na ten temat.

Niewątpliwie refleksja na temat umiłowania ojczyzny w kontekście wiary w Jezusa jest zawsze czymś bardzo potrzebnym, gdyż każdy chrześcijanin w oczekiwa-

¹⁴ Por. D. Dziadosz, *Wychowanie do patriotyzmu a orędzie Nowego Testamentu*, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, dz. cyt., s. 35.

¹⁵ Por. O. Michel, „oi=koi” w: *Theological dictionary of the New Testament*, t. 5, red. G. Friedrich, Grand Rapids 1995, s. 129.

¹⁶ Por. D. Dziadosz, *Wychowanie do patriotyzmu a orędzie Nowego Testamentu*, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, dz. cyt., s. 36.

niu na pełne przyjście i realizację Królestwa Bożego żyje w konkretnej rzeczywistości ziemskiej, na którą składają się ściśle określone terytorium, język, kultura, tradycja, religia i wiara oraz krótsza bądź dłuższa historia.

3. Biblijna perspektywa miłowania ojczyzny

Zagadnienie miłowania ojczyzny w kontekście wiary w Jezusa jako problem teologii biblijnej zostało zbadane w stosunkowo niewielkim stopniu¹⁷. Należy także podkreślić znacznie zarysowaną odmienność w podejściu do tego rodzaju problematyki w obrębie Starego jak i Nowego Testamentu. Greckie słowo *πάτριώτης* (*patrijotes*) „patriota”, do znaczenia którego jesteśmy przyzwyczajeni, nie występuje w żadnym miejscu w Biblii, natomiast na kartach pism nowotestamentalnych odnaleźć można rzeczownik *πατριά* (*patrija*), który, podobnie zresztą jak w Starym Testamencie, oznacza bądź „naród” albo „ród” rozumiany ogólnie (Dz 3,25; Ef 3,15), bądź ściśle określony „ród”, „pokolenie”, czy „rodzinę, plemię”, z którego wywodzi się konkretna jednostka, w tym wypadku św. Józef jako potomek pochodzący z rodu króla Dawida (Łk 2,4). Pojęcie *πατριά* jest używane w Nowym Testamencie również na określenie miejsca pochodzenia Jezusa. W ten właśnie sposób Ewangelie mówią o Nazarecie jako o „ojczyźnie” Jezusa, która odrzuciła swojego proroka (Mt 13,54.57; Mk 6,1.4; Łk 4,23.24; J 4,44). Poza wspomnianymi przypadkami rozważane pojęcie *πατριά* występuje jeszcze tylko raz w Nowym Testamencie. Autor Listu do Hebrajczyków używa go, by określić przedmiot nadziei wiernych wyznawców Boga, którzy przepelnieni wiarą w Jezusa żyją na ziemi, oczekując przeniesienia do ich prawdziwej ojczyzny, jaką jest niebo (Hbr 11,14)¹⁸.

Jest rzeczą niemożliwą, by właściwie ocenić zagadnienie wiary w Jezusa jako wyzwanie do miłowania ojczyzny bez jakiegokolwiek odniesienia do nauki Starego Testamentu na ten temat. Cała historia zbawienia ludu Starego Przymierza jest przesiąknięta swego rodzaju patriotyzmem, który z kolei na przestrzeni wieków nigdy nie zanikł, choć w zależności od okoliczności, w jakich znajdował się Izrael, manifestował się on w bardzo różny sposób. Załączkiem tego rodzaju postawy były głębokie więzy rodowe oraz wspólne tradycje i zwyczaje, jakie łączyły już pierwsze semickie plemiona nomadów¹⁹. Decydujący jednak wpływ na krystalizację świadomości przynależności do tej samej grupy etnicznej i potrzebę zacieśnienia wzajemnych relacji oraz solidarności z pozostałymi członkami plemienia czy innymi

¹⁷ W polskiej literaturze biblijnej bezpośrednio na temat miłowania ojczyzny jest zaledwie kilka pozycji: J. Anchemiuk, *Miłość do ojczyzny z biblijnego punktu widzenia*, „Chrześcijańskie Współczesność”, 2/4 (1984), s. 6-9; K. Romaniuk, *Czy Pismo Święte uczy patriotyzmu?*, „W Drodze” 17 (1989), s. 89-95; J. Homerski, *Miłość do ojczyzny w pismach proroków Starego Testamentu. Posłannictwo czy polityka?*, „Resovia Sacra” 1 (1994), s. 7-18.

¹⁸ Por. Tamże.

¹⁹ Słowo pochodzi z gr. *nomas* – „wędrujący w poszukiwaniu pastwisk”. Osoba prowadząca koczowniczy, wędrowny tryb życia, także podróżująca stale lub sezonowo z powodów handlowych, kulturowych lub religijnych.

szczepami miała ziemia²⁰. Wspólne terytorium w przypadku Izraela było ośrodkiem, wokół którego gromadziły się pierwsze plemiona oraz rodziły się pierwotne struktury państwowości. Ziemia była zawsze pierwszym punktem odniesienia w walce o jej pozyskanie a potem jej utrzymanie²¹.

Należy już w tym miejscu podkreślić, że cały Stary Testament wskazuje jednoznacznie, iż miłowanie ziemskiej ojczyzny jest wynikiem świadomości przynależności do ludu Bożego. Świadomość ta wynika z wiary w jedyne Boga, który daje człowiekowi ziemię w posiadanie i uprawianie. Izrael różnił się od wszystkich narodów swoją wyjątkową relacją z Bogiem. W Abrahamie Bóg wybrał sobie ten jeden naród na szczególną własność (por. Wj 19,5; Pwt 14,2). Świadomość odrębności Izraela sięga jego doświadczenia wyjścia z niewoli egipskiej. Ma to szczególne znaczenie dla rozumienia narodowej tożsamości Izraela, bowiem u jej początków stoi działanie samego Boga. Przypięczeniem tej prawdy stało się zawarcie przymierza między Bogiem a Izraelem na górze Synaj. To przymierze Izrael pojmuje jako wspólnotę sakralną zespoloną z Bogiem²². Zatem bycie patriotą, miłowanie własnej ojczyzny oznaczało szacunek wobec przynależności do ludu Bożego, zachowanie Prawa i dbałość o nie, zaś w życiu społecznym aktualizować zasadę miłości i sprawiedliwości. Należy zauważyć, że niebezpieczeństwem tak rozumianej miłości ojczyzny była izolacja religijna oraz partykularyzm narodowy, który często dawał o sobie znać w historii Izraela. Dlatego też doświadczenie ludu Bożego zawarte w Starym Testamencie można odczytywać jako dialektyczny ruch między uniwersalizmem a partykularyzmem²³, który znajdzie rozwiązanie dopiero w Nowym Testamencie²⁴.

Kolejną istotną cechą żydowskiego miłowania ojczyzny w Starym Testamencie była wiara w jedyne Boga Jahwe oraz obowiązek regularnego jej manifestowania poprzez kult w świątyni jerozolimskiej. Państwowość biblijnego Izraela przez długi czas jej istnienia była rodzajem teokracji, czyli porządkiem społecznym opartym na głębokim przekonaniu, że jedynym i prawdziwym władcą kraju jest Jahwe, a prawdziwym Żydem jest tylko ten, kto kocha Boga, Jego prawo, czyli Torę i świątynię²⁵. Przykład ten jasno podkreśla ścisły związek wiary i patriotyzmu. Jak widać miłowanie ojczyzny w Starym Testamencie mocno osadzone jest na wierze w Jah-

²⁰ Por. R. Morgenthaler, *Terra*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, Bologna 1991, s. 1839-1841; G. Witaszek, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. tenże, Lublin 1997, s. 26-30.

²¹ Por. D. Dziadosz, *Wychowanie do patriotyzmu a orędzie Nowego Testamentu*, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, dz. cyt., s. 36-37.

²² Por. R. Rubinkiewicz, *Troska narodu wybranego o kulturę narodowo-religijną*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. tenże, Lublin 1997, s. 162.

²³ Por. B.T. Viviano, *Nacjonalizm / patriotyzm a wiara chrześcijańska*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1755.

²⁴ Por. S. Haręzga, *Zasady wychowania patriotycznego w świetle Starego Testamentu*, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, dz. cyt., s. 29.

²⁵ Por. H. Witczyk, *Narodziny i dzieje państwa w Izraelu*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, dz. cyt., s. 109-110.

we. Zatem religijna podbudowa patriotycznych postaw Izraelitów odegrała szczególną rolę w czasie licznych prześladowań i niedoli. Przywiązanie do własnej ziemi, religii, wiary, tradycji i zwyczajów pozwalało przetrwać najtrudniejsze chwile, nawet wtedy, gdy kolejny najeźdźca pozbawiał Żydów ich domów, rodzin, możliwości sprawowania kultu, a nawet ich prawa i języka²⁶. W tych okresach próby szczególną rolę odgrywali prorocy i kapłani, którzy dla podtrzymania wiary w narodzie odwoływali się do lat świetności Izraela²⁷. Najpiękniejszym zaś świadectwem umiłowania ojczyzny w Izraelu był niewątpliwie czas powstania Machabeuszy, w którym to wiara w Boga i miłość do Niego oraz ojczyzny spowodowała, że wielu Żydów poświęciło swoje życie. Niestety biblijny patriotyzm żydowski miał również swój negatywny aspekt. Jak słusznie zauważa Dariusz Dziadosz, świadomość przynależności do narodu wybranego i pewność posiadania uprzywilejowanej relacji z Bogiem stały się dla niektórych Izraelitów powodem do zbyt daleko posuniętej dumy i poczucia wyższości. Postawy te przeradzały się niekiedy nawet w szowinistyczny nacjonalizm cechujący się kompletnym brakiem tolerancji, pogardą, lekceważeniem okazywanym wszystkim tym, którzy nie znali bądź nie przestrzegali Tory²⁸.

Wobec powyższych rozważań łatwo zauważyć, że Stary Testament ukazuje patriotyzm, który bardzo ściśle związany jest z wiarą w Boga Jahwe. Dla Izraelity czymś niemożliwym było bycie patriotą bez wiary w Boga i przestrzegania Jego prawa. Na tej podstawie można wnioskować, że wiara w Boga jest wyzwaniem dla tego, kto chce pretendować do miana prawdziwego patrioty, który wartości ojczyzniane i miłość do własnej ojczyzny opiera na fundamencie Boga. Taki właśnie patriotyzm w Izraelu zbudowany na fundamencie wiary zastał Jezus Chrystus. Dla Niego również ojczyzna była przedmiotem wiary, z drugiej jednak strony, jako Mesjasz posłany przez Ojca do wszystkich narodów, przekonywał, że okres Starego Testamentu był jedynie czasem przygotowania i podkreślał, że w Bożej ekonomii zbawienia istnieje inna ojczyzna, do której mogą wejść wszyscy bez wyjątku ludzie. W pewien więc sposób Jezus podtrzymywał istniejące w Izraelu już od czasów niewoli babilońskiej orędzie prorockie dotyczące zmienionego obrazu przyszłej ojczyzny: będzie to nowa Ziemia Święta, nowa Jerozolima. Ewangelia Jezusa nadaje więc żydowskiej koncepcji ojczyzny wymiar bardziej uniwersalny i idealistyczny. Izrael jako lud Boży w świetle Ewangelii okazuje się jedynie zapowiedzią i typem całej rodziny ludzkiej, dla której Bóg wyznaczył ziemię jako czasową przestrzeń, aby wraz z wszelkim stworzeniem doskonalila się i przygotowywała do wzięcia w posiadanie prawdziwej ojczyzny, czyli nieba²⁹.

W tym miejscu należy podkreślić, że wiara w Jezusa domaga się od chrześcijan

²⁶ Por. R. Rubinkiewicz, *Troska narodu wybranego o kulturę narodowo-religijną*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, dz. cyt., s. 162-173.

²⁷ Por. G. Witaszek, *Mysł społeczna proroków*, Lublin 1998, s. 59-60.

²⁸ Por. D. Dziadosz, *Wychowanie do patriotyzmu a orędzie Nowego Testamentu*, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, dz. cyt., s. 38.

²⁹ Por. Tamże, s. 40.

przejmowania i wcielania w życie całej nauki Jezusa, której główną zasadą jest miłość. Miłość z kolei ma być pierwszą zasadą chrześcijańskiego patriotyzmu i na niej mają opierać się wszelkie relacje i czyny podejmowane przez uczniów Jezusa w czasie ich ziemskiego życia. Ewangelie ukazują Jezusa, który bardzo kochał swoją doczesną ojczyznę, znał i doceniał wartość historycznego dziedzictwa, tradycji i religii własnego narodu. Syn Boży jako człowiek kochał Ziemię Świętą, będąc świadomy ogromu cierpień, jakie na przełomie wieków musieli znosić Jego rodacy, jak też ich bohaterskiej wiary w obronie obyczajów³⁰.

Miejsce narodu wybranego w Bożej ekonomii zbawienia zajął ustanowiony przez Chrystusa Kościół, czyli lud Boży Nowego Przymierza. Jak wiadomo, prawie wszyscy pierwsi wyznawcy Chrystusa wywodzili się z narodu żydowskiego, tak więc nic dziwnego, że wiara w Mesjasza nie spowodowała u nich natychmiastowego zerwania z zachowywanymi do tego czasu wielowiekowymi zwyczajami i tradycją, według których żyli dotąd oni sami i ich ojcowie. Należy podkreślić także, że Kościół zbudowany na fundamencie Piotra i Apostołów nigdy nie nakazywał swoim wyznawcom zerwania więzów z ich ziemską ojczyzną ani też odwrócenia się od rodzimych tradycji i rodaków. Z czasem, pod wpływem wiary w Jezusa zaczęła rodzić się w Kościele nowa i bardziej uniwersalistyczna koncepcja ojczyzny. Była to ojczyzna przeznaczona nie tylko dla członków narodu wybranego Starego Przymierza, lecz dla wszystkich chrześcijan, niezależnie od ich wcześniejszego pochodzenia czy religii. Punktem kulminacyjnym tej nowej koncepcji było nauczanie św. Pawła. Również on, mimo swej wielkiej wiary w Jezusa z Nazaretu, pozostał do końca swoich dni wielkim żydowskim patriotą. Paweł w swych wystąpieniach, mimo że doznał wiele cierpienia od swych współziomków, nigdy nie potępił swojego narodu, do którego z dumą się przyznawał (Dz 21,39)³¹.

Wobec powyższych rozważań nasuwa się zasadnicze pytanie: jakie znacznie ma wiara w Jezusa dla miłowania własnej ojczyzny? Od przyjścia Jezusa na świat każdy bowiem, kto uwierzy i przyjmie chrzest nawrócenia, staje się synem obietnicy, gdyż podobnie jak niegdyś członkowie narodu wybranego uważali się za synów Jerozolimy ziemskiej, tak teraz wierzący w Chrystusa zdobywają obywatelstwo Jerozolimy niebieskiej. Zatem, jak pisze św. Paweł w Liście do Filipian, „nasza ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa (...)”³² (Flp 3,20). Dlatego w świetle tej nowej nauki wszyscy ludzie stają się jednym narodem, który jednoczy ta sama wiara w jednego Boga i Jego Syna Jezusa Chrystusa³². Na tej podstawie wiara staje się bowiem fundamentem patriotyzmu.

³⁰ Por. Tamże.

³¹ Por. Tamże, s. 41-42.

³² Por. Tamże, s. 45.

Zakończenie

Wiara w Jezusa Chrystusa jest niewątpliwie wyzwaniem do miłowania ojczyzny, gdyż na podstawie tej wiary każdy wierzący staje się patriotą ojczyzny niebieskiej. Prawdziwą ojczyzną dla chrześcijanina jest niebo. Każda inna ojczyzna w tej perspektywie jawi się tylko jako rzeczywistość tymczasowa, przemijająca. Ta niebieska ojczyzna jest przygotowana dla szukających Boga już od założenia świata (Mt 25,34). Należy jednak pamiętać, że chrześcijańska miłość do ojczyzny to nie tylko troska o jej najwyższy rozwój gospodarczy, społeczny i kulturalny, ale także rozwój duchowy i religijny. Właśnie tutaj wzajemnie zahaczają o siebie obydwie ogniwa: z jednej strony – bytu narodowego, z drugiej – wiary w Jezusa, która uszlachetnia miłość do ojczyzny, czyniąc tę miłość pełną i wszechstronną.

Niezależnie od tego, w jakim zakątku ziemi znajdują się wierzący w Syna Bożego i w jakiej epoce żyją, powinni wiedzieć i pamiętać o tym, że ich prawdziwa ojczyzna ma dopiero nadejść. Póki co, winni jednak z pełnym szacunkiem i miłością odnosić się do ziemi, która ich zrodziła i do ludzi, którzy ją zamieszkują, by kiedyś stać się godnymi otrzymania w dziedzictwie ojczyzny, która już nigdy nie przeminie i przerasta wszelkie oczekiwania, marzenia i wyobrażenia człowieka, a którą to Bóg przygotował dla wszystkich, którzy go miłują (por. 1 Kor 2,9)³³.

Literatura

- Anchimiuk, J., *Miłość do ojczyzny z biblijnego punktu widzenia*, „Chrześcijanin a Współczesność” 2/4 (1984), s. 6-9.
- Ardusso, F. i in., *Wierzę*, Kielce 2012.
- Charamsa, K., *Wiara i komunikacja wiary we współczesnym świecie*, „Studia Pelplińskie”, XLVI (2013), s. 19-29.
- Cichosz, W., *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010.
- Dziodos, D., *Wychowanie do patriotyzmu a orędzie Nowego Testamentu*, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, Przemysł-Rzeszów 2006, s. 33-49.
- Haręzga, S., *Zasady wychowania patriotycznego w świetle Starego Testamentu*, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, Przemysł-Rzeszów 2006, s. 25-32.
- Homerski, J., *Miłość do ojczyzny w pismach proroków Starego Testamentu. Posłannictwo czy polityka?*, „Resovia Sacra” 1 (1994), s. 7-18.
- Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą. Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu. Rzym, 24 maja 1984*, w: *Jan Paweł II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym-Lublin 1988, s. 251-256.
- Jan Paweł II, *Wj, którzy budujecie świat, nie odrzucajcie Chrystusa, Orędzie wielkanocne „Urbi et orbi”*, Watykan 1980.
- Michel, O., „oi=koi” w: *Theological dictionary of the New Testament*, t. 5, red. G. Friedrich, Grand Rapids 1995, s. 127-133.
- Morgenthaler, R., *Terra*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, Bologna 1991, s. 1839-1841.
- Romaniuk, K., *Czy Pismo Święte uczy patriotyzmu?*, „W Drodze” 17 (1989), s. 89-95.
- Rubinkiewicz, R., *Troska narodu wybranego o kulturę narodowo-religijną*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. tenże, Lublin 1997, s. 159-174.

³³ Por. Tamże.

- Szlaga, J., *Personalistyczna koncepcja wiary według „Listu do Hebrajczyków”*, „Zeszyty Naukowe KUL” 21/1 (1978), s. 41-47.
- Witaszek, G., *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. tenże, Lublin 1997, s. 23-41.
- Witaszek, G., *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998.
- Witczyk, H., *Narodziny i dzieje państwa w Izraelu*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 109-110.
- Viviano, B.T., *Nacjonalizm / patriotyzm a wiara chrześcijańska*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1747-1755.

The Faith in Jesus as a Challenge to Love One's Homeland.

Summary: Love to the homeland and faith in Jesus are two aspects, which are open to one another, demanding the closer scrutiny. In public debate and the religious space the question in terms of faith in Jesus is a devaluated question. In such circumstances one tried to answer the question if the faith in Jesus or the faith in general is the challenge to love one's homeland. The article was divided into three parts: 1. the christian definition of faith, 2. the homeland and the patriotism, 3. love one's homeland in biblical perspective. The research lead to the conclusion that faith in God can be the source and the momentum of all kinds of patriotism, as well as the guarantee of the lasting peace among people.

Key words: Jesus, love one's homeland, homeland, patriotism, faith.

KS. DANIEL KREFT

Sulęcyno

Maryja nauczycielką wiary w życiu św. Jana XXIII

Streszczenie: Święty Jan XXIII w swym Dzienniku duszy poświęca wiele uwagi zagadnieniom związanym z duchowością maryjną. Lektura myśli Papieża pozwala jednoznacznie stwierdzić, że duchowość Maryi ma znaczenie kluczowe i wzorcze dla praktykowanej przez niego duchowości. Dotyczy to również problematyki cnót teologicznych. Święty Jan XXIII wielokrotnie dawał wyraz swemu przekonaniu, że warunkiem bycia świadkiem wiary jest konkretne naśladowanie Maryi. Trzeba, tak jak Ona, zawierzyć Bogu całe swe życie i realizowane posłannictwo. Głęboka wiara, na wzór Maryi, inspiruje do dokonywania działań kreujących nową rzeczywistość współczesnego świata. Maryja nie tylko jest wzorem głębokiej wiary, ale też pokazuje jak troszczyć się o wzrost dojrzałości w wierze. Czynnikiem decydującym o rozwoju duchowym jest modlitwa. Papieski ideał traktowania Maryi jako wzoru cnót wiary, nadziei i miłości nie traci nic na aktualności w czasach dzisiejszych. Ta zachęta wymaga odpowiedzi ze strony każdego członka Kościoła.

Słowa kluczowe: Jan XXIII, Maryja, duchowość, wiara, cnota, naśladowanie, świadek wiary modlitwa.

Maryja jako wzór całkowitego zawierzenia Bogu miała ogromny wpływ na dojrzenie wiary Angelo Roncallego, przyszłego Jana XXIII¹. W swym *Dzienniku*

¹ Urodził się 25 listopada 1881 roku w miejscowości Sotto il Monte w diecezji Bergamo w wielodzietnej rodzinie chłopskiej. Na chrzcie otrzymał imiona Angelo Giuseppe. W 1889 r. Angelo Roncalli przyjął sakrament bierzmowania i przystąpił do I Komunii świętej. Trzy lata później wstąpił do seminarium duchownego w Bergamo, tam też został przyjęty do Trzeciego Zakonu św. Franciszka. W 1901 r. rozpoczął naukę w Papieskim Seminarium Rzymskim. Następnie odbył roczną służbę wojskową, po czym uzyskał doktorat z teologii i 10 sierpnia 1904 r. w Rzymie został wyświęcony na kapłana. W latach 1905-1914 był sekretarzem biskupa Bergamo, Giacomo Marii Radiniego Tedeschi. Podczas I wojny światowej ks. Angelo Roncalli służył w wojsku jako sanitariusz, a następnie jako kapelan szpitalny. W 1919 r. został mianowany ojcem duchownym seminarium w Bergamo, a dwa lata później powołano go do pracy w Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w Rzymie. W 1925 r. został mianowany przez Piusa XI wizytatorem apostolskim w Bułgarii i biskupem. Jako motto swej posługi pasterskiej obrał zawołanie *Oboedientia et pax (Posłuszeństwo i pokój)*. W Sofii przebywał 9 lat, a w 1935 r. został delegatem apostolskim w Turcji i Grecji. Pod koniec 1944 r. Pius XII mianował bp. Roncallego nuncjuszem apostolskim w Paryżu. Natomiast 12 stycznia 1953 r. Pius XII wyniósł bp. Roncallego do godności kardynalskiej, a trzysta dni później mianował go patriarchą Wenecji. W 1958 r. 28 października patriarcha Wenecji został przez Kolegium Kardynalskie wybrany papieżem; przyjął imię Jana XXIII. Chociaż jego pontyfikat trwał zaledwie pięć lat, odegrał on bardzo istotną rolę w dziejach Kościoła. Jako biskup Rzymu Jan XXIII zwołał pierwszy synod tej diecezji; ustanowił Komisję ds. Rewizji Prawa Kanonicznego, której ostatecznym celem było opracowanie nowego

wyznaje: „O Maryjo, skoro nie stałem się taki, jaki powinienem być, skoro Ty wyraźniej niż kiedykolwiek przypominasz mi moje szczególne obowiązki, utrzymaj we mnie to dobre usposobienie, ten zapał, który mam obecnie, by dobrze czynić. Ponownie Tobie się oddaję, o Matko moja”². W innym miejscu dodaje: „Na cześć Maryi uczynię wszystko, na co tylko mnie stać, by postąpić naprzód”³.

Jan XXIII wielokrotnie doświadczał skutecznego orędownictwa Maryi – wzywanej w pięknym akcie strzelistym: „Mater mea, fiducia mea!”⁴ – we wszystkich zdarzeniach swego życia. Jej matczyzna opieka była dla niego pomocą w podejmowaniu zarówno ważnych dla Kościoła i świata inicjatyw, jak i w przeżywaniu zwykłej codzienności. Te doświadczenia dały początek mariologii posoborowej. Na konieczność spojrzenia na Jana XXIII jako na ucznia Maryi wskazał św. Jan Paweł II w środowej katechezie, wygłoszonej w czterdziestą rocznicę śmierci papieża Jana XXIII. Prezentowany artykuł stanowi próbę ukazania Matki Chrystusa jako nauczycielki i przewodniczki w myśli „dobrego Papieża Jana”.

1. Charakterystyczne rysy mariologiczne w nauczaniu Jana XXIII

Na samym wstępie trzeba zauważyć, że w życiu Papieża spotyka się dwie integralnie z sobą powiązane postawy. Ojciec Święty zachęca nie tylko, by wzorować się na Maryi, lecz także swoją postawą ukazuje, co to znaczy być dobrym synem Maryi. Warto w tym miejscu przywołać jedną z nauk papieża Jana XXIII, który szczególnie wielbił Maryję, gdyż Ona „troszczy się o mnie, pociesza w smutku, pobudza wiarę, pomnaża nadzieję i miłość, odpędza nieufność, wzmacnia odwagę”⁵. To macierzyńskie pośrednictwo jest pojmowane jako dar i dzieło Maryi, „Matki łaski i niebiańskiej patronki Soboru”⁶.

Dla jasności prowadzonych analiz trzeba wyraźnie zauważyć, że teologia mariologiczna, czyli nauka o Maryi z Nazaretu, w nauczaniu przedsoborowym jawiła się przede wszystkim jako mariologia serca. Była ona przesiąknięta gorliwym zapałem w oddawaniu czci Matce Bożej i dążyła do nadawania Jej wciąż nowych tytułów. Takie pojmowanie roli Maryi skutkowało często brakiem poprawności teologicznej – była wielokrotnie bezkrytyczna, wyobcowana z chrystologii i eklezjologii, opie-

Kodeksu Prawa Kanonicznego. 25 stycznia 1961 r. zapowiedział zwołanie Soboru Watykańskiego II, który rozpoczął się 11 października 1962. Zmarł 3 czerwca 1963 r., nazajutrz po uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Jan Paweł II ogłosił go błogosławionym, razem z papieżem Piusem IX, w 2000 roku. W liturgii wspomniany jest 11 października – w rocznicę dnia, w którym nastąpiło uroczyste otwarcie Soboru Watykańskiego II, kanonizowany wraz z św. Janem Pawłem II na placu św. Piotra w Rzymie w niedzielę Miłosierdzia Bożego, 27 kwietnia 2014 roku – *Kanonizacja Jana XXIII i Jana Pawła II*, „L’Osservatore Romano” 5 (2014), s. 10-11.

² Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków 2000, s. 122.

³ Tamże, s. 104.

⁴ *W 40 rocznicę śmierci Jana XXIII*, „L’Osservatore Romano” 11-12 (2003), s. 43-49.

⁵ F. Bogdan, *Najmilsze pozdrowienie*, Paryż 1996, s. 194.

⁶ Jan Paweł II, *Katechezy Maryjne. Obecność Maryi w pracach soborowych*, Częstochowa 1998, s.

rała się raczej na nauczaniu papieskim niż na Piśmie Świętym oraz Tradycji. Takie postrzeganie roli Maryi – jak zauważa Stanisław C. Napiórkowski – prowadziło do tego, by „budować dla Matki Pana osobną kapliczkę, kaplicę, bazylikę obok wielkiej świątyni kultu chrześcijańskiego, mariologia przedsoborowa za wszelką cenę, także za cenę poprawności teologicznej, pragnęła przyznawać Maryi nowe tytuły w myśl źle rozumianego hasła, o Maryi nigdy dość”⁷.

Nowe spojrzenie na mariologię zrodziło się za sprawą Soboru Watykańskiego II, który ukazał Maryję w tajemnicy Chrystusa, w tajemnicy Kościoła i w tajemnicy chrześcijańskiej pokory: „Pokora Matki Najświętszej jest najlepszą drogą do Jej poznania, a przez to samego Chrystusa”⁸. Stanowi ona wzór pokory, gdyż zajmuje „pierwsze miejsce wśród pokornych i ubogich Pana”⁹. Zdaniem Soboru Maryja jest też wzorem wiary, miłości i zjednoczenia z Chrystusem. Jest ponadto ideałem matki i pokornej dziewicy: „Nietrudno poprawnie uchwycić tę myśl, jeśli «bycie oblubienicą Chrystusa» rozumie się, jako oddanie Mu się bez reszty w wiernej miłości. Taka miłość do Chrystusa zawsze owocuje zbawczo. Wyrasta z niej nowe życie dla wielu, czyli spełnia się duchowe macierzyństwo. Zakochani w Chrystusie chrześcijanie, czyli Kościół, zamieniają się w duchowe matki i duchowych ojców Kościoła”¹⁰. Te słowa wskazują, że zjednoczenie z Bogiem wiąże się z bliskim kontaktem z Maryją zjednoczoną z Nim węzłem ścisłym i nierozzerwalnym¹¹.

Wiedza, rozumiana jako poznanie siebie, swej zależności od Boga, jest źródłem mądrości. Mądrość tę, o czym był głęboko przekonany Angelo Giuseppe Roncalli – Jan XXIII, posiadała właśnie Maryja. Zainspirowany tymi przemyśleniami ojciec Bürger, wykładowca Roncalliego, w liście skierowanym z okazji Tysiąclecia chrztu Polski pisze do biskupów następujące słowa: „W stopniu najwyższym mądrość Twoją podziwiam Dziewico Maryjo. We wszystkim, co czynisz, jesteś pełna przenikliwości, zrozumienia i mądrości. Zasadę tę widzę na wszystkich drogach Twojego życia”¹².

W kontekście powyższych uwag i rozróżnień trzeba zdecydowanie powiedzieć, że dla Jana XXIII nie istniał problem z odczytaniem tego, jaki kierunek ma obrać jego apostołstwo, które ma być gotowością do „podejmowania najtrudniejszych zadań, wyróżniać się roztropnością, sprawiedliwością, stanowczością, miłością i nie powinno lękać się największego nawet niebezpieczeństwa, Dobry pasterz życie swe daje za owce swoje”¹³. Słowa te uświadamiają, że dobry

⁷ S.C. Napiórkowski – J. Usiądek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, s. 15.

⁸ P.P. Ogórek, *Przy stole słowa Bożego. Najświętsza Maryja Panna i święci*, t. 3, Warszawa 1989, s. 51.

⁹ J. Buxakowski, *Teologia prawd wiary – mariologia*, t. 6, Pelplin 2000, s. 4.

¹⁰ S.C. Napiórkowski, *Odnowa mariologii*, w: tenże, *Ja, Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2009, s. 9; tenże, *Soborowa odnowa mariologii*, w: *Ja, Służebnica Pana*, s. 151.

¹¹ Zob. Paweł VI, Adhortacja apostołska *Signum Magnum*, Rzym 1967, 1.

¹² P.G. Bürger, *Pod Okiem Matki*, Rzym 1959, s. 81.

¹³ *Homilia w dniu koronacji Papieża Jana XXIII*, Watykan 1958, s. 884-888.

pasterz powinien czerpać z przykładu, jaki dała Maryja. Świadectwem dobrego pasterzowania są dzieła apostołskie, które powinny dorównywać dziełom Maryi, „która otwiera się ku tej nowości macierzyństwa, jakie miało stać się Jej udziałem przy boku Syna. Czyż nie powiedziała na początku – Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa (Łk 1,38). Maryja, Matka stała się w ten sposób pierwszą poniekąd uczennicą swego Syna, pierwszą, do której On zdawał się mówić pójdź za Mną, wcześniej niż wypowiedział to wezwanie do Apostołów”¹⁴.

2. Maryja wzorem pełnienia woli Bożej

Według Jana XXIII Najświętsza Maryja Panna jest przede wszystkim najpiękniejszym przykładem przyjęcia i realizowania woli Boga, gdyż „to właśnie w Niej wypełnia się misja miłosierdzia i zbawienia, która koncentruje się w najwyższym przywileju Boskiego macierzyństwa. W Niej wypełnia się plan przebaczenia i pojednania, ponieważ Ojciec Niebieski, posyłając swego Syna dla odkupienia świata, wybrał Maryję jako pierwszą współpracowniczkę Jego zbawczej woli”¹⁵. Zawierzenie Maryi nie ograniczało się jedynie do dobrowolnego przyjęcia objawionej Jej za pośrednictwem archanioła Gabriela prawdy. Jest ono postawą egzystencjalną, „osobowym przylgnięciem człowieka do Boga”¹⁶.

Pokora i posłuszeństwo na wzór Maryi są – zdaniem Papieża – szczególnie konieczne w realizacji życiowego powołania. Jan XXIII często przypominał, że Maryja niezawodnie pomaga w codziennej trosce o rozwój powołania: „Maryjo pozdrawiam Cię rano i wieczorem, ciągle wzywam Cię na drodze mego życia. Oczekuję od Ciebie natchnienia i pomocy, abym zadośćuczynił świętym obowiązkom mego powołania”¹⁷. Maryja, wspierając w realizacji codziennych obowiązków, które są przestrzenią kształtowania wiary człowieka, zajmowała ważne miejsce w jego duchowym doświadczeniu. Doskonale obrazują to słowa wypowiedziane z determinacją i świadomością zwłaszcza wówczas, gdy czuł, iż sam nie jest w pełni realizować swych pragnień.

Przeświadczenie Jana XXIII, że wiara Matki Chrystusa jest dla człowieka niedoścignionym wzorem znalazło wyraz w dokumentach soborowych. W „*Lumen gentium*” czytamy: „Matka Jezusowa (...) póki nie nadejdzie dzień Pański, przyświeca Ludowi Bożemu pielgrzymującemu, jako znak pełnej nadziei i pociechy”¹⁸. Do tej myśli nawiązywał również następca Jana XXIII na tronie Piotrowym – Jan Paweł II.

¹⁴ J. Drozd, *Maryja Matka Boga i Matka nasza*, Warszawa 1989, s. 138.

¹⁵ Jan XXIII, *Ojcowska czułość papieża. Wybór myśli*, Łódź 2000, s. 42.

¹⁶ *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. S.C. Napiórkowski – B. Kochaniewicz, Kraków 1996, s. 52.

¹⁷ W. Wojdecki, *Z Maryją chcemy mówić o każdej porze*, Warszawa 1986, s. 368.

¹⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Rzym 1964, s. 68.

Nazywał on Maryję: „Gwiazdą przewodnią dla wszystkich, którzy jeszcze pielgrzymują przez wiarę”¹⁹.

3. Maryja nauczycielką życia modlitewnego

Święty Jan XXIII przywiązywał w swoim życiu wielką wagę do modlitwy. Wierzył w jej skuteczność nie tylko jako środka rozwoju duchowego, ale przede wszystkim traktował ją jako podstawę wszelkiego działania i całej ludzkiej egzystencji. Człowiek może realizować się na różnych płaszczyznach swojego życia duchowego. Może bowiem wybrać dobrowolnie drogę, którą chce kroczyć. Odpowiadając jednak na życiowe powołanie, musi być świadomy, jaką drogę wybiera i w jaki wzór wiary się wpatruje. Jednym z nich z całą pewnością jest Najświętsza Maryja Panna będąca „nauczycielką pobożności”²⁰ i jednocześnie wzorem dla całego Kościoła w oddawaniu czci Bogu. Postawa ucznia Maryi, którym był Ojciec Święty Jan XXIII, by mogła być autentyczna i w pełni zrealizowana, musi opierać się na filarach modlitwy. Wynika to ze świadomości, że najlepszym wzorcem kształtowania duchowości jest Matka Boża: „Od pierwszej chrześcijanki trzeba się uczyć chrześcijańskiej pobożności. Maryja jest wzorem dla całego Kościoła w oddawaniu czci Bogu oraz nauczycielką pobożności”²¹. Człowiek, dla którego pobożność Maryi jest wzorem, realnie patrzy na siebie, zna swoje ograniczenia i potrafi się do nich przyznać, ma nadto poczucie własnej wartości. Święty Jan XXIII w *Dzienniku duszy* podkreśla, że człowiek może liczyć na orędownictwo Maryi w modlitwie: „Do Ciebie się zwracamy Najświętsza Panno Maryjo, Matko Jezusa i Matko nasza. Oto nadeszła twoja godzina, o Maryjo. Tobie powierzył nas Jezus w ostatniej godzinie swej krwawej ofiary. Jesteśmy pewni twojego wstawiennictwa”²².

Postęp w modlitwie, a co się z tym wiąże umocnienie w wierze, młodemu seminarzyście Angelo Roncallemu wcale nie przychodziło z wielką łatwością: „A przecież upadałem tak często, może Maryja chciała ode mnie czegoś więcej, moja dotychczasowa pobożność była zbyt powierzchowna i wiele w niej braków, także często byłem roztargniony na modlitwie”²³. W pokonywaniu tych boleśnie odczuwanych trudności pomagało Roncallemu szczere zauroczenie pięknem, jakim jaśniała postawa Maryi: „Cześć Niepokalanej Dziewicy! Jedyna, najpiękniejsza, najświętsza, najbardziej ze wszystkich stworzeń przez Boga ukochana. O Maryjo, wydajesz mi się tak piękna, że gdybym nie wiedział, że tylko Bogu samemu należy się najwyższa cześć adorowałbym Ciebie”²⁴. Dla Roncallego Maryja była wzorem skupienia i modlitwy.

Tak bogata i różnorodna pobożność maryjna kształtowała jego mentalność. Głęboko wierzył, jak już wspomniano, w skuteczne orędownictwo Matki Jezusa. Go-

¹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Rzym 1987, s. 6.

²⁰ Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Marialis cultus”*, Rzym 1974, s. 21.

²¹ *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 374.

²² Jan XXIII, *dz. cyt.*, s. 470.

²³ Tamże, s. 78.

²⁴ Tamże, s. 122.

rać pragnął, by jego życie stało się darem, który przez Maryję złoży Jezusowi: „Maryjo spójrz na mnie i módl się w mojej intencji. O Jezu i Maryjo, będę dla Was żył, dla Was cierpiał i dla Was umrę”²⁵. Zamyśl ten pragnął realizować przez wierność zwykłym, codziennym obowiązkom, o czym pisze następująco: „Najlepszym sposobem okazywania w tym miesiącu wdzięczności mojej najdroższej Matce będzie usilne i ciągle staranie o doskonale wypełnianie rzeczy małych, codziennych, o wierność przepisom”²⁶. W ten sposób naśladował Maryję – niedościgniony wzór wierności w najmniejszych nawet sprawach. Mając świadomość Jej doskonałości i wsparcia, w sposób spontaniczny wyrażał swą wdzięczność w modlitwie: „O Maryjo, Maryjo! Wśród głosów pochwalnych, które wznoszą się do Ciebie o Dziewico łaskawa, słodka i pobożna usłysz mój głos; Ave Maria!”²⁷.

Zdawał sobie jednak sprawę, że ta wierność jest narażona na liczne próby. W chwilach trudnych, gdy przeżywał cierpienia, liczne rozterki związane z krzyżem powołania, znajdował pociechę właśnie u Maryi, swej Matki: „Matko Bolesna, któraś mnie, jako swe dzieciątko zrodziła pod krzyżem męki, okaż mi się Matką”²⁸. W sposób szczególnie serdeczny zawierzał swe życie Maryi przygotowując się do święceń subdiakonatu. Traktował je jako świadomy akt ofiarowania siebie Bogu przez ręce Maryi: „Maryjo, Maryjo, Matko najdroższa, otrzyj już łzy. Twój syn zmartwychwstanie. Królowo nieba wesel się – rzucam się w Twoje ramiona, byś mnie przedstawiła Synowi”²⁹. Kolejne etapy formacji zwiększały pragnienie doświadczenia bliskości Chrystusa przez Maryję. W roku 1903, w czasie rekolekcji przed otrzymaniem święceń diakonatu, pisał: „Kończę te święte rekolekcje u stóp Maryi Niepokalanej, tak jak pod Jej opieką szczęśliwie je rozpocząłem”³⁰. Jako prezbiter, poprzez bogate formy praktyki pobożności maryjnej troszczył się o podtrzymanie i zacieśnianie więzi z Niepokalaną. Każda kierowana ku niej modlitwa utwierdzała go w przekonaniu, że realizując swe kapłańskie powołanie może liczyć na jej wsparcie: „Jej spojrzenie wlało w moje serce poczucie pokoju wewnętrznego, wspaniałomyślności i bezpieczeństwa, jak gdyby mi mówiła, że jest zadowolona, że zawsze będzie się mną opiekować, jednym słowem słodki spokój, którego nigdy nie zapomnę, objął mą duszę”³¹.

Spośród wielu praktyk modlitewnych, w których zawierzał swe troski Matce Jezusa, Angelo Roncalli szczególnie umiłował nowennę oraz różaniec. Korzystał z każdej nadarzającej się okazji, by uczestniczyć w nowennie: „W pobliżu miejsca, gdzie przebywałem, wznosiła się bazylika św. Jana i Pawła, do której udawałem się co wieczór na nowennę ku czci Matki Boskiej Wniebowziętej”³². Oznacza to,

²⁵ Tamże, s. 173.

²⁶ Tamże, s. 207.

²⁷ Tamże, s. 198.

²⁸ Tamże, s. 199.

²⁹ Tamże, s. 222.

³⁰ Tamże, s. 240.

³¹ Tamże, s. 251.

³² Tamże, s. 250.

że nowenna dla Angelo Roncallego, który przychodząc do Matki Boskiej, chciał od Niej przyjąć radę, kierownictwo i pomoc, i którą zawsze traktował, jako najlepszą nauczycielkę prawdziwej pobożności, była niezawodnym źródłem łask. Tak rozumiana i przeżywana nowenna stała się źródłem dynamicznego wzrostu duchowego. Jako alumn seminarium w Bergamo gorąco pragnął, by z tej maryjnej pobożności korzystali również inni. Zachęcał zatem: „Nie trzeba zaniedbywać tak pięknych okazji uczczenia Maryi, zwłaszcza podczas nowenny przed Jej narodzeniem”³³. Był przekonany, iż to nabożeństwo bardzo skutecznie mobilizuje do duchowego rozwoju.

W przeddzień nowenny do Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny pisał w swym *Dzienniku duszy*: „Jutro rozpoczyna się nowenna do Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, a więc trzeba z nowym zapałem wziąć się do pracy, postarać się o zjednoczenie z Jezusem i Maryją poprzez akty strzeliste, których mi potrzeba. O Maryjo daj mi więcej gorliwości w modlitwie, inaczej uschnie dusza moja”³⁴. Do głębokich przeżyć duchowych w nowennie nawiązuje przede wszystkim przez podejmowanie wspomnianych aktów strzelistych: „Będę częściej wzbudzał akty strzeliste, zwłaszcza do Maryi”³⁵. Nieco później dodaje: „Trochę postąpiłem naprzód, ale muszę z większą starannością i uwagą odmawiać oficjum ku czci Najświętszej Maryi Panny i inne modlitwy, które odmawiam w kościele, częste akty strzeliste, które tak bardzo mogą mi dopomóc”³⁶.

Obok nowenny szczególne miejsce w rozwoju duchowym Roncallego zajmuje różaniec, który „przenosi nas mistycznie, byśmy stanęli u boku Maryi”³⁷, a przez powtarzaną wielokrotnie modlitwę „Zdrowaś Maryjo” prowadzi do kontemplacji tajemnic wiary. Jan XXIII zachwycą się: „O jaki wielki urok różańca. Modlitwa ta polega na wznoszeniu Ojczy nasz i Zdrowaś Maryjo i ukazuje skupionemu duchowi niewypowiedzianą rzeczywistość Wcielenia, Męki i Śmierci Syna Bożego, jego Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia, a ponadto Zstąpienia Ducha Świętego, triumfu Maryi ściśle związanej z radością, cierpieniem i chwałą Jej Syna, Jezusa. Odmawiając pojedyncze tajemnice mamy przed sobą całą Ewangelię, która ożywa na nowo na naszych oczach ukazując cudowną historię odkupienia i zbawienia rodzaju ludzkiego”³⁸. Pisząc o swej relacji do Maryi często podkreśla, że to właśnie różaniec jest źródłem potężnej siły jego wiary. Postawa ucznia Najświętszej Maryi Panny charakteryzowała Angelo Roncallego w całym jego życiu, o czym świadczą refleksje, które zawarł na kartach wspomnianego *Dziennika duszy*.

Modlitwa różańcowa wyciskała trwale piętno na jego sercu, skupiała umysł na kontemplacji tajemnicy wiary: „Będę starannie czuwał nad sobą, by nie popa-

³³ Tamże, s. 150.

³⁴ Tamże, s. 95.

³⁵ Tamże, s. 100.

³⁶ Tamże, s. 101.

³⁷ Jan Paweł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae”*, Watykan 2002, 15.

³⁸ Jan XXIII, *Ojcowska czułość papieża*, s. 78.

dać w roztertargnienie podczas modlitwy, zwłaszcza podczas różańca i rozmyślenia³⁹. Modlitwa różańcowa skutecznie mobilizowała go do pracy nad rozproszeniami, nad różnymi formami roztertargnień. W swym *Dzienniku duszy* wyznaje: „Muszę więcej uważać przy recytacji oficjum ku czci Najświętszej Maryi Panny oraz przy różańcu, odmawianym prywatnie⁴⁰. Warto zauważyć, że także R. Garrigou-Lagrange, znawca życia duchowego, przypomina o tym, że Maryja pomaga w roztertargnieniach: „Święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej, Amen. To «teraz» jest wymawiane w każdej minucie w Kościele przez tysiące chrześcijan, prosząc w ten sposób o łaskę chwili obecnej, która jest najszczególniejszą z łask, inną dla każdego z nas i inną dla każdego w każdej minucie. Chociaż jesteśmy roztertargnieni wymawiając te słowa, Maryja, która nie jest roztertargniona, zna nasze potrzeby duchowe, w każdej chwili modli się za nas i wyprasza nam wszystkie łaski, które otrzymujemy⁴¹.”

Modlitwa różańcowa była dla Angelo Roncallego drogą do kształtowania duchowości eucharystycznej, tak przecież ważnej w realizacji powołania kapłańskiego: „O Maryjo Różańcowa, spraw, bym ze skupieniem odmawiał tę modlitwę, przykuj mnie na zawsze różańcem świętym do mego Jezusa Eucharystycznego⁴². Zdawał sobie sprawę, że jako kapłan, sługa Eucharystii, musi usilnie troszczyć się o pogłębienie modlitwy. W tym wysiłku bardzo pomocna jest właśnie modlitwa różańcowa: „Pragnę coraz bardziej i muszę stać się człowiekiem intensywnej modlitwy. Chodzi tu o Mszę św., brewiarz, czytanie Biblii, medytację, rachunek sumienia, różaniec, nawiedzenie Najświętszego Sakramentu⁴³. Poglębiał swą duchowość, by przez modlitwę jeszcze skuteczniej nieść pomoc wstawienniczą tym wszystkim, którym służył jako biskup, a później kardynał. Podczas rekolekcji, które jako kardynał Wenecji prowadził dla swoich kapłanów, powiedział: „Postanawiam odmawiać codziennie różaniec, czyli piętnaście dziesiątków, polecając w ten sposób Panu i Matce Bożej najpilniejsze potrzeby mych synów z Wenecji i całej diecezji: kleru, młodych seminarzystów, zakonnic, władz państwowych i biednych grzeszników⁴⁴.”

Jako papież starał się swoją modlitwą obejmować nie tylko wyznawców Chrystusa. Pragnął pamiętać o wszystkich bez wyjątku, niezależnie od tego, jakie reprezentują poglądy: „Poczucie uniwersalizmu będzie ożywiać w pierwszym rzędzie moją wytrwałą i nieustanną modlitwę codzienną: brewiarz, Mszę św., cały różaniec, wierne nawiedzenia Jezusa w tabernakulum, liczne rodzaje łączności zażyłej i poufalej z Jezusem⁴⁵. Jan XXIII zdawał sobie sprawę, że nawet pełniąc posługę namiestnika Chrystusa, musi nieustannie troszczyć się o osobiste uświęcenie tak, by podejmowane działania były skuteczne: „W dalszym ciągu będę się starał o doskonałość w wy-

³⁹ Tamże, s. 67.

⁴⁰ Tamże, s. 85.

⁴¹ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. 1, Poznań 1960, s. 126.

⁴² Jan XXIII, *Dziennik duszy*, s. 115.

⁴³ Tamże, s. 297.

⁴⁴ Tamże, s. 377.

⁴⁵ Tamże, s. 391.

pełnieniu ćwiczeń duchowych: Mszy świętej, brewiarza, całego różańca⁴⁶.

Pisząc o swym osobistym uświęceniu, obok licznych praktyk modlitewnych, zawsze wymieniał praktykę różańca, który należał do jego uprzywilejowanych modlitw. Różaniec był dla Jana XXIII modlitwą medytacyjną, umożliwiającą mu ogarnięcie duchem tych wszystkich rzeczywistości, które jako namiestnik Chrystusa pragnął zawrzeć w swojej modlitwie: „Różaniec, który od 1958 roku zobowiązałem się odmawiać pobożnie w całości, stał się dla mnie ustawiczną medytacją, oraz spokojną, codzienną kontemplacją, dzięki której duch mój nie traci z oczu szerokiego pola działalności, wynikającej z mego urzędu nauczyciela, najwyższego pasterza Kościoła i Ojca powszechnego dusz⁴⁷”.

Modlitwa różańcowa umożliwiała Janowi XXIII ogarnięcie wszystkich problemów będących przedmiotem troski namiestnika Chrystusowego. Wierzył, że kryje się w niej ogromna moc, która umożliwia zbawienie: „A gdyby ten rok był ostatni w moim życiu? Cóż by to była za radość, gdybym mógł stanąć przed Maryją z tą lśniącą koroną, jaką jest różaniec. On będzie dla mnie najlepszym paszportem⁴⁸. Dzięki modlitwie różańcowej papież staje się gotowy do przyjęcia zadań stawianych mu przez Kościół: „Różaniec Maryjny jest wzniosłą modlitwą publiczną i powszechną w obliczu zwyczajnych i nadzwyczajnych potrzeb Kościoła świętego, narodów i całego świata⁴⁹”.

W *Dzienniku duszy*, w homiliach i opublikowanych rozważaniach oraz listach Jan XXIII wielokrotnie podkreślał konieczność obecności modlitwy w życiu każdego chrześcijanina. Podkreślał przy tym, że wzrost wiary nie jest możliwy bez modlitwy różańcowej: „O błogosławiony różańcu Maryi, ileż doznaje się słodczy, gdy się widzi, jak cię wnoszą ręce niewinnych, ręce świętych kapłanów, dusz czystych, ludzi młodych i starszych, tych wszystkich, którzy oceniają wartość i skuteczność modlitwy; gdy cię biorą do rąk niezliczone rzesze, jako symbol i jako sztandar, będący znakiem wiary w sercach⁵⁰”. Nieustanna rozmowa z Maryją stanowiła nieodzowny element jego życia, co potwierdzają zawarte w *Dzienniku duszy* liczne świadectwa. Należy stwierdzić, iż Ojciec Święty Jan XXIII w wielu miejscach *Dziennika* podkreśla, że wiara Maryi ma znaczenie wzorcze dla naszej wiary. Wielokrotnie dawał wyraz przekonaniu, że warunkiem bycia świadkiem wiary jest konkretne naśladowanie Maryi. Trzeba, tak jak Ona, zawierzyć Bogu całe swe życie i realizowane posłannictwo. Głęboka wiara, na wzór Maryi, jest inspiracją do podejmowania działań kreujących nową rzeczywistość współczesnego świata. Maryja nie tylko jest wzorem głębokiej wiary, ale też pokazuje, jak troszczyć się o wzrost dojrzałości w wierze. Bycie świadkiem wiary, tak jak Maryja, musi zostać podjęte świadomie i dobrowolnie, gdyż tylko wtedy człowiek będzie mógł właściwie odpowiedzieć

⁴⁶ Tamże, s. 411.

⁴⁷ Tamże, s. 413.

⁴⁸ Tamże, s. 274.

⁴⁹ Jan XXIII, *List apostolski "Il Religioso Convegno"*, Castel Gandolfo 1961, s. 646.

⁵⁰ Tamże, s. 642.

na dar powołania, które otrzymał od Boga.

Święty Jan XXIII wielokrotnie dawał wyraz przekonaniu, że Maryja jest świadkiem wiary i nauczycielką pobożności wzywającą do nieustannej modlitwy. Powtarzał, że fundamentem zdrowego kultu Maryjnego jest nowenna, różaniec, akty strzeliste, „przez które życie każdego staje się darem składanym Bogu”⁵¹. Są one nieodzowne do pełnego rozwoju życia wewnętrznego i pogłębiania wiary. Podkreślał jednak, że nie forma modlitwy jest najważniejsza, ale to, żebyśmy nieustannie, jako ludzie wiary, w każdych okolicznościach modlili się.

Zakończenie

Z przeprowadzonych analiz wynika, że dla praktykowanej przez św. Jana XXIII duchowości znaczenie wzorcze ma duchowość Maryi. Ojciec Święty w wielu miejscach swego nauczania podkreśla, że wiara Maryi ma znaczenie fundamentalne również dla wiary każdego człowieka. Wielokrotnie dawał wyraz swemu przekonaniu, że warunkiem bycia świadkiem wiary jest konkretne naśladowanie Maryi. Głęboka wiara, na wzór Maryi, inspiruje do dokonywania działań kreujących nową rzeczywistość współczesnego świata. Maryja nie tylko jest wzorem głębokiej wiary, ale też pokazuje, jak troszczyć się o wzrost dojrzałości w wierze. Czynnikiem decydującym o rozwoju duchowym jest modlitwa. Życie Maryi było modlitwą, dlatego jest Ona dla nas nauczycielką pobożności.

Warto dodać, że papieski ideał traktowania Maryi jako wzoru cnót wiary, nadziei i miłości nie stracił nic na aktualności w czasach dzisiejszych. Duchowość św. Jana XXIII, której szczególnym rysem jest oddanie się Maryi, może uświadomić współczesnemu chrześcijaninowi jak bogate treści ma on do przekazania dzisiejszemu Kościołowi. Papieska zachęta i wołanie są zatem wciąż aktualne i wymagają odpowiedzi ze strony każdego członka Kościoła, szczególnie w roku kanonizacji św. Jana XXIII.

Literatura

- Bogdan, F., *Najmilsze pozdrowienie*, Paryż 1996.
 Bürger, P.G., *Pod okiem Matki*, Rzym 1959.
 Buxakowski, J., *Teologia prawd wiary – mariologia*, t. 6, Pelplin 2000.
 Drozd, J., *Maryja Matka Boga i Matka Nasza*, Warszawa 1989.
 Garrigou-Lagrange, R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. 1, Poznań 1960.
 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Rzym 1987.
 Jan Paweł II, *Katechezy Maryjne. Obecność Maryi w pracach soborowych*, Częstochowa 1998.
 Jan Paweł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae*, Watykan 2002.
 Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków 2000.
 Jan XXIII, *List apostolski „Il Religioso Convegno”*, Castel Gandolfo 1961.
 Jan XXIII, *Ojcowska czułość papieża. Wybór myśli*, Łódź 2000.
 Jana XXIII, *Homilia w dniu koronacji Papieża*, „Acta Apostolicae Sedis” 50 (1958), s. 884-888.
Kanonizacja Jana XXIII i Jana Pawła II, „L’Osservatore Romano” 5 (2014), s. 10-11.

⁵¹ St. C. Napiórkowski, *Jak czcić Matkę Bożą*, Teresin 1984, s. 48.

- Maryja w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. St. C. Napiórkowski, B. Kochaniewicz, Kraków 1996.
- Napiórkowski, St.C., *Odnowa mariologii*, w: tenże, *Ja, Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 9
- Napiórkowski, St.C., *Jak czcić Matkę Bożą*, Teresin 1984.
- Napiórkowski, St.C. – Usiądek, J., *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992.
- Ogórek, P.P., *Przy stole słowa Bożego Najświętsza Maryja Panna i święci*, t. 3, Warszawa 1989.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Marialis cultus”*, Rzym 1974.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Signum magnum”*, Rzym 1967.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Rzym 1964.
- Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993.
- W 40 rocznicę śmierci Jana XXIII*, „L'Osservatore Romano” 11-12 (2003), s. 43-49.
- Wojdecki, W., *Z Maryją chcemy mówić o każdej porze*, Warszawa 1986.

Virgin Mary as a Teacher of the Faith in the Life of John XXIII

Summary: This article undertakes an attempt of answering the question: what does role Virgin Mary play in the christian spirituality? This answer is based on the Teaching of blessed John XXIII. This Pope claimed that Mother of God can be for all Christian People a good example of the obedience to God and in a fervent prayer. John XXIII recommended the worship of Virgin Mary as a way to the Union with God.

Keywords: John XXIII, Mary, spirituality, faith, virtue, imitating, prayer, witness of faith, rosary, council.

KS. ARTUR PAWEŁ JANICKI

Szkoły Katolickie w Sikorzu k/ Płocka

La Scuola Cattolica – l'identità e le prospettive

Riassunto: Nell'articolo: *“La Scuola Cattolica, identità e prospettive”* riprendo la riflessione sulla Scuola Cattolica, la sua identità e le prospettive che si aprono davanti ad essa. Il punto di partenza è la definizione della Scuola Cattolica alla luce dei documenti del Magistero della Chiesa, nel magistero pontificio ordinario e nei documenti della CEI. Questo ci permette di definire che cos'è la Scuola Cattolica, quale posto occupa, quali sono i suoi diritti e lo spazio per agire nella società. Nella parte seconda faccio il tentativo di dare risposta alle seguenti domande: Cosa fare per seguire fedelmente le indicazioni della Chiesa, come educare oggi, perché non basta soltanto insegnare? Come far crescere pienamente i ragazzi di oggi? Come rendere la scuola cattolica il posto particolare dell'incontro, dell'incontro vero tra gli uomini e con Dio? C'è bisogno di incontri veri nel mondo di oggi, dove sono troppi gli incontri virtuali che pian piano prendono il posto di quelli reali.

Con questo articolo sto sottolineando il bisogno dello sviluppo di un clima umano positivo, di un rapporto interpersonale vero e sincero, basandomi sulle teorie di Herbert Franta, Anna Maria Disanto, Marcel Postic e altri. Grazie alla applicazione nella realtà polacca delle teorie sopra accennate credo, se si potesse lavorare in modo più efficace creando più significative relazioni interpersonali, che potrebbero cambiare la qualità e il modo di funzionare della scuola, soprattutto della Scuola Cattolica, così che essa diventi un bastione della fede e dell'umanità.

Parole chiave: scuola cattolica, insegnamento oggi, comunicazione personale, Franta, Disanto, Postic

Introduzione

Una volta mi hanno toccato profondamente le parole di R. Russell, trovate in un libro datato per la formazione degli insegnanti. Quel libro lo trovai in una parrocchia dove mi è capitato trascorrere i mesi estivi all'inizio dei miei studi a Roma. Il titolo del libro non lo ricordo bene, ma ne ricordo le parole:

“Il vigliacco di oggi è il bimbo che schernivamo ieri.

L'aguzzino di oggi è il bimbo che frustavamo ieri.

Il contestatore di oggi è il bimbo che opprimevamo ieri.

L'innamorato di oggi è il bimbo che accarezzavamo ieri.

Il non complessato di oggi è il bimbo che incoraggiavamo ieri.

L'espansivo di oggi è il bimbo che non trascuravamo ieri.

L'indulgente di oggi è il bimbo che perdonavamo ieri.

Il responsabile di oggi è il bimbo che viveva nella gioia anche ieri.

Il saggio di oggi è il bimbo che educavamo ieri...”

Lavorando oggi in una Scuola Cattolica mi domando, come svolgere il compito dell'insegnante per creare un buon rapporto con gli allievi, come insegnare in modo efficace? Prima penso che occorrerebbe fermarsi sul tema della Scuola Cattolica¹ in genere, ma non per aprire porte che sono già aperte, ma per arrivare a porre una riflessione più profonda.

1. Il concetto della Scuola Cattolica alla luce dei documenti della Chiesa

Vorrei prima spiegare cosa intendo per *scuola cattolica*. La qualificazione di *cattolica*, per una scuola, è di competenza della Chiesa Cattolica: “Per scuola cattolica s'intende quella che l'autorità ecclesiastica competente o una persona giuridica ecclesiastica pubblica erige, oppure quella che l'autorità ecclesiastica riconosce come tale con un documento scritto”². Per la definizione di *scuola cattolica* sono importanti anche i due commi seguenti: “L'istruzione e l'educazione nella scuola cattolica deve fondarsi sui principi della dottrina cattolica; i maestri si distinguono per retta dottrina e per probità di vita. Nessuna scuola, benché effettivamente cattolica, porti il nome di *scuola cattolica*, se non per consenso della competente autorità ecclesiastica”³.

Una *scuola cattolica* va distinta da una scuola di ispirazione cristiana e dall'istruzione ed educazione religiosa *tout court*.

È una scuola nella quale “venga trasmessa una educazione impregnata di spirito

¹ Per la discussione di una definizione di *scuola* mi sono permesso di usare l'appunti dal saggio del mio professore della Università Pontificia Salesiana a Roma, don Bruno Bordignon, *Le unità di apprendimento*, (2007) dal quale ho preso anche le citazioni qui riportate.

² *Codice di Diritto Canonico* (CIC), art. 803, comma 1.

³ *Ibid.*

cristiano”⁴, benché non riconosciuta come tale dal vescovo diocesano con un documento scritto.

L’istruzione e l’educazione religiosa dovrebbero venire impartite “in qualunque scuola” o venir procurate “per mezzo dei vari strumenti di comunicazione sociale”⁵.

Pure il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali si esprime così:

- “E’ diritto della Chiesa erigere e dirigere scuole di qualsiasi genere e grado”⁶;
- “Una scuola non è giuridicamente ritenuta cattolica se non è eretta come tale dal Vescovo eparchiale o dall’ autorità ecclesiastica superiore, oppure dagli stessi riconosciuta come tale”⁷;
- “Compete al Vescovo eparchiale giudicare e decidere di qualsiasi scuola se risponda o no alle esigenze dell’ educazione cristiana; inoltre è di sua competenza proibire, per una grave causa, ai fedeli cristiani la frequenza di qualche scuola”⁸;
- “E’ obbligo proprio della scuola cattolica di creare un ambiente di comunità scolastica animato da spirito evangelico di libertà e di carità, di aiutare gli adolescenti nello sviluppo della propria personalità a crescere insieme secondo la nuova creatura che col battesimo sono diventati, e inoltre di ordinare tutta la cultura umana all’ annuncio della salvezza affinché la conoscenza che gli alunni gradualmente acquistano del mondo, della vita e dell’ uomo sia illuminata dalla fede”⁹;
- “E’ compito della stessa scuola cattolica adattare queste finalità alle proprie circostanze, sotto la guida dell’ autorità ecclesiastica competente, se è frequentata per la maggior parte da alunni acattolici”¹⁰;
- “E’ compito della scuola cattolica, non meno delle altre scuole, perseguire le finalità culturali e la formazione umana e sociale dei giovani”¹¹.

Per l’ insegnamento religioso:

- “L’ istruzione catechistica in qualsiasi scuola è soggetta all’ autorità e alla vigilanza del Vescovo eparchiale.
- E’ pure compito del Vescovo eparchiale nominare oppure approvare i maestri della religione cattolica e ugualmente, se lo richiede un motivo di fede o di costumi, rimuoverli o esigere che siano rimossi”¹².
- “Nelle scuole dove manca l’ insegnamento cattolico o dove esso, a giudizio del Vescovo eparchiale, non è sufficiente, bisogna supplire una vera formazione cat-

⁴ CIC, art. 802, comma 1.

⁵ Ibid.

⁶ Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, can. 631, §2 (CIC del 1983, can. 800, §1).

⁷ Ibid., can. 632 (CIC del 1983, can. 803, §2).

⁸ Ibid., can. 633, §1.

⁹ Ibid., §1.

¹⁰ Ibid., §2.

¹¹ Ibid., §3.

¹² Ibid., can. 636, §1 e §2 (cfr. CIC 1983, can. 805).

tolica di tutti gli alunni cattolici”¹³.

A questo punto occorre indicare sinteticamente in quale ambito ci muoviamo:

- riconosciamo la libertà di apprendimento quale diritto originario di ogni persona umana;
- affermiamo che “è necessario che i genitori nello scegliere le scuole godano di vera libertà”¹⁴;
- in base al principio di sussidiarietà (orizzontale), “enti e privati hanno il diritto di istituire scuole e istituti di educazione”¹⁵;
- infine “è diritto della Chiesa fondare e dirigere scuole di qualsiasi disciplina, genere e grado”¹⁶.

2. Il diritto e le responsabilità della Scuola Cattolica

La Chiesa Cattolica, soprattutto nel secolo XX, ha sviluppato le tematiche riguardanti la Scuola Cattolica, che, tra l'altro, hanno trovato una normativa sistematica nei Codici di Diritto Canonico.

Tra i documenti della Chiesa sulla scuola cattolica vorrei riportare quelli a mio parere più importanti. Primo tra loro è *Codex iuris canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (15 settembre 1917). Il titolo XXII parla proprio di scuola¹⁷. Poi segue l'insegnamento di Pio XI con l'en-

¹³ Ibid., can. 637 (cfr. CIC 1983, can. 798).

¹⁴ CIC, art. 797, comma 1. Il Codice dei Canonici delle Chiese Orientali così stabilisce nel can. 627: “§1. La cura di educare i figli spetta anzitutto ai genitori e a coloro che ne fanno le veci; perciò è loro compito, nell'ambito della famiglia cristiana illuminata dalla fede e animata dall'amore vicendevole, educare i figli specialmente nella pietà verso Dio e nell'amore del prossimo.

§2. Se le proprie forze non bastano per provvedere all'educazione integrale dei figli, spetta ancora ai genitori affidare ad altri una parte del compito educativo, come pure di scegliere gli strumenti educativi necessari o utili.

§3. E' necessario che i genitori abbiano la giusta libertà nella scelta degli strumenti di educazione, fermo restando il can. 633; perciò i fedeli cristiani s'impegnino affinché questo diritto sia riconosciuto dalla società civile e sia sostenuto anche con opportuni sussidi secondo le esigenze della giustizia”. Vedi CIC 1983, can. 793.

¹⁵ Costituzione della Repubblica Italiana, art. 33, comma 3 (a titolo esemplificativo).

¹⁶ CIC, can. 800, §1. Vedi Codice dei canonici delle Chiese Orientali, can. 631, §2, riportato sopra.

¹⁷ Titulus XXII. De scholis

Can. 1372. - §1. Fideles omnes ita sunt a pueritia instituendi ut non solum nihil eis tradatur quod catholicae religioni morumque honestati aduersetur, sed praecipuum institutio religiosa ac moralis locum obtineat.

§2. Non modo parentibus ad normam can. 1113, sed etiam omnibus qui eorum locum tenent, ius et gravissimum officium est curandi christianam liberorum educationem.

Can. 1373. - §1. In qualibet elementaria schola, pueris pro eorum aetate tradenda est institutio religiosa.

§2. Iuventus, quae medias vel superiores scholas frequentat, pleniore religionis doctrina excolatur, et locorum Ordinarii curent ut id fiat per sacerdotes zelo et doctrina praestantes.

Can. 1374. - Pueri catholici scholas acatholicas, neutras, mixtas, quae nempe etiam acatholicis pat-

ciclica *Divini Illius Magistri* (31 Dicembre 1929) e infine il Concilio Ecumenico Vaticano II con il *Declaratio de educatione christiana* (28 ottobre 1965)¹⁸. L'enciclica *Divini illius Magistri* di Pio XI si focalizza sul tema dell'educazione che fa crescere tutte le abilità del buon cristiano e cittadino. Il documento sottolinea l'importanza dei 3 luoghi fondamentali che sono legati nel modo significativo con l'opera dell'educazione dei giovani: la famiglia e lo stato in ordine naturale e la Chiesa in ordine soprannaturale. La scuola, ovviamente, possiede sempre la funzione di sostegno alla famiglia. E dunque non è mai contro lo stato la promozione della sana e preziosa educazione cristiana, anche attraverso le scuole cattoliche. La scuola cattolica dovrebbe garantire l'educazione che riesce a trasmettere lo spirito della religiosità cristiana. La scuola per gli alunni cattolici deve essere interamente cattolica, nei maestri, nei programmi, nei libri e negli ordinamenti secondo l'insegnamento della Chiesa. Non si può dimenticare mai, che per il buon funzionamento della scuola cattolica c'è bisogno di insegnanti professionali e credenti, che possiedono le abilità di collegare i contenuti ed i metodi contemporanei con la ricchezza della storia. La scuola cattolica può compiere la sua missione quando il primo accento sarà posto sulla maturità e sulla buona educazione. Con queste caratteristiche di educazione nella scuola cattolica dovrebbe essere legata la responsabilità degli insegnanti – testimoni che il mondo odierno ha bisogno.

Tra gli altri ci sono i documenti della Sacra Congregazione Per L'educazione Cattolica: *La scuola cattolica* (19 Marzo 1977), *Il Laico Cattolico: Testimone della fede nella scuola* (15 Ottobre 1982), *Orientamenti Educativi sull'Amore Umano* (1° Novembre 1983), *Dimensione Religiosa dell'Educazione nella Scuola Cattolica* (7 Aprile 1988), *Presenza della Chiesa nell'università e nella cultura universitaria* (22 maggio 1994), *L'apostolato dell'insegnamento religioso nelle scuole cattoliche* (15 ottobre 1996), *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio* (28 dicembre 1997),

ent, ne frequentent. Solius autem Ordinarii loci est decernere, ad normam instructionum Sedis Apostolicae, in quibus rerum adiunctis et quibus adhibitibus cautelis, ut periculum perversionis vitetur, tolerari possit ut eae scholae celebrentur.

Can. 1375. - Ecclesiae est ius scholas cuiusvis disciplinae non solum elementarias, sed etiam medias et superiores condendi.

Can. 1381. - §1. Religiosa iuventutis institutio in scholis quibuslibet auctoritati et inspectioni Ecclesiae subiicitur.

§2. Ordinarius locorum ius et officium est vigilandi ne in quibusvis scholis sui territorii quidquam contra fidem vel bonos mores tradatur aut fiat.

§3. Eisdem similiter ius est approbandi religionis magistros et libros; itemque, religionis morumque causa, exigendi ut tum magistri tum libri removeantur.

Can. 1382. - Ordinarii locorum sive ipsi per se sive per alios possunt quoque scholas quaslibet, oratoria, recreatoria, patronatus, etc., in iis quae religiosas et moralem institutionem spectant, visitare; a qua visitatione quorumlibet religiosorum scholae exemptae non sunt, nisi agatur de scholis internis pro professis eligionis exemptae.

¹⁸ Rimane insuperato il commento di Vincenzo Sinistrero, *Il Vaticano II e l'Educazione con la Dichiarazione su l'Educazione cristiana genesi, testo, commento*, Torino-Leumann, Elle Di Ci 1970.

Le persone consacrate e la loro missione nella scuola. Riflessioni e orientamenti (28 ottobre 2002)¹⁹.

Il tema della scuola è presente anche nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*²⁰.

Qui, la scuola non è trattata direttamente, ma è presentata due volte: nella presentazione del *Compito educativo della famiglia (Soggettività sociale della famiglia)* (n. 241) e nello sviluppo del *Il servizio della cultura (Dottrina sociale ed impegno dei fedeli laici)* (n. 557). Di seguito i frammenti di questi due documenti:

“*I genitori hanno il diritto di fondare e sostenere istituzioni educative. Le autorità pubbliche devono far sì che “i pubblici sussidi siano stanziati in maniera che i genitori siano veramente liberi nell’esercitare questo diritto, senza andare incontro ad oneri ingiusti. Non si devono costringere i genitori a sostenere, direttamente o indirettamente, spese supplementari, che impediscano o limitino ingiustamente l’esercizio di questa libertà”*²¹.

Si nota un’ingiustizia, il rifiuto di sostegno economico pubblico, nei riguardi delle scuole non statali che ne abbiano necessità e rendano un servizio alla società civile:

“Quando lo Stato rivendica a sé il monopolio scolastico, oltrepassa i suoi diritti e offende la giustizia (...) Lo Stato non può, senza commettere un’ingiustizia, accontentarsi di tollerare le scuole cosiddette private. Queste rendono un servizio pubblico e, di conseguenza, hanno il diritto di essere aiutate economicamente”²².

L’impegno sociale e politico del fedele laico in ambito culturale assume oggi alcune direzioni precise. La prima è quella che cerca di “garantire a ciascuno il diritto di tutti a una cultura umana e civile conforme alla dignità della persona, senza discriminazioni di razza, di sesso, di nazione, di religione o di condizione sociale”²³.

Tale diritto implica il diritto ad una scuola libera e aperta. Con la libertà intendo pure la libertà di accesso ai mezzi di comunicazione sociale, per la quale va evitata

¹⁹ La Conferenza Episcopale Italiana ha approvato i documenti seguenti: La scuola cattolica oggi in Italia (25 agosto 1983), Alcuni problemi dell’università e della cultura in Italia (19 aprile 1990), Per la scuola. Una lettera agli studenti, ai genitori, a tutte le comunità educanti (29 aprile 1995), La comunità cristiana e l’università oggi in Italia (29 aprile 2000), La rete diocesana delle scuole cattoliche e dei centri di formazione professionale. Scheda per i Vescovi (31 gennaio 2001), Per un sistema educativo di istruzione e di formazione in risposta alle domande dei giovani, delle famiglie e della società (26 luglio 2006) (a cura dell’Ufficio nazionale della CEI per l’educazione la scuola e l’università e dell’Ufficio nazionale della CEI per i problemi sociali e il lavoro).

²⁰ Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

²¹ Santa Sede, *Carta dei diritti della famiglia*, articolo 5, b, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano, 1983, p. 11; cfr. anche Concilio Vaticano II, Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 5: AAS 58 (1966) 933.

²² Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Libertatis conscientia*, 94: AAS 79 (1987) 595-596.

²³ Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 60: AAS 58 (1966) 1081.

ogni forma di monopolio e di controllo ideologico; la libertà di ricerca, di divulgazione del pensiero, di dibattito e di confronto.

3. Le domande cruciali. Da teoria a pratica

Con questa premessa volevo sottolineare il diritto e la responsabilità che hanno le scuole cattoliche. Come realizzarlo, metterlo in pratica? Mi domando, cosa fare per seguire fedelmente le indicazioni della Chiesa, come educare oggi, perché non basta soltanto insegnare? Come far crescere pienamente i ragazzi di oggi? Come rendere la scuola cattolica il posto particolare dell'incontro, dell'incontro vero tra gli uomini e con Dio? C'è bisogno di incontri veri nel mondo di oggi, dove sono troppi gli incontri virtuali che pian piano prendono il posto di quelli reali.

Oggi, come mai, *non si "fa l'educatore"*, ma si *"è educatore"*: si tratta di evidenziare non solo il *sapere*, o il *saper fare*, ma soprattutto il *saper essere*. La visione di formazione che presento muove dall'analisi dei bisogni formativi del contesto attuale, che è caratterizzato da crisi dell'identità, da mancanza di rapporti interpersonali veri e sinceri e da un sempre più forte individualismo. Un clima umano positivo è un fattore fondamentale per il buon esito di una scuola, soprattutto di una Scuola Cattolica.

4. Un clima umano positivo come un fattore indispensabile nella Scuola Cattolica

La creazione di un'atmosfera positiva diventa necessaria per la realizzazione di un'educazione scolastica che consenta di poter interagire come persone autentiche e creare relazioni significative²⁴. Scrive Franta:

“L'atmosfera scolastica deriva dall'interagire vicendevole delle persone e va pertanto considerata come una conseguenza del modo in cui i diversi membri della scuola (dirigenti, insegnanti, allievi ecc.) si relazionano reciprocamente, in rapporto agli altri gruppi di riferimento (famiglia, gruppi sociali ecc.)”²⁵.

Fondamentale per l'instaurarsi di un'atmosfera positiva è la relazione educativa, che figura tra i temi scolastici privilegiati della ricerca educativa. Vorrei soffermarmi sullo studio della relazione maestro – scolaro dando particolare attenzione alla persona dell'adolescente. Scrive Anna Maria Disanto:

“L'adolescente si trova a doversi confrontare con numerose ed improrogabili pressioni trasformative che lo mettono a dura prova. Le vicende corporee, in continuo ed inarrestabile cambiamento, i nuovi percorsi della mente, dove si sperimentano inedite capacità di riflessione, implicano una ridefinizione dell'immagine che l'adolescente ha di se stesso, attraverso un faticoso processo

²⁴ Per l'approfondimento del tema di una relazione educativa efficace mi permetto di inviare alle mie ricerche raccolte nella tesi del dottorato: *La relazione educativa e la percezione della persona dell'insegnante*, dalla quale ho preso anche alcuni citazioni qui riportate.

²⁵ H. Franta, *Relazioni sociali nella scuola. Promozione di un clima positivo*, Torino 1992, p. 7.

di metabolizzazione. Contemporaneamente, le sempre più forti sollecitazioni ad autonomizzarsi, rendono più difficile e conflittuale il rapporto con l'ambiente familiare, lì dove subentra una apertura verso l'esterno con l'organizzarsi di interessi sociali, lavorativi e professionali, a loro volta spesso più problematici di quanto non si fosse previsto"²⁶.

Nella ricerca della sua identità l'adolescente si presenta particolarmente fragile, spesso suscettibile e sospettoso, di fronte a una progettualità che scuola e famiglia vorrebbero imporgli senza soffermarsi adeguatamente sulla sua disponibilità a condividerla ed accettarla. Continua Disanto:

“Ne possono derivare difensivamente ostili e rigidi atteggiamenti di chiusura, comportamenti fieramente oppositivi e contraddittori, fino a idealizzare il modo talvolta esasperato e provocatorio contenuti etichettati come negativi dalla scuola e dalla famiglia. Allo stesso tempo, c'è anche il rischio che, non reggendo il peso di ripetute frustrazioni, nell'accanito ed ansioso tentativo di realizzazione dei propri desideri, l'adolescente veda pericolosamente crollare il proprio livello di autostima"²⁷.

Dunque il compito dell'insegnante non è facile. La relazione con l'allievo sembra, secondo Disanto, un percorso ad ostacoli dove, in mancanza di validi supporti, può essere molto sottile e vago il confine tra cambiamento e cambiamento catastrofico.

Un clima umano positivo è un fattore fondamentale per il buon esito di una scuola. La creazione di un'atmosfera positiva si rivela necessaria per la realizzazione di un'educazione scolastica che consenta ai diversi membri di poter interagire come persone autentiche e di instaurare relazioni significative.

5. Importanza delle relazioni sociali significative nella Scuola Cattolica

Considerando i diversi contributi elaborati per promuovere nella scuola relazioni sociali significative, possiamo notare la presenza di alcune linee evolutive. Le chiamo evolutive dopo Herbert Franta, perché nonostante i loro 20 anni non perdono oggi di attualità. In questa direzione sviluppano le loro ricerche Marcel Postic, Franco Di Maria, Ivan Formica, Giorgio Blandino.

La *prima linea* (A. Petrowski, A. Kossakowski, G. Vorweg) riguarda *l'estensione della dimensione relazionale*, per quanto concerne lo studio delle relazioni sociali nella comunicazione scolastica.

“Mentre inizialmente, nello studio dell'interazione scolastica, suddetta dimensione era considerata in prospettiva unidirezionale (per es. rapporto insegnante-allievi), attualmente si tende a distinguere la comunicazione in settori specifici interdipendenti tra loro (per es. gruppo insegnanti, gruppo insegnante-allievi, gruppo allievi

²⁶ A. M. Disanto, *Una sfida insegnanti e adolescenti a confronto*, Roma 1996, p. 9.

²⁷ Ibid.

-allievi), che a loro volta sono in relazione con altre unità sociali (per es. gruppo dei genitori).

Tale prospettiva consente di vedere la scuola come un sistema sociale complesso che si articola in diversi sottogruppi, caratterizzati ciascuno da una comunicazione specifica²⁸.

La *seconda linea* evolutiva (F. Wallendorf, K. J. Tillmann, S. Bernfeld) si riferisce alla *tendenza attuale degli studiosi a prendere in considerazione, nel loro impegno verso una maggiore umanizzazione del clima scolastico, sia i fattori personali sia i fattori istituzionali*.

“Mentre alcuni anni fa, sotto l’influsso della sociologia e della psicoanalisi, si riteneva di migliorare le relazioni sociali soprattutto attraverso riforme riguardanti l’organizzazione istituzionale, attualmente ci si rende conto che le riforme hanno senso se anche i membri acquisiscono atteggiamenti pro sociali e competenze comunicative che danno vita a tali riforme”²⁹.

Di una prospettiva nuova parlano Franco Di Maria e Ivan Formica³⁰.

La *terza linea* evolutiva riguarda *l’interdipendenza dei fattori considerati determinanti nella creazione delle relazioni sociali*. La tematica è sviluppata da Marcel Postic parlando dei fattori istituzionali sociologici e culturali nella relazione educativa. Invece di concepire la relazione educativa sotto forma di comunicazione tra l’allievo e l’insegnante e di coglierla solamente attraverso la considerazione delle caratteristiche dei partners, propone di collocarla in un *sistema di relazioni più vaste*, inglobante i rapporti sociali nella classe, i rapporti tra la classe, la scuola, la società, i rapporti dei soggetti con il sapere e con la cultura³¹.

Le relazioni all’interno della società dipendono dai legami di vari elementi. L’interazione è vista come il risultato delle definizioni reciproche, del contatto tra i membri (*dimensione relazionale*), della dinamica riguardante gli atteggiamenti verso l’apprendimento (*dimensione contenutistica*) e, infine, del modo in cui si strutturano le relazioni sociali (*organizzazione scolastica*). Ognuno di questi elementi non interagisce con l’altro in maniera automatica, poiché, la loro interattività dipende dall’esperienza e dalla personalità dei soggetti.

“All’inizio della ricerca si focalizzava l’attenzione sulle variabili di personalità e sugli atteggiamenti educativi degli insegnanti, attualmente si riconosce che le relazioni sociali sono il risultato dell’interdipendenza di diversi fattori”³².

La *quarta linea* evolutiva (G. G. Stern, R. H. Moos, J. Endres) concerne la *tendenza a considerare la comunicazione scolastica in relazione al contesto sociale*; un

²⁸ Ibid., p. 48.

²⁹ Ibid.

³⁰ Secondo loro il passaggio dalla teoria pulsionale a quella delle relazioni oggettuali, fino ad arrivare alla teoria delle relazioni soggettuali, costituisce un cambiamento di prospettiva che consente di transitare dalla visione di un uomo chiuso in se stesso, asociale, ad uno che si forma grazie alle interazioni con il mondo esterno. Cfr. F. Di Maria, I. Formica, *Fondamenti di gruppoanalisi*, Bologna 2009, p. 17.

³¹ Cfr. M. Postic, *La relazione educativa. Oltre il rapporto maestro-scolaro*, Roma 2006, p. 8.

³² H. Franta, *Relazioni sociali nella scuola. Promozione di un clima positivo*, Torino 1992., p. 48.

atteggiamento di apertura verso un dialogo con i vari sistemi sociali, per evitare che sorgano disturbi comunicativi sia a causa di aspettative divergenti (per es. tra scuola e famiglia) sia a causa dello stabilirsi, all'interno degli stessi sistemi sociali, di relazioni con stili comunicativi diversi. Scrisse Clotilde Pontecorvo:

“(...) Si è sviluppata una concezione dell'apprendimento come attività situata in un contesto socioculturale, definito dalla presenza di altre persone con competenze diverse, di materiali, di artefatti culturali specifici, di pratiche di azione di discorso, che compongono comunità di apprendimento”³³.

Analizzando la relazione educativa è necessario mettere in luce il ruolo del gruppo. Il gruppo degli allievi costituisce un'altra unità sociale all'interno della classe, che possiede una propria relativa dinamica.

Nel gruppo di allievi nascono dinamiche di rendimento, di comportamento e di interazione che portano alla creazione in un secondo momento di standard comportamentali. Il docente pertanto non sempre riesce ad individuare tali dinamiche e si verrà a trovare in un contesto dove risulta più difficile raggiungere le mete scolastiche.

Gli alunni hanno bisogno di una comunicazione specifica, esplicita ma anche di stimoli che li aiutino ad esprimere se stessi, tenendo conto che la società con le sue aspettative e le sue pressioni, li mette spesso a disagio e in atteggiamento di ricerca. Afferma Giorgio Blandino:

“I fenomeni di gruppo influiscono in modo significativo sul processo di apprendimento e che la motivazione degli allievi allo studio è influenzata dalla determinazione degli obiettivi, da un'atmosfera incoraggiante e dalla misura in cui ciascuno è accettato dalla classe come membro attivo. Un insegnante può assumere i più vari atteggiamenti ma, se vuole funzionare efficacemente come leader del gruppo-classe, deve essere attento agli indizi che rivelano i bisogni di ciascuno. (...) L'insegnante deve imparare a condurre un gruppo di lavoro in modo professionale e non dilettantesco, o peggio autoritario, cioè in modo che tutti i partecipanti possano davvero mettere a disposizione degli altri le loro conoscenze e capacità, in maniera integrata e cooperativa, al meglio delle loro possibilità”³⁴.

La relazione educativa, secondo Blandino, tra insegnante e alunno deve essere impostata come *incontro e scambio, partecipazione ed alleanza*. L'insegnante nell'azione educativa deve percorrere l'itinerario del dialogo, della reciprocità e dell'integrazione. La relazione deve essere costruita giorno per giorno, partendo dal reciproco sentire e va consolidata con la condivisione dei vissuti. È importante che si crei un rapporto di fiducia e di stima che si consolidi in un dialogo anche fuori della classe.

L'attuale crisi dell'educazione mette in luce non soltanto singole difficoltà lega-

³³ M.B. Ligorio, C. Pontecorvo (a cura di), *La scuola come contesto. Prospettive psicologico-culturali*, Roma 2010, p. 115.

³⁴ G. Blandino, *Quando insegnare non è più un piacere. La scuola difficile, proposte per insegnanti e formatori*, Milano 2008, pp. 89-90.

te alla pratica dei processi educativi ma soprattutto le difficoltà a definire l'idea di uomo, della sua formazione in prospettiva futura³⁵.

Per rispondere adeguatamente alla domanda di educazione emergente dalla nostra società, bisogna tenere conto delle sfide che essa pone a quanti sono responsabili del processo formativo, in primo luogo gli educatori. L'educazione, come ricorda Benedetto XVI nella *Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, "oggi sembra diventare sempre più difficile. [...] Si parla perciò di una 'emergenza educativa', confermata dagli insuccessi a cui troppo spesso vanno incontro i nostri sforzi per formare persone solide, capaci di collaborare con gli altri e di dare un senso alla propria vita"³⁶. Siamo interpellati a ripensare la visione pedagogica che pone l'enfasi più sulla trasmissione di conoscenze, anziché sulla creazione di rapporti fondati su valori autentici.

Conclusione

Volevo evidenziare come la giusta relazione educativa dà un senso di fiducia, l'aspirazione alla verità offre sicurezza, la tendenza ad amare fornisce soddisfazione, il sentirsi membro di una comunità, scuola, classe permette l'affermatività tramite il dialogo e lo scambio... e il *lavoro interiore*, giorno per giorno, può far nascere o morire. Abbiamo potuto vedere cosa sarebbe la giusta relazione educativa, come dovrebbe essere ed agire un insegnante per crearla.

È lungo il cammino del modellarsi *da persona a personalità*. Ma sicuramente volendo rendere la scuola cattolica il "particolare posto" che aiuta a crescere, stare insieme, essere per gli altri e non soltanto per avere di più, bisogna fermarsi a ripensare il rapporto educativo, analizzare le relazioni a scuola. Potrebbe essere un bel punto di partenza per mettere in pratica ciò che l'insegnamento della Chiesa ci propone. Così la scuola cattolica diventerà una scuola particolare. La visione di formazione che presento muove dall'analisi dei bisogni formativi del contesto attuale, che è caratterizzato da crisi dell'identità, da mancanza di rapporti interpersonali veri e sinceri e da un sempre più forte individualismo in tutta la società, incluse le scuole cattoliche. Le linee evolutive proposte potrebbero costituire una risposta a questa situazione, un notevole e prezioso supporto che potrebbe poi aiutare gli educatori ad essere sempre più significativi ed efficaci operatori nel mondo della scuola cattolica e, in genere, degli ambienti educativi dove i giovani del nostro tempo vivono un periodo rilevante della loro esistenza. Forse così la scuola cattolica potrebbe diventare un luogo di incontro vero con Dio e con gli uomini, e anche un luogo particolare, unico. La scuola cattolica può e credo debba diventare un bastione della fede e dell'umanità.

³⁵ Comitato per il progetto culturale della CEI, *La sfida educativa*, Bari 2009.

³⁶ Benedetto XVI, *Lettera alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, 21 gennaio 2008.

Letteratura

- Benedetto XVI, *Lettera alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, 21 gennaio 2008.
- Blandino, G., *Quando insegnare non è più un piacere. La scuola difficile, proposte per insegnanti e formatori*, Milano 2008.
- Codice di Diritto Canonico (CIC)*, Città del Vaticano 1983.
- Codice dei canoni delle Chiese Orientali (CCEO)*, Città del Vaticano 1990.
- Comitato per il progetto culturale della CEI, *La sfida educativa*, Editori Laterza, Bari 2009.
- Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004.
- Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 60: AAS 58 (1966) 1081.
- Concilio Vaticano II, Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 5: AAS 58 (1966) 933.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Libertatis conscientia*, 94: AAS 79 (1987) 595-596.
- Costituzione della Repubblica Italiana*, Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana n. 298, edizione straordinaria, del 27 dicembre 1947.
- Di Maria, F. – Formica, I., *Fondamenti di gruppoanalisi*, Bologna 2009.
- Disanto, A.M., *Una sfida insegnanti e adolescenti a confronto*, Roma 1996.
- Franta, H., *Relazioni sociali nella scuola. Promozione di un clima positivo*, Torino 1992.
- La comunità cristiana e l'università oggi in Italia*, Roma 29 aprile 2000
- La rete diocesana delle scuole cattoliche e dei centri di formazione professionale. Scheda per i Vescovi*, Roma 31 gennaio 2001
- La scuola cattolica oggi in Italia*, Roma 25 agosto 1983.
- Ligorio, M.B. – Pontecorvo, C. (a cura di), *La scuola come contesto. Prospettive psicologico – culturali*, Roma 2010.
- Per la scuola. Una lettera agli studenti, ai genitori, a tutte le comunità educanti*, Roma 29 aprile 1995
- Per un sistema educativo di istruzione e di formazione in risposta alla domande dei giovani, delle famiglie e della società*, Roma 26 luglio 2006.
- Postic, M., *La relazione educativa. Oltre il rapporto maestro-scolaro*, Roma 2006.
- Santa Sede, *Carta dei diritti della famiglia*, articolo 5, b, Città del Vaticano, 1983.
- Vincenzo Sinistrerò, *Il Vaticano II e l'Educazione con la Dichiarazione su l'Educazione cristiana genesi, testo, commento*, Torino-Leumann, Elle Di Ci 1970.

Szkola katolicka – tożsamość i perspektywy

Streszczenie: W artykule *La Scuola Cattolica, l'identità e le prospettive* podejmuję temat szkoły katolickiej, jej tożsamości i perspektyw, jakie przed nią się otwierają, bądź mogą otworzyć. Punktem wyjścia jest definicja szkoły katolickiej w świetle dokumentów Magisterium Kościoła, nauczania zwyczajnego papieży oraz dokumentów Konferencji Episkopatu Włoch. Pozwala to na określenie, czym jest szkoła katolicka, jakie jest jej miejsce, jakie ma prawa i przestrzeń do działania. W drugiej części staram się odpowiedzieć na pytania: jakie działania podjąć, aby wiernie zastosować i przyjąć wskazania Kościoła dotyczące szkoły katolickiej i jej funkcjonowania? Jak ma wyglądać nauczanie dziś w obecnym kontekście społeczno-kulturowym? Jak prowadzić młodzież do pełnego integralnego rozwoju? Jak uczynić ze szkoły katolickiej miejsce prawdziwego spotkania między ludźmi a także z Bogiem? Dziś bowiem potrzeba głębokich i prawdziwych spotkań, które są z coraz większą siłą wypierane przez te wirtualne i niemalże nimi zastępowane. Wskazuję na potrzebę rozwoju pozytywnej atmosfery, odpowiedniego klimatu komunikacji międzypersonalnej, opierając się m. in. na teoriach Herberta Franty, Anny Marii Disanto,

Marcela Postica i innych. Uważam, że dzięki zaaplikowaniu w polskiej rzeczywistości wspomnianych teorii można by skuteczniej pracować nad właściwymi relacjami międzysobowymi (relazioni educative), co nie pozostaje bez wpływu na jakość funkcjonowania szkoły, zwłaszcza szkoły katolickiej, gdzie troska o całkowity rozwój osobowości wpisana jest w jej naturę.

Słowa kluczowe: szkoła katolicka, nauczanie dziś, komunikacja międzysobowa, Franta, Disanto, Postic

Catholic Schools - the Identity and Perspectives

Summary: In the article *La Scuola Cattolica, l'identità e le prospettive* I raise a subject of Catholic School, its identity and vistas which open ahead of it. The starting point is the definition of a Catholic School in law of Magisterial, The Pontiff's tutelage and documents of Italian Episcopal Conference. It allows to determine what Catholic School is, where its place is, what kinds of rights and space to execution it has. In the second part of the article I try to answer the questions: What kind of activity should be taken to apply faithfully and embrace the indicators of Church which concern Catholic School and its working, how education there should appear beside sociocultural context, how to lead teenagers to the fully integral growth, how to make from the Catholic School a place of real meetings among people and also with God? Nowadays it is a necessity to have deep and true meetings which are with more and more strength superseded with these virtual ones and almost replaced by them. I intimate the need of development of a positive ambiance, appropriate climate of communication between people, basing my opinions on, i.a. theories of Herbert Franta, Anna Maria Disanto, Marcel Postic and others. Through application in Polish reality mentioned theories I deem it is possible to work more successfully on expediential relations between people (relazioni educative), which is not kept without influence on quality of school's working, especially Catholic School, where solicitude about pure personality development is inscribed in its nature.

Key words: Catholic School, the education today, the interpersonal communication, Franta, Disanto, Postic.

MAGDALENA PARZYSZEK

Katedra Pedagogiki Rodziny
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Paradoksy współczesnej kultury widziane okiem pedagoga

Streszczenie: W całej historii ludzkości kultura nie osiągnęła jeszcze tak wysokiej integracji, by mogła uwolnić się od sprzecznych tendencji. Nie było także w dziejach kultury, która obfitowałaby w większe sprzeczności niż współczesna kultura rozprzestrzeniająca się na cały świat.

Następujące po sobie przemiany na przestrzeni wieku ujawniły, obok spektakularnych zwycięstw, cały szereg klęsk, a przede wszystkim to, że człowiek wewnątrz nie dorósł do świata, w którym żyje i który zmienia.

Przywrócenie stale chwiejącej się równowagi rozwojowej może nastąpić tylko przez spotęgowanie czynników integracyjnych, moralnych, przez odkrycie wielkich celów i podporządkowanie im całości życia kultury.

Słowa kluczowe: człowieczeństwo, humanizm, kultura, mądrość, moralność, nauka, paradoks, pietyzm, realizm

1. Wokół rozstrzygnięć terminologicznych

Chcąc uchwycić dostrzegalne paradoksy kultury, należy najpierw wyjaśnić przewodnie terminy czyli „paradoks” i „kultura”.

Termin paradoks pochodzi od greckiego „parádoksos” (łac. paradoxus) i określa stan wysoce nieprawdopodobny, nieoczekiwany, niezgodny z przewidywanym. W Powszechnej Encyklopedii Filozofii paradoks ujmowany jest w podwójnym znaczeniu. W znaczeniu pierwszym to tyle, co „twierdzenia czynności lub zjawiska zaskakujące, nieoczekiwane lub sprzeczne z przekonaniami określonej grupy ludzi; rozumowania prowadzące do nieoczekiwanych wniosków z powodu błędu rozumowania lub nieostrości terminów; trudności poznawcze lub praktycznie pozornie niemożliwe do przewyciężenia”¹. W znaczeniu drugim nazwanym są to „przypadki sprzeczności w rozumowaniach prowadzących do wniosków sprzecznych względem siebie (antynomie)”².

Kultura natomiast jest terminem wieloznacznym. Po raz pierwszy użył go Cyce-

¹ M. Koszowy, *Paradoksy*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 14.

² Tamże.

ron (+ 43 r. przed Chr.) na oznaczenie uprawy roli w węższym znaczeniu. W znaczeniu szerszym kultura to fizyczna i umysłowa działalność człowieka zmierzająca do udoskonalenia natury. W „Rozprawach tuskulańskich” Cycero przedstawił termin „kultura” jako zjawisko intelektualne, zaznaczył w ten sposób ingerencję człowieka we własną naturę, mając na myśli opanowanie instynktów i porywów natury ludzkiej³.

W tradycji greckiej natomiast używano słowa „paideia” rozumianego jako doskonalenie człowieka przez cnotliwe życie w sprawiedliwości, miłości czy grzeczności⁴.

Wraz z rozwojem nauk antropologicznych, etnologicznych, etnograficznych i socjologii pojawiła się nowa koncepcja kultury obejmująca swym zasięgiem całość kształt osiągnięć człowieka w różnych aspektach życia tak społecznego jak i indywidualnego. Obejmowała ona czynności, wytwory, uzdolnienia, procesy twórcze, oddziaływanie, kształtowanie.

I tu już widać, że kultury nie da się jednoznacznie określić. Powołując się na przeomyślenia ks. Zygmunta Mościckiego⁵ można wskazać jej działy. Pierwszy podział zaczerpnięty z etnologii to tzw. podział klasyczny. W nim można wskazać kulturę materialną dotyczącą zaspokojenia potrzeb materialnych ludzkości; kulturę społeczną wyrażającą się w ustroju, prawach, organizacji grup, mowie, piśmie, zwyczajach i w religii; kulturę duchową, do której należą: życie religijne, nauka, sztuka, literatura.

Inny podział dokonuje się na gruncie filozofii. Ta dzieli kulturę na subiektywną, obejmującą czynności i sprawności intelektualne, moralne i osobowość oraz obiektywną obejmującą organizmy kulturalne i procesy kulturotwórcze w dziejach.

Powyższe rozumienie kultury ks. Z. Mościcki sprowadza do następujących grup. Pierwsza grupa obejmuje określenia odnoszące się do kultury subiektywnej. W tym znaczeniu jawi się ona jako konieczny poziom oglądy potwierdzający wyrobienie intelektualne, etyczne, wykształcenie estetyczne i techniczne. Druga grupa to określenia ujmujące kulturę jako pewną całość w jej relacjach międzypersonalnych zewnętrznych i wewnętrznych, jako przejaw duchowej wspólnoty. Trzecia grupa

³ Por. T. Reron, *Kultura*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin - Kraków 2002, s. 458.

⁴ Por. F. Adamski, *Integralna wizja kultury u podstaw chrześcijańskiego wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, Lublin 2000, s. 16.

⁵ Ks. Zygmunt Mościcki ur. 25.04.1913 r. w Łukowie w rodzinie Edwarda i Marianny. Uczył się w Szkole Powszechnej im. Grzegorza Piramowicza, w Gimnazjum Państwowym im. Tadeusza Kościuszki w Łukowie. 22.08.1932 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Janowie Podlaskim. 26.06.1938 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk ks. biskupa Henryka Przeździeckiego. Pracował w Janowie Podlaskim, Wojcieszkowie, Parczewie, Lubieniu i Rossoszy. 01.09.1946 r. został prefektem Gimnazjum Państwowego im. Królowej Jadwigi w Siedlcach. W 1949 r. rozpoczął studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Magisterium otrzymał w 1951 r. na podstawie pracy: „Religia a kultura według Christophera Dawsona”. Doktorem filozofii został w 1959 r. pisząc pracę „Człowiek i kultura w historii Spenglera” pod kierunkiem ówczesnego dziekana Wydziału Filozofii o. prof. Alberta M. Krapca. W 1960 r. został prefektem Wyższego Seminarium Duchownego w Siedlcach. Umarł 19.03.1988 r. w Siedlcach.

to określenia, które w kulturze dostrzegają świat wytworów ludzkich⁶.

Szerokie rozumienie kultury wypracował Sobór Watykański II w „Gaudium et spes” (nr 53). Czytamy tam, że „mianem „kultury” w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia do tego, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości. Wynika stąd, że kultura ludzka z konieczności ma aspekt historyczny i społeczny oraz że wyraz „kultura” przybiera nieraz znaczenie socjologiczne oraz etnologiczne; w tym zaś znaczeniu mówi się o wielkości kultur. Z różnego bowiem sposobu używania rzeczy, wykonywania pracy i wypowiedzania się, pielęgnowania religii i kształtowania obyczajów, stanowienia praw i instytucji prawnych, rozwijania nauk i sztuk oraz kultywowania piękna powstają różne, wspólne warunki życia i różne formy układu dóbr życiowych” (KDK 53).

Wierny nauczaniu soborowemu Jan Paweł II podjął zagadnienie kultury 02.06.1980 r., przemawiając w UNESCO i nauczając, że kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze bytowania. Jawiąca się kultura ma charakter indywidualny i społeczny. Ona kształtuje w człowieku ducha w pełni dojrzałego, zdolnego doprowadzić wszystkie swoje możliwości do pełnego rozwoju⁷, ale „nie dotyczy ani samego ducha, ani samego ciała, ani samej indywidualności, ani instynktu społecznego czy też samego wymiaru kosmicznego”⁸. Autentyczna kultura to system wartości na czele których stoją wartości moralne i religijne⁹.

Tymczasem kultura współczesna została wypaczona, zaczyna przeżywać głęboki kryzys. I tu jest miejsce na ukazanie bardzo widocznych paradoksów kultury czytelnym w dzisiejszym świecie.

2. Paradoksy współczesnej kultury

2.1. Dużo nauki – mało mądrości

Rewolucja naukowo – techniczna XIX wieku zapoczątkowała szybki rozwój

⁶ Por. Z. Mościcki, *Jeszcze o kulturze*, artykuł w maszynopisie (zbiory Autorki).

⁷ Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowej współpracy między narodami*, w: *Jan Paweł II. Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan – S. Wylęzek – T. Gorzkuła, Rzym – Lublin 1988, s. 140-141.

⁸ Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Rio de Janeiro, 01.07.1980, w: *Jan Paweł II. Wiara i kultura*, s. 69.

⁹ Por. K. Czuba, *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2003, s. 49-56.

społeczeństw. Przyczynił się do tego wzrost wydajności i szybkość produkcji. Rozwój technologiczny usprawnił życie, ułatwił codzienne czynności doprowadzając do pewnego dobrobytu. Rozwinęła się motoryzacja, lotnictwo, transport, medycyna, biologia, chemia czy fizyka. Ważne stało się wykształcenie, szkoła, uniwersytet, a więc te miejsca w których można było zgłębiać wiedzę i zdobyć kwalifikacje.

Wraz z rozwojem nauki i techniki życie nabrało szybszego tempa. Zmienił się system nauki i pracy. Wielkim dobrodziejstwem stał się internet. Do wielu informacji można dojść szybciej, można kontaktować się z całym światem bez wychodzenia z domu, korzystać z kursów online, studiować, uczyć się języków. Ale czy dzięki temu jesteśmy mądrzejsi, lepsi, zdolni dojść do krytycznych ocen, do sprawiedliwego urzędowania świata i szczęśliwego życia? Czy dziś nie można by mówić o człowieku pokonanym przez dobrodziejstwa techniki, o wierze w przypadek, o ślepej konieczności, o moralności bez zasad, o religii bez Boga, o sztuce bez odkrywania piękna, o nauce bez poszukiwania prawdy, o postępie bez wartości duchowych? Czy obok intensywnego rozwoju naukowego nie rozwija się ignorancja czy cynizm?

Jedyną alternatywą jest posiadanie odpowiedniej syntezy opartej na chrześcijańskiej mądrości życia, która daje zdolność oceny.

Mądrość wymaga wiedzy. Wiedza rodzi potrzebę wszechstronnego wykształcenia. Człowiek mądry to ten, kto nie tylko posiada wiedzę, ale ją ocenia, potrafi ją wykorzystywać dla innych, a nie przeciwko komuś, wiąże prawdę z dobrem, wiedzę z działaniem.

Mądrość należy do cnót, a więc jest sprawnością, która towarzyszy człowiekowi, wzywa go do doskonałości, do perfekcjonizmu. Na mądrość składa się wspaniałość, wielkoduszność, roztropność.

Przed rodzicami, pedagogami, przed ludźmi nauki staje konieczność wychowania do mądrości, a więc wychowania do poszukiwania prawdy i dobra, a nie do zdobywania władzy, manipulacji, poprawności politycznej, przyjemności czy pragmatyzmu.

Współczesnemu człowiekowi zalanemu słowami, nadmiarem wiadomości, powierzchniowych wrażeń coraz trudniej sprecyzować własne myśli, trudno jest je wyrazić. Tworzy się slogany, w których gubi się jednostka, osłabia się zmysł krytyczny i zdolność do samodzielnego myślenia. W konsekwencji człowiek przyzwyczajają się do bierności.

Powyższe rozważania pozwalają na dostrzeżenie jeszcze jednego paradoksu. Mianowicie postęp nauki wpędził myśl naukową w klimat kryzysu. Coraz bardziej wyspecjalizowana wiedza nie może podźwignąć kultury powszechnej, dopóki nie zostanie zintegrowana i osadzona w całości światopoglądu. Dopóki tak się nie stanie widoczne będą: uczoność i nieuctwo, wiedza i naiwność, specjalizacja i ignorancja.

Czy wobec powyższego współczesny człowiek może znaleźć sens życia w nauce? Czy nie szuka prawdy po omacku albo czy nie popada w cynizm?

Wyjściem z tak trudnej sytuacji wydaje się być pewna synteza oparta na zdrowym rozsądku, chrześcijańskiej mądrości, dającej zdolność oceny, wycucie propor-

cji oraz orientacja ogólna w stawianiu i rozwiązywaniu problemów¹⁰.

2.2. Dużo realizmu – mało pietyzmu

Człowiek dzisiejszych czasów jawi się jako osobliwy typ realisty. W otaczającej rzeczywistości widzi tylko ilościowo – materialną i czasowo – przestrzenną jej stronę. Poza jej nawias wyprowadza najwyższe formy bytu i świat relacji zachodzący między bytem a świadomością, a tym samym świat wartości, swój świat wewnętrzny.

Jest to szczególnie rodzaj realizmu nie dostrzegający najwyższych form bytu realnego, kaleczący rzeczywistość. Odrzucając świat wartości, widzi tylko teraźniejszość. To, co podchodzi pod zmysły, a nie dostrzega relacji istotowych, które nadają sens tej rzeczywistości. W tym miejscu na usta ciśnie się pytanie: czy chcemy takiej rzeczywistości, w której nauka, sztuka, moralność, religia są tylko fikcją? Przecież taki realizm jest antyhumanistyczny. Rodzi pustkę wewnętrzną, prowadzi do zafałszowania koncepcji człowieka.

Taki realista to wynaturzony naturalista, który zatracił kontakt ze światem wartości transcendentnych nadających sens życiu¹¹.

2.3. Dużo techniki – mało moralności

Rozwój techniczny przysparza człowiekowi dobrodziejstw. Daje możliwość rozwoju, wykorzystania geniuszu, tworzenia nowych rzeczy, ale stanowi także pewne zagrożenie. Jak twierdzą np. psychologowie czy psychiatry, człowiek, dążąc do perfekcji rozumu, zaniedbuje sferę emocjonalną. W nim wszystko powinno być

¹⁰ Uczony ignorant będzie wypowiadał się we wszystkich kwestiach, o których tak naprawdę niewiele wie, ale z pretensjonalnością człowieka znającego się na danej dziedzinie, będącego autorytetem. Może mieć poglądy nieprzemysłane, nieuzasadnione, ale „broni się ich z całą stanowczością człowieka bezgranicznie zadufanego w sobie, nie uwzględniając, i to jest najbardziej absurdalne w tym wszystkim, opinii innych bezpośrednio zainteresowanych specjalistów”. Uczony uważany jest wręcz za barbarzyńcę. Mądrość bez nauki traci swój sens, gubi swoją moc integracji. Nie może być oderwana od wiary, aby nie zgubić swego duchowego i moralnego porządku. Por. A. Rogalski, *Dramat naszego czasu*, Warszawa 1959, s. 80-81.

¹¹ Jak zauważa prof. Cz. Białobrzęski już fizyka poszukując ontologicznej interpretacji zjawisk przekroczyła dotychczasowy sposób ilościowego i przestrzennie – czasowego patrzenia na świat. Domaga się on uznania nowych kategorii, nie sprowadzalnych do żadnych pojęć fizykalnych. Chodzi o kategorię ustrojowości, odnoszącej się do całości układu i wyrażającej ogólną dążność w przyrodzie do tworzenia i zachowania indywidualnych ustrojów oraz o kategorię potencjalności. Jest ona czynnikiem realnym, determinującym stan i uporządkowanie ustroju, jest realnością, zawierającą liczne możliwości, realnością intensywną nieprzestrzenną, nie mającą bezpośrednio cech ilościowych, a pomimo to wyrażalną przy pomocy specyficznych form matematycznych. (...) Rzeczywistości nie da się zmieścić w żadnych dotychczasowych kategoriach fizykalnych. (...) Prawdziwy realizm to taki, który nie pomija żadnej sfery bytu ani żadnej kategorii rzeczywistości, który nie wtłacza brutalnie całego bogactwa bytu w ciasne kategorie pojęć fizykalnych, a zachowując pietyzm wobec tajemnicy rzeczywistości nie chce uronić żadnego jej przeblisku. Por. Z. Mościcki, *Jeszcze o kulturze*, artykuł w maszynopisie (zbiory Autorki).

usystematyzowane czy uzasadnione. Wówczas dochodzi do tzw. deficytu ludzkiego.

Ów rozwój daje poczucie usprawnienia, ale zabiera czas. Zamiast przynieść więcej wolności, krępuje człowieka, a czasami wręcz go uzależnia (np. internet). W tym paradoksie jest wiele innych. Technika wyzwala człowieka, ale jednocześnie go krępuje, wynosi go na wyżyny, a jednocześnie daje mu odczuć zależność. Siły rozwijające technikę, będąc siłami ludzkimi, zmuszają wręcz człowieka do sprostania coraz większym przeciwnościom. Widoczny, doświadczany postęp stwarza nowe trudności. Kult techniki prowadzi do dezintegracji osobowości, rodzi antagonizmy, ogranicza odpowiedzialność spychając ją na tory mechanicznej skuteczności, czyni pracę zautomatyzowaną, przesłania świat wartości duchowych, deformuje przeżycia moralne i religijne. Człowiek popada w świat, w którym brak jest stabilizacji emocjonalnej. W związku z tym czuje się ofiarą i niewolnikiem stworzonego przez siebie porządku.

Efekty rozwoju techniki miały doprowadzić do uwolnienia od biedy, od chorób. Miały dać pokój, a tymczasem okazały się bardzo problematyczne. Dalej człowiek przeżywa różne lęki. Od tych własnych, osobistych po społeczne czy narodowe. Obok spektakularnych rezultatów pojawia się gwałt, nienawiść, wojna czy głód. Daje się odczuć utratę więzi osobowych szczególnie z najbliższymi. Jak podają statystyki, ci, którzy mają wiele bogactw, częściej popełniają samobójstwa, zapadają na choroby umysłowe czy choroby serca.

Moralne następstwa dobrobytu nie zawsze są korzystne. Przyzwyczajają do wygodnictwa, stale wzrastających wymagań, ale także doprowadzają do tzw. stresu innowacyjnego. Niekorzystne zmiany, pojawiające się trudności czy bezradność wobec sytuacji przymusowej prowadzą do wyczerpania i wielu chorób. Tymczasem człowiek pragnie zachować własną indywidualność, pragnie wewnętrznego wyciszenia, intymności życia czy bezpieczeństwa psychicznego.

W tym ogólnym technicznym chaosie trudno jest o właściwie rozumianą moralność. Trudno jest o rozróżnienie pomiędzy tym, co jest moralne, a co nie. U podłoża moralności leżą wyobrażenia ludzi o tym, co jest dobre, a co złe. Jednak te poglądy znacznie się różnią między sobą. Zależne jest to od wielu czynników, m. in. od epoki, w której żyje człowiek, stosunków społecznych, wyznawanej religii. Problemy moralne w dzisiejszej rzeczywistości często są sprawą kontrowersyjną¹².

¹² Karl Jaspers nauczał, że „technika dysponuje zawsze tylko tym, co mechanicznie uchwytne. Przekształca swój przedmiot w mechanizm, a więc w aparat i w maszynę. (...) Taka absolutyzacja momentu technicznego nie docenia jednak rzeczywistości, która wszędzie wymaga czegoś więcej niż techniki, choć we wszelkim działaniu tkwi jakaś technika jako założenie, a mechanizm dostarcza niejako tylko kośćca. Kulturowanie i hodowanie w odniesieniu do natury, wychowywanie i komunikowanie w odniesieniu do człowieka, wytwarzanie dzieł duchowych, a nawet samo wynajdywanie, nie mogą przebiegać zgodnie z regułami techniki. Fałszywe jest przekonanie, że dzięki technice powstanie to, co można stworzyć tylko na gruncie żywego ducha”. K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 120.

2.4. Dużo działania – mało czynów

Cechą współczesnej kultury jest aktywizm, potrzeba działania, szalone tempo, swoista rywalizacja. Często jest to działalność pozbawiona głębszych celów, wartości, które by je regulowały. Odnosi się to często do strony użytkowej. Nie bierze się pod uwagę samorealizacji, zracjonalizowania myśli, działań, środków, celów. Taka działalność jest konsekwencją ograniczonej wizji świata, niezdolnej uchwycić całościowy proces rozwojowy. Dużo dzisiaj mówi się o integracji (np. Unii Europejskiej, międzyludzkiej). Pod wpływem scjentyzmu nastawiona jest ona na badanie faktów, a nie na kulturę tworzenia faktów. Widoczny jest tu brak perspektywiczności, która pozwala ustalić prawidłowość działania, gwarantuje równowagę rozwojową i zdolność samorealizacji dążeń i poczynań. Brak jej zrelacjonowania myśli, działań, środków czy celów z całością.

Tymczasem działanie o pełniejszej wartości wymaga zorientowania na najwyższe cele. Aktywizm pozbawiony kontemplacji prowadzi do paraliżu, chaosu. Wykorzystuje się to, co przynosi materialną korzyść.

Człowiek w działaniu, bez odniesienia do wyższych celów popada w szczególny stan alienacji, bowiem gubi samego siebie, traci kontakt sam ze sobą. Im więcej działa, tym mniej ma czasu.

Jeśli dziś stawia się zarzut, że życie religijne, kontemplacyjne wyobcowuje i odrywa człowieka od rzeczywistości oraz alienuje, to można też wskazać inny rodzaj alienacji przez aktywizm. Człowiek bowiem gubi samego siebie, zatracą łączność z własnym wnętrzem, zatracą zdolność oglądu swoich ostatecznych celów. Najbardziej paradoksalne jest to, że im więcej działa, tym mniej ma czasu, im szybciej działa, tym bardziej się nudzi¹³.

2.5. Dużo etyki – mało moralności

Komplikacje życiowe człowieka rodzą skomplikowaną moralność. Da się zauważyć pewną prawidłowość, że człowiek przynależy jednocześnie do wielu grup społecznych, w których dążenia i zasady są ze sobą niejednokrotnie sprzeczne. W związku z tym powstają typy o łamanym zasadach, dyplomatycznych zdolnościach, typy cyniczne, neurotyczne o rozczepionej osobowości.

Tu paradoksy będą ujawniać się przy analizie moralnego postępowania jednostek i grup. Jednostka zdolna do największych poświęceń będzie popierała grupowy egoizm pod płaszczykiem solidarności czy interesów klasowych.

Modne jest dzisiaj mówienie np. o poszukiwaniu prawdy, a coraz więcej jest za-

¹³ Czyn ludzki jest dobry, jeśli odpowiada prawdziwemu dobru osoby. Czyn ludzki zawiera dwa elementy konstytutywne: 1. element intelektualny – rozumowe rozpoznanie dobra oraz sytuacji moralnej, z których rodzi się praktyczny czyn ludzki; 2. element wolitywny – zgoda wolnej woli na podjęcie działania. Te elementy podlegają różnym uwarunkowaniom i ograniczeniom, wśród których najważniejsze znaczenie w ocenie moralnej mają: w sferze intelektualnej – nieuwaga, czyli brak koncentracji na przedmiocie, oraz ignorancja, czyli niewiedza (zawiniona lub niezawiniona); w sferze wolitywnej – przymus (fizyczny lub psychiczny) oraz nałóg. Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 71-83.

kłamania, dużo mówi się o tym, że człowiek ma się uspołeczniać, a coraz więcej jest niedyscyplinowania; mówi się o zaufaniu, a coraz więcej się kontroluje; mówi się o prawach, a coraz mniej jest sprawiedliwości¹⁴.

2.6. Dużo praw – mało sprawiedliwości

Każdy człowiek ma swoją godność i podlega prawom, które winny go chronić. Ma prawo m.in. do życia, pracy, swobodnej myśli, wyznania, sprawiedliwego sądu, obrony, zrzeszania się. To tylko niektóre prawa. Z pewnością jest ich więcej. Prawa człowieka są niezbywalne, nie można się ich zrzec, a żadna władza nie może w nie ingerować. Dlaczego wobec tego są one łamane. Przyczyn może być wiele, m.in. chęć zdobycia korzyści materialnych, wykorzystywanie ludzi do własnych celów.

Dziś zauważa się kryzys sprawiedliwości. Prowadzi on do buntu połączonego z nowymi krzywdami, zemstą czy niesprawiedliwością. Niekiedy trzeba dużo czasu, aby został przywrócony jakiś względny porządek sprawiedliwości. Sprawiedliwości rozumianej jako sprawność moralna, nakłaniająca człowieka do oddania każdemu, co mu się należy, ale też jako zasada wszelkiego porządku społecznego opartego na rozumnym współdziałaniu. Sprawiedliwość jest siłą wiążącą, a wyraża się w systemie praw i obowiązków, w którym wszystkie jednostki, jak też i instytucje mają zapewnione należne im prawa. Historia życia człowieka i ludzkości przebiega pod świadomym lub nieświadomym hasłem szukania i realizowania sprawiedliwości. Każda bowiem społeczność, każdy ustrój, każda epoka usiłuje stworzyć jakiś modus vivendi, który opierałby się na sprawiedliwości, chociaż po swojemu pojmowanej i interpretowanej¹⁵.

2.7. Dużo humanizmu – mało człowieczeństwa

Dziś bardzo dużo mówi się o humanizmie. O poszanowaniu człowieka, jego praw, o wyzwoleniu z ucisku, wyzysku, niesprawiedliwości, wolności, godności.

Tymczasem na przestrzeni dziejów zauważa się antagonizmy narodowe i dążenia do absolutnej niezależności. Klęski społeczne, wojny, klęski żywiołowe, głód, zaraza, narastająca niechęć do porządku społecznego oto tylko niektóre zagroże-

¹⁴ Formacja sfery moralnej jest priorytetowym elementem wychowania. Wszelkiego rodzaju zaniedbania przywołanej sfery stały się powszechnie przyjęte, kojarzone z nakazami przyjmowania pewnych norm, które wręcz krępują wyzwolonego człowieka. Por. M. Dziewiecki, *Pedagogika integralna*, Warszawa 2010, s. 138.

¹⁵ „Sprawiedliwość jest cnotą moralną i zarazem pojęciem prawnym. Bywa czasem przedstawiana jako postać z zawiązanymi oczyma. W istocie przejawem sprawiedliwości jest czujna troska o zapewnienie równowagi między prawami a obowiązkami, a także dążenie do równomiernego podziału kosztów i zysków. Sprawiedliwość buduje, a nie niszczy; prowadzi do pojednania, a nie popycha do zemsty. Uważna refleksja pozwala dostrzec, że sprawiedliwość najgłębszymi korzeniami tkwi w miłości, której konkretnym wyrazem jest miłosierdzie. Gdy zatem sprawiedliwość zostaje oderwana od miłosiernej miłości, staje się zimna i bezlitosna”. Jan Paweł II, *Oreędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1998*.

nia. Uznano absolutną autonomię rozumu (humanizm racjonalistyczny), który bada świat przyrody i czyni odkrycia, rozpoznaje własne możliwości i wierzy w swoją potęgę. Głosi postęp i ideę szczęśliwej ludzkości, ale nie zauważa, że odrzucając wiarę chrześcijańską, odrzuca pewne prawdy i wartości.

Odrzucił ideę Królestwa Bożego, ideał świętości jako szczyt rozwoju osobowości człowieka, mądrość chrześcijańską, całą rzeczywistość nadprzyrodzoną. Tak „wyzwolonego” człowieka chciał uczynić szczęśliwym.

Humanizm naturalistyczny uwielbił człowieka, a jego psychikę zepchnął do świata natury oraz odrzucił ideały uważając je za fikcje. Religia utraciła swoją wartość i stała się objawem słabości. Humanizm ten objawił kult dla życia, dla świata przyrody, rokował pomyślną ewolucję człowieka w oparciu o naturalne dyspozycje.

Humanizm egzystencjalny patrzy na człowieka pod kątem jego istnienia i pyta o sens życia. Skoro nie ma nic poza zjawiskami przyrody, to czym wyróżnia się człowiek? Ma świadomość, ale ona wydaje się być niebezpieczną, ponieważ dzięki niej człowiek poznaje własną ograniczoność i zagrożenie przez śmierć.

Humanizm marksistowski akcentuje stronę ekonomiczną ludzkiej egzystencji. Sprowadza całą rzeczywistość do materii dostępnej zmysłom. Degradując człowieka do rzędu zjawisk materialnych, ogłasza jednocześnie jego wyzwolenie¹⁶.

Tymczasem zapomina się, że pełnia humanizmu tkwi w człowieczeństwie Chrystusa. Dzięki niemu człowiek jest nie tylko bytem samym w sobie, lecz bytem dla siebie, dla drugiego człowieka i dla Boga. Nie jest samotnikiem rzuconym w kosmos, ale istotą świadomą własnych czynów¹⁷.

3. Zamiast zakończenia

Przywołane paradoksy uczą, że postęp nie dokonuje się jednostajnie. W miarę postępu pojawiają się trudności. Wykształca się pewna dwubiegunowość. Otóż piętnuje się wychowanie nazbyt liberalne, bezstresowe, z drugiej strony hołubi się wręcz zasadę, że człowiek może robić to, co chce. Przywrócenie równowagi może nastąpić wówczas, gdy do głosu dojdą zasady stosowane w procesie wychowawczym czyli: spotkanie, dialog, autentyczność i zaangażowanie oraz gdy spotęgowane zostaną czynniki moralne o charakterze integrującym całość.

Literatura

- Adamski, F., *Integralna wizja kultury u podstaw chrześcijańskiego wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, red. M. Nowak – T. Ożóg, Lublin 2000, s. 15-20.
Bocheński, J.M., *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993.
Czuba, K., *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2003.
Dziewiecki, M., *Pedagogika integralna*, Warszawa 2010.

¹⁶ Por. Z. Mościcki, *O humanizmie chrześcijańskim*, w: *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 97-107.

¹⁷ Por. J.M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993; A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, Warszawa 1999.

- Finkelkraut, A., *Zagubione człowieczeństwo*, Warszawa 1999.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Poznań 1993.
- Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowej współpracy między narodami*, w: *Jan Paweł II. Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan – S. Wylęzek – T. Gorzkuła, Rzym – Lublin 1988, s. 137-145.
- Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Rio de Janeiro, 01.07.1989, w: *Jan Paweł II. Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan – S. Wylęzek – T. Gorzkuła, Rzym – Lublin 1988, s. 69-74.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1998*.
- Jaspers, K., *O źródle i celu historii*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2006.
- Koszowy, M., *Paradoksy*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 14-17.
- Mościcki, Z., *Jeszcze o kulturze*. Artykuł w maszynopisie w prywatnych zbiorach autorki
- Mościcki, Z., *O humanizmie chrześcijańskim*, w: *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 66-151. Artykuły w maszynopisie w prywatnych zbiorach autorki.
- Reroń, T., *Kultura*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 457-459.

The Paradoxes of Contemporary Culture as Seen by the Teacher

Summary: Throughout the history of mankind culture has not reached such a high integration to free itself from the contradictory tendencies. There wasn't also in the history of culture, the one that would abound in the larger conflict than the contemporary culture spreading all over the world. Consecutive transformations over the past century have revealed a series of spectacular victories, a whole range of disasters and above all, that a man has not internally grown up into the world he lives in and changes. Restoration of constantly swaying balance of development can take place only by intensification of integration factors or moral ones by the discovery of great goals and the subordination of the entire culture life.

Keywords: humanity, culture, wisdom, morality, science, paradox, piety, realism.

WOJCIECH STĘPIEŃ

Instytut Kompozycji, Dyrygentury i Teorii Muzyki
Akademia Muzyczna im. Karola Szymanowskiego
Katowice

W poszukiwaniu utraconej melodii. Współczesne odrodzenie muzyki średniowiecza

Streszczenie: Od lat 80-tych XX wieku w Europie obserwuje się coraz większe zainteresowanie muzyką średniowiecza, które dotyczy nie tylko muzykologów czy teoretyków muzyki, ale przede wszystkim wykonawców i samych słuchaczy. Rozprzestrzenieniu się tego zjawiska służą festiwale muzyki średniowiecznej oraz średniowieczne bractwa rycerskie. W ostatnich latach wzrosło społeczne zapotrzebowanie na średniowieczne targi organizowane w wielu miastach europejskich. Corocznie przybywa zespołów śpiewających chorał gregoriański i wykonujących średniowieczny repertuar na koncertach i podczas liturgii w kościołach. Autor stara się zdiagnozować przyczyny współczesnego zainteresowania muzyką średniowiecza, sformułować hipotezy jego odrodzenia, upatrując w nich przejaw współczesnej tęsknoty za śpiewem, rozdźwięk pomiędzy kulturą elitarną i popularną, próby swobodnej restauracji przeszłości, powrót do widzenia człowieka jako jedności psychofizycznej i kryzysu tożsamości europejskiej.

Słowa kluczowe: chorał gregoriański, muzyka średniowieczna, odrodzenie średniowiecza, utracona melodia

„Pokorne poddanie się temu, co nas poprzedza, ustanawia rzeczywistą wolność i prowadzi nas ku prawdziwym wyżynom naszego ludzkiego powołania”¹.

1. Wstęp – symptomy

Od lat 80-tych XX wieku w Europie obserwuje się coraz większe zainteresowanie historią, myślą oraz kulturą epoki średniowiecza. Nie byłoby w tym nic niezwykłego, gdyby ograniczało się ono do historyków, literaturoznawców, archeologów, muzykologów czy historyków sztuki. Zjawisko to wykracza bowiem poza wąskie specjalności i obejmuje coraz szersze grupy społeczne. Z roku na rok wzrasta liczba organizowanych jarmarków średniowiecznych, na których można zakupić produkty wykonane średniowiecznymi metodami oraz zapoznać się z rzemiosłem i handlem w tej epoce.

Popularyzacji średniowiecza służą przede wszystkim bractwa rycerskie, które

¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Dębogóra 2007, s. 172.

skupiają się wokół ważniejszych zamków i stawiają sobie za cel rekonstrukcję średniowiecznych obozów wojennych, grodów rycerskich oraz inscenizację ważniejszych bitew. Ilość bractw rycerskich w Polsce w 1990 roku sięgała kilku, przez 24 lata powiększyła się o kilkaset. Obecnie ich liczba wynosi 575, z czego ponad połowa zajmuje się epoką średniowiecza². W bractwach, obok rekonstrukcji grodów czy inscenizacji bitew, wytwarza się także zbroje, broń, odzież, czym zajmują się sami rycerze bądź zaprzyjaźnieni rzemieślnicy. Bractwa często prowadzą naukę walki, organizują pokazy łucznictwa, kusznictwa, sokolnictwa oraz turnieje rycerskie.

W całej Europie wzrasta także zainteresowanie muzyką średniowiecza wśród wykonawców i słuchaczy. Od roku 1981, kiedy działały w Polsce dwa zespoły wykonujące utwory z tej epoki: *Ars Nova* i *Bornus Consort*, liczba zespołów powiększyła się do kilkunastu. Pojawiły się także zespoły młodzieżowe muzyki średniowiecza przy domach kultury i fundacjach.

Od lat 90-tych powstają i rozwijają się schole gregoriańskie, które często wykonują chorał podczas liturgii, także przedsoborowej zwłaszcza po wydaniu przez Ojca Świętego Benedykta XVI listu apostolskiego w formie motu proprio pt. *Summorum Pontificum*. Schole często organizują warsztaty nauki śpiewu oraz starają się propagować chorał wśród młodych ludzi. Zresztą, podobnie jak członkowie bractw rycerskich, nie traktują swojej działalności tylko jako jednego z rodzajów hobby, ale raczej widzą w niej sposób życia: często sami szyją stroje, uczą się łaciny, tańca i wymieniają się poglądami na stronach internetowych. W popularyzacji muzyki średniowiecza pomagają także festiwale muzyki dawnej, organizowane w wielu polskich miastach np.: *Starosądecki Festiwal Muzyki Dawnej* czy *Festiwal Muzyki Dawnej „Pieśń naszych korzeni” w Jarosławiu*.

2. Etiologia – hipotezy

2.1. Tęsknota za śpiewem

Hipotetycznie, gdyby zapytać o opinie intelektualistów i artystów żyjących pomiędzy XVI, a XVIII wiekiem na temat odrodzenia średniowiecza w XXI wieku, wyrażaliby oni niedowierzanie i zdziwienie. Od epoki renesansu średniowiecze zostało uznane za czas mroku, bezrozumu i kryzysu cywilizacji klasycznej, czas przejściowy pomiędzy doskonałością sztuki, kultury i filozofii starożytnej Grecji, a jej odrodzeniem w wieku XVI. Dla ówczesnego człowieka *medium aevum* było epoką, o której należało zapomnieć. Przeciwwstawieniu skomplikowanych konstrukcji metrycznych i chromatyzacji linii melodycznych uzyskanych dzięki stosowaniu *toni ficti* epoki *Ars Nova* (1320-1380) i *Ars Subtilior* (1380-1420) obcych duchowi humanizmu służyły nowe zasady kontrapunktu renesansowego sformułowane przez Johanna Tinctorisa (1435-1511). Druga reguła z jego traktatu *Liber de arte contrapuncti. Liber tertius* zabrania stosowania równoległych interwałów kwart, kwint

² Dane o liczbie bractw w Polsce zaczerpnięte są z Wielkiego Spisywania Roberta Bagrita, <http://www.bagrit.pl/> (5.05.2014).

i oktav pomiędzy poszczególnymi głosami kompozycji, które wskazują na dziedzictwo średniowiecznego *organum*.

Współczesna tendencja wskrzeszania muzyki wieków średnich świadczy o kondycji duchowej społeczeństwa europejskiego XXI wieku. Pragnienie powrotu do chorału gregoriańskiego i romansów rycerskich trubadurów i truverów jest wyrazem tęsknoty za monodią. Zarówno chorał jak i pochodne mu formy, takie jak: tro-py, sekwencje oraz dramat liturgiczny, pieśni religijne (*lauda*) i świeckie (*chanson*) były muzyką jednogłosową czasem wykonywaną przy akompaniamencie organów lub instrumentów strunowych. Mimo, że od końca XII wieku zaczęła rozkwitać polifonia w takich ośrodkach jak klasztor Saint-Martial w Limoges i przy katedrze Notre-Dame w Paryżu to występujące w niej pojedyncze linie melodyczne bardzo rzadko próbowały się naśladować. Jednogłosowy śpiew nadawał ton całej epoce średniowiecza.

Zarówno w chorale jak i w muzyce świeckiej śpiew był ściśle złączony z tekstem, z funkcją i z samym życiem. Muzyka do XX wieku dzięki muzyce sakralnej i świeckim pieśniom pozostawała w bliskich zależnościach ze śpiewem i melodią. Kres supremacji melodyki położyły obie wojny światowe, a także eksperymenty kompozytorów poszukujących nowego języka muzycznego i środków wyrazu potrzebnych do odzwierciedlenia szybko zmieniającego się świata. Melodyka zeszała na drugi plan, a następnie na ostatni stając się muzycznym anachronizmem. Dzieła twórców, które zawierały bardziej rozwinięty element melodyczny, awangarda muzyczna zepchnęła na margines i traktowała jako dzieła wsteczne. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć uznanie jednego utworu z cyklu organowego *Les Corps Glorieux* Oliviera Messiaena (1908-1992), skomponowanego w roku 1939, jako nieprzy-zwoitego z powodu wprowadzenia w nim pojedynczej linii melodycznej³.

2.2. Rozdźwięk pomiędzy muzyką popularną i elitarną

Po II wojnie światowej pojawiła się muzyka rozrywkowa, która zaczęła poprzez prostą, często naiwną melodykę przyciągać coraz większe grono odbiorców. Doprowadziło to w końcu do rozdźwięku pomiędzy elitarną, hermetyczną twórczością współczesną, a przerostem popkultury muzycznej. Kardynał Joseph Ratzinger nazwał to zjawisko „schizofrenią współczesnej twórczości artystycznej”⁴ i ujął w następujących słowach:

„Tak zwana nowoczesna muzyka poważna ‘klasyczna’ z drobnymi wyjątkami zamknęła się w elitarnym getcie, którego bramy przekraczają jedynie specjaliści, a i oni być może robią to z mieszanymi uczuciami. Z kolei muzyka rozrywkowa usamodzielniała się i poszła zupełnie inną drogą. Chodzi tu przede wszystkim o muzykę pop, która oczywiście przestała być twórczością ludu w dawnym znaczeniu tego słowa, lecz podporządkowana została fenomeno-

³ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 168.

⁴ T. Kaczyński, *Messiaen*, Kraków 1984, s. 32.

wi masy, jest produkowana na skalę przemysłową i określić ją trzeba mianem kultu banału”⁵.

2.3. Restauracja przeszłości

To właśnie w chwili rozdzwienku pomiędzy muzyką współczesną i rozrywkową pojawiła się tendencja do wykonywania muzyki dawnej, fascynacji starymi praktykami muzycznymi, instrumentami oraz zapomnianymi manuskryptami. Nikolaus Harnoncourt, jeden z pionierów wykonawstwa muzyki dawnej, wyraził się o tym zjawisku w sposób następujący:

„Muzyka dzisiejsza nie satysfakcjonuje ani muzyków, ani publiczności, której większa część otwarcie się od niej odwraca, żeby wypełnić powstałą lukę wraca się do muzyki przeszłości. W ostatnich czasach niezauważenie przyzwyczajono się już do tego, że pod mianem muzyki rozumie się w pierwszym rzędzie muzykę dawną, zaś wobec muzyki współczesnej stosuje się jakieś określenia dodatkowe. W historii muzyki jest to sytuacja absolutnie nowa. Zilustrujmy to małym przykładem: gdybyśmy wygnali z sal koncertowych muzykę przeszłości, aby wykonywać w nich tylko utwory współczesne, sale te wkrótce świeciłyby pustką – dokładnie tak samo jak w czasach Mozarta, gdyby publiczność pozbawiono muzyki współczesnej i zastąpiono ją muzyką dawną (na przykład barokową)”⁶.

2.3. Swoboda wykonawcza

Melodia, która w kulturze europejskiej od zamierzchłych czasów pełniła doniosłą rolę nagle po II wojnie światowej została wyparta z dziedzictwa muzycznego i znalazła ujście w muzyce popularnej i dawnej. Okazało się, że człowiek nowoczesny potrzebuje melodyki i nieustannie poszukuje jej w śpiewie. Średniowiecze stało się idealnym miejscem dla takich poszukiwań, gdyż zbyt mała ilość informacji na temat sposobu wykonywania muzyki wokalne w tej epoce – emisji, tempa, rytmu dopuszcza swobodę interpretacji, bowiem nawet wybitni muzykolodzy-mediewiści odnoszący się do średniowiecznych traktatów teoretycznych nie są w stanie zrekonstruować praktyki śpiewu średniowiecznego. Pierwszym przyciągającym elementem do muzyki średniowiecza jest swoboda wykonawcza.

Ponieważ wykształceni muzycy byli bardzo teoretyczni w swoich badaniach, pojawili się muzyczni amatorzy pragnący przy minimalnej ilości wiedzy swobodnie wykonywać muzykę tego okresu. Ich poszukiwania przyniosły pewną świeżość interpretacyjną, gdyż maniery wykonawcze muzyki XIX wieku, a coraz częściej także XVII czy XVIII wieku, które wykłada się w akademiach i konserwatoriach muzycznych nie nadają się do zastosowania do tej epoki. Większość scholi gregoriańskich jak i zespołów muzyki średniowiecza nie tworzą profesjonalistów po skończonych

⁵ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 164.

⁶ N. Harnoncourt, *Muzyka mową dźwięków*, Warszawa 1995, s. 12.

studiach muzycznych, ale przeciwnie - są to w większości amatorzy lub półprofesjonaliści zafascynowani muzyką tamtego czasu (np.: Marcin Bornus-Szczyciński z zespołu Bornus Consort). Bardzo często w zespołach średniowiecznych pojawiają się muzycy, którzy często wykonują lub wykonywali w przeszłości także muzykę rozrywkową. Doskonałym przykładem jest tutaj angielski zespół Tonus Peregrinus, którego członkowie wykonują także muzykę rockową. Wydaje się, że w tym przypadku odrodzenie muzyki średniowiecza łączy się z odrodzeniem muzyki rozrywkowej w połowie XX wieku. Wilfrid Mellers wprowadził określenie „nowych trubadurów” w celu powiązania średniowiecznej twórczości rycerskiej z powstaniem gatunku piosenki rockowej w latach 60-tych XX wieku⁷. Jak pisze sam Harnoncourt, trzeba się zgodzić, że muzyka rozrywkowa „zachowała wiele z dawnego sposobu pojmowania muzyki: jedność poezji i śpiewu, która była tak ważna w początkach muzyki, czy wreszcie jedność słuchacza i wykonawcy, czy wreszcie jedność muzyki i czasu (muzyka rozrywkowa nie może być starsza niż pięć czy dziesięć lat, należy więc do teraźniejszości). Dzięki muzyce rozrywkowej możemy chyba najlepiej zrozumieć, czym muzyka była w życiu dawniej”⁸.

Ważną przyczyną zainteresowania średniowieczem jest brak potrzeby gruntownych studiów muzycznych w celu wykonywania muzyki jednogłosowej, co czyni powszechnym dostęp do muzyki tej epoki. Jest to oczywiście złudne założenie, gdyż tak naprawdę osoby zajmujące się dziedzictwem średniowiecza powinny mieć bardzo rozległą wiedzę dotyczącą tego okresu w historii Europy.

2.4. Dążenie do wewnętrznej harmonii

Od epoki renesansu średniowiecze było nazywane czasem intelektualnego zastraju. Współczesny powrót do monodii tamtych czasów jest związany z potrzebą odintelektualizowania, powrotu do pierwotnych emocji i źródeł muzyki. Śpiewając linie melodyczne mające setki lat nieświadomie powraca się do emocji ludzi, którzy je napisali i którzy nimi żyli. Tekst zrośnięty z muzyką nie musi być dla wykonawcy i słuchacza zrozumiały, ponieważ to tekst wyrzeźbił monodię, a muzyka jest zapisem emocji i przeżyć⁹. Podobnie jak recytuje się psalmy, tak dzięki śpiewaniu chorału współczesny człowiek może włączyć się w wielowiekową modlitwę Kościoła, tym samym odczytać siebie i odnaleźć się w społeczeństwie. Średniowiecze było

⁷ W. Mellers, *The New Troubadours: Reflections on Pop and Modern Folk Music*, „Musicology” 2 (1965), s. 3-12. Jako przykład „nowego trubadura” Mellers wymienia postać Boba Dylana. Por. W. Mellers, *God, Modality and Meaning in Some Recent Songs of Bob Dylan*, „Popular Music” 1 (1981), s. 142-147.

⁸ *Tamże*, s. 19.

⁹ „Wciąż za mało zbadany związek słowa z melodią zdaje się być jednym z najistotniejszych wymiarów chorału – by nie rzec kluczem do jego zrozumienia. Kantylacje psalmów, ornamentyka śpiewów solowych [...] stanowią przecież mniej lub bardziej bezpośrednio owoc osobistego przeżywania czy medytowania przez kompozytora określonego tekstu biblijnego. Za tym właśnie idzie nadawanie określonego kształtu muzycznego takim czy innym słowom”. B. Sawicki, *Chorał gregoriański śpiewem liturgicznym Kościoła*, w: *Studia gregoriańskie II – 2009*, red. M. Białkowski, Poznań 2009, s. 60-61.

jedną z ostatnich epok, w której człowiek był postrzegany, jako jedność psychofizyczna. Współcześnie dzięki różnym teoriom psychologicznym, zwłaszcza teorii gestalt i teoriom psychodynamicznym następuje powrót do tego myślenia.

W tym miejscu warto postawić pytanie: Czy fascynacja średniowieczną muzyką nie jest próbą powrotu do całościowej wizji życia chrześcijańskiego? Ciało i dusza, umysł i serce na powrót mają stanowić jedno, a temu ponownemu zjednoczeniu może pomóc wykonywanie jednogłosowej muzyki. Śpiewana linia melodyczna angażuje całe ciało, poprzez oddech, człowiek otwiera się na sferę emocjonalną i harmonizuje się ze sferą intelektualną. Warto zauważyć, jak wielką wagę pełni właściwy oddech nie tylko w śpiewie, ale także w życiu i modlitwie¹⁰, na co wskazują współczesne ruchy monastyczne przypominające nauki ojców pustyni. Dyrektor Scholi Cantorum w Nowym Yorku Rembert Herbert pisze w swojej książce *Entrances: Gregorian Chant i Daily Life*, w jaki sposób wykonywanie chorału gregoriańskiego jest zarówno narzędziem diagnostycznym i lekiem na stany mentalnego wzburzenia¹¹. Śpiewanie chorału jest rodzajem oczyszczenia, zharmonizowania umysłu i ciała, ukojeniem duszy, śpiewanie w nie do końca znanym języku pomaga człowiekowi przestać rozumieć, a uczy go skupienia i przeżywania każdej chwili na nowo.

Muzyka jednogłosowa buduje także poczucie wspólnoty, jeśli jest wykonywana przez kilka osób, inaczej jednak niż muzyka wielogłosowa. Śpiewanie tej samej linii melodycznej uczy wsłuchiwania się w drugiego, wyczulenia na tego innego, zapominania o sobie samym. Jak pisze Katharine Le Mée w książce *The Benedictine Gift to Music*, śpiewanie chorału „uczy własnego ukierunkowania, ale w pełnej świadomości całej grupy”¹², każda nawet najprostsza linia melodyczna „wkrótce odkrywa ślady własnego ego pojawiające się w dźwięku”¹³. Nieświadomie wykonywanie chorału i muzyki jednogłosowej średniowiecza uczy pokory, posłuszeństwa i uważności, które streszczają się w pierwszym zdaniu Reguły św. Benedykta – Patrona Europy: „Słuchaj, synu, nauk mistrza i nakłoń [ku nim] ucho swego serca”¹⁴.

3. Zakończenie – W poszukiwaniu utraconej tożsamości

Sięgając do jednogłosowej muzyki średniowiecza – chorału, pieśni rycerskich czy religijnych człowiek współczesny powraca do korzeni muzyki europejskiej. Szuka swojej tożsamości, którą utracił przez wieki. Powraca do dawnej muzyki traktowanej jako remedium na współczesne problemy. Poszukuje trwałych wartości, oparcia w szybko zmieniającym się świecie. Chorał wpłynął na powstanie romansów rycerskich, muzyki polifonicznej, a ta następnie zrodziła całą nowożytną muzykę instrumentalną i wokalnie-instrumentalną od Guillaume’a de Machauta, poprzez Josquina, Palestrinę, Monteverdiego, Bacha, Mozarta, Beethovena, Chopina,

¹⁰ A. Grün, *Modlitwa jako spotkanie*, Kraków 1995, s. 15-16.

¹¹ R. Herbert, *Entrances: Gregorian Chant in Daily Life*, New York 1999.

¹² K. Le Mée, *The Benedictine Gift to Music*, New Jersey 2003, s. 198.

¹³ *Tamże*.

¹⁴ *Reguła Świętego Benedykta*, Kraków 2010, s. 17.

aż po Debussy'ego, Messiaena i Góreckiego. Czy chorał, który ukształtował współczesną muzykę europejską jest w stanie ją jeszcze ocalić?

Literatura

- Grün, A., *Modlitwa jako spotkanie*, Kraków 1995.
Herbert, R., *Entrances: Gregorian Chant in Daily Life*, New York 1999.
Harnoncourt, N., *Muzyka mową dźwięków*, Warszawa 1995.
Kaczyński, T., *Messiaen*, Kraków 1984.
Le Mée, Katharine, *The Benedictine Gift to Music*, New Jersey 2003.
Mellers, W., *The New Troubadours: Reflections on Pop and Modern Folk Music*, "Musicology" 2 (1965), s. 3-12.
Mellers, W., *God, Modality and Meaning in Some Recent Songs of Bob Dylan*, "Popular Music" 1 (1981), s. 142-147.
Ratzinger, J., *Duch liturgii*, Dębogóra 2007.
Ratzinger, J., *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999. *Regula Świętego Benedykta*, Kraków 2010.
Sawicki, B., *Chorał gregoriański śpiewem liturgicznym Kościoła*, w: *Studia gregoriańskie II – 2009*, red. M. Białkowski, Poznań 2009, s. 45-82.

In Search of Lost Melody. The Contemporary Revival of Medieval Music

Summary: From the 20th century 80's in Europe one could observe an increasing interest in medieval music. It concerns not only musicologists, music theoreticians but first of all musicians and listeners. Spreading this phenomenon is supported by festivals of medieval music and knighthoods. Last years one can also notice social demand for medieval fairs in many European towns. Year after year there are also much more Gregorian scholas and amateurish musicians who sing and play medieval repertoire at concerts and liturgy in Catholic churches. The author tries to make a diagnosis of this important phenomenon in the contemporary culture by formulating a few hypotheses. He notices tendencies of the revival of medieval music in the contemporary longing for singing, the gap between elite and pop cultures, free restoration of the past times, returning to the holistic concept of human beings and as a sign of the crisis of European identity.

Keywords: Gregorian chant, lost melody, medieval music, rediscovery of the Middle-Ages

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*

Streszczenie: Artykuł odpowiada na pytanie o najbardziej istotne pojęcia dla fenomenologii Jean-Luc Mariona. Ten francuski filozof wskazuje na idola i ikonę jako właściwe odniesienia w mówieniu o Bogu. Przez analogię do sztuki wskazuje, że idol jest bałwochwalczym pojęciem «Boga», które skupia na sobie, zasłaniając Boga żywego – w tym umiejscawia swoiste spojrzenie na ateizm, który staje się „śmiercią «śmierci Boga». Odpowiedzią Mariona staje się ikona jako usytuowanie ludzkiego patrzenia w nieskończonym i odkrywania jego głębi.

Słowa kluczowe: ateizm, *Bóg bez bycia*, dystans, idol, idolatria, ikona, Jean-Luc Marion, krytyka „śmierci Boga”

Współczesność zdecydowanie obfituje w różnego rodzaju sposoby poszukiwań i opisu rzeczywistości transcendentnej od fanatyzmu czy fundamentalizmu religijnego, poprzez obojętność, skończywszy na wrogości. Ateizm tym bardziej wskazuje na potrzebę dyskursu o Bogu, którego uprzywilejowanym miejscem jest filozofia. Jednak zaistniałe zamieszanie, związane przede wszystkim z długotrwałą krytyką metody klasycznej, domaga się nowego spojrzenia na kwestię Boga, a przede wszystkim ukazuje niedostateczność aktualnie używanego języka, który nie jest zrozumiały dla współczesnego człowieka¹. Szczególną płaszczyzną dla tego przedsięwzięcia na gruncie filozofii jest filozofia Boga i religii. Wśród niektórych poglądów można spotkać charakterystyczny podział. Zostają wyróżnione: teologia filozoficzna, filozofia religii oraz filozofia religijna².

Teologia filozoficzna jest dziedziną, która za swój cel przyjmuje refleksję nad bytem absolutnym w poszukiwaniu racjonalnego dojścia do jego istnienia i natury³. Ta płaszczyzna teologii ściśle wiąże się z domeną teizmu, a jednym z pierwszych przykładów tak pojętej teologii filozoficznej jest wspomniane wcześniej poszukiwanie nieporuszonego Poruszyiciela w koncepcji arystotelesowskiej; można również

* Tekst ten pierwotnie stanowił część pracy magisterskiej, złożonej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

¹ M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki – filozofia Boga J. L. Mariona*, „Studia Pelplińskie” 27 (1998), s. 181.

² Zob. J. Greisch, *La philosophie de la religion*, w: *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris 1991, s. 245-251.

³ M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...* dz. cyt., s. 182.

wskazać na współczesnych twórców filozofii anglosaksońskiej: R. Swinburne'a i J. L. Mackiego⁴.

Filozofię religii od filozofii religijnej dzieli jeden aspekt – jest to podejście do systemów religijnych. O ile filozofia religii jest względem nich neutralna, to filozofia religijna już taką nie pozostaje. Religijna wersja filozofii przyjmuje za punkt odniesienia religię oraz zjawisko wiary podmiotu filozofującego⁵. Jednym ze współczesnych filozofów, którzy mieszczą się w nurcie filozofii religijnej, jest francuski fenomenolog Marion. Uprawia on bowiem filozofię, która jest ugruntowana na fenomenie wiary oraz korzysta z jej przesłanek⁶.

Z drugiej strony takie religijne podejście spotkało się z krytyką, którą najbardziej dobitnie wyraził Janicaud w krótkiej pracy o symptomatycznym tytule: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Autor dostrzega, że cały ten „skręt”, „zwrot” (*l'embardeé, virage*) teologiczny został zapoczątkowany przez Heideggera i jego fenomenologię nieobecnego⁷. Jednocześnie za jednego z głównych odpowiedzialnych za ten ruch w myśleniu francuskim został uznany przez Janicauda Jean-Luc Marion, któremu poświęcono cały trzeci rozdział tej krytycznej rozprawy⁸.

W niniejszym tekście zostanie najpierw zaprezentowana postać i życiorys, wraz z charakterystycznym podziałem dorobku naukowego Mariona, a następnie zostanie ukazane charakterystyczne zestawienie idola i ikony, które stanowi jakby sedno rozważań na temat bytu. To rozróżnienie opisuje jednak dwa sposoby bycia bytów, a nie klasy bytów, ponieważ te same byty mogą w zależności od szeroko rozumianego kontekstu przechodzić z idola w ikonę i na odwrót⁹.

Szczególnym tematem, rozpatrywanym przez tego francuskiego fenomenologa, jest zjawisko ateizmu, które wiąże się bezpośrednio z ideą idola i stanowi jego efekt praktyczny. Temu zjawisku też zostanie poświęcony osobny passus, ważny dla uka-

⁴ Np. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, Kraków 1995; J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 182-183; Marion broni również prawomocności terminu „filozofia chrześcijańska”, pisze, że nie ma ona charakteru hermeneutyki ideologicznej naturalnych danych dostępnych bez objawienia, ale proponuje racjonalność absolutnie nowych fenomenów naturalnych, które ona odkrywa, gdyż to objawienie je odkryło, jest więc „heurystyką miłości”; J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paryż 2005, s. 108.

⁷ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991, s. 17.

⁸ Zob. *Virages*, w: tenże, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, s. 39-54. Zagadnienie tego zwrotu doczekało się potężnego opracowania, por. J. Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, Albany 2011.

⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 28, por. też J. Konarski, *Le Dieu amour délié de la pensée de l'Être. Lectures de la phénoménologie de la donation chez Jean-Luc Marion*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23/2 (2010), s. 82-83.

zania poszukiwań filozoficznych Mariona i ich obecności w całym dorobku naukowym.

1. „Marion – fenomenolog miłości większej niż bycie”¹⁰

Jean-Luc Marion, urodzony w 1946 roku, należy do młodszej generacji filozofów francuskich. Jest przedstawicielem uczniów wielkich myślicieli-teologów, takich jak Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou albo Henri de Lubac. Dzięki nim i ich twórczości w szczególny sposób wpisuje się on w środowisko współtworzące czasopismo „Communio”¹¹. Razem z nim tę społeczność tworzą Claude Bruaire, Rémy Brague, a także starszy pokoleniem Xavier Tilliette wraz z innymi¹². Gdy zaś szuka się inspiracji *stricte* filozoficznych, to należy wymienić Husserla, Heideggera, Lévinasa (a przez kontrast do Lévinasa – J. Derridę)¹³. Dzięki tak szerokim zainteresowaniom i inspiracjom, a także idąc odważnie za myślą von Balthasara, Marion zdobywa się na odwagę łączenia myślicieli robiących wrażenie bardzo odległych od siebie, takich jak: św. Paweł, Pseudo-Dionizy, Grzegorz z Nyssy i Maksym Wyznawca z Fryderykiem Nietzsche i Martinem Heideggerem. To bogactwo źródeł myśli pozwoliło Marionowi postulować nową filozofię Boga, która z jednej strony nie odrzuca konsekwencji „przewycięzania metafizyki” (*Überwindung, Verwindung*) wypływających z myśli Heideggera i pozostaje ciągle w zgodzie z myślą katolicką¹⁴.

Pierwotny zapis refleksji z dziedziny filozofii Boga Marion opublikował pod znaczącym tytułem *L'idole et la distance*, tłumacząc na język polski *Idol i dystans*¹⁵. W języku polskim to dzieło doczekało się jedynie krótkiego opracowania w „Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku” pod redakcją B. Skargi¹⁶.

Szczególnym dopełnieniem myśli zawartej w tej książce jest dzieło *Dieu sans l'être*. Była to jedyna książka Mariona w całości przetłumaczona na język polski do 2007 r., kiedy zostało wydane *Będąc danym*. Celem tego dzieła było zapalenie pewnej luki, która została wytworzona przez brak głębszego opisanie problematyki znaczenia pojęcia „ikony”, które należy do najbardziej kluczowych dla myśli tego francuskiego filozofa¹⁷. Właśnie pojęcia „idola” i „ikony” będą przede wszystkim

¹⁰ Tytuł został zaczerpnięty z przedmowy K. Tarnowskiego: *Jean-Luc Marion, fenomenolog miłości większej niż bycie*, w: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 9.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. tamże.

¹³ G. Leclerc, *Jean-Luc Marion: une philosophie de l'amour*, „Famille chrétienne” 1357 (2004), s. 42; L. Łysień, *Religia. Ateizm. Wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 289.

¹⁴ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 13.

¹⁵ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paryż 1977.

¹⁶ K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion L'idole et la distance*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t.5, red. B. Skarga, Warszawa 1997, s. 269-277.

¹⁷ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 16-17.

stanowiły treść poniższych rozważań, jako bardzo charakterystyczne i niezbędne dla zrozumienia myśli Mariona.

Na tym poziomie na wymienienie zasługują dwie najważniejsze dla polskich komentatorów pozycje¹⁸. Przede wszystkim chodzi o *Réduction et donation*, w której autor, czerpiąc z inspiracji i dorobku fenomenologii, koncentruje się bardziej na twórczości Husserla niż samego Heideggera. Jest to dzieło, w którym Marion w sposób bardziej całościowy i metodologicznie uporządkowany skupia się na filozofii fenomenologicznej. Drugą ważną pozycją jest *Etant donné*. To dzieło, które w pełni ukazuje oryginalność myśli Mariona.

2. Idol

Idol i ikona są dla Mariona nie tylko antagonizmami, ale bardziej należą do różnych i nierzadko konkurencyjnych momentów historycznych. Ale zawężenie tej przeciwstawności jedynie do polemiki między „sztuką pogańską” a „sztuką chrześcijańską” w istocie banalizuje jej istotę i znaczenie tego konfliktu. Jednak to, co łączy te dwa pojęcia, to fakt, że oba terminy w sposób pierwotny i nieuświadomiony odwołują się do rzeczywistości świata widzialnego i domeny szeroko pojętych obrazów¹⁹.

U francuskiego filozofa widać szczególnie pogłębioną refleksję nad rozumieniem sztuki, obrazów i w ogóle estetyki teoretycznej. Można tę myśl dostrzec w większości jego publikacji, m.in.: blask olbrzymiego posągu Ateny na Akropolu z samego początku *Boga bez bycia*, świątynie romańskie i ich właściwości sonoryczne w rozważaniach o anamorfozie w *Etant donné*, a także, dla przykładu, głębokie rozumienie znaczenia konturu dla sztuki rysowniczej zamieszczone w artykule poświęconym pamięci autora Tintina²⁰.

Wyraźne zainteresowanie płaszczyzną tego, co dostrzegalne, domaga się krótkiego zgłębienia właściwego Marionowi rozumienia świata widzialnego i rzeczywistości obrazu. Następnie zostanie zwrócona uwaga na zasięg i obecność idola jako sposobu bycia bytów.

2.1. Obraz a oryginał

Marion w swoim artykule zamieszczonym w czasopiśmie „Communio” (ten artykuł doczekał się następnie publikacji w zbiorze *La croisée du visible*²¹), a poświę-

¹⁸ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paryż 1986; tenże, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paryż 1998, wyd. polskie: tenże, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Kraków 2007.

¹⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 27; por. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 345.

²⁰ Zob. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 30; tenże, *Będąc danym*, s. 148-149; A. Bonfand, J.-L. Marion, *Hergé – Tintin le terrible ou L'alphabet des richesses*, Paryż 1996; więcej odniesień w: N. Depraz, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, par Jean-Luc Marion. Notes critiques*, „Revue de métaphysique et de morale” 2 (2000), s. 260-261.

²¹ J.-L. Marion, *L'aveugle à Siloé*, w: tenże, *La croisée du visible*, Paryż 1991, s. 83-115.

conym obchodom tysiąc dwusetnej rocznicy Soboru Nicejskiego II, który był chrześcijańską refleksją nad miejscem obrazu w kulcie i dogmatyce, snuje rozważania nad relacją zachodzącą między obrazem a oryginałem tego przedstawienia.

Marion w rozbijającą szczerzy sposób wnioskuje z obserwacji zachowania współczesnego człowieka, że „obraz staje się (...) czymś więcej niż modą – jest po prostu światem. A świat staje się obrazem”²². Z drugiej strony należy zadać pytanie – dość banalne – czego odbiciem jest taki obraz, do jakiego oryginału odnosi. Odpowiedź zaś wskazuje na daleko idące konsekwencje w dziedzinie patrzenia na człowieka i jego świat. Obraz nie ma innego oryginału niż on sam i w pewien sposób autoryzuje własną samowystarczalność. W pewnym sensie taki sposób zaistnienia obrazu pozbawia go głębi, będącej pochodną zdolności do wywoływania rzeczywistości, do której się odnosi. Wektorem siły wywoławczej tego przedstawienia jest jej zależność od znaków podobieństwa z samym oryginałem²³.

To szczególne usytuowanie obrazu pozwala wyróżnić, idąc za Marionem, trzy rodzaje przemocy: przemoc zbrojna (wojna), przemoc słowna (ideologia) oraz przemoc „bałwochwalczego obrazu”. Jednak w tym ostatnim wypadku przemoc, mimo że również dotyczy płaszczyzny duszy, to jednak nie wyciska swojego złego działania na ciele bądź inteligencji, ale tyranizuje ludzkie pragnienia, spływając je do „widzieć” i „być widzianym”²⁴.

To w konsekwencji zamyka na nie-widziane, powoduje niezauważanie nowych elementów, jak i pełne odrzucenie oryginału, zaś zafascynowanie obrazem i porzucanie oryginału jest samonapędzającą spiralą, która tworzy jedynie idola, czyli coś, co jest widziane i od czego – od momentu spostrzeżenia (*moment d’apercevoir*) – nie można już oderwać wzroku, który w pełni jest nasycany i zawłaszczany przez obraz²⁵.

Skoro więc obraz jako reprezentacja nie może zaprzeczyć sobie, to czy jest możliwe wyjście z impasu zaspokajania własnego *libido videndi*? Francuski pisarz odpowiada, że jest to możliwe pod jednym warunkiem: „nawrócić” spostrzeżenie²⁶. Spostrzeżenie jednak domaga się wpiętych właściwego przyjęcia, które jest pochodną znaczenia wyzwolonego przez twórcę (na przykład przez analogię z malarstwem, do którego to często odnosi się Marion). Jest to w najwyższym stopniu recepcja obrazu.

Już sam termin „recepcja” wskazuje na kontekst pragnień i swoistego sposobu posiadania. Termin ten pochodzi od łacińskiego *recipere*, co oznaczać może: „odebrać”, „wziąć w posiadanie”, „przyjąć”, zaś francuskie *recevoir* opisuje sytuację

²² J.-L. Marion, *Ślepy w Siloe. Czyli odniesienie obrazu do oryginału*, tł. L. Balter, „Communio” 2 (1990), s. 12; por. tenże, *Avertissement*, w: *La croisée du visible*, s. 7-8.

²³ S. Babin, *Poddanie wyobraźni wychowaniu religijnemu*, tłum. S. Zarzycki, „Communio” 2 (1990), s. 74-75.

²⁴ Tamże, s. 18-19.

²⁵ Por. J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paryż 2001, s. 73.

²⁶ Por. tenże, *De la „mort de Dieu” aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique*, w: *L’Etre et Dieu*, red. D. Bourg, Paryż 1986, s. 114.

przyjęcia albo przyjmowania. W swojej fenomenologii Marion wykorzystuje te semantyczne uwarunkowania wykazując, że o obrazie można jednak mówić jedynie na płaszczyźnie spotkania z obrazem, widzenia i posiadania go²⁷.

Taka widzialność odnosi się do tego, co zostaje przedstawione do widzenia, bo „sposób widzenia decyduje o tym, co może być widoczne, albo raczej w sensie negatywnym, decyduje o tym, co (...) w żadnych okolicznościach nie może być dostrzeżone”²⁸. Dopiero każdorazowy sposób spoglądania rozstrzyga o fenomenalności bytów, to konkretne widzenie, *libido videndi*, decyduje o jakości fenomenu. Spojrzenie, które nasycone jest (*est saturé*) pragnieniem, wywołuje pojawienie się blasku idola; to podmiot jest źródłem jego pojawienia się. Zatem to, co zostaje „dane”, jest zawsze odpowiedzią na pragnienie, nawet mimo tego, że niejednokrotnie siła i intensywność przekraczają spodziewany efekt²⁹.

To nasylenie ukazuje, że patrzeć jest zatrzymywane i przepełnione tym, co widzialne. Właśnie „widzialne” olśniewa spojrzenie, które jeszcze nie było wypełnione tym blaskiem, jednocześnie narzucając mu jakość, którą przynosi. A skoro ofiarowuje się spojrzeniu jako jedyne widoczne, z braku kontekstu, pozostaje więc niewidzialnym zwierciadłem³⁰.

Ten niewidzialny ekran powstaje jako wektor intencji podstawowej – sięgnięcia poza to, co jest widzialne, i pewnego rodzaju wektor „zmęczenia” egzystencjalnego, które właśnie w tym, co widzialne i rozumiane znajduje swój kres – zamykając otwarcie horyzontu i zasłaniając to, co nie-widziane³¹.

Na pytanie o źródło tego, co jest zasłonięte czy tego, co nie-widziane, Marion odpowiada w *La Croisée du visible*. Wskazuje nie tyle na działalność twórcy obrazu, ale bardziej na wpływ: czasu, okoliczności, wydarzeń, które nadają cechy charakterystyczne temu przedstawieniu. Powodują, że dany obraz nabiera charakteru indywidualnego. Te czynniki nazywane są „ektypami” (*les ectypes*)³².

Jednak dla lepszego zrozumienia zależności między obrazem a idolem należy krótko doprecyzować, co oznacza w języku francuskiego filozofa termin „idol” i w jakim kontekście należy go umiejscawiać. Sięgając do jego źródłosłowu, Marion najpierw zatrzymuje się nad greckim *eidelon* (εἰδελων). Ten wyraz pochodzi od czasownika „widzieć coś, co jest widoczne”, który zakłada przepych widzialności przynosząc jednocześnie pewną wieloznaczność³³.

Przez fakt widoczności „to, co jest widoczne” nie podpada pod niebezpieczeństwo bycia iluzorycznym, a już sama płaszczyzna widzenia go wystarczy do pozna-

²⁷ U. Idziak, *Idol i ikona. Estetyczne aspekty fenomenologii Jeana-Luca Mariona*, „Logos i Ethos” 2 (2004), s. 46-47.

²⁸ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 29.

²⁹ U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 47-48.

³⁰ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 32-33.

³¹ K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion L'idole et la distance*, s. 269-270.

³² J.-L. Marion, *La croisée du visible*, s. 62.

³³ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 125.

nia. Zaś idol nie opisuje wszelkich bytów, jedynie te, które posiadają wartość znaku, *signum*, i przez to wskazują na określone możliwe sposoby myślenia o boskości³⁴.

2.2. Idol i ikona – historyczny rozwój pojęć

Eliade w *Encyklopedii religii* wspomina, że termin idol (ειδελων) można odnaleźć już w twórczości z czasów Homera. Nie posiada on jednak w tym czasie za-barwienia religijnego, określa on ducha, odbicie na wodnej tafli albo przedstawienie powstałe w myślach.³⁵ Kontekstu religijnego nabiera dopiero w wyniku próby przełożenia hebrajskich określeń na ówczesną grekę przez twórców greckiego tłumaczenia świętych pism żydowskich w ramach *Septuaginty*. W tym zastosowaniu ten termin zostaje nacechowany pejoratywnie (od względnie neutralnego „obraz” przez „próżność” i „nic” aż po mocne „ekskrement”). Podobnie negatywne ujęcie wobec tego określenia zastosowali twórcy odpowiedzialni za powstanie łacińskiego tłumaczenia, choć wspomnianą *Wulgata* (Włg) posiada więcej odpowiadających słów: *idolum*, *simulacrum*, *similitudo* czy *vanitas*³⁶.

Kanon Nowego Testamentu przynosi nowe zjawisko, które w istotny sposób wzbogaca rodzinę znaczeniową pojęcia idol. W listach św. Pawła pojawiają się określenia idolatrii - adorowanie idoli (ειδολολατρια) i idolatra – nazwa tego, który adoruje idole (ειδολολατραι). Kontekst polemiki idolatrycznej jest obecny jedynie u pisarzy nurtu chrześcijańskiego, gdyż takiego rozumienia nie używali ani pisarze greccy, ani tłumacze *Septuaginty*, ani nawet nie można się go doszukać u wybitnego znawcy tematu – Filona z Aleksandrii, choć pozostaje on ważną postacią dla rozwoju rozumienia tego pojęcia. Od niego został przejęty w chrześcijaństwie sprzeciw wobec religii pogańskich, przede wszystkim wierzeń greckich i egipskich, które bezkrytycznie nadają cechy boskie żywiolom, elementom kosmosu, a także zwierzętom. A ta sytuacja odnosiła ówczesnych do kluczowych passusów Starego Testamentu zakazujących wykonywania przedstawień Boga i sporządzania wizerunków Boga (w LXX – ειδελων, a w *Wulgacie similitudo*)³⁷.

Drugie istotne pojęcie - „ikona”, wywodzi się z greckiego εικων, które wskazuje na kontekst przedstawień malarskich bądź mozaikowych osadzonych w odniesieniu do rzeczywistości duchowej – a można je przetłumaczyć jako: „obraz”, „wizerunek”, „widziadło”, „wzór”³⁸. Ten termin jako *terminus technicus* wskazuje na oznaczenie obrazu, posągu, wytworu działalności artystycznej, ale posiadający specyficzną głębię.

Bardzo ważne jest użycie w *Septuagincie* εικων w Księdze Rodzaju, gdzie za-

³⁴ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 28-31.

³⁵ *The encyclopedia of religion*, t. VII, red M. Eliade, New York 1986, s. 73; por. M.-J. Baudinet-Mondzain, *Idole [rel]*, w: *Encyclopédie philosophique universelle. Les notion philosophiques. Dictionnaire*, t.1, red. S. Auroux, Paryż 1990, s. 1221-1222.

³⁶ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 24.

³⁷ Tamże, s. 24-26.

³⁸ Zob. *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.-Y. Lacoste, Paryż 1998, s. 553.

równy Adam jest „na obraz Boga”, jak też jego syn – Set – posiada to podobieństwo w sobie, ukazując przez to przechodniość tego Bożego wizerunku. Jednak najbardziej kluczowym momentem biblijnym dla tego pojęcia jest List do Kolosan, punkt wyjścia dla większości teologicznych rozważań z dziedziny ikony. Mówi on o Chrystusie, który jest „obrazem (εικων, *imago*) Boga niewidzialnego” (Kol 1,15).

Rozważania nad istotą znaczenia powyższego stwierdzenia z listu św. Pawła są współcześnie obecne między innymi w pracy wiedeńskiego kardynała Schönborna. Twierdzi on, że można na poziomie filologicznym, wbrew ugruntowanej tradycji, rozumieć w sposób węższy zakaz wykonywania przestawień Boga i ograniczyć go tylko do wyobrażeń w postaci istot żyjących. Tłumaczenie greckie podaje dla oznaczenia tego przepisu wyrażenie εικων, zaś łacińskie używa już *similitudo*, które jest najczęściej w grece wyrażane jako ειδελων³⁹. Ta uwaga podkreśla, że użycie obu terminów nie jest jednoznaczne i ich znaczenia oraz tłumaczenia nie zawsze pokrywają się, co pogłębia trudność w ich stosowaniu od czasów pierwotnych⁴⁰.

W następnych epokach trudności te nie zostały usunięte, a wręcz nastąpiło powiększenie się skali przemieszania obu pojęć. „Idol” staje się ważnym i często stosowanym określeniem w pisarstwie wczesnochrześcijańskim, używanym przede wszystkim dla apologii przed wpływami wierzeń pogańskich. Choć ze strony pogańskiej dochodziły podobne zarzuty, choćby sformułowane w ujęciu Celsusa, że chrześcijanie popadają w idolatrię poprzez „cześć bożkowi [Chrystusowi], który już może nawet nie jest widmem [ειδελων], tylko trupem”⁴¹. Cytowane dzieło Orygenesza również wskazuje na odrzucenie przez chrześcijański nurt filozoficzny platońskiego określenia idola jako nieodpowiadającego koncepcji obrazu Boga w człowieku. Późniejsze spory z przełomu VIII i IX wieku dotyczące kultu obrazów mają swoje źródło właśnie w tej koncepcji Orygenesza – jedynie ludzka dusza (pod warunkiem, że jest cnotliwa) może się stać obrazem Boga, zaś nauka o idolu w kręgu chrześcijańskim dojrzewa w twórczości pisarzy łacińskich takich jak Tertulian, a przede wszystkim św. Augustyn. Używa on terminów: *idolum* i *similacrum*, które uważa za synonimy. Doktor z Hippony zauważa, że idole to nie tylko to, co jest ludzkim tworem (i może służyć demonowi za ciało – typowa dla Augustyna koncepcja demonologiczna idola), ale także to, co może zajmować miejsce Boga w sercu człowieka⁴².

Szczególny czas dla kształtowania znaczeń obu terminów to okres sporów o cześć obrazów w wiekach VIII i IX. Jest to czas, kiedy kult ikon opiera się na argumentacji teologicznej, ale też wzbudza potężne emocje. Z jednej strony stoją ci, którzy uważają, że te obrazy powstają w cudowny sposób, z drugiej ci, którzy uważają to za bluźnierstwo i idolatrię. Dla historii jest to moment, kiedy jednoznacznie oba pojęcia są sobie przeciwstawiane. Dopiero podczas wspomnianego wcześniej Soboru Nicejskiego II został położony kres tym sporom. W ramach postanowień zawarto

³⁹ C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 162.

⁴⁰ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 25.

⁴¹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 7,36.

⁴² Por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 26-29.

stwierdzenie, że ikona posiada wartość obrazu złączonego z pierwowzorem, przez co cześć oddawana samemu obrazowi w rzeczywistości jest skierowana ku temu, co obraz przedstawia, co w bardzo jednoznaczny sposób ujął św. Bazyli (cytowany w orzeczeniu Soboru), że „cześć obrazu przechodzi na prototyp”⁴³.

W czasach współczesnych ważny wkład dotyczący idola i ikony ma przede wszystkim F. Bacon, który mówi o idolach – złudzeniach, które ograniczają ludzkie myślenie, a także Nietzsche, który stosuje pojęcie *Götze*, bożyszcze. Do filozofów używających tych pojęć, prócz niejednokrotnie wspomnianego Mariona, należy Ricœur, który oddziela *signe du sacré* (znak świętości) od *objet sacral* (święty obiekt), a idola łączy z sytuacją zawężenia znaku w obiekt. Jednak to przede wszystkim filozofia Nietzschego jest źródłem inspiracji dla Mariona. Popularność tego prądu intelektualnego zbiega się z głębokim zainteresowaniem zjawiskiem ikony na zachodzie Europy, zwłaszcza we Francji⁴⁴.

3. Ateizm

Jak zostało to zauważone we wcześniejszych rozważaniach, każda epoka posiada idole. To przedstawienie wyraża za każdym razem zwierciadło boskości, stworzone przez samego człowieka, jednak z czasem ulega dezaktualizacji. Śmierć tych wyobrażeń jest nieodzowna. Podobna sytuacja ma miejsce w odniesieniu do wizji Boga. „Śmierć Boga” dosięga tylko tego, co człowiek umieszcza pod tym pojęciem, gdyż to właśnie człowiek jest jego autorem.

Trzeba zaznaczyć, że nakładając na rzeczywistość Absolutu antropologiczne kategorie myślenia, należy być przygotowanym na możliwość upadku tej stworzonej idei Boga. Nie można także przyjąć nieskończonej boskości pojęcia idola, ani też twierdzenia o jego pełni – to wskazywałoby na zjawisko idolatrii, która zostanie omówiona w pierwszej kolejności. Z tym problemem łączy się zagadnienie ateizmu. Jest to problem o bardzo szerokim zakresie, dlatego też domaga się zdefiniowania i zaklasyfikowania. Po dokonaniu usystematyzowania tej wiedzy ważne jest odniesienie do terminu, który współcześnie utożsamia się jednoznacznie z tematyką ateistyczną, a który jest jednocześnie przedmiotem pogłębionej refleksji Mariona, mianowicie – „śmierć Boga”.

3.1. Idolatria i idol boskości

Odnosząc się do terminologii św. Pawła, należy przywołać dwa określenia. Idolatra to osoba, która dopuszcza się adoracji idoli. Pascal mówi o takich osobach: *païens adoreurs de bêtes*, czyli poganie (niewierni) czczący bestie, idole, głupstwa⁴⁵. Drugi termin dotyczy zjawiska idolatrii, czyli czci oddawanej idolom przez

⁴³ Za: C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 209-211, gdyż odpowiadający tekst wypowiedzi soboru z *Breviarium fidei* jest skrócony o istotną część.

⁴⁴ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 33.

⁴⁵ B. Pascal, *Pensée*, bmw 1660, nr 609, za: J.-L. Dumas, *Idolâtrie*, w: *Encyclopédie philosophique*

wspominanych idolatrow. U Blondela można dostrzec refleksję na temat nowoczesnej idolatrii, która wyraża własną potrzebę doskonałości i perfekcji; również ojczyzna czy nauka mogą stać się przedmiotem adoracji⁴⁶. Staje się to w efekcie idolatrią bez sprecyzowanych, ostro zaznaczonych idoli (*l'idolâtrie sans idoles apparentes*)⁴⁷.

Również Marion w swoich rozważaniach dotyczących idola i ikony wskazuje na niebezpieczeństwo idolatryczności⁴⁸. Człowiek w swoim myśleniu pojęciowym próbuje zamknąć, unieruchomić wartość absolutną. Ta próba jednak znajduje swój finał w zawężeniu transcendentnej rzeczywistości do możliwości ludzkiego rozumu i jego zdolności uchwycenia treści (*capacitas*). Marion zauważa: „Gdy myśl filozoficzna wypowiada pojęcie tego, co nazywa „Bogiem”, to takie pojęcie funkcjonuje jak idol – pozwala się ono dostrzec. (...) Myśl krzepnie i pojawia się bałwochwalcze pojęcie «Boga», w którym bardziej niż myśl osądza siebie samą”⁴⁹.

W tym miejscu pada fundamentalne stwierdzenie dotyczące idola boskości, który staje się jakby zwierciadłem przysłaniającym właściwe „spojrzenie” w kierunku Absolutu. W uzasadniony sposób zjawisko idolatryczności jest bardzo bliskie temu, co fenomenologia religii nazywa hierofanią, gdyż w niej także jest mowa o zmanifestowaniu świętości w widzialnej postaci. Dla religii pierwotnych mogły to być takie zjawiska jak drzewa, skały czy ciała niebieskie⁵⁰.

Marion już na początku *Dieu sans l'Être* wyróżnia dwie płaszczyzny ujmowania manifestacji dostrzegania i doszukiwania się świętości (bo nie chodzi tu o rozumienie „świętości samej w sobie”). Pierwotnym rozumieniem jest idol „estetyczny”. W książce jest wspomniany przykład posągu Ateny czy drewniane wyobrażenie Apollina⁵¹. Mogą one być ujmowane jako przejaw obecności Boga. Tak ten fenomen rozumiał także Eliade⁵². Drugi rodzaj idola, nie mniej istotny, to idol pojęciowy. Marion podaje: „gdy myśl (...) wypowiada pojęcie tego, co nazywa «Bogiem», to takie pojęcie funkcjonuje dokładnie jak idol”⁵³.

Francuski filozof wskazuje w tym miejscu na najważniejsze przykłady tych pojęciowych idoli „Boga”. Wśród nich istotne miejsce zajmuje pojęcie boskości jako *causa sui*, która to refleksja jest wskazaniem Heideggera⁵⁴. Chodzi tu przede wszystkim o klasyczne *ipsum esse*, które jest wynikiem myślenia o pierwotności poznaw-

universelle, s. 1221.

⁴⁶ Por. J.-L. Dumas, *Idolâtrie*, s. 1221.

⁴⁷ M. Blondel, *L'action*, Paryż 1893, s. 305, za: J.-L. Dumas, *Idolâtrie*, s. 1221.

⁴⁸ Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 19-25.

⁴⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 38.

⁵⁰ M. Rusecki, *Hierofania*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VI, red. J. Walkusz i inni., Lublin 1993, s. 848-849.

⁵¹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 30, zob. także słowa P. Claudela z *Cinq grandes odes*, do których odnosi się na tym miejscu Marion.

⁵² Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 29-35; por. G. von der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 87-120.

⁵³ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 38.

⁵⁴ Por. M. Heidegger, *Identité et différence*, w: *Question I*, s. 306, za: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 38.

czej bytu – tym, co człowiek poznaje jako pierwsze, jest byt. Takie zhierarchizowanie porządku wskazuje według Mariona na absolutyzację antropologicznie uwarunkowanej perspektywy poznawczej i w efekcie – poddanie Boga człowiekowi⁵⁵.

Jako kolejne przykłady idoli boskości francuski fenomenolog podaje Boga moralności Kanta, który mówi o „założeniu moralnego stwórcy świata”⁵⁶. Redukuje on cały dyskurs o Bogu do rozważania dotyczącego moralności. Pisze on jednoznacznie, że „nie zależy nam jednak na tym, aby wiedzieć, czym jest Bóg sam w sobie (znaczącego naturę), lecz czym jest dla nas jako istota moralna.”⁵⁷

Także ten sam sposób określania Boga znajduje się w wersji radykalnej u Fichtego, wprost utożsamiającego Boga z porządkiem moralnym i do tego porządku ograniczającego Absolut, który jest jednocześnie w tej wersji jedynym możliwym wyobrażeniem⁵⁸. W ten sam lub podobny sposób wypowiada się wielu współczesnych myślicieli i filozofów, jest to dość powszechny, aczkolwiek dramatyczny sposób odnoszenia człowieka do Boga.

Podobne określenie jest udziałem filozofii Feuerbacha, który wskazuje na dominującą rolę doskonałości moralnej w opisie rzeczywistości absolutnej⁵⁹. Marion zauważa jednak prawdziwość innego stwierdzenia tego niemieckiego filozofa. Ten myśliciel, doszukując się źródła dla tak rozumianych idoli, dostrzega je w człowieku mówiąc, że „sam człowiek jest prawozorem swojego idola”⁶⁰.

Te wszystkie sposoby mówienia stają się jednak pojęciowymi idolami Boga. Aby mogło być możliwe wyzwolenie od bałwochwalczej refleksji o Absolutcie, wyzwalające jednocześnie „Boga” z cudzysłowu, według autora *Będąc danym* trzeba doprowadzić do przeniesienia tej refleksji na płaszczyznę poza-metafizyczną (która jest odpowiedzialna za „uwikłanie” Boga w idolatryczność⁶¹), także poza problem Heideggerowskiego Bycia, które staje się jakby zrobieniem kroku w tył w unikaniu ontologicznego mówienia o Bogu, jak twierdzi Marion⁶².

Jednocześnie taka głęboka krytyka metafizyki, łączonej z myślą św. Tomasza, wzbudziła krytyczne reakcje. Oskarżono Mariona o nieznaną filozofii tomistycznej, co następnie sprawiło, że wycofał się on z tak radykalnej oceny, mimo

⁵⁵ L. Łysień, *Religia. Ateizm. Wiara*, s. 293.

⁵⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. Gałeczki, Warszawa 1984, s. 186-187.

⁵⁷ Tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, tł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 173.

⁵⁸ Por. „Taki żywy i rzeczywisty porządek moralny jest właśnie Bogiem; nie potrzebujemy i nie możemy wyobrazić sobie żadnego innego Boga”, J. G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, w: *Fichtes Werke*, t. III, s. 130, za: L. Łysień, *Religia. Ateizm. Wiara*, s. 294.

⁵⁹ Por. M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 170-171.

⁶⁰ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tł. A. Landmann, Warszawa 1959, s. 106-107; zob. też: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 38-39; por. M. Jędraszewski, *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuel Lévinas i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, w: *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, s. 77-78.

⁶¹ Zob. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 60-66.

⁶² Tamże, s. 79; por. M. Bała, *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Mariona*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka”, 3 (2005), s. 331-332.

że ciężko jednoznacznie przypisywać mu stwierdzenie idolatryczności u Tomasza⁶³.

Równocześnie odkładanie rozwiązania ponownego podjęcia kwestii „problemu” Boga sprowadza się w konsekwencji do afirmacji idola i ponownego zanegowania „prawdziwego Boga”, należy więc „opuścić” Boga, aby odzyskać odpowiedni punkt wyjścia – jednocześnie rozważyć niebezpieczeństwa już w źródle, czyli zwrócić uwagę na mitologię (rozumianą jako wielobóstwo), a w efekcie na śmierć bogów⁶⁴.

Refleksja dotycząca rzeczywistości absolutnej, która jest warunkowana przez ludzki dyskurs, jak zostało to zauważone wcześniej, staje się idolem. Jednak odnalezienie Boga prawdziwego łączy się nierozdzielnie z myśleniem o Nim, jako „nie dającym się pomyśleć” i jednocześnie wzywa do odkrycia dystansu i dążenia do przekraczania go⁶⁵.

3.2. Ateizm – fenomen współczesności

Wychodząc od najbardziej ogólnego określenia tytułowego terminu, pod pojęciem „ateizm” (grec. α – oznacza przeczenie, a $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ – Boga) rozumie się „doktrynę lub egzystencjalną postawę człowieka wyrażającą negację Boga”⁶⁶. Choć bardziej precyzyjnie ujmując tę kwestię, problem istnienia Boga jest kluczowy dla wszelkiej dyskusji wokół teizmu, ateizmu czy innych postaw⁶⁷.

W cytowanym tekście Woleńskiego termin ten zostaje podzielony na trzy węższe zagadnienia. Wyróżniono ateizm asertywny, który neguje realność Boga; wersję agnostyczną – przeczącą możliwości jednoznacznego rozwiązania tego problemu; zaś trzecim wyróżnionym jest ateizm semiotyczny, który odrzuca sensowność poszukiwań filozoficznych dotyczących Absolutu⁶⁸.

W filozofii Mariona fundamentalnym założeniem jest potrzeba głębszej refleksji dotyczącej faktu ateizmu. Wcześniejsze paragrafy niniejszego tekstu ukazały, jak szerokie i powszechne jest to zjawisko, zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak i w sferze praktycznej. A co istotne, francuski filozof zauważa, że to zjawisko nie skupia się jedynie w przymacie filozofii, ale w sposób konieczny domaga się spojrzenia teologicznego, o czym w sposób szczególny napisał w artykule na temat przejścia od „śmierci Boga” do imion Bożych (w odniesieniu do dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity)⁶⁹.

Jednocześnie zauważa on charakterystyczną trudność epistemologiczną wyni-

⁶³ Por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 88-89; M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 333.

⁶⁴ G. Mainberger, *Jusqu'ou va la philosophie dans le problème de Dieu?*, w: *Procès de l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*, red. C. Geffré, Paryż 1969, s. 134-135.

⁶⁵ Por. L. Lysieñ, *Religia. Ateizm. Wiara*, s. 295.

⁶⁶ W. Granat, *Ateizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, s. 1030.

⁶⁷ J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 102.

⁶⁸ Tamże; gdy chodzi o źródła współczesnego ateizmu, to są podane w pracach: Z. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 460-467; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tł. A. Turowiczowa, Paryż 1980.

⁶⁹ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 103.

kającą z „podwójnej” płaszczyzny rozpatrywania tej kwestii. I, jak zaznacza Marion, nie może chodzić o teologiczne udowadnianie błędności filozofii. Jednocześnie wskazuje na naprawę „sytuacji teologicznej metafizyki”⁷⁰.

W rozważaniach o ateizmie punktem dojścia staje się zjawisko mówiące o „śmierci «śmierci Boga»”. Rozpatrzenie źródeł tej kwestii prowadzi paryskiego fenomenologa do fundamentalnego rozróżnienia ateizmu pojęciowego (*l'athéisme conceptuel*) i ateizmu dogmatycznego, totalnego (*l'athéisme dogmatique, universel*). Sedno efektów tych przemyśleń to w konsekwencji przejście od *via negativa* z jej „imionami Bożymi” do nieredukowalności ateizmu „spirytualnego”, intelektualnego do postawy miłości⁷¹.

Dużo uwagi poświęca Marion kluczowemu rozróżnieniu na ateizm pojęciowy i uniwersalny. Są one dla niego propozycją pozytywnego ustosunkowania do systemów, które podnoszą kwestię Boga, głosząc Jego śmierć. Marionowska krytyka „śmierci Boga” pozwala równocześnie dostrzec konkretne intuicje filozoficzne, popołnione przez kontestatorów, godne podkreślenia jako pozytywne ukierunkowanie w myśleniu.

Najpierw filozof rozpatruje odrzucenie Boga przez Marksa, następnie podejmuje dyskusję z uznawanym za najbardziej obrazoburczego kontestatora religijności, za jakiego uchodzi F. Nietzsche, także myśl Heideggera znajduje swoje należne miejsce⁷². Dlatego trzeba zauważyć, w czym paryski profesor dostrzega błąd wymienionych filozofów.

3.3. Krytyka pojęcia „śmierci Boga”

Pierwszą, podaną przez Mariona teorią filozoficzną, która głosi pogląd o „śmierci Boga”, jest filozofia Marksa. Poglądy tego myśliciela na temat Boga można krótko ująć w stwierdzeniu, że człowiek „im bardziej oddaje się Bogu, (...) oddaje Mu cześć, tym mniej jest obecny w sobie, pozbawia się czegoś istotnego”⁷³. Według Marksa człowiek zostaje przez ten proces poddany alienacji, przestaje być sobą, ale dzieje się to na podstawie wartości wymiany (*valeur d'échange*), a dzieło Chrystusa porównuje do funkcji zamiennej pieniądza (towar za pieniądze, usługa za pieniądze)⁷⁴. Ale skutek jest ten sam: człowiek coraz bardziej przestaje być sobą.

Marion stawia w swoim artykule pytanie, czy takie ujęcie Boga należy przyjąć za aksjomat, czy można przyjąć je bez jakiegokolwiek wątpliwości. Wskazuje on na podstawie źródeł tradycji chrześcijańskiej (św. Augustyna, św. Bernarda czy Wil-

⁷⁰ „(...) nous ne cherchons pas à réfuter théologiquement la philosophie, mais (...) à repérer la situation théologique de la métaphisique.”; J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 104.

⁷¹ Tamże, s. 126.

⁷² Por. tamże, s. 104-112.

⁷³ M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 169.

⁷⁴ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 104-105; w tym miejscu Marion odnosi się bezpośrednio do słów Marksa z 1844 r., a także w pewien sposób do problematyki podjętej przez Feuerbacha w: *Das Wesen des Christentums*.

helma de Saint Thierry), że człowiek dopiero w odnajduje się w Bogu. Marion zarzuca więc Marksowi, że ten ograniczył się do bardzo jaskrawej definicji Boga: Bóg to podmiot, który zawłaszcza człowieka⁷⁵. I precyzuje, że bez tego jednoznacznego określenia cała koncepcja marksistowska jest niezrozumiała i ograniczona.

Właśnie ta ograniczoność myśli Marksa i jej konsekwencje pozwalają Marionowi na fundamentalne stwierdzenie, które jest jednocześnie kluczem jego odniesienia do ateizmu. Z powodu tej „regionalności” odniesienie do Boga powoduje również zawężenie odpowiadającego mu ateizmu. Na tyle ateizm staje się pełny, na ile szerokie pojęcie Boga posiada. Rygoryzm tej negacji Absolutu pozostaje w mocy tylko względem operatywnego pojęcia Boga⁷⁶.

Z tej podstawowej zasady Marion wysnuwa konkretne wnioski. Przede wszystkim zauważa niekompletność ateizmu regionalnego (pojęciowego), a także konsekwentną niepełność zbioru takich ateizmów. Wskazuje również, że taki ateizm jest wart tyle, ile jest warte zawierające „Boga” pojęcie; a ponieważ takie pojęcie „Boga” uzyskuje pozwalającą nim operować ścisłość jedynie, gdy pozostaje ograniczone, należy stwierdzić, że ateizm pojęciowy może zapewnić sobie dokładność, siłę przekonywania i rzeczowość dowodów tylko dzięki swej wycinkowości⁷⁷.

Jeszcze dokładniej widoczna jest ta ograniczona relacja w filozofii Feuerbacha, który wskazuje na doskonałość moralną Boga, jednocześnie do niej zawężając samego Boga. A takie odniesienie wyraża więcej na temat tworzącego samo pojęcie niż o określonej rzeczywistości⁷⁸.

Drugą konsekwencją jest nieunikniona „śmierć «śmierci Boga»”. To pozwala jednocześnie przyjaźnie spojrzeć na zjawisko ateizmu, które jednocześnie pozwala w pewien sposób „oczyszczać” odniesienie do Boga ze wszystkiego, co raczej zaciemnia obraz (a właściwie, w kontekście wcześniejszych rozważań, źródło dla tego obrazu) rzeczywistości Absolutu. W tym miejscu francuski filozof zauważa głębokie podobieństwo do myśli Areopagity i jego rozważań odnośnie do „imion Bożych”. Droga apofatyczna wydaje mu się dobrą płaszczyzną do interpretacji ateizmu (pojęciowego), który stał się jakby nową wersją procesu mistycznego na płaszczyźnie filozoficznej⁷⁹.

Z kolei trzecią konsekwencją tej sytuacji jest fakt, który rozwinął się poprzez właściwy Marionowi sposób mówienia o Bogu, w ramach terminów: „idol” i „ikona”. Staje się to ostrzeżeniem, że „w niektórych wypadkach nie mniej bluźnierstwa jest w dowodzie na istnienie Boga, co w ateizmie pojęciowym”⁸⁰. Zagrożenie, które

⁷⁵ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 106; por. M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 169.

⁷⁶ Por. J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 106.

⁷⁷ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 55.

⁷⁸ M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 170-171.

⁷⁹ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 107-109; por. M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 172-173.

⁸⁰ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 108; w oryginale: „il n'y a, en certains cas, pas moins de blasphème dans une preuve de l'existence de Dieu que dans un athéisme conceptuel”.

wynika z ograniczonego mówienia o Bogu jest idolatrią pojęciową (*l'idolâtrie conceptuelle*)⁸¹. Choć mimo tego, że idole pełnią ważną funkcję – przybliżają to, co boskie, a wręcz czynią to względnie dyspozycyjnym – to wikłają boskość w denaturację, „denaturuje ją” (*le dénature*)⁸². To odwołanie do denaturacji można zapewne rozumieć komplementarnie: jako analogię do zmieniania boskości w kontekście ściśnięcia się białka, ale także jako de-naturacji, odbierania, okradania z natury. A jedyną odpowiedzią jest „odwrócenie spojrzenia”, czyli zwrócenie się w stronę ikony, która w paradoksalny sposób ukazuje „Niewyraźalne” jako „niewyraźalne”⁸³.

4. Ikona

Renesansem ikony i czasem pogłębiania rozumienia sensu tego szczególnego przedstawienia okazała się współczesność, zwłaszcza XX wiek. Ten trend wiąże się między innymi z liczną diasporą prawosławną, która zaistniała na zachodzie Europy, szczególnie we Francji. W ten klimat zainteresowania myślą prawosławną, skoncentrowaną wokół ikony, włącza się również Marion, który bardzo szeroko zaczyna rozumieć ikonę oraz nadaje jej szczególny sens⁸⁴.

Dla wielu myślicieli fascynacja ikoną wynika z jej granicznego umiejscowienia, gdzieś między „Biblią i tekstami Ojców Kościoła, rysunkiem i kolorem, historią i teologią”⁸⁵. W ten sposób tworzy pewien szczególny wymiar świata, istnieje na przecięciu światów, gdzie jedne łączy, niektóre zaś dzieli. Ikona powstaje w wyniku pisania, można ją nazwać „namalowanym słowem”, „dogmatem w kolorach”. Należy do niej podchodzić jak do tekstu – jeśli można mówić, że ikona jest na-pisana, to nie będzie nieprawdziwe wezwanie do od-czytania jej treści⁸⁶. Tradycja wschodnia mówi wręcz o sakramentalności ikony, która niczym Ewangelie, uobecnia ją w przedstawieniu, a nie przez słowa pisane⁸⁷.

Ikona jest przedmiotem szerokich analiz także jako zjawisko semiotyczne. Ważne miejsce w tych analizach zajmuje do dziś refleksja Uspińskiego. Wskazuje on, że ikonę można rozpatrywać jako swoisty znak albo też jako tekst wyrażony w pewnym języku. W ujęciu logicznym zachodzi odniesienie do teologicznego znaczenia ikony, to znaczy do tego, co jest źródłem czci oddawanej ikonie. Ta cześć odnosi się do formy czy treści w niej zawartej, czy obu równocześnie: znaczenia i znaku,

⁸¹ Tamże, 100; zob. M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 173.

⁸² J.L. Marion, *L'idole et la distance*, s. 24.

⁸³ Por. J.-L. Marion, *De la „mort de Dieu” aux noms divins*, dz. cyt., s.114; M. Jędraszewski, *Ikona i twarz Drugiego Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu*, „Filozofia dialogu”, 1 (2003), s. 36-37.

⁸⁴ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 33.

⁸⁵ M. Bielawski, *Blask ikon*, Kraków 2005, s. 7.

⁸⁶ Tamże, s. 8-9.

⁸⁷ M. Quenot, *L'icône*, Paryż 1991, s. 103.

symbolu i rzeczywistości symbolizowanej⁸⁸.

4.1. Ikona w ujęciu religijnym

Niejednokrotnie przywoływany termin ikony jest w dzisiejszych czasach niepodważalnie i jednoznacznie łączony z domeną religijną. Na tej płaszczyźnie zwykło się ikonę uznawać za bezpostaciową (równocześnie uznając bóstwo za nieprzedstawialne), a także do uznania faktu przyjęcia przez Boga ludzkiego obrazu⁸⁹.

Bułgakow podkreśla również antytetyczny, a nie apofatyyczny charakter wypowiedzi biblijnych, mówiących o możliwości poznania Boga. Klasyycznym zaś argumentem stają się cytowane zarówno przez zwolenników, jak i przeciwników kultu ikony, słowa „Boga nikt nigdy nie widział”, z Ewangelii według św. Jana (1,18). Cały problem z rozumieniem tego fragmentu dotyczy wycinkowego ujęcia. Właściwie należy go odczytywać w kontekście następującego po nim zdania, które stanowi dla niego antytezę. Chodzi więc o słowa: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył”. W tym momencie łatwo dostrzec wzajemne powiązanie tych przeciwstawnych tez. Z jednej strony Bóg jest niewidzialny, a z drugiej Bóg jest objawiony przez Syna. Podobne antynomie, choć mniej wyraźnie i dobitnie, dostrzec można w 1 J 4,12 i w Rz 1,20⁹⁰.

Kiedy czyta się orzeczenie soborowe z 787 r., na pierwszy plan wysuwają się jednak argumenty z Tradycji Kościoła. Inne wytoczone argumenty to stwierdzenia głęboko chrystologiczne. Najpierw, że tylko Chrystus wyzwala do ciemności bałwochwalstwa, a po wtóre, że ikony Chrystusa nie da się sprowadzić do jakiegokolwiek idola⁹¹, gdyż okazywana jest cześć przedstawionej osobie.

Prostota wypowiedzi soboru stanowi sama w sobie tylko klucz do rozwiązania trudnej argumentacji ikonoklastów. Dopiero praca nad dialektyką chrystologiczną Nicefora czy Teodora Studyty stworzyła najważniejsze osiągnięcia teologii ikony⁹², które pozostają aktualne do czasów współczesnych. Jakkolwiek nie można w kontekście mówienia o niej zatracić różnicy natur pomiędzy obrazem a Pierwowzorem, gdyż ikona nosi imię Pierwowzoru, lecz nie zawiera w sobie jego natury – jak podkreśla VII sobór⁹³.

W konsekwencji ikona, z jednej strony traktowana jako efekt przedrenesanso-

⁸⁸ *Prolegomena do tematu „Semiotyka ikony”*. Rozmowa z Borysem Uspienskim, „Znak” 12 (1976), s. 1603-1604; zob. też bardzo ciekawe opracowanie dotyczące ikonologii i ikoniczności, A. Efał, *Iconology and Iconicity. Towards an Iconic History of Figures Between Erwin Panofsky and Jean-Luc Marion*, „Naharaim” 2/1 (2008), s. 90-95.

⁸⁹ S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, Bydgoszcz 2002, s. 27.

⁹⁰ Tamże, s. 36-37.

⁹¹ C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 211-213; por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 121-122.

⁹² Zob. więcej szczegółów w temacie kształtowania się podstaw teologii ikony: C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 217-248.

⁹³ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 124.

wej estetyki⁹⁴, a z drugiej jako sakramentale Bożej obecności, nie jest także tożsama z obrazem o tematyce religijnej. Taki obraz, nie będący ikoną, umiejscawia się w trójkącie relacji twórca – dzieło – odbiorca, zaś sakramentalny charakter ikony rozbija tę trójzależność i wskazuje na jej niezależność zarówno od twórcy, jak i odbiorcy. W rzeczywistość ikony zostaje jakby włączona transcendencja, która jest miejscem teofanii i wzywa do uwielbienia i modlitwy⁹⁵.

W tym momencie niezbędna jest refleksja o wymiarze symbolicznym ikony. Symbol, jako kategoria językowa, to znak odsyłający do innego systemu znaczeń. Symbol jest rodzajem kodu, który „daje do myślenia”. To wezwanie do rozważań stawia przed pytaniem o dopełnienie ikony, o to, co stanowi tę rzeczywistość, która nadaje jej sens i znaczenie. Jest nią na pewno „piękno samego Boga, (...) i [ikona] jest symbolem Jego obecności pod postacią kolorów i form”, ale istnieje równocześnie poza przestrzenią estetyki, a tylko w rzeczywistości wiary⁹⁶. W związku z tym nie mówi się, że ikona przedstawia, ale objawia i jest obecnością i wspólnotą⁹⁷.

4.2. Miejsce ikony w filozofii Mariona

Marion, czerpiąc z obfitej treści ikony, czyni ikonę jednym z filarów swojej filozofii. Mimo, że porusza się ona w przestrzeni tych samych określeń co idol, różni się od niego w sposób jednoznaczny, gdyż, gdy chodzi o intencjonalność spojrzenia w odniesieniu do ikony, fundamentem nie jest już spojrzenie adoratora – „w ikonie spojrzenie człowieka ginie w niewidzianym spojrzeniu, które zwraca ku niemu widzialną twarz”⁹⁸. Ikonę różni więc od idola to, że oddziałuje ona na patrzącego, domagając się od niego „zanegowania siebie”, a wręcz nawrócenia⁹⁹.

W ujęciu Mariona ikona jednak nie sprowadza się tylko do ikony-obrazu. Jest to w pierwotnym sensie *la parente* - „podobnienie”, które dopiero starając się dostrzec do rzeczy samej, staje się „u-podobnieniem” - *ad-parente*¹⁰⁰. Przywołuje on ikonę po raz pierwszy, cytując *Iliadę* Homera w odniesieniu do spostrzeżenia Priama, który dostrzega coś właściwego bogom, co przejawia się w Achillesie. Oczywiście jest, że stary król Troi nie chciał dostrzec boga w Achillesie, skoro heros wcześniej zabił jego syna. Jednak nie może oderwać od niego wzroku, dziwiąc się

⁹⁴ Zob. *Prolegomena do tematu „Semiotyka ikony”*, s. 1611.

⁹⁵ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 121-122; L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 131-133; por. „teofania negatywna” u Mariona: K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion. L'idole et la distance*, s. 270.

⁹⁶ M. Bielawski, *Oblicza ikony*, Kraków 2006, s. 163-165, por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 129-130; więcej o estetyce Mariona: P. Fritz, *Black Holes and Revelations: Michel Henry and Jaen-Luc Marion on the Aesthetics of the Invisible*, „Modern Theology” 25/3 (2009), s. 425-427.

⁹⁷ H. Paprocki, *Problem ikony*, w: S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, s. 134.

⁹⁸ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 43; por. szczegółowe treści fundamentalnego rozróżnienia na „widzialne” i „niewidzialne”: M. Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paryż 2004, s. 165-166.

⁹⁹ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 38.

¹⁰⁰ Zob. G. Chantaine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paryż 1968, s. 354, za: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 39, przyp. 14.

równocześnie niemal boskiemu obliczu przeciwnika¹⁰¹.

4.3. Widzialne i niewidzialne a ikona

W następnej kolejności Marion prezentuje różnicę pomiędzy idolem a ikoną na podstawie medytacji nad fragmentem z Listu do Kolosan (o „obrazie [ikonie] Boga niewidzialnego” – Kol 1,15). Pisze bardzo prosto, że jeśli treść obecna pozostanie niewidzialna bądź stanie się po prostu widzialna, staje się ona równa idolowi: „(...) wynika zatem, że niewidzialne, nawet gdy jest obecne w ikonie, pozostaje niewidzialne; nie dlatego niewidzialne, że pomijane w zamierzeniach (...), ale dlatego, że chodzi o uczynienie widzialnym niewidzialnego jako takiego – jako niedostępnego spojrzeniu twarzą w twarz.”¹⁰²

Można zatem przyznać, że ikona nie pokazuje niczego oraz że raczej poucza spojrzenie i wzywa je do przekraczania samego siebie, nasycania się niewidzialnym. Ten szczególny fenomen daje się tylko na tyle, na ile adorator jest w stanie nasycać się niewidzialnym i objawia się, o ile dojdzie do poddania się jego prawom¹⁰³.

Podkreśla to w *Croisée du visible*, pisząc, że niewidzialność wypełniająca widzialne domaga się inności od własnego niewidzialnego spojrzenia „sycącego się” ikoną. Niewidzialność jest przyjmowana, a nie tworzona¹⁰⁴. W tym kontekście portret Innego to rozpoznanie, przed którym pada się na kolana, twarz staje się „fenomenem nasyconym”, ale pozostaje ciągle idolem¹⁰⁵. Zaś przeciwnie ikona to spojrzenie miłosne, które domaga się oddania wszystkiego, o czym Marion pisze w komentarzu do logionu o bogatym młodzieńcu¹⁰⁶.

Jednocześnie u Mariona można dostrzec ciekawe medytacje nad dwoma obrazami Caravaggia: *Powołanie świętego Mateusza* i *Nawrócenie świętego Pawła*. We wnioskach filozof wskazuje, że wezwanie Niewidzialnego i Jego „obecność” widziane w tylko jednej rzeczywistości – w odpowiedzi Mateusza, to jest właśnie tajemnicą ikony¹⁰⁷, a w kontekście światła oślepiającego św. Pawła wskazuje, że „tam widzialne obejmuje również widza, jest on bardziej widziany przez światło niż je widzi”¹⁰⁸. I dopiero w poszukiwaniach źródła światła, które zawsze powoduje ośle-

¹⁰¹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 39; U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 58.

¹⁰² J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 40.

¹⁰³ U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 59.

¹⁰⁴ J.-L. Marion, *La croisée du visible*, s. 92.

¹⁰⁵ U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 61; por. analiza fenomenu nasyczonego po polsku: W. Starzyński, „Systematyka fenomenu nasyczonego w „Będąc danym” J.-L. Mariona, „Logos i Ethos” 2 (2004), s. 18-43.

¹⁰⁶ Zob. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 292.

¹⁰⁷ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 340-342, por. U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 62.

¹⁰⁸ J.-L. Marion, *De surcroît*, s. 77: „Le visible n'écrase pas (...), mais enserre aussi le spectateur; vu par la lumière plus qu'il ne la voit.”

pienie swoim blaskiem, wywołuje otwarcie na niewidzialność¹⁰⁹.

4.4. Ikona a pojęcie. Dystans

W odniesieniu do często przywoływanej płaszczyzny antynomii widzialności oraz niewidzialności i jej głębi Marion odwołuje się do napięcia istniejącego między ikoną a pojęciem¹¹⁰. Istotne w tym rozważaniu jest nawiązanie do kartezjańskiej *idea Dei* traktowanej jako *idea infiniti*¹¹¹, w nieskończoności której paryski fenomenolog dostrzega duże podobieństwo do prób połączenia idei ikony i pojęcia. Łączy je intencja i to intencja niewidzialnego, które „zbliża się w widzialnym” i odsyła „od widzialnego ku niewidzialnemu”¹¹².

To przenikanie się dwu płaszczyzn, obecnych w cytowanym fragmencie z dzieła „Bóg bez bycia”, otrzymuje jeszcze jaśniejszy wyraz kolejnym dziele Mariona, pod symptomatycznym tytułem: *La croisée du visible* – „skrzyżowanie widzialnego”. Autor używa tam imiesłowu *in-vu*, który najlepiej przetłumaczyć jako nie-widziane. Właśnie obecność w obrazie tego tajemniczego elementu powoduje przyciąganie wzroku. Zadaje on sobie pytanie o pochodzenie tego nie-widzianego. Nie należy ono do porządku wychodzącego z działalności artysty, pod tym względem jest on od niego „uwolniony”. Każdy obraz nabiera szczególnych cech, które Marion nazywa ektydami (*les ectypes*), mają one źródło w upływającym czasie, działaniach, które miały wpływ na „wyraz” obrazu – tworząc swoiste „linie papilarne”, tylko jemu właściwe¹¹³.

Pytając się o odniesienie ikony do pojęcia, Marion wskazuje na łączność pomiędzy nią samą a dystansem, który z kolei ukazuje paradoksalną zależność, że w miarę rośnięcia różnorodności przekazu wzrasta jego jedność i odwrotnie¹¹⁴. Podsumowując, te dwie rzeczywistości wewnętrznie spójne (ikona i dystans), według Mariona otwierają się wzajemnie na siebie, ukazując trzy zależności:

- pojęcie lub zespół pojęć można utożsamić z ikoną, o ile „podkreślają (...) różnorodność (...) widzialnego jak i jego jedność”, nadając im rosnącą wartość. Wiedza absolutna należy więc do przestrzeni idola;
- teologicznie ikona odsyła od widzialnej twarzy do intencji wpatrzonej w twarze patrzących (por. odsyłanie przez Chrystusa do Ojca);
- idolatria, redukując boskość do krzepnącego spojrzenia, tworzy jedynie rzeczy-

¹⁰⁹ U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 62-63.

¹¹⁰ Zob. J.-L Marion, *Bóg bez bycia*, s. 46-48.

¹¹¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t.1, s. 432 i nn; por. rozważania na temat pragnienia „nieskończoności” w odniesieniu do „nieokreśloności” w: A. Vergote, *Désir de l'indefini ou désir indefini*, w: tenże, *Interpretation du langage religieux*, Paryż 1974, s. 135-159; K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 143-149.

¹¹² J.-L Marion, *Bóg bez bycia*, s. 47.

¹¹³ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 45.

¹¹⁴ J.-L Marion, *Bóg bez bycia*, s. 47.

wistość „bogopodobną”¹¹⁵.

Należy więc ikonie przypisać cechę pozbawiania równowagi ludzkiego wzroku i sytuowania spojrzenia w nieskończonym (*infini*) i odkrywania jego głębi – w przeciwieństwie do idola, który, jak było to nie raz zapisane, też powoduje zachwianie równowagi, ale na korzyść ludzkiego spojrzenia – w nim utrzymując środek ciężkości i oddając tylko cudze światło¹¹⁶.

Ikona posiada szczególną wartość właśnie dlatego, że nie narusza jej nieszczęście obojętności, gdyż nie potrzebuje ona do spełniania swojej funkcji niczego innego niż ona sama. To sprawia, że otwarta jest na cierpliwe czekanie i wzywanie do „przyjęcia jej wyrzeczenia”¹¹⁷.

W refleksji Mariona idol i ikona są fundamentalnymi pojęciami, które opisują możliwe sposoby odnoszenia do Boga. Równocześnie ukazują pewne itinerarium dochodzenia do tych pojęć, od zainteresowania koncepcją kartezjańską i klasyczną poprzez ukazanie niebezpieczeństwa tworzenia idoli i popadnięcia w idolatrię w tych modelach aż do otwarcia się na ikonę, która pozostaje niewyczerpana i wciąż odsyła dalej niż ona sama.

Myśl Mariona nie jest pustą zonglerką nowo ukutymi pojęciami, ale próbą udoskonalenia języka, który i tak nie jest w stanie wyrazić Boga. Poszukuje on języka, który bardziej podprowadza człowieka szukającego Absolutu do odkrycia potrzeby doświadczenia Go w miłosnym darze z siebie, do czego doprowadza refleksja nad treścią wypowiedzi francuskiego filozofa o filozofii donacji.

Dzięki głębokiej analizie wcześniejszych systemów udaje się Marionowi wpięrow zauważyć wielkie niebezpieczeństwo idolatrii już na poziomie samych pojęć, a dzięki temu dostrzega on możliwość przewyciężenia jej poprzez ukierunkowanie ikonizacji i otwierającą funkcję ikony. Po wtóre, ten wysiłek, który ciągle pozostaje na płaszczyźnie filozofii, ma gruntowne znaczenie dla ubogacenia teorii obrazu i odniesienia widoczne–niewidoczne, co czyni Mariona inspirującym filozofem Boga i religii.

Literatura

- Bała, M., *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Mariona*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka” 3 (2005), s. 329-339.
- Bała, M., *W poszukiwaniu nowej metafizyki – filozofia Boga J. L. Mariona*, „Studia Pelplińskie” (1998), s. 167-183.
- Idziak, U., *Idol i ikona. Estetyczne aspekty fenomenologii Jeana-Luca Mariona*, „Logos i Ethos” 2 (2004), s. 45-63.
- Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.
- Jędraszewski, M., *Ikona i twarz Drugiego Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu*, „Filozofia Dialogu” 1 (2003), s. 29-46.

¹¹⁵ Podział za: tamże, s. 47-48; określenie dotyczące „bogopodobności” („dieux-dits”) jest zaczerpnięte od R. Char, *Contre une maison sèche*, w: *Le Nu perdu*, Paryż 1978, s. 125.

¹¹⁶ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 48.

¹¹⁷ Tamże.

- Marion, J.-L., *De la „mort de Dieu” aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphisique*, w: *L’être et Dieu*, red. D. Bourg, Paris 1986, s. 103-130.
- Marion, J.-L., *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Marion, J.-L., *Będąc danym. Esej fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Kraków 2007.
- Marion, J.-L., *Le visible et le révélé*, Paris 2005.
- Nawrocki, A., *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, Warszawa 2002.
- Tarnowski, K., *Jean-Luc Marion L’idole et la distance*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, red. B. Skarga, Warszawa 1997, s. 269-277.
- Tarnowski, K., *Jean-Luc Marion, fenomenolog miłości większej niż bycie*, w: Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 268-277.
- Tarnowski, K., *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru*, w: tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 235-259.
- Tarnowski, K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

Jean-Luc Marion Talking about God: Idol and Icon

Summary: This article answers the question about the most important concepts for the phenomenology of Jean-Luc Marion. The French philosopher, points to the idol and icon, as appropriate references in speaking about God. By analogy to the art, he indicates that the idol is idolatrous concept of “God”, which focuses on itself, covering the living God – in that he places the specific perspective on atheism, which becomes the “death of “death of God “. The right answer of Marion becomes an icon, as the location of a human looking at the infinite and explore its depths.

Keywords: atheism, criticism of the “death of God”, *God without being*, distance, icon, idol, idolatry, Jean-Luc Marion.

KS. MANUEL LÁZARO PULIDO

Unviersidade Católica Portuguesa – Porto / Portugalia
Instituto Teológico de Cáceres (UPSA) / Hiszpania

Filozofia kultury - przekraczając postsekularyzm

Streszczenie: Drugie dziesięciolecie XXI wieku jest naznaczone przez zjawisko kryzysu, które samo w sobie nie jest nowe, lecz w obecnym czasie przyczyniło się do swego rodzaju pesymizmu społecznego. Jednak kryzys jest również okazją do rozpoczęcia czegoś nowego, implikuje pewne rozwiązanie. Kryzys jest symptomem tej kultury zachodniej, która traciła powietrze i od czasów oświecenia charakteryzowała się dwiema cechami, które znalazły swoje odbicie w przeżywaniu religii. Chodzi o dwa zestawy pojęć: modernizm-sekularyzm oraz postmodernizm-postsekularyzm. Są one cały czas obecne jako echo rozszerzającej się rzeczywistości, której kryzys jest jedynie symptomem. Wskazuje on na to, że obecność religii jest ważna i znacząca, a w jej ramach obecność chrześcijaństwa i jego form wyrazu. W stopniu, w którym chrześcijaństwo budowało cywilizację zachodnią, w tym samym przyszło mu dzielić doświadczenie modernizmu i postmodernizmu. W jakimś sensie chodzi również o doświadczenie kryzysu, który dosięgnął *christianitas*. Ale kryzys jest przestrzenią do budowania dla „nowego człowieka”, dla realizacji teologii chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: nowożytność, postmodernizm, sekularyzm, postsekularyzm, chrześcijaństwo, *christianitas*, religijność, teologia, kryzys

1. Kryzys jako znak modelu podlegającego zmianom

Wydaje się, że jako chrześcijanie przeżywamy czas pewnego pesymizmu, samizolacji, który prowadzi nas do ucieczki, do myślenia, że sytuacja chrześcijaństwa na progu XXI wieku jest zła, że znajdujemy się w kryzysie. Czasami nie wiemy z całą pewnością, czy chodzi jedynie o odpryski globalnego kryzysu, czy też raczej, że kryzys globalny jest jednak odbiciem głębszego, ogólnego kryzysu religijnego albo mówiąc ściślej, pewnej określonej formy przeżywania religijności. Kryzys staje się bardziej „kryzysowym”, ponieważ dokonuje się w tak zawrotnym tempie, że trudnym do przyswojenia. Ta okoliczność wzmacnia jeszcze bardziej poczucie kryzysu.

W słowniku języka hiszpańskiego kryzys to „brak, niedobór”, „trudna bądź skomplikowana sytuacja” lub „ważna mutacja w rozwoju innych procesów, zarówno w porządku fizycznym, jak historycznym czy duchowym”. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że pierwsze znaczenie zależy od drugiego. Przez analogię do pierwszego ujęcia kryzys oznacza „nagłą zmianę w przebiegu choroby, albo w celu popra-

wy albo pogorszenia się stanu pacjenta”. Wracając do poprzedniego stwierdzenia, nie wiemy z niewzruszoną pewnością, czy poprawi się nasz stan czy pogorszy, ale myślę, że nie ma nikogo, kto nie miałby wewnętrznego przekonania, że po prostu zmieniamy się.

Dlatego mówi się, i słusznie zresztą, że przeżywamy moment kryzysowy. Termin „kryzys” oddawał i oddaje skomplikowaną sytuację gospodarczą, którą znamy jako tzw. *wielką recesję*, kryzys finansowy dotykający przede wszystkim kraje rozwinięte. *Kryzys* skupił naszą uwagę wokół kwestii gospodarczych, wydatków publicznych, różnic społecznych – wszystko one stały się pojęciami, którymi teraz operujemy, jakbyśmy byli zawodowymi ekonomistami. Prawdą jest, że sytuacja „zranienia” gospodarczego w naszych społeczeństwach dobrobytu stała się wyrazem tego, że to, *co się robi*, nie pasuje do tego, *jak jest*. Dotyka to wielu wymiarów. Przystępując do analizy bardziej moralnej i duchowej możemy oddać naszą sytuację poprzez termin „kryzys wartości”. Wydaje się niezwykle trudne zanegowanie tego deficytu wartości, wyboru aksjologicznego. Ale kryzys zdaje się być jeszcze głębszy, ponieważ wartości bazują na rzeczywistości, a rzeczywistości nie są tylko metafizyczne – mam na myśli wyizolowane zasady – rzeczywistości konstytuują się *w tym, czym są* – czym są same z siebie, niezależnie od kontekstu. Oznacza to, że rzeczywistość jest wewnętrznie powiązana. Chcę przez tę wstępną refleksję wyrazić jedynie przekonanie, że kryzys ma wiele wspólnego z rzeczywistością, której doświadczamy. Kryzys dotyka więc również form społecznych, struktur antropologicznych, kultur..., a wszystkie te rzeczywistości wpływają na siebie, istnieje cykl zwrotny. Dlatego kryzys dotyka także religijności, Kościoła, jego struktury, jego sposobu wyrażania się, socjologicznych aspektów jego bytu teologicznego. Nie oznacza to, że kryzys musi być czymś koniecznie negatywnym, zwłaszcza jeśli będziemy go rozumieć w jego semantycznej różnorodności i w licznych odcieniach, jako sposobność do dokonania reformulacji teologicznej, która z kolei prowadzi do koniecznej transformacji samego procesu ewangelizacji, do którego Kościół jest wezwany. Aby tego dokonać trzeba zrozumieć chwilę obecną, naszą sytuację religijną, którą postrzegam jako przekraczającą postsekularyzm, albo przynajmniej domagającą się tego.

1. Postsekularyzm i postmodernizm

Zrozumienie obecnej sytuacji, którą określa – choćby jedynie teoretycznie – znaczące skomplikowanie to trudna sprawa. Z drugiej strony, jak wskazuje Edgar Morin, dla współczesnej nauki paradygmat symplifikacji (upraszczania), którym operowała tzw. „nauka klasyczna” jest niewystarczający². Sam rozwój nauki domaga się zbudowania i ewolucji nowego modelu, uwzględniania „paradygmatu skomplikowania”, który nie rodzi się z teoretycznych spekulacji opartych na uproszczeniach

¹ P. J. Wallison, *Bad History, Worse Policy: How a False Narrative about the Financial Crisis Led to the Dodd-Frank Act*, Washington 2013.

² E. Morin, *Ciencia con conciencia*, tłum. A. Sánchez, Barcelona 1984, s. 359.

filozoficznych, ale jako horyzont posiada wyjaśnienie lepsze i bardziej dopracowane, powstałe wewnątrz procesu rozwoju samej nauki. Ten powstający nowy model oznacza nową postawę, pozwalającą ukazać odnowioną socjologię i aksjologię nauki, w której wcześniejsze, ortodoksyjne topiki zostają zastąpione przez heterodoksyjne tworzenie skomplikowanego systemu teoretycznego. Mamy do czynienia z refleksją epistemologiczną, która choć nie gardzi pewnymi postulatami czy terminami filozoficznymi, to jednak wypycha filozofię nie tylko z nauki, lecz z samej refleksji epistemologicznej, to znaczy z jej uprzywilejowanej pozycji krytyka rozumu. Paradygmat skomplikowania zakłada ważny zwrot samopostrzegania rozumu w sekularystycznej myśli współczesnej.

Naukowa narracja o skomplikowaniu, zastąpienie „stałej wizji” nową perspektywą, która pokona formę myślenia wspólną dla współczesności i sekularyzmu, może zostać zastosowana w postaci niemalże metaforycznej do samej refleksji filozoficznej o faktach socjologicznych i normatywnych, religijności i religiach pozytywnych w życiu ludzi XXI wieku. „Sekularyzm” czy „sekularyzacja” to terminy ukute w nowożytności, stanowiące twarde jądro jej paradygmatu kulturowego, rozwiniętego teoretycznie i przeniesionego na teren działań politycznych i do procesów społecznych zachodzących we współczesnych demokracjach, które przedstawiają się jako jedynie dopuszczalne i dlatego posiadające władzę legitymowania każdej formy konstrukcji społecznych, czy to politycznych czy nie.

Paradygmat społeczny nowożytności istnieje pod znakiem sekularyzmu (świeckości) narodzonego w czasach oświecenia, wzbogaconego przez scjentyzm i materialistyczne teorie społeczne XIX wieku³, odżywające w formie socjopolitycznej w drugiej poł. XX wieku. Jak zaznacza Ángela Niño „wielość i różnorodność takich wytworów konceptualnych nie stała się jednak przeszkodą dla ugruntowania się pewnego rodzaju powszechnego *credo*”. Wśród nowych artykułów świeckiej wiary możemy spotkać rozdział między Kościołem a państwem, istnienie przestrzeni publicznej dla obywatelskiej dyskusji jako nowej agory rozumu naturalnego i w konsekwencji prywatyzacja wierzeń i praktyk religijnych, poszukiwanie sensu życia i podstaw moralności i duchowości, rozdzielenie sfery publicznej i prywatnej... Chodzi o artykuły, które sprawiają krzepnięcie i umocowanie „liniowego procesu historycznego, jednolitego i koniecznego, który doprowadzi do ostatecznego wyrugowania religii z całym jej zarzewiem przemocy i konfliktu”⁴. Z perspektywy sekularyzmu wieczny pokój kantowski i jego oświeceniowy znak w postaci rozdziału między publicznym i prywatnym używaniem rozumu osiąga się jedynie niszcząc przyczynę dymu opium dla ludu. Ale znaczenie religii świeckiej zmienia się w grupach społecznych, rzeczywistość antropologiczna i społeczna nie poddają się, a ich obecność nie znika. Istotnie, religia staje się „*ancilla sociologiae* aż przynajmniej do lat 80. XX wieku”, przywołuje się ją często w rozważaniach prowadzonych

³ Por. M. Lázaro, *Reflexiones sobre el laicismo*, „Carthaginensia” 21 (2005), s. 209–225.

⁴ Á. Niño, *Redefiniendo el secularismo en democracias profundamente pluralistas* J. Habermas y W. Connolly, „Diálogos de Saberes” 36 (2012), s. 102.

na gruncie nauk społecznych, jest traktowana jako posiadająca „doniosły ciężar epistemologiczny”⁵. Jak przed kilkoma laty zaznaczał José María Mardones, „pewne powszechne odczucie nawiedza dziś zarówno naukowca jak zwykłego obserwatora zjawiska religijnego: coś wydarza się w świecie religijnym. Religia nie znika pod wpływem dynamiki nowoczesności, jak przedwcześnie zapowiadali niektórzy stojąc na stanowiskach pozytywistycznych lub marksistowskich”⁶.

Żyjemy więc w sytuacji dychotomicznej, charakterystycznej dla oporu przed zmianą paradygmatu, oporu przed „myśleniem rozbieżnym” i jego niekompatybilnością z „myśleniem zbieżnym”. Przywołując kategorie Thomasa S. Kuhna, można stwierdzić, że żyjemy w czasach, kiedy zachodzą „rewolucje”, które – według tego historyka nauki – zakładają „epizody (...), w których społeczność naukowa porzuca tradycyjny sposób widzenia świata i uprawiania nauki na rzecz innego ujęcia własnej dyscypliny, zazwyczaj niekompatybilnego z wcześniejszym”⁷.

Zwłaszcza wspólnota społeczna i polityczna, a także instytucje intelektualne, które je wspierają – często ze względu po prostu na ich zależność od dotacji publicznych – są analogatem wspólnoty naukowej. Opór przed zmianą jest ewidentny, ponieważ zmiana oznacza „nawrócenie” mentalne: nową wizję świata, języka i perspektywy⁸. Sekularyzm pod koniec XX wieku nadal okazał się żywy, utożsamiano z pytaniem o zasadność stosowania w debatach publicznych języka religijnego lub argumentacji nawiązującej do religii. Chodziło więc ostatecznie o zagadnienia związane z kryterium demarkacyjnym religii⁹, nie liczącym się jednak z argumentem socjologicznym lub traktującym go jako mało istotny: „mało interesujące jest odwołanie socjologiczne do oczywistego faktu, że wszystkie kultury okazują zachowania religijne i że w naszych społeczeństwach wierzący stanowią większość, a niewierzący mniejszość, która staje się widoczna jedynie przez swój wpływ na środki przekazu (lub inne). Jako argument jest mało interesujący, ponieważ (...) nawet jeśli wszystkie kultury okazałyby zgodnie poglądy religijne, choćby jedynym wierzącym na ziemi był piszący te słowa, ciepło prawdy bijące z jego poglądów będzie niezależne od tego faktu”¹⁰.

Sposób rozumowania, który zapomina o naturze kryterium demarkacji naukowej i który myli fakty naturalne z faktami racjonalności (naukowej), tym samym pomija to, że ta racjonalność jest pośredniczona przez właściwą mu aksjologię, podobnie

⁵ J. E. Rodríguez, *El debate agnóstico sobre lo sagrado, de la ciencia social a la cultura democrática*, w: *Sagrado, profano: nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, red. J. Beriain – I. Sánchez de la Yncera, Madrid 2010, s. 323–324.

⁶ J. M^a. Mardones, *Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander 1996, s. 15.

⁷ Th. S. Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, tł. R. Helier, Madrid 1993, s. 247.

⁸ Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, tł. C. Solís, 2. edycja, Madrid 2005.

⁹ F. Broncano, *Las dimensiones del alma. La naturaleza de la experiencia y los límites de un debate*, w: A. González – F. Broncano, *Fe y racionalidad. Una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*, Salamanca 1994, s. 146–148.

¹⁰ *Tamże*, s. 146.

jak *praxis* jest pośredniczona przez racjonalność bytów, które żyją w społeczności. To znaczy, że istnieje pewna „racjonalność społeczna i nie-indywidualna zdolność podlegająca stałym i pozaczasowym regułom”, a to prowadzi do stwierdzenia, że „racjonalność naukowa nie jest pozaczasowa”¹¹, ani nie jest autonomią wiedzy, ani niezależnością w swej epistemologii praktyki społecznej, lecz jest powiązana z innymi aktywnościami społecznymi¹². Sekularyzm nie zniknął, lecz się przeobraził, jest nadal bardzo obecny w przyjmowanych przesłankach epistemologicznych, tych, które pragną zachować wartości, aby uprawomocnić czyjąś pełnię władzy, zwłaszcza politycznej. Z tego powodu sekularyzm zakorzenia się w pewnych instytucjach politycznych, a te z kolei w innych, coraz bardziej abstrakcyjnych i globalnych: od partii politycznych do instytucji narodowych, dochodząc jako do ostatniej instancji oporu do instytucji międzynarodowych. To nie jest wcale tak mało znaczące, ponieważ mówimy o niezwyklej liczbie zasobów, zwłaszcza ekonomicznych. Chodzi o to, co Nancy Fraser określa jako *silną sferę publiczną*¹³.

Ale jednak opór instytucjonalny – racjonalności zinstytucjonalizowanej i akademickiej – doprowadził do zmiany dyskursu z sekularyzmu na postsekularyzm. Postsekularyzm (postświeckość) podziela w pewnym sensie postmodernistyczną krytykę nowoczesności i wskazuje na kryzys rozumu oraz wielkich narracji. Postmodernizm określa sam siebie jako przeciwstawny czy przeciwny (niesprzeczny) nowoczesności, którą przedstawia się człowiekowi pod koniec XX wieku jako (niebezpieczny) mit, naznaczony przez przekonanie o autonomiczności ludzkości bazującej na powszechnej racjonalności i wierze w postęp nauki i techniki. To idea postępu, która tworzy jednorodną i oddaloną od codziennej rzeczywistości narrację, wywyższa poglądy utopijne, które są bardzo rentowne dla wielu elit. Dlatego proponuje się w postmodernizmie różnorodność wychodzącą od cząstkowości: hiperkulturalizm, odrzucenie kategorii hierarchizujących i porzucenie „wielkich narracji” legitymizujących cywilizację zachodnią¹⁴. Postmodernizm przedstawia się jako świeże powietrze (myślenie *cool*, słabe) w porównaniu do tradycji myśli nowoczesnej, która odrzuca tradycje. Kryje się za tym przesłanka o istnieniu rozumu czy racjonalności neutralnej, która dotyka nawet samej aksjologii racjonalności tak silnej jak naukowa, ale także wpływa na racjonalność praktyczną, polityczno-moralną. *Racjonalność społeczna* w obszarze dyskursu politycznego nie może spocząć na zwykłym budowaniu (choćby na poziomie wyobraźni) debaty publicznej, w której partykularny interes oddzielił się od wskazań etycznych czy religijnych, jak to postuluje Rawls z pozycji liberalnych¹⁵, a jak wcześniej, tym razem z pozycji mentalności sekularystycznej, uczynił Habermas. Według wielu autorów, tego ostatniego – Habermasa

¹¹ J. Echeverría, *Filosofía de la ciencia*, Madrid 1998, s. 154.

¹² *Tamże*, s. 41.

¹³ N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, w: *Habermas and the Public Sphere*, red. C. Calhoun, Cambridge (Massachusetts) 1991, s. 134.

¹⁴ G. Hottos, *Historia de la filosofía del renacimiento a la Posmodernidad*, tłum. M. A. Galmarini, Madrid 1999, s. 477. Por. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, tłum. M. Antolín, Madrid 1989.

¹⁵ Por. J. Rawls, *El liberalismo político*, tłum. A. Doménech, Barcelona 2004.

– również, jest nie do uniknięcia konieczna redefinicja społeczeństwa narodzonego ze skargi postmodernizmu na sekularyzm. Dyskurs postmodernistyczny, oddalony od jakiegokolwiek wielkiej narracji – nawet instytucjonalnej – zwraca się ku istnieniu „słabego” dyskursu w sferze publicznej również „słabej”¹⁶, gdzie rozważania dotyczą opinii publicznej a priori, bez władzy podejmowania decyzji, bez racjonalności władzy, ale obdarzonej wspólnotą emocji, w której rodzi się opinia publiczna. Rawls stara się rozwiązać napięcia między laicyzmem o charakterze prawnym – który na przykład dotyczy symboli religijnych używanych przez instytucje w ich działaniu – i rzeczywistością społeczną, która je przyjmuje i przedstawia, bazując na dominacji rozumu publicznego, przez który ma na myśli zbiór podstawowych zasad moralnych i politycznych, które ustanowią oraz określą relacje między obywatelami między sobą i względem ich demokratycznych rządów, aby w ten sposób usunąć ten rozdźwięk między decyzjami „mocnej” (instytucjonalnej) władzy oraz „słabej” (społecznej)¹⁷. Jednak myślenie Rawlsa musi zbankrutować w obliczu rzeczywistości postmodernistycznej, która z definicji jest „słaba” i z definicji będąc „słabą” opowiada się zawsze przeciw jakiegokolwiek „mocnej” narracji instytucjonalnej. Rozum publiczny u Rawlsa zakłada wspólny punkt „uzgodnionej” zgody, który ma miejsce w pluralistycznym społeczeństwie, w którym istnieje wielość wierzeń i w którym muszą być zaakceptowane różnorodności, a w związku z tym różne wierzenia. Rozum publiczny jest ustanawiany jako jedyny możliwy. W ten sposób Rawls akceptuje różnorodność socjologiczną społeczeństw świata ponowoczesnego, ale w duchu rozumu, który jest wariantem nowożytnego i jednocześnie pluralistycznego sekularyzmu, w którym sfera religijna zostanie przeniesiona do sfery tego, co „słabe”. Kościół może formułować racje religijne w społeczeństwie cywilnym w temacie obyczajów i moralności, jak np. aborcji, ale kiedy wchodzi do sfery *mocnego* rozumu, do rozumu publicznego (instytucjonalnego), może odwoływać się jedynie do rozumu, którego fundament będzie laicki: np. prawa człowieka. Widać wyraźnie, że stajemy wobec wybiórczego postmodernizmu, który stawia sobie za cel osłabienie narracji religijnej. Ale ta strategia kontrastuje z rzeczywistością, z racjonalnością społeczną człowieka XXI wieku, który nie przyjmuje żadnej wielkiej narracji jako wyrazu struktury logosu, który byłby wszystko rozumiejącym: czy to będzie narracja religijna, czy racjonalna. Można powiedzieć więcej, człowiek nie przyjmuje dziś narracji nawet mniej racjonalnej, przynajmniej z dwóch powodów: ponieważ nie jest ona zdolna wyjaśnić na bazie swej „racjonalności” elementu emotywnego i po drugie, ponieważ logika tej racjonalności czyni bardziej nieuzasadnionym dokonywanie nadużyć w strukturach instytucjonalnych.

Kryzys pokazał w sposób wyraźny, jak społeczeństwo świeckie („słaba” sfera publiczna) starło się z instytucjami („mocna” sfera publiczna) w przestrzeni pewnej filozofii kultury, która powinna określić swoją tożsamość i która kwestionuje naturę racjonalności, gdy ta nie bierze pod uwagę *racjonalności społecznej*. Konstatacja

¹⁶ N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, s. 134.

¹⁷ J. Rawls, *Derecho de gentes y „Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona 2001, s. 160.

rzeczywistości społecznej sfery religijnej, sięgającej dalej poza sumę przeżywania sfery prywatnej, doprowadza Habermasa do przyjęcia „wyzwania kognitywnego”¹⁸ rozumu filozoficznego w równości poznawczej wobec wierzeń religijnych. W tym celu Habermas zrównał sekularyzm oświeceniowy z scjentyzmem. Habermas stara się uciec od sekularyzmu w jego wersji „mocnej” (od rygoru nowożytności, od tradycji rozumu dogmatycznego), aby wprowadzić do dyskusji publicznych argumenty religijne, przekraczając w ten sposób sekularyzm – postsekularyzmem: „obywatele świeccy, w miarę jak postępują jak obywatele Państwa, nie mogą zanegować potencjału prawdy obecnego w kosmowizjach religijnych, ani nie powinni kwestionować swym wierzącym współobywatelom prawa do wnoszenia zdobyczy języka religijnego do dyskusji publicznych”¹⁹. W rzeczy samej, dyskurs religijny mieści się w rozumie publicznym („mocnym” czy „słabym”), ponieważ ta debata jest osłabiana u swego korzenia: wpisuje się w sferę rozumu dialogicznego, gdyż postsekularyzm jest odcieniem filozoficznego stadium postmetafizycznego²⁰. Z tego powodu, zmieniając wydźwięk skutków sekularyzmu zrodzonego w oświeceniu, Habermas dokonuje pewnej korekty sekularyzmu. Negując go na bazie dyskursu, który ma na uwadze społeczeństwo postmodernistyczne i filozofia postmetafizyczna, neguje możliwość przekonującego rozumu w jądrze instytucjonalnym rozumu publicznego. Będąc przekonany, że społeczeństwo nie potrzebuje dla swego istnienia fundamentów pre-moralnych, metafizycznych, religijnych, to jednak nie odbiera im głosu, ale neguje racjonalność ich twierdzeń. Co najwyżej mogą one powiedzieć coś w sferze „słabego” rozumu publicznego, w opinii publicznej, ale nie będą mogły coś powiedzieć z sensem w „mocnym” rozumie publicznym, właściwym dla instytucji. Nie dlatego, że religia nie ma prawa do mówienia i proponowania, lecz ponieważ nie posiada logosu, gdy staje do dialogu.

2. Przekraczając postsekularyzm: epoka chrześcijańska

Filozofia postsekularna porusza się w obszarze dyskursu o mocy rozumu, ale wiek XXI to czas zdominowany przez emocje. Rozum publiczny (*mocny* lub *słaby*) rozumie rzeczywistości dyskursu w perspektywie zamkniętego ujęcia tożsamości. Jak zwracałem uwagę w innych tekstach: „Postmodernizm dokonał dekonstrukcji pojęć myśli wspólczesnej, a teraz przychodzi na nowo zbudować owe pojęcia, które są powszechne w ciągu dziejów. Dekonstruując postmodernizm myślał, że nie istnieją powszechne odniesienia, ale się mylił. To, co nie ma szans na powodzenie to takie odczytanie, które opiera się na budowaniu świata nowoczesnego w innym, nowym świecie i myślenie, że pojęcia nowoczesności były powszechne. Pragnę pod-

¹⁸ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005, s. 113.

¹⁹ *Tamże*, s. 118.

²⁰ *Tamże*, s. 146–147

kreślić przez to, że nic nie wróci do tego, jak było dawniej, lecz to nie oznacza zawsze usunięcia całej rzeczywistości.”²¹

Istotnie, namacalnym wyzwaniem, z którym musi zmierzyć się filozofia to zbudowanie kultury jako rzeczywistości wpisanej w samą definicję człowieka, jej elementów i rzeczywistości, faktyczności ludzkiego działania. W XXI wieku, po kryzysie rozumu nowożytnego, w sferze publicznej dominują emocje i odczucia. Chciała je zmonopolizować gospodarka, odzyskując mechanizmy właściwe dla propagandowych okresów wielkich wojen, wzmacnianych przez wolność w sieci. Emocje zawładnęły przestrzenią, w której triumfują: *mocną* sferą prywatną (przedsiębiorczość) i *slabą* sferą prywatną (Internet). Nie ma miejsca na sekularyzm ani post-sekularyzm w takim świecie, przynajmniej na razie. Ale jest miejsce na coś późniejszego: to przestrzeń człowieka, który pragnie żyć i traci nadzieję szukając miejsca oraz kojąc uczucie tak na poziomie wewnętrznym jak społecznym. Jedynym miejscem, które spotyka to sfera duchowa, uczucie religijne. Znajdujemy się już poza postsekularyzmem i chrześcijaństwo powinno wykorzystać swoją stałą zdolność do „odkupienia”, do bycia ciałem „nowego człowieka”.

Wróćmy do kryzysu, cienia pesymizmu, który atakuje nas i wielu katolików. To cień, który pokazuje, że coś w naszym sposobie myślenia i życia wiarą znajduje się w kryzysie, ale to być może nie chrześcijaństwo jest w kryzysie, zwłaszcza jeśli patrzemy na nową sytuację, która zakłada przekroczenie świata zdominowanego przez sekularyzm i postsekularyzm, w ostatecznym rozrachunku świata zbudowanego przez człowieka na kanwie sekularyzacji cywilizacji chrześcijańskiej.

Warto zwrócić uwagę, że wieszczę kryzysu chrześcijaństwa najczęściej przychodzą z dyscyplin dalekich od działań duszpasterskich i myśli teologicznej. Socjologowie, filozofowie, dziennikarze oraz rzecznicy propozycji politycznych i różnych tendencji społecznych z rozmysłem pragną przyćmić radosną i świetlistą działalność Kościoła. To „rzucanie cienia” na Kościół dotyka także niejako od środka wspólnotę chrześcijańską, zwłaszcza w świecie zachodnim, sprawiając, że popada ona w beznadziejność lub zamykanie się w tym, co zawsze stanowiło bezpieczny krąg tradycji (religijnych, kulturowych...).

Wewnątrz sfery teologicznej Kościoła nie brakuje głosów, które pragną ugruntować nadzieję wobec tego „kryzysu”. José Ignacio González Faus pisał w 2006 roku²², że kryzys chrześcijaństwa, dotyczący głównie Europejczyków, pomagał w poszukiwaniu tożsamości. Miał rację, kiedy idąc za intuicją protestanckiego teologa Dietricha Bonhoeffera twierdzącego, że Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie „odwraca idee o Bogu panujące w powszechnej religijności”, dążył do odzyskania tożsamości Boga objawionego w Jezusie Chrystusie jako miejsca refleksji i aktywności eklezjalnej, zarówno *ad intra*, zastanawiając się nad hierarchią i Ludem Bożym, jak również

²¹ M. Lázaro, *Ciudadanía universal desde el paradigma de la Nueva Civilización: reflexiones filosóficas y teológicas*, w: *Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad*, red. D. Barbolla, Madrid 2011, s. 48.

²² Por. J.I. González, *Calidad cristiana: identidad y crisis del cristianismo*, Santander 2006.

ad extra, w dialogu z „religiami ziemi” i „globalizacją”. W tym znaczeniu Félix Wilfred i Jon Sobrino zadawali sobie takie pytanie: chrześcijaństwo w kryzysie?²³. Wielu teologów, a wśród nich cytowany przeze mnie teolog hiszpański, starało się udzielić odpowiedzi na kwestię sytuacji Kościoła (w kryzysie) w świecie (znajdującym się w kryzysie). Odpowiedzi udzielono w tonie nadziei, a w edytoriale tego numeru zapytywali się oni: „czy przecież tajemnica paschalna nie jest tajemnicą doświadczenia kryzysu i pokonania go w mocy obfitującej nadziei?” Rozwiązanie przychodzi, w myśli tej analizy, przez pokonanie sprzeczności życia współczesnego, naznaczonego przez „rzeczywistości przeciwstawne: humanizm i antyhumanizm, solidarność współczująca i niewrażliwy indyferentyzm”, aby zdobyć się na „zaangażowanie i wziąć udział w walce prawdy przeciw kłamstwu, sprawiedliwości przeciw niesprawiedliwości, życia przeciw śmierci”.

Odczytanie tej teologii społecznego wcielenia Słowa Bożego wydaje się co najmniej interesujące, ponieważ stara się wydobyć pozytywne składniki z rzekomego „kryzysu chrześcijaństwa”. Ale pytamy samych siebie: czy chrześcijaństwo jest w kryzysie, czy też jedynie pewien projekt budowy wspólnoty ludzkiej znalazł się w kryzysie? Kiedy instytucje pytają się o coś i chcą zgłębić temat, to zazwyczaj dlatego, że im tego właśnie brakuje i trzeba ten brakujący element po prostu wzmocnić. Znamienne, że projekt badawczy Unii Europejskiej w nowej perspektywie Horizon 2020 (work programme 2014-2015) poświęca jedną z osi programowych na badania związane z dziedzictwem kulturowym i tożsamością europejską, starając się prześledzić powstawanie i przekaz europejskiego dziedzictwa kulturowego, ale także europeizacji, aby można było głęboko zrozumieć aspekty aksjologiczne, lingwistyczne, społeczne i kulturalne wielojęzyczności (wielokulturalizmu) i przekazywania dziedzictwa kulturowego poprzez kolejne pokolenia i razem dzielone granice. Widać, że Unia Europejska traci wiarę w samą siebie, nie wie, gdzie się ulokować, w jakiej przestrzeni osadzić samą siebie. To, co ją ukształtowało (*latinitas*, tożsamość religijna, projekt realizowany politycznie), nie działa już, ale zanegować to całkowicie, to zanegować samego siebie. W tej właśnie wątpliwości Kościół (katolicki również) idzie ramię w ramię z Europą, ponieważ to Kościół, to chrześcijaństwo pomogło zbudować to, czym jest dziś Europa, to, czego nie może porzucić, ale jednocześnie nie może już żyć nią w dotychczasowej formie. Dzieło *Etymologie*, wielka encyklopedia (ostatecznie pokazująca *latinitas* chrześcijańską i zachodnią) autorstwa św. Izydora z Sewilli wskazuje na początek epoki *christianitas*. Renesans karoliński wyznaczy program studiów, jego instytucjonalizacji dokona późne średniowiecze, renesans zaś rozszerzy perspektywę od zgody do implantacji katolickiego świata doby baroku, oświecenie dokona jej polityzacji w wolności jednostki, wielkie wojny i katastroficzne utopie pierwszej połowy XX wieku je przypieczętują, a ostatnie konsekwencje tego procesu przeżywamy dzisiaj. Sekularyzm umarł, postsekularyzm nie może nic powiedzieć. I tu pojawia się kryzys: Europa nie może być eurocentryczna,

²³ F. Wilfred, *El cristianismo entre la decadencia y el resurgimiento*, „Concilium” 311 (2005), s. 31–42; J. Sobrino, *Crisis y Dios*, „Concilium” 311 (2005), s. 137–146.

ale nie może zrezygnować z tego, czym jest i co znaczyła oraz znaczy w XXI wieku. Podobnie chrześcijaństwo. Nie może już, przy wsparciu Europy, być tym, czym było dawniej: *christianitas*, ale nie może ani nie powinno przestać być tym, czym jest: *chrześcijaństwem*.

Nadzieja rodzi się ze Słowa Bożego, z siły Jego głoszenia w konkretnej chwili dziejowej. Niedawno przeżywaliśmy tajemnice Wielkiego Tygodnia. Krzyż Chrystusa jest znakiem chrześcijan, ponieważ jest pierwszym „momentem” zmartwychwstania. Trzeba umrzeć (*christianitas*), aby zmartwychwstać w Chrystusie (*chrześcijaństwo*). Teologowie społecznego wcielenia zawsze myśleli, że transformacja chrześcijaństwa była potrzebna, ale nie dostrzegali i nie postrzegają tego w ten sposób, że chodzi o towarzyszenie umieraniu *christianitas*. Dlatego potrzeba teologii na miarę XXI wieku, która wyjdzie od chrześcijaństwa jako właściwego miejsca na wcielenie rozumu wolności, inteligencji emocji, przekraczającego postsekularyzm i ugruntowującego filozofię kultury, aby prawdziwie budowała człowieka. Chrześcijaństwo nie jest w kryzysie, wręcz przeciwnie, to jest jego czas, ponieważ w swoim wnętrzu człowiek zawsze pragnie dobra i życia, jak modlił się św. Franciszek z Asyżu: „Ty jesteś w Trójcy jedyny, Pan Bóg nad bogami (por. Ps 135, 2), Ty jesteś dobro, wszelkie dobro, najwyższe dobro, Pan Bóg żywy i prawdziwy” (*Uwielbienie Boga najwyższego*).

Tłum. ks. Piotr Roszak

Literatura

- Broncano, F., *Las dimensiones del alma. La naturaleza de la experiencia y los límites de un debate*, w: A. González – F. Broncano, *Fe y racionalidad. Una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*, Salamanca 1994, s. 137-154.
- Echeverría, J., *Filosofía de la ciencia*, Madrid 1998.
- Fraser, N., *Rethinking the Public Sphere*, w: *Habermas an the Public Sphere*, red. C. Calhoun, Cambridge (Massachusetts) 1991.
- González, J. I., *Calidad cristiana: identidad y crisis del cristianismo*, Santander 2006.
- Habermas, J., *Zeit der Übergänge*, Frankfurt a. M. 2001.
- Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005.
- Hottois, G., *Historia de la filosofía del renacimiento a la Posmodernidad*, tł. M. A. Galmarini, Madrid 1999.
- Kuhn, Th. S., *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, tł. R. Helier, Madrid 1993.
- Kuhn, Th. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, tł. C. Solís, 2. edycja, Madrid 2005.
- Lázaro, M., *Reflexiones sobre el laicismo*, „Carthaginensia” 21 (2005), s. 209–225.
- Lázaro, M., *Ciudadanía universal desde el paradigma de la Nueva Civilización: reflexiones filosóficas y teológicas*, w: *Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad*, red. D. Barbolla, Madrid 2011, 29–62.
- Liotard, J.-F., *La condición postmoderna*, tł. M. Antolín, Madrid 1989.
- Morin, E., *Ciencia con conciencia*, tł. A. Sánchez, Barcelona 1984.
- Mardones, J. M^a., *Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander 1996.

- Niño, Á., *Redefiniendo el secularismo en democracias profundamente pluralistas J. Habermas y W. Connolly*, „Diálogos de Saberes” 36 (2012), s. 101–115.
- Rawls, J., *Derecho de gentes y „Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona 2001.
- Rawls, J., *El liberalismo político*, tłum. A. Domènech, Barcelona 2004.
- Rodríguez, J. E., *El debate agnóstico sobre lo sagrado, de la ciencia social a la cultura democrática, w: Sagrado, profano: nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, red. J. Beriain – I. Sánchez de la Yncera, Madrid 2010.
- Sobrino, J., *Crisis y Dios*, „Concilium” 311 (2005), s. 137–146.
- Wallison, P., *Bad History, Worse Policy: How a False Narrative about the Financial Crisis Led to the Dodd-Frank Act*, Washington 2013.
- Wilfred, F., *El cristianismo entre la decadencia y el resurgimiento*, „Concilium” 311 (2005), s. 31–42.

La filosofía de la cultura, más allá de la postsecularidad

Resumen: La segunda década del siglo XXI está marcada por la situación de crisis, un hecho que no es nuevo pero que en el tiempo actual ha supuesto un cierto pesimismo social. Sin embargo, crisis también es oportunidad de empezar algo de nuevo, implica solución. La crisis es el síntoma de una cultura occidental que ha ido perdiendo aire y que se ha caracterizado desde la Ilustración por dos circunstancias que han tenido su reflejo en la vivencia de la religión, me refiero a los binomios modernidad-secularismo y postmodernidad-postsecularismo. Estos binomios está aún presentes como ecos de una realidad que se extingue y en el que la crisis es el síntoma. Y ese síntoma mantiene que la presencia religiosa es importante y significativa y en ella el cristianismo y sus formas de expresión. No obstante, en cuanto que el cristianismo ha ido construyendo occidente y compartiendo modernidad y postmodernidad ello le ha afectado. En cierta forma se trata de un proceso de cristiandad que también está en crisis. Pero crisis es lugar para la construcción, para el “hombre nuevo” para la realización de una teología del cristianismo.

Palabras claves: modernidad, posmodernidad, secularismo, postsecularismo, cristianismo, la religiosidad, teología, crisis.

KRZYSZTOF GŁADKOWSKI

Instytut Nauk Politycznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

Metoda etnograficzna oraz implikacje teoretyczne wynikające z badań empirycznych w naukach o polityce

Streszczenie: Przypomnienie teoretycznych osiągnięć polskiego etnologa (Stanisława Poniatowskiego) jest zachęceniem do retrospektywnego spojrzenia na osiągnięcia teoretyczne i metodologiczne nauk humanistycznych i nauk społecznych celem prospektywnego wypracowania najwartościowszego teoretycznego i metodologicznego modelu w naukach o polityce.

Ważnym powodem, dla którego należy odnieść się do nauk o kulturze, w dyskusji nad teoretycznymi i metodologicznymi podstawami w naukach o polityce, jest coraz większa świadomość związana z funkcją kultury nie tylko w odniesieniu do takich zagadnień jak: tożsamość, pochodzenie etniczne, narodowość, ale także w kwestiach tak podstawowych, jak uwarunkowania kulturowe teorii i metodologii nauk o polityce.

Teoretyczny model przedstawiony w artykule zasługuje w pełni na określenie go jako holistyczny (całościowy). Wydaje się, że dzisiaj może on spełniać bardzo ważną funkcję heurystyczną w naukach humanistycznych i społecznych, w tym w naukach politycznych.

Słowa kluczowe: metody jakościowe, metoda etnograficzna, nauki o polityce, podejście teoretyczne, Poniatowski Stanisław (1884-1945)

Porządek współczesnego świata oparty jest na państwie narodowym. Dokonywane się przekształcenia w Europie pokazują rosnącą rolę etnografii europejskiej. Jest ona polem, „na którym można będzie zaobserwować, w jaki sposób państwa narodowe ustosunkują się do nowych okoliczności”¹. Zachodzące procesy zmian wywołują dyskusje nad polityczną przynależnością i tożsamością, czego naszym

¹ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tł. M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 188-189.

lokalnym przykładem jest narodowość śląska. Nie tej partykularnej jednak kwestii poświęcono niniejszy artykuł.

Nie omówiono tu w sposób wyczerpujący całość zagadnienia metody etnograficznej w naukach o polityce. Celem autora jest natomiast zwrócenie uwagi na teoretyczny dorobek w tym zakresie jednego z wybitniejszych etnologów okresu międzywojennego – Stanisława Poniatowskiego – oraz wskazanie na niezbędność metody etnograficznej w badaniach politologicznych, która stosowana jest przez antropologów polityki². Przypomnienie dokonań teoretycznych polskiego etnologa ma na celu zachęcenie do retrospektywnego spojrzenia na dorobek teoretyczno-metodologiczny nauk humanistycznych i społecznych, by prospektywnie wyznaczyć najbardziej wartościowe modele teoretyczno-metodologiczne w naukach o polityce. Inny ważny powód, dla którego warto odwołać się do nauk o kulturze w dyskusjach teoretyczno-metodologicznych w naukach o polityce, to coraz większe uświadomienie roli kultury nie tylko w takich kwestiach szczegółowych, jak tożsamość, etniczność, narodowość, lecz i ogólnometodologicznych³.

Bodaj najtrafniej opisał potrzebę metody etnograficznej w nauce reprezentant anarchizmu metodologicznego Paul K. Feyerabend. Jego słowa mogą stanowić motto tego artykułu. Brzmia one następująco: „Zarozumiałością jest zakładać, że posiada się rozwiązania dla ludzi, z którymi nie dzieli się życia i których problemów się nie zna. Niemądrze jest zakładać, że takie ćwiczenie w humanizmie na odległość przyniesie efekty zadowalające zainteresowanych. Od zarania zachodniego racjonalizmu intelektualności uważają siebie za nauczycieli, świat za szkołę, a ludzi za posłusznych uczniów”⁴. Metoda etnograficzna pozwala na przezwycięzenie tego dystansu i poznanie ludzi oraz ich problemów, przekonań itp. Tradycyjnie pole badań etnografa to bezpośredni kontakt z ludźmi. Dziś najbardziej wartościowe metody badań jakościowych to wywiad spontaniczny i obserwacja uczestnicząca, które w zasadzie od początku istnienia etnologii należą do podstawowych narzędzi badawczych tej dyscypliny. O ile najczęściej wykorzystuje się metodę badań terenowych wypracowaną w etnografii, to nie zawsze stosuje się ją w taki sposób, by zapewniała oczekiwany rezultat. Przypomnienie zasad jej stosowania, opracowanych przez Stanisława Poniatowskiego, jest w tym wypadku również – jak się wydaje – uzasadnione, gdyż może dać politologom podstawy dla rzetelnego jej stosowania. Zanim jednak to nastąpi zajmiemy się najpierw prezentacją jego koncepcji nauk humanistycznych i społecznych.

² A. Marc, *La vie quotidienne au Parlement Européen*, Hachette, Paris 1992.

³ Paul Karl Feyerabend należy do najbardziej znanych w filozofii nauki, podkreślających m.in. funkcję czynnika kulturowego w poznaniu naukowym. Zob. P. K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso, London 1975; wyd. pol.: *Przeciw metodzie*, tł. S. Wierblewski, Wrocław 1996; P. K. Feyerabend, *Science in a Free Society*, London 1978.

⁴ P.K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, s. 263.

1. Ku holistycznej teorii w naukach humanistycznych i społecznych

Stanisław Poniąowski (1884-1945) był antropologiem fizycznym i etnologiem. W obu dziedzinach wykazał się nieprzeciętnymi osiągnięciami. Jego zainteresowania wykraczały poza zakres wspomnianych dyscyplin. Rozpatrywał on przedmiot badań swojej dyscypliny, etnologii, na tle wszystkich nauk humanistycznych i społecznych. Stąd mogą być dla nas interesujące z heurystycznego punktu widzenia, a nie tylko historycznego. Warto też w tym miejscu podkreślić, że Stanisław Poniąowski jest prekursorem etnografii politycznej, którą wykładał w Warszawie od 1922 roku w Szkole Nauk Politycznych, a w latach 1925-1928 także w Wyższej Szkole Nauk Społecznych i Ekonomicznych w Łodzi⁵.

Znaczenie Stanisława Poniąowskiego w historii nauk humanistycznych i społecznych wynika przede wszystkim z faktu wykazania odrębności nauk humanistycznych od nauk przyrodniczych w latach dwudziestych minionego stulecia. Wprawdzie wysiłki w tym kierunku podjęto już wcześniej na przełomie XIX i XX stulecia m.in. w filozofii niemieckiej⁶, to jednak teoretyczne dojrzałe ujęcie tego zagadnienia wyszło spod pióra Stanisława Poniąowskiego, który w 1920 roku w *Zadaniu i przedmiocie etnologii* wskazał na i d e o l o g i ę, która obok struktury i funkcji jest jedną z trzech cech wspólnych przedmiotów badanych w naukach humanistycznych i społecznych. Ideologia to uzasadnienie i wartościowanie związane z istnieniem „wytworów kulturowych”⁷. Jak pisał Stanisław Poniąowski, tylko człowiek uza-

⁵ K. Gładkowski, *Etnologia. Koncepcja teoretyczno-metodologiczna Stanisława Poniąowskiego 1884-1945*, Olsztyn 2001; J. Kuciński *Czterdzieści lat Wydziału Ekonomiczno-Socjologicznego Uniwersytetu Łódzkiego (1965-2005)*, Łódź 2005, s. 6.

⁶ Stanisław Poniąowski odrzucił podstawy, na jakich Wilhelm Windelband, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Rudolf Stammler i Karl Diehl oparli podział nauk na nauki przyrodnicze i humanistyczne. Według Poniąowskiego cechy wytworów wskazane przez nich, choć istotne, nie mogą być podstawą porównania kultury z naturą. Poniąowski wysunął propozycję, by zamiast nich brać pod uwagę poszczególne cechy badanych przedmiotów, oprzeć podział na ogólnym wroście ich złożoności. I tak przedmioty martwe (przyroda nieożywiona) posiadają tylko strukturę, przedmioty lub istoty żywe (przyroda ożywiona) obok struktury posiadają funkcję (wykonują czynności). Przy tym w obu wypadkach charakter struktury tych grup przedmiotów różni się między sobą. Tym grupom przedmiotów przyporządkowane są odrębne nauki przyrodnicze: „anorganiczne albo fizyczne i organiczne albo biologiczne. W odróżnieniu od nich przedmiot nauk humanistycznych – w y t w o r y k u l t u r o w e – obok struktury i funkcji mają i d e o l o g i ę „czyli uzasadnienie swego istnienia”. Struktura i funkcja wytworów kulturowych różnią się od struktury i funkcji istot żywych. Zob. S. Poniąowski, *Zadanie i przedmiot etnologii*, „Archiwum Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, 2/2 (1922), s. 6-8; zob. też tenże, *Systematyka zagadnień i kierunków socjologicznych*, „Przegląd Filozoficzny” 25/2 (1922), s. 159 n.). Szerzej na ten temat zob. K. Gładkowski, dz. cyt., s. 113, przyp. 10 i 12.

⁷ Stanisław Poniąowski konsekwentnie dążył do uwolnienia nauk zajmujących się kulturą od naturalizmu, który od początku istnienia etnologii zaciążył na jej rozwiązaniach teoretycznych i metodologicznych. Ukazał on, w jaki sposób w różnych koncepcjach metodologicznych psychologizm nie pozwalał na pełną emancypację nauk humanistycznych w tym etnologii. Wskazał on na cenną próbę Kazimierza Twardowskiego (1911) odróżnienia czynności od wytworów, który uznał wytwory psychiczne za przedmiot nauk humanistycznych, jednak zaliczył psychologię do nauk humanistycznych. Stanisław Poniąowski uważał, iż jest to sprzeczne z przeciwstawieniem wytworów czynnościom psychicznym, bowiem psychologia zajmuje się tymi ostatnimi, stąd ograniczenie jej do tych ostatnich

sadnia i wartościuje to, co robi. Wytwory kulturowe posiadają tę nową własność (ideologię), która wymaga odrębnych metod badania i jednocześnie odrębnej grupy nauk⁸.

Odrębność nauk humanistycznych wynikająca z różnicy własności przedmiotów przez nie badanych była istotną zmianą podejściu do wykazania odmienności nauk przyrodniczych od nauk humanistycznych. Dotąd szukano podstaw tej odmienności w metodach tych nauk. Tymczasem różnice w przedmiotach warunkują różnice w metodach badań. Teza ta nie straciła nigdy na aktualności i również dziś warto o niej pamiętać rozważając problematykę metodologiczną w naukach o polityce.

Wskazana przez Stanisława Poniatowskiego ideologia była właśnie tą cechą, która wyróżnia przedmiot nauk humanistycznych, w niej mieściły się własności wskazane przez wspomnianych niemieckich uczonych. Dzięki ideologii wytwór kulturowy zwycięża granice czasu. Ona sprawia, iż potrzebne są odrębne metody jego badania i odrębne nauki. Ideologia oparta jest na funkcjach psychicznych organizmów. Psychologia zajmująca się tymi funkcjami jest nauką biologiczną, twierdził Poniatowski. Jego zdaniem cechy psychiczne są nieodłącznym składnikiem organizmów, a nie ich wytworami: wytworów kulturowych nie można sprowadzić tylko do zjawisk psychicznych. Na tej podstawie zaliczył psychologię do nauk biologicznych, a w szczególności psychologię człowieka do nauk antropologicznych (mając na uwadze antropologię fizyczną), etnologię natomiast, jako badającą wytwory człowieka, do nauk socjologicznych.

Podkreślmy raz jeszcze, iż ten etnolog opierał podział nauk o człowieku na ogólnym wroście złożoności cech przedmiotów badanych przez te nauki. Nauki te badają w ogólności ludzi i ich wytwory. O ile przedmiot nauk przyrodniczych ma strukturę i funkcję, to przedmiot nauk humanistycznych, oprócz struktury i funkcji, ma jeszcze ideologię, która decyduje o odrębności tych nauk. Nauki o naturze ludzkiej nazwał omawiany etnolog – „naukami antropologicznymi”. Są to nauki biologiczne, przyrodnicze. Nauki o wytworach kulturowych nazwał „naukami humanistycznymi”, przy tym zamiennie używał nazw – „nauki humanistyczne” i „nauki społeczne”.

Ideologia w koncepcji Stanisława Poniatowskiego pełni analogiczną funkcję do „współczynnika humanistycznego”⁹ Floriana Znanickiego. Z tą różnicą, że po-

miało uwolnić nauki humanistyczne od psychologizmu. Zob. S. Poniatowski, *Zadanie i przedmiot*, s. 9, przyp. 19; tenże, *Systematyka zagadnień*, s. 159, przyp. 1.

⁸ Grupę tych nauk w *Zadaniu i przedmiocie etnologii* nazwał Poniatowski „naukami socjologicznymi”, sądził, że nazwa „nauki humanistyczne” nadmiernie eksponuje problematykę związaną z człowiekiem, a wyjaśnienie genezy kultury wymaga poszerzenia tej problematyki. Zob. S. Poniatowski, *Zadanie i przedmiot*, s. 8. W innych publikacjach używał nazw „nauki humanistyczne” i „nauki społeczne”. Zob. m.in.: S. Poniatowski, *Systematyka zagadnień*, s. 159; tenże, *Fakty etnologiczne i metody ich badań*, „Lud”, 37 (1947), s. 41.

⁹ „Najistotniejszą, ogólną cechą przedmiotów i faktów, badanych przez humanistę, jest właśnie to, że są one «czyjeś», czyli, że istnieją w działaniu i doświadczeniu innych ludzi i posiadają te właściwości, które im owi działający i doświadczający ludzie nadają w swych czynnościach i doznaniach” (F. Znanicki, *Socjologia wychowania*, t. 2, Lwów 1930, s. 19). Tę podstawową cechę nazwał Florian Znanicki „współczynnikiem humanistycznym”.

glądy tego drugiego zyskały większą popularność, dzięki ich upowszechnieniu, natomiast w wypadku pierwszego z nich nie doczekały się dostatecznego rozpropagowania. Nie ma jednak wątpliwości, że dla współczesnej teorii i metodologii obaj mają duże znaczenie w związku z upowszechnieniem się metod podmiotowych, które ugruntowują swoją pozycję np. w naukach o zarządzaniu¹⁰, a powinny także w naukach o polityce, co jest postulowane zwłaszcza w badaniach poświęconych temu, jak polityka jest robiona na co dzień, co czynią antropologowie polityki (a co nazywane jest „kulisami” polityki) czy analitycy dyskursów¹¹. Wskazanie przez polskich uczonych na „ideologię” oraz „współczynnik humanistyczny” skierowało uwagę na metody jakościowe, które w naukach o kulturze wysunęły się na plan pierwszy w związku z uświadomieniem kulturowego charakteru ludzkich sposobów myślenia i działania.

Poniatowski fundamentem swojej koncepcji nauk humanistycznych uczynił pojęcie „wytworu kulturowego” (w odróżnieniu od czynności psychicznych), jako przedmiotu tych nauk. Podział nauk humanistycznych oparł na podziale wytworów kulturowych na – proste i złożone:

„1. Wytwory kulturowe proste, zaspokajające poszczególne potrzeby wszystkich ludzi – poszczególne działy kultury.

2. Wytwory kulturowe złożone, zaspokajające całokształt potrzeb poszczególnych grup ludzkich – kultury poszczególnych ludów”¹².

Pierwsza i druga kategoria wytworów są ze sobą ściśle powiązane. Wytwory kulturowe proste służą do zaspokojenia podobnych potrzeb ludzkich (np. gospodarczych, religijnych, prawnych, artystycznych), porządkuje się je zazwyczaj w ramach trzech podstawowych działów kultury: materialnej, duchowej (symbolicznej) i społecznej. Wytwory te, zaspokajając poszczególne potrzeby, wiążą ludzi w pewne grupy, które Stanisław Poniatowski zaproponował, by nazywać „grupami kulturowymi”¹³. Swoje stanowisko uzasadniał następująco: grupy kulturowe różnią się między sobą złożonością, która uwarunkowana jest liczbą i jakością wytworów, będących ich własnością. Grupy kulturowe mogą wchodzić w skład lub być wytworem innych grup kulturowych. Zarówno wytwory kulturowe, jak i grupy kulturowe ludzkie mają struktury (organizacje), funkcje oraz ideologie. Grupy kulturowe mogą dlatego być uważane również za wytwory kulturowe, lecz o wyższym stopniu złożoności, zaspo-

¹⁰ M. Koster, *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*, Warszawa 2003; S. Magala, *Na przełęczach sensu i bezsensu. Antropologizacja nauk o organizacji i zarządzaniu*, w: *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, red. A. Pomieciński, S. Sikora, Poznań 2009; B. Bombała, *Fenomenologia zarządzania. Przywództwo*, Warszawa 2010.

¹¹ Zob. R. Wodak, *The Discourse of Politics in Action. Politics as Usual*, Basingstoke 2009 (2nd revised edition 2011); A. Horolets, *Ruth Wodak The Discourse of Politics in Action. Politics as Usual*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, VI/2 (2010), s. 122-127 (wersja elektroniczna: http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume13/PSJ_6_2_Horolets.pdf).

¹² S. Poniatowski, *Zadanie i przedmiot*, s. 10.

¹³ Nazwa „grupy kulturowe” została wprowadzona przez tego etnologa w celu odróżnienia od „grup biologicznych”, będących ich podłożem. W ten sposób dał on wyraz konsekwentnego teoretycznego odróżnienia przedmiotu nauk biologicznych od przedmiotu nauk humanistycznych.

kajają bowiem zespoły potrzeb. Tak jak wytwory kulturowe są zaliczane do podstawowych działów kultury, tak grupy kulturowe należą do podstawowych grup kulturowych, zwanych ludami (tamże). Można więc spojrzeć z tego punktu widzenia również na przykład na partie polityczne, jako na grupy kulturowe.

Podziałowi wytworów kulturowych przyporządkował Stanisław Poniąkowski nauki o poszczególnych działach kultury i nauki o poszczególnych grupach ludów. Odrębne nauki zajmowały się ludami cywilizowanymi i odrębne nauki zajmowały się ich kulturami, natomiast ludy niecywilizowane i ich kultura były badane dotychczas wraz z ich naturą, skąd wynikało szerokie rozumienie antropologii jako nauki lub nauk o naturze i kulturze ludzkiej¹⁴. W podejściu humanistycznym polskiego etnologa badaniem natury ludzkiej zajmują się nauki biologiczne, natomiast kulturę i ludy niecywilizowane bada etnologia, na którą składają się dwie nauki: etnologia ogólna, będąca nauką o wytworach kulturowych ludów niecywilizowanych, oraz etnografia, będąca nauką o ludach niecywilizowanych. Nauki te są wobec siebie równorzędne. Etnografia nie dostarcza wyłącznie materiałów dla etnologii, ale jest nauką badającą rozwój wytworów kulturowych u poszczególnych ludów. W ten sposób przeprowadził podział nauk etnologicznych według istniejącego wówczas podziału na nauki idiograficzne i nomotetyczne (czy nomologiczne), zgodnie z którym etnografia była nauką szczegółową, nauką empiryczną, badała fakty, a etnologia nauką ogólną albo porównawczą, lecz nie ustalającą praw ogólnych. Poniąkowski oddzielił bowiem zakres nauk humanistycznych szczegółowych od zakresu socjologii.

Ważną także w koncepcji nauk humanistycznych omawianego uczonego jest kwestia idiograficzności. Podkreślał on, iż etnologia, podobnie jak inne nauki humanistyczne szczegółowe, musi brać pod uwagę indywidualium. Żądał, by w badaniach wytworów kulturowych nie tylko zajmować się ich głównymi typami, lecz brać pod uwagę wszelkie różnice wraz z ich liczbą i rozmieszczeniem. Nie mniej ważne jest badanie jednostek, zwłaszcza wybitnych, z uwagi na ich rolę w społecznościach, do których przynależą. Twierdził, że charakterystyka grupy musi opierać się na znajomości jednostek, podobnie jak charakterystyka jednostki na znajomości grupy, do której badana jednostka należy. Postulat ten jest współcześnie standardem w badaniach nauk społecznych, co podnosi wartość teoretycznych konceptualizacji omawianego etnologa, odrzucającego jednostronności indywidualizmu oraz kolektywizmu w wyjaśnianiu własności grup i własności jednostek.

W kontekście dotychczasowej prezentacji poglądów polskiego uczonego wysuwa się na plan pierwszy metoda etnograficzna, która pozwala na bezpośrednie badanie omawianych zagadnień związanych z poznaniem grup społecznych i jednostek społecznych w ścisłym związku z ich kulturą.

Wartość metody badań podnosi jej oparcie na teorii przedmiotu badań, do którego jest ona stosowana. W dorobku omawianego etnologa taka teoria występuje

¹⁴ Upowszechniona obecnie w Polsce nazwa antropologia kulturowa za amerykańską konwencją nazewnictwa jest związana właśnie z tą tradycją rozumienia antropologii, jako nauki o naturze i kulturze ludzkiej.

i co warto podkreślić, gdyby została ukończona, stanowiłaby zwieńczenie rozwoju nauk humanistycznych i społecznych pierwszej połowy ubiegłego stulecia. Uczony ten, widząc (podobnie jak jest to dziś) różnice w sposobie ujmowania przedmiotu badań oraz płynące stąd różnice w metodach badań, opracował system faktów badanych w naukach humanistycznych i społecznych, by na nim oprzeć system metod ich badania. Jego koncepcja może być z punktu widzenia nauk politycznych inspirująca. Zmierzał on bowiem do opracowania systemu, który obejmowałby całą rzeczywistość badaną we wspomnianych naukach oraz metod badania tej rzeczywistości.

Wszystkie fakty badane przez nauki humanistyczne i społeczne, zdaniem Poniatowskiego, są faktami statycznymi lub dynamicznymi. Przedmiotem każdej analizy naukowej są – „objekty” i „stosunki” tych obiektów do swych środowisk. W jego ujęciu objekty traktowane są „jako pewien zespół utrwalonych stosunków pomiędzy innymi obiektami, należącymi do jego środowiska”¹⁵. Ścisła zależność obiektów od środowiska każe badać zarówno objekty, jak i ich stosunek do środowiska. Poznanie środowiska prowadzi do zrozumienia badanego przedmiotu. Poznanie stosunków zachodzących w środowisku możliwe jest tylko przez poznanie przedmiotów, składających się na to środowisko. Badacz powinien więc uwzględniać objekty oraz ich stosunki ze środowiskiem.

Badanie obiektów i stosunków musi uwzględniać ich stany w momencie badania oraz ich zmiany w czasie. Podział na fakty statyczne i dynamiczne dokonany przez Poniatowskiego, wynika z potrzeby uwzględnienia w badaniach obu aspektów.

„Fakty statyczne:

objekty,

stosunki obiektów do swych środowisk,

fakty dynamiczne:

zmiany w obiektach,

zmiany w stosunku obiektów do swych środowisk”¹⁶.

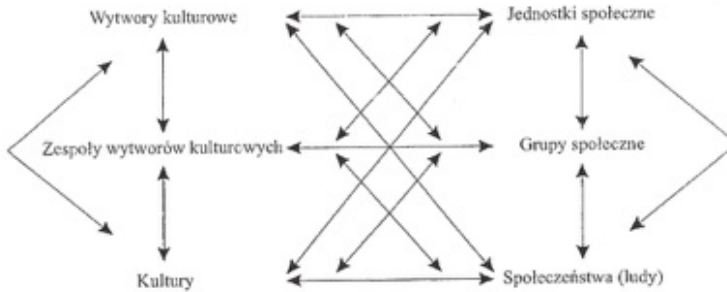
Rozpoznanie i porównanie stanów statycznych daje podstawę do ujęcia i zrozumienia dynamiki: dynamika wyjaśnia statykę, a statyka dynamikę. Nie można przy tym utożsamiać statyki z obiektami, a dynamiki ze stosunkami między obiektami a ich środowiskiem, co czynili w przeszłości socjologowie a w antropologii społecznej funkcjoniści.

Potrzeba uporządkowania przedmiotu badań wynikała z tego, że różnie go definiowano w naukach humanistycznych i społecznych, przez co badania dotyczyły poszczególnych dziedzin złożonej rzeczywistości badanej przez reprezentantów tych nauk. W ramach statyki Poniatowski wyróżnił objekty i stosunki ich wobec środowiska. Nauki humanistyczne i społeczne badają społeczeństwa ludzkie i ich kultury. Społeczeństwa złożone są z grup społecznych, a grupy społeczne z jednostek społecznych. Kultury składają się z zespołów wytworów kulturowych, które z kolei

¹⁵ Poniatowski przez „środowisko” rozumiał cztery jego podstawowe typy: geograficzne, rasowe (antropologiczne), kulturowe i społeczne. Zob. K. Gładkowski, dz. cyt., s. 140, przyp. 4.

¹⁶ Tamże, s. 141.

są układem poszczególnych wytworów kulturowych. W ten sposób w omawianych naukach można było wyróżnić dwie naturalne grupy obiektów kulturowych i społecznych, na które składają się obiekty o różnym stopniu złożoności, co ilustruje rysunek:



Współzależność obiektów kulturowych i społecznych ma, zdaniem Poniatowskiego, wynikać z ich cech wspólnych, którymi są już wspomniane: „struktura”, „funkcja” oraz „ideologia”. Wszystkie te własności wspólne winny być równorzędnie uwzględniane w badaniach, chociaż nie wszystkie dają się równie łatwo badać. Struktura należy do najbardziej uchwytnych cech obiektów, od niej zwykle zaczyna się badanie. Na strukturze oparte są określone funkcje przedmiotu, przez które struktura staje się zrozumiała i sensowna. Funkcje obiektów kulturowych i społecznych poddają się znacznie trudniej badaniu, mogą pozostać nieznanne dla badacza, podobnie jak ideologia. Nie oznacza to jednak, iż nie należy ich badać. Nie można badać jednej własności obiektu pomijając pozostałe. Autor *Zadania i przedmiotu etnologii* nadał szczególną rangę cechom wspólnym przedmiotów badanych przez nauki humanistyczne i społeczne, przyjmując zasadę mówiącą, iż metody badań powinny odpowiadać własnościom badanej rzeczywistości. Doskonalenie metod możliwe jest tylko przez coraz lepsze poznanie różnic między poszczególnymi obiektami kulturowymi i społecznymi. Z braku miejsca przedstawimy tu jedynie ogólne definicje wskazanych własności wspólnych obiektów¹⁷.

Na strukturę, czyli budowę obiektów badanych w naukach społecznych i humanistycznych składają się elementy (składniki) tworzące układ (wzajemne powiązanie). Funkcja, czyli czynność spełniana przez obiekt to określona wydajność (uzależniona od jego struktury) i celowość (zaspokojenie określonych potrzeb). Ideologia jest uzasadnieniem (jego budowy i funkcji) i wartościowaniem (czyli uzasadnienie istnienia) obiektu przez jego wytwórcę lub użytkownika¹⁸. Badanie tych własności pozwala na ujęcie różnic między obiektami pod względem struktury, funkcji oraz ideologii. Zapobiec miało to też ogólnikowemu traktowaniu kultury w metodologii

¹⁷ Szczegółowe definicje cech wspólnych dla poszczególnych obiektów zob. tamże, s. 159-194.

¹⁸ S. Poniatowski, *Mahāvratā. Metoda badania genezy wytworów kulturowych w etnologii*, „Lud” 36 (1946), s. 116-119.

nauk.

Wyróżnienie struktury, funkcji oraz ideologii jako cech wspólnych przedmiotów badanych w omawianych naukach pozwoliło na określenie pojęć umożliwiających uporządkowanie obiektów pod względem tych różnic. Są to: „modyfikacja”, „typ”, „odmiana”. Modyfikacje to wszystkie postaci każdego obiektu, różniące się między sobą strukturą, funkcją, ideologią. Typy to główne grupy modyfikacji obiektu wyróżniające się strukturą, funkcją, ideologią. Odmiany to ugrupowania modyfikacji wewnątrz typów, posiadające odmienne struktury, funkcje, ideologie¹⁹.

Niewątpliwie w kontekście historycznym przedstawiona konceptualizacja miała dużą wartość semantyczną i porządkującą szerokie pole badań prezentowanych nauk.

Pomijamy tu dalszą część analizowanej teorii z uwagi na brak miejsca, odsyłamy do pełnego jej opisu we wspomnianej książce autora tego artykułu poświęconej teoretyczno-metodologicznemu dorobkowi S. Poniatowskiego. Podstawowy schemat systemu faktów badanych w naukach humanistycznych i społecznych, jako system faktów etnologicznych w ujęciu Stanisława Poniatowskiego jest następujący:

I. Obiekty:

1. Podział:

- a. Kulturowe,
- b. Społeczne.

2. Cechy wspólne obiektów kulturowych i społecznych:

- a. Struktura,
- b. Funkcja,
- c. Ideologia.

II. Stosunek obiektów do ich środowisk:

1. Zależność obiektów od środowisk:

- a. Kulturowego,
- b. Społecznego,
- c. Rasowego,
- d. Geograficznego.

2. Role obiektów dla środowisk:

- a. Kulturowego,
- b. Społecznego,
- c. Rasowego,
- d. Geograficznego.

¹⁹ Szerzej na ten temat zob. tamże s. 122 n.; K. Gładkowski, dz. cyt., s. 145-147.

III. Zmiany stosunku obiektów do ich środowisk:

1. Zmiany zasięgu,
2. Zmiany charakteru.

IV. Zmiany w samych obiektach:

1. Geneza,
2. Rozwój,
3. Upadek,
4. Zanik.

2. Metoda etnograficzna

Związek między teorią a wynikami badań empirycznych podkreślał Bronisław Malinowski, którego sposób badania w terenie stał się wzorem dla pokoleń badaczy. Pisał on: „Etnograf musi czerpać inspirację ze znajomości najbardziej współczesnych osiągnięć nauki, ich głównych zasad i celów (...). Dobra orientacja w teorii oraz znajomość jej najnowszych osiągnięć jest równoznaczna z obciążeniem «z góry przyjętymi koncepcjami». Gdy ktoś wyrusza na ekspedycję z zamiarem udowodnienia pewnych hipotez, a nie zdoła swych poglądów stale modyfikować i odrzucać bez większych oporów pod presją faktów, to zbyteczne jest podkreślać, że jego praca będzie bezwartościowa. Im więcej problemów i hipotez niesie ze sobą teren, tym bardziej będzie skłonny do podporządkowania swych teorii faktom i widzenia faktów w oddziaływaniu na teorię, tym lepiej jest przygotowany do swej pracy badawczej. Z góry powzięte idee są zgubne w każdej pracy naukowej, ale umiejętność widzenia problemów, wyobraźnia naukowa stanowi podstawowe wyposażenie badacza naukowego, a rola studiów teoretycznych polega właśnie na tym, że naprowadzają obserwatora na te problemy (...). Badacz terenowy uzależniony jest całkowicie od inspiracji, jaką daje mu teoria. Oczywiście może być w jednej osobie teoretykiem i badaczem terenowym – wówczas bodźce teoretyczne znajdzie w sobie. Ale obie te funkcje są odrębne, w aktualnych badaniach muszą być rozdzielone zarówno w czasie, jak i w warunkach pracy”²⁰.

Uwagi Bronisława Malinowskiego niewątpliwie realizował w pracy naukowej polski etnolog. Metoda etnograficzna omówiona została przez Stanisława Poniatowskiego w ramach „metod ustalania faktów”, które są gromadzeniem i krytyką materiałów. W wypadku etnologii, na co zwracał uwagę, metody ustalania faktów są szczególnie ważne, bowiem materiał, jakim dysponuje etnolog, jest niepełny, nie jest aż tak precyzyjny pod względem chronologicznym, jak przedmiot badań historyka. To zmusza do możliwie pełnego i ścisłego gromadzenia oraz krytycznego analizowania zebranego materiału. Badanie faktów wykazuje duży stopień utrudnie-

²⁰ B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, w: tenże, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1981, s. 37-38.

nia, który wynika z tego, że łatwiej badać strukturę, trudniej funkcję, a jeszcze trudniej ideologię danego obiektu. Większy stopień trudności sprawia badanie stosunku przedmiotu do środowisk, jeszcze większy zmiany w przedmiocie oraz zmiany jego stosunku do środowisk. Poznanie ich staje się często możliwe na podstawie wiedzy o całej kulturze i społeczności, która jest jej nosicielem. S. Poniatowski realistycznie oceniał możliwości poznawcze w tym zakresie. Pisał: „jeden choćby najlepszy badacz nie jest w stanie wyczerpująco poznać na miejscu współczesną mu kulturę jakiegoś ludu i wszystkie w niej zachodzące procesy”²¹. Jak można pozyskać taką wiedzę? Zdaniem warszawskiego etnologa poprzez wyjaśnianie faktów. Podstawową rolę odgrywa tu zebrany materiał a jednocześnie metody ustalania faktów. Uzasadniał on to przekonanie następująco: „Powolność tych zmian [w przedmiocie badanym i jego stosunku do środowiska – K. G.] sprawia, że tylko w wyjątkowych wypadkach bywają one obserwowane w całym swym przebiegu przez badacza w terenie, przeważnie natomiast dochodzi się do poznania tego przebiegu dopiero przy wyjaśnianiu faktów. Zarówno ta okoliczność, jak i konieczność ograniczenia badań terenowych w czasie i przestrzeni, a przy tym zdolności obserwacyjne samego badacza powodują, że metodyczne wyjaśnienie faktów etnologicznych musi być poprzedzone ich równie metodycznym ustaleniem bądź na podstawie własnej pracy w terenie, bądź na podstawie cudzych opisów”²². Na tej podstawie wyróżnił metody krytyki materiałów bezpośrednich i metody krytyki materiałów pośrednich.

Krytykę materiałów bezpośrednich podzielił na:

1. Gromadzenie w terenie
2. Udostępnienie materiałów zebranych²³,
3. Wartość materiałów zebranych.

Gromadzenie materiałów w terenie związane jest z:

1. Klasyfikacjami badacza terenowego,
2. Technika pracy terenowej.

Badacz powinien spełniać następujące warunki:

1. Posiadać cechy potrzebne do pracy w terenie, fizyczne i psychiczne.
2. Posiadać przygotowanie naukowe ogólne i specjalne dla danego terenu.
3. Odznaczać się krytycyzmem.

Technikę pracy w terenie powinno cechować:

1. Poznanie terenu,
2. Teoretyczne opracowanie wyników tego poznania i kontrolowanie wnio-

²¹ S. Poniatowski, *Fakty etnologiczne*, s. 43.

²² S. Poniatowski, *Fakty etnologiczne i metody ich badań*. Archiwum PTL we Wrocławiu, sygn. 290, mps, s. 9 [w wypadku materiałów archiwalnych podajemy zastosowano opis bibliograficzny dla odróżnienia od dział publikowanych].

²³ Udostępnienie materiałów zebranych w terenie jest związane z przechowywaniem w archiwach i muzeach oraz publikowaniem zarówno materiałów zebranych i ich opracowań.

sków nowymi badaniami terenowymi²⁴.

Wartość materiałów zebranych Poniatowski sprowadza do:

1. Oceny prawdziwości,
2. Lokalizacji etnograficznej,
3. Lokalizacji chronologicznej,
4. Oceny stopnia indywidualności,
5. Oceny dostateczności poznania (struktury, funkcji, ideologii, zależności od środowisk, roli dla środowisk).

Krytyka materiałów pośrednich to:

6. Krytyka autora (a) jego cechy osobiste i przygotowanie naukowe; b) jego stosunek do terenu, intensywność i rozległość badań,
7. Krytyka tekstu (a) zewnętrzna, kwestie wpływów względnie zapożyczeń od innych autorów, kwestia subiektywizmu autora – wybór faktów przez autora; b) wewnętrzna: eliminacja interpretacji autora, usunięcie niejasności i sprzeczności – ustalenie znaczenia)²⁵.

W wypadku krytyki materiałów pośrednich kwestia interpretacji wymaga odróżnienia interpretacji pochodzącej od informatorów (twórców lub użytkowników badanych przedmiotów) od interpretacji badacza²⁶.

Przedstawione w punktach najważniejsze zagadnienia odnośnie do gromadzenia materiałów nie straciły do dziś na aktualności. Przypomnienie ich w tym artykule ma na celu uczulenie badaczy podejmujących badania etnograficzne w rozmaitych dziedzinach nauk politycznych na odpowiednie przygotowanie do pracy terenowej oraz wagę podstaw teoretycznych w ich prowadzeniu.

Pełne badanie etnograficzne obejmuje ponadto metody badania kultury i metody badania społeczeństwa. Ukazują one w pełni znaczenie metody etnograficznej (bezpośredniego kontaktu z przedmiotem badań w terenie) zwłaszcza dla śledzenia zmian w przedmiocie badań. Celem badań, według polskiego uczonego, jest stwierdzenie i wyjaśnienie statyki i dynamiki wytworów, a więc całego ich rozwoju, od genezy do ostatnich etapów rozwoju. Te ostatnie są zwykle podstawą badania, a nie są znane procesy wcześniejsze, które ukonstytuowały ostatecznie postaci wytworu. Dane bezpośrednie, będące podstawą badania, są wyjaśniane na tle całości rozwoju. Ich zrozumienie jest wynikiem tego wyjaśnienia. Źródłem danych pośrednich są związki badanego wytworu ze środowiskiem, jego zależności i role. Materiały odnośnie do statyki i dynamiki badanego wytworu, poddane badaniom przez zastosowanie metod ustalania faktów, powinny zostać opracowane w czterech kolejnych analizach: typologicznej, zależności wytworu od środowiska, roli wytworu dla śro-

²⁴ S. Poniatowski, *Fakty etnologiczne*, s. 43n.

²⁵ Tamże, s. 44.

²⁶ Bronisław Malinowski również podkreślał potrzebę odróżnienia między rezultatami bezpośrednich obserwacji i wypowiedziami oraz interpretacjami osób badanych a wnioskami badacza. Zob. B. Malinowski, dz. cyt., s. 30.

dowiska, rozmieszczenia wytworu w przestrzeni i czasie.

Analiza typologiczna jest w ujęciu Stanisława Poniatowskiego, charakterystyką cech i modyfikacji wytworu kulturowego: strukturalnych, funkcjonalnych i ideologicznych. Analiza własności i odmian wytworu kulturowego miała prowadzić do ustalenia składników i stopnia jego złożoności. Analiza uwarunkowania wytworu, czyli analiza zależności ma mieć za podstawę modyfikacje wytworu w różnych środowiskach. W wypadku środowiska kulturowego analiza ta zmierza do ustalenia zespołu wytwarzającego; w wypadku środowiska społecznego – do określenia grup nosicieli; w wypadku środowiska rasowego (antropologicznego) do określenia nosicieli rasowych; w wypadku środowiska geograficznego do stwierdzenia zależności geograficznej.

Analiza występowania odmian w przestrzeni i czasie ma na celu ustalenie powiązań między składnikami wytworu. Celem analizy stosunku, czyli zależności i ról wytworu, ma być określenie powiązań między składnikami i odmianami a środowiskiem. Ta analiza rozmieszczenia i modyfikacji oparta na wcześniejszych analizach jest właściwie syntezą danych otrzymanych w ich wyniku. Synteza zmierza do ustalenia rozwoju wytworu „przez takie powiązanie chronologicznych i geograficznych odmian wytworu, jakie najbardziej odpowiada stosunkowi tych odmian do środowiska i zmianom samego środowiska”²⁷. Końcowy etap badań to określenie genezy wytworu „przez wykazanie, jakie składniki w jakich warunkach środowiskowych, pod wpływem jakich potrzeb, przy jakich ideologiach, uległy połączeniu, dając genezę badanemu wytworowi i potwierdzenie tego wykazaniem roli, jaką wytwór odegrał w swym wyjściowym środowisku, a której to roli nie spotykamy w innych współczesnych środowiskach”²⁸.

Podstawowy schemat metod badania społeczeństwa jest analogiczny. Analiza i synteza to dwa podstawowe etapy jego badania. Analiza zmierza do ustalenia elementów i stopnia złożoności jego kultury materialnej, społecznej i duchowej, a następnie do zbadania powiązań między składnikami przez analizę odmian kultury tego ludu. Należy tu określić zróżnicowania wewnętrzne odmian kultury, współwystępujących w przestrzeni i w czasie, zróżnicowania regionalnie odmian tej kultury, sąsiadujących ze sobą w przestrzeni oraz zróżnicowania rozwojowe odmian badanej kultury, następujących po sobie w czasie. Analiza stosunku kultury społeczeństwa do środowisk (kulturowego, rasowego, geograficznego, językowego) własnych i obcych zmierza do „ustalenia powiązań między składnikami i odmianami a środowiskami”²⁹. Synteza zmierza do wyjaśnienia rozwoju i genezy społeczeństwa.

Przedstawiona próba całościowego ujęcia teorii i metod badania rzeczywistości społeczno-kulturowej może się wydawać daleka od współczesnej praktyki badawczej nie tylko w politologii. Jednak jej wartość heurystyczna w dużym stopniu uświadamia cząstkowość badań i możliwość ich integralnego ujęcia. Po okresie

²⁷ Tamże, s. 35.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 36.

postmodernizmu obudziła się tęsknota za dawnymi wielkimi systemami klasycznymi. Być może przedstawiona koncepcja odsłoni możliwości, jakie daje próba ogarnięcia dotychczasowego rozwoju nauk społecznych i humanistycznych.

3. Zastosowanie metody etnograficznej

Na koniec przytoczymy dwa przykłady. Jeden, wykorzystania w pełni metody etnograficznej w antropologii kulturowej w zakresie badań wiedzy potocznej w zakresie polityki. Drugi, zastosowania metody etnograficznej w krytycznej analizie dyskursu. Wyniki tych badań są z jednej strony ukazaniem wielostronnych możliwości wykorzystania metody etnograficznej, z drugiej rodzą pytanie o możliwość i praktycznego wykorzystania.

Anny Malewska-Szałygin³⁰, która od 2008 roku prowadzi wykład z antropologii politycznej w Uniwersytecie Warszawskim, jest autorką książki zatytułowanej *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994-1995*³¹ obok dwóch innych poświęconych problematyce politycznej badanej z antropologicznego punktu widzenia w powiecie nowotarskim. Wybór *Wiedzy potocznej* w tym artykule dla zaprezentowania wartości badań etnograficznych dla praktycznego ich wykorzystania wynika z tego, iż uczelnia, którą reprezentuje autor tego artykułu zlokalizowana jest w tym regionie, któremu poświęciła Autorka wspomnianą książkę.

Najpierw wskażmy zastosowaną metodę, by odnieść ją do omówionej w tym artykule. Autorka pisze: „Punktem wyjścia do rozważań o wiedzy potocznej dotyczącej spraw publicznych były badania, które rozpoczęłam w 1993 r. i kontynuowałam w 1994 r. w jednej z mazurskich gmin. Ich tematem było szeroko rozumiane gminne życie publiczne, z zaakcentowaniem znaczenia lokalnych instytucji, takich jak rada i urząd gminy, szkoła, kościół, wiejskie organizacje. Pracując z grupą studentów zebrałam wówczas 268 zapisów rozmów. Po dwóch latach zmieniłam nieco teren badań – przenieśliśmy się do sąsiedniej gminy, w której pracowaliśmy latem 1995 i 1996 r. (z nową grupą studentów). Tym razem nasze rozmowy były zogniskowane wokół lokalnej polityki. Rozmawialiśmy o wójcie, o radnych, o gminnych urzędnikach. Nasi rozmówcy oceniali ich postępowanie, komentowali wydarzenia. Jako narzędzia używaliśmy dyspozycji do badań terenowych, przypominającej, jakie tematy należy w rozmowie poruszyć. Nie był to klasyczny kwestionariusz, gdyż narzuca on zbyt wyraźnie porządek rozmowy, zaprojektowany przez badacza. Chcieliśmy uzyskać jak najbardziej „lokalną” postać opowieści zachowując zarówno

³⁰ Polityka i antropologia to główny temat badawczy Anny Malewskiej-Szałygin. Można ją uznać za pionierkę antropologii polityki w Polsce. Jej najnowsza książka z tego zakresu nosi tytuł *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999-2005*, Warszawa 2008. Jest ona wynikiem drugiego etapu badań tej uczoney w powiecie nowotarskim. Pierwszy etap prezentuje w książce, zatytułowanej *Rozmowy z góralami o polityce*, Warszawa 2005.

³¹ A. Malewska-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994-1995*, Warszawa 2002.

no kolejność wyrażanych myśli, jak i formę wypowiedzi rozmówcy, dlatego staraliśmy się jak najbardziej przerywać naturalny tok relacji. Rozmawialiśmy przede wszystkim z najbardziej aktywnymi uczestnikami polityki gminnej: wójtem, radnymi, urzędnikami, przedstawicielami „Solidarności” i Komitetu Obywatelskiego, a także nauczycielami, rolnikami, policjantami, lekarzami, robotnikami najemnymi i bezrobotnymi. Większość rozmówców była w wieku 35-65 lat, kilka osób starszych, kilka młodszych, choć te ostatnie nie interesowały się tematem i z reguły nie chciały rozmawiać. Rozmowy były nagrywane na taśmie magnetofonowej, a następnie przetwarzane w formie tekstu komputerowego. Zapis 80 rozmów wówczas zgromadzonych (podobnie jak materiał z badań w poprzedniej gminie) znajdują się w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego³².

Jak wynika z cytatu, w badaniach skoncentrowano się wyłącznie na rejestrowaniu wypowiedzi według określonych dyspozycji. Wprawdzie w książce Autorka szkicuje kontekst historyczny oraz króciutko wspomina o krajobrazie, a także opisuje zróżnicowanie etniczne, to jednak w odniesieniu do wskazań teoretyczno-metodologicznych Stanisława Poniatońskiego jest to część metod zastosowanych tylko do jednego aspektu – wyobrażeń o polityce lokalnej. Nie odnotowano też próby powtórzenia badań w tej samej społeczności w celu prześledzenia zmian, jakie nastąpiły np. po pięciu latach. Założenia badawcze nie przewidywały też badania określonych cech w kontekście całościowej teorii badania kultury i społeczeństwa. Nie należy tego jednak traktować jako krytyki, lecz wskazanie wycinkowości tak określonych badań. W kontekście przedstawionej koncepcji teoretyczno-metodologicznej można by wskazać więcej mankamentów. Nie o to jednak tu chodzi, lecz o wskazanie, iż możliwe jest szersze podejście do tego typu badań, o ile wypracowana zostanie stosowna teoria. Oczywiście wymaga to określonych możliwości personalnych i technicznych, które mogłyby zostać rozwinięte w ramach długofalowego odpowiedniego projektu regionalnego czy ogólnopolskiego, na przykład na temat społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. Wówczas szczegółowe badania regionalne posłużyć by mogły do opracowania odpowiedniej syntezy ogólnopolskiej.

Zaprezentowane wyniki badań w *Wiedzy potocznej* mają też walor diagnostyczny i aż zmuszają do zabrania głosu w dyskusji nad potrzebą działań edukacyjnych wzmacniających aktywność obywatelską lokalnych społeczności w Polsce. Przedstawione wnioski – chociaż dotyczą rzeczywistości sprzed ponad dziesięciu lat – są nie tylko aktualne, ale obecnie rzeczywistość przedstawiona w książce przez autorkę zdaje się wyglądać o wiele bardziej negatywnie. Struktury władzy w społecznościach lokalnych, a i w wielkomiejskich, zdają się o wiele silniej spetryfikowane. Nie napawa to optymizmem w odniesieniu do pełnej demokratycznej samorządności, a przez to dynamicznych zmian rozwiązujących najważniejsze społeczne problemy. Grozi stagnacją.

Ilustrują to następujące stwierdzenia: „We wszystkich relacjach gmina jest opisa-

³² Tamże, s. 57.

na jako bezradna, bierna, zantagonizowana, nieradząca sobie z problemami, w większości biedna. Powinnością władzy jest otoczenie jej opieką (...). U podstaw idei społeczeństwa obywatelskiego (we wszystkich wersjach rozumienia tego pojęcia) leży przekonanie o tym, że społeczeństwo (a w małej skali społeczność) ma prawo udziału w podejmowaniu decyzji dotyczących spraw wspólnych. W badanej społeczności nikt tego prawa nie podważa, natomiast w zasadzie wszyscy uważają je za niemożliwe do realizacji. W rozważaniach teoretycznych pojmowanie „ludu” jako nieprzygotowanego, zarówno merytorycznie, jak i moralnie, do podejmowania decyzji jest uważane za niedemokratyczne (...). Podsumowując, wydaje się, że przekonanie Weitmana, iż w ramach postkomunistycznych brak odpowiedniej «infrastruktury społecznej i kulturowej», by wytworzyło się nastawienie obywatelskie, jest diagnozą słuszną. Z jednym wszakże wyjątkiem. Grupa, określana w pracy jako stronnictwo Wójta, realizuje wiele elementów *civility*. Ta grupa realizuje wymaganą przez Shilisa samoświadomość, czyniącą ją podmiotem lokalnej polityki. Ci ludzie, dawniej związani z PZPR lub (rzadziej) ZSL, z władzą lokalną, nie czują się zarządzani przez Wójta. Jego dominację tłumaczą przekazaniem mu szerokich uprawnień, opartym na zaufaniu do jego kwalifikacji i dobrej woli. Przekonanie o możliwości wpływania na decyzje w sprawach gminnych, obdarzanie zaufaniem Wójta, uznanie go za dobrowolnie wybranego przedstawiciela, są bliskie ideałom obywatelskim. Wewnątrz tej grupy istnieją pewne rozbieżności poglądów w konkretnych sprawach, rozważanych na sesjach rady. Ta krytyka jest brana pod uwagę i na drodze negocjacji dąży do wypracowania wspólnego stanowiska. Jednak w sytuacji, gdy opozycyjna postawa dotyczy spraw istotnych, a radny przekracza cienką granicę krytyki uznawanej za konstruktywną, zostaje wykluczony ze stronnictwa, staje się obcy i przestają go dotyczyć zasady postępowania wewnątrz grupy (...). Grupę tę cechuje niewątpliwie poczucie wspólnoty³³.

Cytowane fragmenty pokazują patologiczny obraz lokalnej demokracji. Powstaje pytanie nie tylko o to, jak temu przeciwdziałać? Ale też o to, dlaczego podobne działania nie są ścigane z mocy prawa? Wychowanie obywatelskie dokonuje się też przez egzekwowanie prawa i eliminowanie patologicznych stanów. Co jednak robić, gdy rzecz może dotyczyć całego kraju, w którym obserwujemy etatyzację stanowisk na najważniejszych urządach politycznych, które są zawłaszczane przez skorumpowane grupy?

Odnosnie do wspomianej zależności teorii i empirii to w omawianym przykładzie badanie rzeczywistości wyobrażeń lokalnych prowadzić może do rewizji teorii np. tożsamości. Jak to interesująco zasygnalizowała Anna Malewska-Szałygin w związku z problemem tożsamości konstruktywistycznej i primordialnej³⁴.

Na wagę metody etnograficznej wskazuje też Ruth Wodak w rozdziale drugim

³³ Tamże, s. 187, 188, 190-191.

³⁴ Taż, *Wspólnota wyobrażona czy wspólnota krwi. Kategoria „naród” w dyskursie nauk społecznych i wiejskim dyskursie potocznym*, „Uniwersytet Warszawski. Pismo Uczelni” 4 (2010), s. 23. Por. M. Herzfeld, dz. cyt., s. 188.

swojej książki *The (Ir)rationality of Politics* („(Ir)racjonalność polityki”)³⁵. W recenzji tej publikacji Anna Horolets³⁶ informuje, że autorka poleca, by analizę uprawiania polityki prowadzić za pomocą dyskursywno-historycznej metody w ramach krytycznej analizy dyskursu. Obok innych aspektów metodologicznych silnie podkreśla potrzebę stosowania metody etnograficznej w analizie dyskursu. Ta metoda, jej zdaniem, realnie wprowadza do politycznych praktyk „zakulisowych”. W kolejnym rozdziale Autorka skupiła się na tworzeniu „tożsamości europejskiej”. Między innymi odwołała się do pionierskich badań francuskiego antropologa polityki Marca Abélèsa, który dokonał etnografii instytucji europejskich, a o eurodeputowanych zaś nakręcił film dokumentalny *La tribu exotique* („Egzotyczne plemię”). Korzystając z etnograficznych badań innych oraz własnych badań terenowych Ruth Wodak pokazała Parlament Europejski jako przestrzeń materialną i fizyczną z jej własnymi rutynami i ograniczeniami. Dokonała jego de-mystyfikacji oraz ukazała jako w pełni rzeczywiste środowisko uprawiania polityki. Autorka przedstawiła też wyniki analiz wywiadów z euro deputowanymi, które dotyczyły tożsamości (28 wywiadów z 14 posłami). Przedstawiła role, jakie sobie przypisują oraz ich opinie o Europie i o Parlamencie Europejskim jako instytucji pracującej równolegle z narodowymi parlamentami. Opisała ich narracje dotyczące „bycia Europejczykiem”, skupiając się na tym, jakie znaczenia przypisują europejskości. Autorka zastosowała narzędzia analiz dyskursu, interpretując aspekty tożsamości europosłów. Jej wnioski sprowadzają się do uznania, że reprezentują oni cały wachlarz tożsamości, co nie jest bez wpływu na sposób ich pracy i sposób działania Parlamentu Europejskiego. Mnogość tożsamości zinterpretowała jako wynik wielości wspólnot praktyk, w które angażują się parlamentarzyści. Rozdział ten to przekonujący obraz procesu tworzenia się tożsamości polityków w trakcie wielu działań komunikacyjnych skierowanych do i odegranych przed różnymi audytoriami. Recenzując książkę Ruth Wodak Anna Horolets podjęła kwestie metodologiczne: Czy można wyciągnąć ogólne wnioski na podstawie wywiadów ze stosunkowo niewielką liczbą respondentów? W jaki sposób badacz może poradzić sobie z problemem refleksyjności badanych osób, ich odgrywaniem ról także w trakcie wywiadu? Jak badacz może powiązać rzeczywiste praktyki codziennego uprawiania polityki przez parlamentarzystów z ich deklaracjami dotyczącymi tożsamości?³⁷

I w tym wypadku mamy przykład prowadzenia częściowych badań skoncentrowanych na mentalnej stronie badanych osób. Wydaje się, że całościowa koncepcja przedmiotu badań Stanisława Poniatowskiego zachęca do przemyślenia badań nad tożsamością i szerszego uwzględnienia w nich kontekstu kulturowego.

³⁵ R. Wodak, dz. cyt.

³⁶ A. Horolets, dz. cyt., s. 122-127.

³⁷ Tamże, s. 124.

Wnioski

Propozycja metodologiczna Stanisława Poniatońskiego jako projekt otwarty, bo postulujący w każdorazowym stanie nauki aktualizację teoretycznej i metodologicznej konceptualizacji, zasługuje na przypomnienie, gdyż koresponduje z najnowszymi propozycjami filozofii nauki, jak chociażby wspomnianego na wstępie Paula K. Feyerabenda. Szczególny walor konceptualizacji przedmiotu i metod nauk humanistycznych i społecznych polskiego uczonego to jej walor heurystyczny. Pozwala ona bowiem na uświadomienie złożoności przedmiotu badań tych nauk oraz powiązań między badanymi faktami oraz ich środowiskami. Całościowe ujęcie przedmiotu tych nauk pozwala na jasne określenie cząstkowości badań oraz stanu ich zaawansowania, a także możliwości powiązania ich z wynikami badań poszczególnych subdyscyplin. Propozycja Poniatońskiego pozostanie zawsze aktualna jako punkt wyjścia dla ujęć syntetycznych, czyli tych umysłów, które mają skłonność do całościowego spojrzenia na rzeczywistość. Inspirująca rola teoretyczno-metodologicznej propozycji polskiego uczonego zasługuje na uwagę politologów, gdyż przedmiot ich badań jest szczególnie złożony, jeśli rozumieć politykę jako aktywność we wszystkich dziedzinach życia człowieka. Inspiruje też do myślenia o możliwości integracji badań politologicznych, co nie jest możliwe bez całościowej teorii.

Metoda etnograficzna wymagająca bezpośredniego kontaktu z przedmiotem badań jest dla nauk o polityce dzisiaj niezbędną, gdyż chroni przed apriorycznymi uogólnieniami oraz mimo trudności pozwala politologom na zdobycie wiedzy u źródeł, tam, gdzie dzieje się polityka i są politycy. Dla politologów Geertzowskie „badanie we wsi” to badanie w partiach politycznych i w tych dziedzinach życia społeczno-politycznego, gdzie kieruje się i wyznacza drogi życia człowieka. Dla antropologów badanie polityki to badanie jej widzianej od dołu, najczęściej przez tych, którzy nie są podmiotami władzy.

Szczególne wartości metody etnograficznej wyraża się m.in. w możliwości diagnozowania zjawisk i stanów społeczno-politycznych oraz wskazywania możliwych rozwiązań w przyszłości zgodnych z oczekiwaniami tych, których one dotyczą. Za pomocą metody etnograficznej możliwe są badania publicznego odbioru i rzeczywistych praktyk uprawiania polityki. Dziś coraz mocniej akcentuje się możliwość praktycznego wykorzystania wyników badań. W naukach politycznych badanie aktualnego życia społeczno-politycznego bez metody etnograficznej wydaje się niemożliwe. Z jej wykorzystaniem badanie daje możliwość diagnozowania i monitorowania problemów społeczno-politycznych, a przez to materiału do debat nad możliwymi sposobami rozwiązań istniejącego stanu rzeczy. Wchodzimy tutaj w zakres politologii stosowanej, która może być z pożytkiem wykorzystywana we wszystkich dziedzinach życia społecznego i politycznego. Niemalże doświadczenie w tym zakresie ma już za sobą amerykańska antropologia stosowana, wykorzystująca wiedzę

zdobytą przez antropologów kulturowych niemal w każdej dziedzinie życia od medycyny po działania militarne³⁸.

Należy wyrazić nadzieję, że przedstawiona koncepcja teoretyczno-metodologiczna nie tylko będzie postrzegana od strony historycznej, lecz będąc próbą całościowego ujęcia obszaru badań nauk społecznych i humanistycznych, stanowić będzie wyzwanie dla takich nowych holistycznych prób teoretycznego ujęcia przedmiotu nauk politycznych oraz wyznaczenia stosownych pól badań dla poszczególnych subdyscyplin politologicznych, które uwzględnią dzisiejszy stan zaawansowania teoretycznego nauk humanistycznych i społecznych. Do tego zachęcał też Stanisław Poniatowski.

Wydaje się, że sięgnięcie do przeszłości teoretyczno-metodologicznych dokonań nie ma tylko wartości historycznej. Inspirującą rolę minionych osiągnięć myśli ludzkiej wyraża zdanie cytowanego już Paula Feyerabenda: „Nie ma takiej idei, dowolnie starej i absurdalnej, która nie mogłaby rozwinąć naszej wiedzy. Cała historia myśli wchłaniana jest przez naukę i wykorzystywana dla ulepszenia każdej bez wyjątku teorii. Nie wyklucza to także wpływów politycznych. Mogą być one niezbędne, aby przewyciężyć szowinizm nauki przeciwstawiającej się teoriom alternatywnym wobec aktualnie uznawanej”³⁹.

Literatura

- Bombała, B., *Fenomenologia zarządzania. Przywództwo*, Warszawa 2010.
- Barnard, A., *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tł. Sebastian Szymański, Warszawa 2006.
- Feyerabend, P.K., *Science in a Free Society*, London 1978.
- Feyerabend, P.K., *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London 1975.
- Feyerabend, P.K., *Przeciw metodzie*, tł. S. Wiertelwski, Wrocław 1996.
- Gładkowski, K., *Etnologia. Koncepcja teoretyczno-metodologiczna Stanisława Poniatowskiego 1884-1945*, Olsztyn 2001.
- Herzweld, M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tł. M. Piechaczek, Kraków 2004.
- Horolets, A., *Ruth Wodak The Discourse of Politics in Action. Politics as Usual*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, VI/2 (2010), s. 122-127 (wersja elektroniczna: http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume13/PSJ_6_2_Horolets.pdf).
- Kostera, M., *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*, Warszawa 2003.
- Kuciński, J., *Czterdzieści lat Wydziału Ekonomiczno-Socjologicznego Uniwersytetu Łódzkiego (1965-2005)*, Łódź 2005.
- Luzbetak, L.J., *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998.
- Magala, S., *Na przełęczach sensu i bezsensu. Antropologizacja nauk o organizacji i zarządzaniu*, w: *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, red. A. Pomieciński, S. Sikora, Poznań 2009, s. 133-155.

³⁸ Zob. m.in.: A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tł. Sebastian Szymański, Warszawa, 2006, s. 34-35; L. J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998.

³⁹ P.K. Feyerabend, dz. cyt., s. 14.

- Malinowski, B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, w: Bronisław Malinowski, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1981.
- Malewska-Szałygin, A., *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994-1995*, Warszawa 2002.
- Malewska-Szałygin, A., *Wspólnota wyobrażona czy wspólnota krwi. Kategoria „naród” w dyskursie nauk społecznych i wiejskim dyskursie potocznym*, „Uniwersytet Warszawski. Pismo Uczelni” 48/4 (2010), s. 23-24.
- Marc, A., *La vie quotidienne au Parlement Européen*, Paris 1992.
- Poniatowski, S., *Zadanie i przedmiot etnologii*, „Archiwum Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 2/2 (1922), s. 1-30.
- Poniatowski, S., *Systematyka zagadnień i kierunków socjologicznych*, „Przegląd Filozoficzny” 25/2 (1922), s. 157-183.
- Poniatowski, S., *Mahavrata. Metoda badania wytworów kulturowych w etnologii*, „Lud” 36 (1946), s. 107-134.
- Poniatowski, S., *Fakty etnologiczne i metody ich badań*, „Lud” 37 (1947), s. 32-68.
- Twardowski, K., *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, w: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego przez króla Jana Kazimierza r. 1661*, Kraków 1911, s. 3-32.
- Wodak, R., *The Discourse of Politics in Action. Politics as Usual*, Basingstoke 2009.
- Znaniecki, F., *Socjologia wychowania*, t. 2, Lwów 1930.

Ethnographic Method and Theoretical Implications Resulting from Empirical Research in the Sciences of Politics

Summary: Reminder theoretical achievements of Polish ethnologist (Stanisław Poniatowski) is to encourage a retrospective look at the achievements of theoretical and methodological humanities and social sciences to prospectively determine the most valuable theoretical and methodological models in science policy.

An important reason why you should refer to the teachings of the culture in the theoretical and methodological discussions in the science of politics, is increasingly aware of the role of culture not only in specific issues such as identity, ethnicity, nationality, but in the most general and methodological sense. The theoretical model presented in the article deserves fully to describe it as holistic. It seems that today he can fulfill a very important heuristic function in the humanities and social sciences, including political sciences.

Keywords: qualitative methods, ethnographic method, political science, theoretical approach Poniatowski Stanisław (1884-1945)

OLGA DROŹDZIECKA

Wydział Nauk Historycznych
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Ołtarz Trójcy Świętej z pocysterskiej katedry w Oliwie. Ikonografia i zagadnienie autorstwa

Streszczenie: W katedrze oliwskiej znajduje się wybitne dzieło snycerskie – dawny ołtarz główny ufundowany przez Rafała Kosa, bratanka opata Dawida Konarskiego. Pierwsze informacje o ołtarzu, powstałym w latach 1604 – 1606, znajdują się w rocznikach klasztoru pisanych przez przeora Filipa Adlera. Czas poprzedzający powstanie dzieła obfitował w trudne wydarzenia. Na skutek postępów reformacji, konfliktów o godność opata oraz zniszczenia świątyni i opactwa w roku 1577 nastąpił kryzys gospodarczy, a dyscyplina klasztorna uległa rozprzężeniu. Proces odnowy przybrał na sile pod rządami opata Dawida Konarskiego, który przywrócił zgromadzenie do stanu świętości. Zasługą opata były też liczne fundacje i starania o godne wyposażenie katolickiej świątyni funkcjonującej w pobliżu protestanckiego Gdańska. Skomplikowany program ikonograficzny ówczesnego ołtarza głównego spełniał kontrreformacyjne postulaty dotyczące sztuki.

Słowa kluczowe: Oliwa, katedra, ołtarz główny, snycerka, Wolfgang Sporer, cystersi, ikonografia katolicka

Wprowadzenie

W pocysterskim kościele w Oliwie – dzisiejszej katedrze – na wschodniej ścianie północnego transeptu znajduje się dzieło zasługujące na szczególną uwagę. Jest to dawny ołtarz główny świątyni, przeniesiony z prezbiterium na obecne miejsce w roku 1688. Drewniany ołtarz pod wezwaniem Trójcy Świętej ma interesującą historię i skomplikowaną ikonografię o kontrreformacyjnej wymowie. Rangę arcydzieła ołtarz ten posiada nie tylko wśród obiektów zgromadzonych w katedrze oliwskiej, lecz również pośród zachowanych dzieł z całego terenu Prus Królewskich.

1. Opis ołtarza i dzieje fundacji

Pierwsze informacje o ołtarzu, wskazujące na czas i okoliczności jego powstania, znajdują się w pisanych przez przeora Filipa Adlera rocznikach klasztoru¹. W stycz-

¹ *Annales Monasterii Oliviensis Ord. Cist. aetate posteriores* (Fontes Societas Literaria Torunensis; 20), wyd. P. Czaplewski, Toruń 1916, s. 134, 146 i 156.

niu 1603 roku, siostrzeniec ówczesnego opata Dawida Konarskiego, nowicjusz Rafał Kos² przekazał 1400 florenów na budowę ołtarza głównego³. W lipcu następnego roku rozpoczęto prace⁴, a na początku lutego 1606 roku Wolfgang Sporer przystąpił do malowania obrazów ołtarza oraz polichromowania i złocenia jego części rzeźbiornych⁵. We wrześniu 1606 roku ołtarz był już ukończony i opat odprawił przy nim ku czci Trójcy Świętej pierwszą Mszę świętą⁶. W roku 1688 dawny ołtarz główny przeniesiono na dzisiejsze miejsce, a miejsce w prezbiterium zajął znajdujący się tu do dzisiaj nowy ołtarz, ufundowany przez opata Michała Antoniego Hackiego⁷.

Konstrukcja nastawy o wymiarach około 7 x 5 x 0,5 m (wys. / szer. / głęb.) wykonana została z drewna iglastego, a partie snycerskie opracowano w drewnie lipowym. Ołtarz jest czterokondygnacyjną i trójosiową konstrukcją typu architektonicznego. W predelli znajduje się obraz przedstawiający niesienie Arki Przymierza. Obraz flankowany jest przez wolutowe wsporniki, na których opiera się ornamentalnie dekorowany gzyms, oddzielający drugą kondygnację, w której centrum - w płytkiej niszy - znajduje się przedstawienie Trójcy Świętej. Po obu stronach niszy umieszczone są pary pokrytych spiralnie wicią roślinną kolumn korynckich, które ujmują ruchome skrzydła nastawy. Awersy skrzydeł ozdobione są czterema prostokątnymi płycinami reliefowymi przedstawiającymi Boże Narodzenie, Zmartwychwstanie (strona lewa), Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego (strona prawa). Ponad scenami umieszczono odpowiednio napisy: RESVRECTIO CHRISTI, ASCENSIO CHRISTI, PROMISSIO CHRISTI.

Przy zamkniętych skrzydłach ołtarza widoczne są umieszczone na ich rewersach malowidła przedstawiające czterech ewangelistów (wyobrażenia św. Mateusza i św. Łukasza - skrzydło lewe oraz św. Marka i św. Jana - skrzydło prawe). W przesklepionych konchowo niszach (widocznych po zamknięciu skrzydeł nastawy) znajdują się malowane personifikacje Kościoła i Religii, identyfikowane złotymi inskrypcjami ECCLESIA i RELIGIO. Wyznaczony przez kolumny zasadniczy trójpodział głównej kondygnacji rozszerzony został o podtrzymywane przez aniołki konsole, na któ-

² Fundator ołtarza – Rafał Kos był synem Mikołaja Kosa i Justyny Konarskiej, siostry opata. Był również bratem późniejszego opata klasztoru w Pelplinie (1610-1618) – Mikołaja Kosa, który przybrał zakonne imię Feliks. Zakonnik kształcił się w kolegium braniewskim, które opuścił w 1601 roku, a dwa lata później wstąpił do nowicjatu w klasztorze w Oliwie. Świecenia kapłańskie otrzymał w roku 1610. W roku 1616 udał się wraz z Feliksem Kosem do Poznania, a następnie przebywał w Pelplinie. Do klasztoru macierzystego nie powrócił; zmarł w roku 1624. Biogram na podstawie: Z. Iwicki, *Konwent oliwski (1186-1831)*, Gdańsk-Pelplin 2012, s. 326-328.

³ *Annales*, s. 134, A. Lubomski, *Olivas Aufbau nach 1577-1616*, w: tenże, [prace zebrane, mps], red. Z. Iwicki, Gdańsk 1970 (Biblioteka Muzeum Narodowego w Gdańsku, MNG02-18226, sygn. III 1379), s. 81, Z. Nocoń, *Ołtarz Świętej Trójcy w Katedrze Oliwskiej*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 19 (1975), s. 146; R. Sulewska, *Dłutem wycięte. Snycerstwo północnych ziem Polski w czasach Zygmunta III Wazy*, Warszawa 2004, s. 71.

⁴ *Annales*, s. 146, A. Lubomski, *dz. cyt.*, s. 82, R. Sulewska, *dz. cyt.*, s. 71.

⁵ *Annales*, s. 156, A. Lubomski, *dz. cyt.*, s. 82, Z. Nocoń, *dz. cyt.*, s. 146, R. Sulewska, *dz. cyt.*, s. 71.

⁶ *Annales...*, s. 161, A. Lubomski, *dz. cyt.*, s. 83.

⁷ A. Lubomski, *Wiederaufbau seit 1616*, w: *dz. cyt.*, s. 94.

rych stoją pełnoplastyczne figury św. Piotra i św. Pawła.

Trzecia kondygnacja oddzielona jest wysokim belkowaniem z fryzem dekorowanym motywem stylizowanej wici roślinnej z kiściami winogron i główkami aniołów. Na gzymsie umieszczono aniołki, trzymające *arma Christi*⁸. W centrum trzeciej kondygnacji umieszczono pełnoplastyczną postać Matki Boskiej z Dzieciątkiem, której przedstawienie dzieli płaskorzeźbioną scenę zwiastowania z Archaniołem po lewej i Marią po prawej stronie. Całość ujęta jest hermami z przedstawieniami Ewangelistów – św. Marka po lewej i św. Łukasza po prawej. Na bocznych krawędziach, prostopadle, na rollwerkowych uszakach umieszczeni zostali kolejni ewangeliści - Mateusz i Jan. Cała kompozycja wspiera się na cokole ozdobionym rollwerkowo-okuciowym kartuszem z napisem REGINA COELI LAETARE. Dalej na belkowaniu, na osi skrzydeł niższej kondygnacji, widnieją rzeźbione tarcze z herbami fundatorów zwieńczone postaciami aniołków dzierżących *arma Christi*. Kompozycję zamykają pełnoplastyczne figury Mojżesza i św. Jana Chrzciciela umieszczone na bocznych krawędziach belkowania.

Czwarta kondygnacja oddzielona została belkowaniem z fryzem dekorowanym kiściami owoców, główkami aniołków i kaboszonami. Gzyms zwieńczony jest przerwanym naczółkiem wolutowym. W półokrągłej niszy znajduje się płaskorzeźbione wyobrażenie klęczącego św. Bernarda, a całość wieńczy grupa Ukrzyżowania.

Omawiane dzieło łączy w sobie elementy średniowieczne i nowożytny stanowiąc znakomity przykład przenikania się na przełomie wieków różnorodnych form. Ołtarz oliwski zawiera szereg nawiązań do form średniowiecznych: wydzielenie predelli, która jest jednocześnie miejscem przechowywania relikwii, rozmieszczenie części malowanych i rzeźbionych, zastosowany wokół niszy z Trójcą Świętą ornament przypominający maswerki oraz występujący w scenie Ukrzyżowania motyw ikonograficzny aniołków zbierających krew Chrystusa, przedstawionego na drzewie krzyża⁹. Średniowieczna jest również redakcja postaci Marii z Dzieciątkiem, przedstawionej w typie nawiązującym do średniowiecznych wizerunków Niewiasty Apokaliptycznej. Jednocześnie elementem nowożytnym jest sama kompozycja nastawy łącząca schemat tryptyku z trójprzelotowym łukiem triumfalnym¹⁰.

2. Uwagi o stanie zachowania i zabiegach konserwatorskich

Oryginalna polichromia położona została na cienkiej warstwie zaprawy kredowej. Przedstawienia malowane ołtarza wykonano na podłożu drewnianym najprawdopodobniej w technice temperowej. Ołtarz został całkowicie przemalowany, ale

⁸ Pendant aniołka z bocznej krawędzi gzymsu najprawdopodobniej został usunięty przy przenoszeniu ołtarza z prezbiterium do transeptu. Nowa lokalizacja spowodowała także konieczność przesunięcia figury św. Piotra, który ustawiony został pod kątem w stosunku do płaszczyzny nastawy.

⁹ R. Sulewska, *dz. cyt.*, s. 177.

¹⁰ Uwzględniając fakt istnienia w ołtarzu ruchomych skrzydeł (pentptyk) w uogólnieniu można przyjąć, że średniowieczną formę ołtarza szafiastego wzbogacono przez nałożenie porządków architektonicznych (zob. R. Sulewska, *dz. cyt.*, s. 177).

w toku prac konserwatorskich (w latach 1984-85) odkryto zachowaną w znacznym stopniu polichromię oryginalną. Prace konserwatorskie obejmowały dezynsekcję, usunięcie przemaalowań, uzupełnienie snycerki, złoceń i rekonstrukcję warstw barwnych oraz utwardzenie drewna. Znacznie uszkodzone konsole pod figurami Piotra i Pawła zostały zastąpione nowymi. Uzupełniono również skrzydła aniołków, dodano brakujące dłonie Marii z grupy Ukrzyżowania, prawą rękę aniołka z kartusza, nogę aniołka z gzymsu oraz ręce aniołków podtrzymujących konsole ze św. Piotrem i św. Pawłem¹¹.

3. Okoliczności powstania dzieła. Tło i kontekst historyczny

Misja katolickiego zgromadzenia istniejącego w bezpośredniej bliskości przychylnego ideom reformacji Gdańska wymagała szybkiej i widocznej reakcji na bieżące wydarzenia i kontrreformacyjne zalecenia na polu sztuki. Postulaty Lutra bardzo szybko dotarły do Prus Królewskich i wywołały szeroki odzew. Założenia nowego ruchu religijnego również w Gdańsku trafiły na podatny grunt, a hasła religijne i społeczne przemawiały także do niższego duchowieństwa, w którego szeregach pojawiło się zjawisko porzucania życia zakonnego¹². Klasztory wyludniały się, a konwent oliwski był jednym z nielicznych, które przetrwały¹³. Jednak nowe idee przeniknęły także do Oliwy. Zbiegło się to z pogorszeniem sytuacji gospodarczej opactwa. Klasztor stał się areną konfliktów związanych z okolicznościami wyboru kolejnych opatów i ich rządami. Wszystko to doprowadziło do upadku życia zakonnego i rozprzężenia dyscypliny. Niektóre parafie znajdujące się pod patronatem cystersów opowiedziały się za luteranizmem¹⁴, a zakonnicy opuszczali klasztor¹⁵. Obok niefortunnych rządów kolejnych opatów i załamania gospodarczego, istotnym zagrożeniem dla istnienia zgromadzenia zakonnego w Oliwie były też wydarzenia z roku 1577, kiedy opactwo zostało zniszczone przez gdańszczan w odwecie za opowiedzenie się za Stefanem Batorym. Długotrwały proces odbudowy ze zniszczeń, zapoczątkowany nałożeniem na gdańszczan przez króla obowiązku wypłaty zadośćuczynienia w kwocie 20.000 florenów¹⁶, przyspieszył dopiero po wyborze na opata Dawida Konarskiego¹⁷ w roku 1589. Nowy opat przejął rządy w trudnym momencie:

¹¹ A. Paczesny, *Dokumentacja prac konserwatorskich, Gdańsk-Oliwa, ołtarz Trójcy Świętej, 1604-1606*, wyk. A. Paczesny, 1984-85, Gdańsk 1985, mps, sygn. ZR/505 oraz B. Jakubowska, *Karty ewidencyjne zabytków ruchomych*, nr B-202/81 z 10 grudnia 1981 i października 2005 roku (obecnie Archiwum Zakładowe Pomorskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków).

¹² M. Bogucka, *Przemiany społeczne i walki społeczno-polityczne w XV i XVI w.*, w: *Historia Gdańska*, t. 2, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, s. 229-230.

¹³ A. Kromer, *Oliwa*, Gdańsk 2007, s. 41.

¹⁴ K. Dąbrowski, *Opactwo cystersów w Oliwie od XII do XVI wieku*, Gdańsk 1975, s. 128-131.

¹⁵ W roku 1569 zostało ich jedynie dwunastu. Zob. S. Bogdanowicz, *Katedra w Oliwie*, Piechowice 1995, s. 9.

¹⁶ A. Lubomski, *Olivas Aufbau nach 1577-1616*, w: *dz. cyt.*, s. 73.

¹⁷ Urodzony 17 kwietnia 1564 roku Dawid Konarski herbu Ossoria albo Kolczyk był synem starosty białoborskiego i hamersztyńskiego Feliksa Konarskiego oraz Barbary Żeliszawskiej. Studiował w Bra-

opactwo stało w obliczu ruiny ekonomicznej, a dyscyplina klasztorna pozostawiała wiele do życzenia¹⁸. Dawid Konarski zaangażował się w dzieło odnowy na wszystkich tych polach. Przy pomocy mianowanego w roku 1593 na przeora Filipa Adlera doprowadził gospodarkę dobrami oliwskimi do stanu świetności. Opat zainicjował podjęcie prac nad wyposażeniem świątyni. Ufundował marmurowy grobowiec książąt pomorskich oraz budowę kaplicy Mariackiej; z jego inicjatywy w prezbiterium pojawiły się portrety dobroczyńców opactwa namalowane przez Hermana Hana, powstał omawiany tu dawny ołtarz główny, zespoły stall i niezachowane organy oraz kazalnica¹⁹. Opat dbał o rozwój duchowy mnichów oliwskich, powiększał księgozbiór konwentu, a Oliwa stała się jednym z głównych ośrodków kontrreformacji na Pomorzu²⁰.

4. Ikonografia w służbie kontrreformacji

Zarówno reforma protestancka, jak i kontrreformacja katolicka odcisnęły swe piętno na sztuce. Protestancki sprzeciw wobec kultu obrazów skierowany był przeciwko jednej z najbardziej żywotnych w katolicyzmie rzymskim praktyk²¹. Mimo to, na Soborze Trydenckim zagadnienie obrazów zostało poruszone dopiero na ostatniej, dwudziestej piątej sesji. Kwestia uzasadnienia i celu kultu obrazów dyskutowana była w pośpiechu; potwierdzono deklaracje poprzednich soborów, a szczegółowe zalecenia mieli sprecyzować poszczególni biskupi²². Dopiero obszernie piśmiennictwo potrydenckie szczegółowo rozwinęło postanowienia Soboru²³. Na ostatniej sesji Sobór potwierdził zasadność kultu świętych i czci dla obrazów podkreślając jednocześnie, że okazywany im szacunek odnosi się do prototypów, które one przedstawiają oraz zaakcentował znaczenie sztuki jako czynnika nauczającego wiernych

niewie, a od 1585 roku pełnił funkcję podskarbiego kanclerza Jana Zamojskiego. W 1588, po uzyskaniu niższych święceń został kanonikiem krakowskim i prepozytem kaliskim. W następnym roku uzyskał godność kanonika warmińskiego, a w kwietniu 1589 król Władysław III Waza poparł kandydaturę Konarskiego na opata w Oliwie. Konwent wybrał go na opata dnia 5 czerwca 1589 roku. Mimo iż w lipcu tego roku Konarski złożył urząd u Zamojskiego, w styczniu roku następnego został wezwany przez kanclerza i prawdopodobnie towarzyszył mu w związanej z wydarzeniami politycznymi podróży na Ruś. Po powrocie udał się jeszcze do Clairvaux i profesję złożył w Oliwie 25 marca 1590 roku. W roku 1594 ponownie uczestniczył on w misji dyplomatycznej na Rusi, ściśle współpracował z Zygmuntem III Wazą, a podczas drugiej wojny inflanckiej finansował oddziały zbrojne (1603-1604) w celu obrony wybrzeża przed flotą nieprzyjacielską i brał udział w komisji wojennej (1607). Opat zmarł 17 maja 1616. Biogram opracowany na podstawie: J. Stankiewicz, *Dawid Konarski (1564-1616), opat oliwski*, w: *Zasłużeni ludzie Pomorza XVI wieku*, Gdańsk 1977, s. 76-81; Z. Iwicki, *Konwent*, s. 87-108.

¹⁸ Zob. J. Stankiewicz, *dz. cyt.*, s. 77n.

¹⁹ *Tamże*, s. 81.

²⁰ *Tamże*.

²¹ J.B. Knipping, *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands. Heaven on Earth*, vol. II, Nieuwkoop/Leiden 1974, s. 243.

²² *Tamże*.

²³ *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, wybór i oprac. J. Białostocki, Warszawa 1985, s. 393.

i utwierdzającego ich w artykułach wiary²⁴. Zasadniczym celem było zreformowanie średniowiecznej tradycji przedstawień: sztuka miała być oczyszczona z zabobonów, lubieżności, bezwstydnego wdzięku, nieuporządkowania i nieprzemyślenia²⁵. Odrzucono apokryfy i legendy świętych, i zatriumfował „ideał wierności tekstowi krytycznie wydanemu i dobrze przetłumaczonemu”²⁶.

Złożoność sytuacji zaowocowała koniecznością stworzenia ołtarza godnie reprezentującego katolicki konwent. Wydaje się, że rozbudowany program ikonograficzny nastawy sprostał stawianym mu wymogom, unaoczniając soborowe zalecenia kultu świętych, apostołskiej roli Kościoła, kultu Maryi i wiary w Tróję Świętą.

5. Ikonografia ołtarza oliwskiego

Kompozycja osi retabulum oliwskiego odwołuje się do ważnych dla cystersów dogmatów i postaci – Trójcy Świętej, Matki Boskiej oraz świętego Bernarda z Clairvaux. Osoby przedstawione w centralnej osi nastawy są jednocześnie patronami, którym kościół został poświęcony²⁷. Wydzieloną predellę przeznaczono na miejsce przechowywania relikwii. Umieszczenie szczątków w części nastawy, rozumianej również symbolicznie jako „podstawa”, podkreślało wagę kultu świętych w katolicyzmie²⁸ i stanowiło odpowiedź na protestancką krytykę tego kultu. Znaczenie ikonograficzne umieszczonego w predelli przedstawienia pochodzącego z Arką Przymierza jest bardzo bogate. W centrum obrazu znajduje się rzeźbiona i złożona Arka niesiona przez kapłanów na złotych, przewleczonej przez pierścienie na narożach, prętach²⁹. Arka Przymierza³⁰ przedstawiana była jako pokryta złotem i noszona na pozłoconych prętach skrzynia, z umieszczonymi na wieku dwoma cherubinami z rozpostartymi skrzydłami. Skrzynia skrywać miała tablicę z Dziesięciorgiem Przykazań. Zgodnie z późniejszą tradycją w Arce miano przechowywać laskę Aarona³¹ i naczynie z manną³². W symbolice dwunasto- i trzynastowiecznej porównywano pochod z Arką do pochodu z olejami poświęconymi podczas Mszy św. sprawowanej w Wiel-

²⁴ Zob. *Dwudziesta piąta Sesja Soboru Trydenckiego, a dziewiąta i ostatnia za pontyfikatu Piusa IV rozpoczęta 3, zakończona 4 dnia grudnia 1563*, w: *Teoretycy*, s. 390-393.

²⁵ J.S. Pasierb, *Wprowadzenie*, w: *Maryja matka Chrystusa. Wprowadzenie ogólne. Niepokalane poczęcie, Dzieciństwo Maryi, Zwiastowanie, Nawiedzenie*, Warszawa 1987, s. 19.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ 14 sierpnia 1594 r. biskup Hieronim Rozrażewski konsekrował odbudowany kościół ku czci Trójcy Świętej, Matki Boskiej i św. Bernarda z Clairvaux. Zob. Z. Iwicki, *Oliva. Führer durch die Kathedrale und das ehemalige Kloster*, Dülmen 1994, s. 60.

²⁸ R. Sulewska, *dz. cyt.*, s. 177.

²⁹ Zgodność przedstawienia z opisem zawartym w *Księdze Wyjścia* i *Liście do Hebrajczyków* wyraża się ponadto w wyobrażeniu antyetycznie usadowionych skrzydlatych postaci na wieku arki. Zob. W. Neuß, *Bundeslade* w: *Realexikon...*, Bd. 3, hrsg. v. E. Gall u. L. H. Heydenreich, Stuttgart 1954, szp. 112. Por. Wj 25,10n oraz Hbr 9,4.

³⁰ Zob. W. Neuß, *dz. cyt.*, szp. 112n. W leksykonie wskazane zostały również przykłady wczesnych przedstawień Arki Przymierza w sztuce chrześcijańskiej.

³¹ Por. *Księga Liczb*, 17,16-26.

³² Por. *Księga Wyjścia*, 16,1-35.

ki Czwartek³³. Arka wraz z zawartością porównywana była też do relikwiarza, a jej symbolika kojarzona jest również z Ostatnią Wieczerzą³⁴ oraz symboliką maryjną³⁵.

Przechodząc do pozostałych dzieł malarskich, zawartych w ołtarzu, należy odnieść się do znaczenia przedstawień Religii i Eklezji oraz Ewangelistów. W przesłoniętych skrzydłami drugiej kondygnacji niszach znajdują się malowane wyobrażenia *Religio* i *Ecclesia*. Po lewej stronie nastawy, w edykuli przesklepionej złotą konchą wspartą na pilastrach, namalowano personifikację, identyfikowaną przez wykonaną złotą majuskułą inskrypcję. *Ecclesia* wyobrażona została jako młoda kobieta, której głowę otacza nimb. Ubrana jest w długą suknię spodnią, suknię wierzchnią i jasny płaszcz z czerwonym podbiciem. Na marmoryzowanej podstawie edykuli umieszczony został wykonany złotą majuskułą napis, głoszący „NON HABEBIT DEVM PATREM QVI ECCL(ESI)AM NOLVERIT HABERE MATRE(M)”³⁶. Postać w prawej ręce trzyma gałązkę palmową z osadzoną na niej koroną. Lewą dłonią podtrzymuje tiarę, pod którą zawieszono są dwa klucze. W prawym górnym rogu obrazu przedstawiono Ducha Świętego w postaci gołębic. Personifikacja Kościoła przedstawiana była z reguły jako emanująca dostojeństwem królowa, uosabiająca Kościół chrześcijański³⁷. W przedstawieniach średniowiecznych *Ecclesia* wyobrażana była jako kobieta nosząca koronę, a od XIII wieku coraz częściej pojawiał się także nimb³⁸. Ubrana była zazwyczaj w płaszcz, a jako atrybut prezentowała chorągiew lub pastorał. Personifikacja ukazywana była z księgą lub modelem kościoła, wyjątkowo z globem. Postać przedstawiano przeważnie w pozycji stojącej, rzadziej jako tronującą lub umieszczoną na Tetramorfie³⁹. W wyobrażeniu Eklezji pojawiły się nowe atrybuty, związane z władzą papieską, takie jak tiara i klucz. W epoce nowożytnej personifikacja Kościoła prawie zawsze posiadała te atrybuty i coraz częściej przybierała postać papieża, św. Pawła lub Mojżesza. Kobieca postać personifikacji występowała już tylko wyjątkowo⁴⁰.

Omawiane przedstawienie ilustruje zmianę wzorów ikonograficznych na przełomie epok. Eklezja przedstawiona jest jeszcze w sposób średniowieczny, jako kobieta,

³³ W. Neuß, *dz. cyt.*, s. 115.

³⁴ *Tamże*, s.117.

³⁵ *Tamże*.

³⁶ Cyt. za kartą ewidencyjną B-202/81 (zob. przyp. 11). Są to słowa św. Cypriana, pochodzące z dzieła „O jedności Kościoła katolickiego”. Tłumaczenie na język polski zawarte w: *Objaśnienie wyznania wiary rzymsko-katolickiej i rzecz s. Cypryana biskupa i męczennika o jedności Kościoła katolickiego...*, Poznań 1845, s. 33.

³⁷ A. Weis, *Ekklesia und Synagoge* w: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte* t. 4, red. E. Gall – L.H. Heydenreich, Stuttgart 1958, s. 1189; zob. też L. Lüdicke-Kaute – O. Holl, *Personifikationen* w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 3, red. E. Kirschbaum, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1971, s. 400.

³⁸ W. Greisenegger, *Ecclesia* w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 1, red. E. Kirschbaum, Rom- Freiburg-Basel-Wien 1968, s. 562.

³⁹ A. Weis, *Ekklesia*, s. 1195.

⁴⁰ Wcześniejszy typ ikonograficzny Eklezji i Synagogi przetrwał w wyobrażeniach niektórych cnót i występów (*tamże*, szp. 1211-1212).

lecz jednocześnie wyposażona jest już w kontrreformacyjne atrybuty podkreślające wiodącą rolę papieża. Ukoronowana gałązka palmowa⁴¹ jako symbol zwycięstwa i władzy uzupełnia zakres posiadanych przez personifikację atrybutów. Postać Ducha Świętego podkreśla ważność dogmatu Trójcy Świętej.

Prawa edykula zajęta jest przez wyobrażenie Religii, również identyfikowanej odpowiednim napisem. Religię przedstawiono jako stojącą młodą kobietę, opierającą lewą nogę na zwieńczonym krzyżem globie. Ubrana jest długą szatę i płaszcz, a w prawej ręce trzyma w geście prezentacji otwartą księgę, z zapisanym początkiem inwokacji reguły św. Benedykta⁴². Lewe ramię Religii spoczywa na opartym o jej lewy bok krzyżu. W lewej dłoni trzyma ona sznur, na którym zawieszona jest tabliczka z fragmentem Ewangelii św. Mateusza⁴³. Personifikacja Religii jest zbliżona do przedstawień Eklezji⁴⁴, która w okresie baroku również przedstawiana była z pokaźnych rozmiarów krzyżem⁴⁵.

Dalsze dzieła malarskie znajdują się na rewersach ruchomych skrzydeł pierwszej kondygnacji nastawy, gdzie umieszczono malowane wyobrażenia czterech Ewangelistów. Eklezjologiczny czynnik reprezentowany przez wizerunki Ewangelistów został wzmocniony poprzez powtórzenie tych postaci w pilastrach hermowych znajdujących się w trzeciej kondygnacji. Znaczenie przedstawień czterech Ewangelistów w sztuce odpowiada pozycji, jaką zajmują oni jako świadkowie życia Jezusa oraz autorzy Ewangelii kanonicznych. W czasach reformacji i kontrreformacji przedstawienia Ewangelistów miały olbrzymie znaczenie ilustrując tematy eschatologiczne i teologiczne⁴⁶. Znajdujący się w czterech malowanych polach Ewangelistów, przedstawieni zostali w pozycji stojącej i wyposażeni w atrybuty takie jak księga i pióro. Towarzyszące im postacie człowieka, wołu, lwa i orła odnoszą się do wizji Ezechiela⁴⁷.

Szaty, w których z reguły występują postacie Ewangelistów i Apostołów, wywodzą się z przedstawień sztuki wczesnochrześcijańskiej. Składają się z marszczonej tuniki spiętej paskiem oraz pallium, które od XII wieku zastępowane było otwartym od przodu, spiętym kłamrą płaszczem, ale już w dobie renesansu i baroku powróciło

⁴¹ Znaczenie palmy jako symbolu zwycięstwa pojawia się w starożytności. Symbolikę tę przejęło chrześcijaństwo uznając gałązkę palmową za symbol zwycięstwa męczeństwa nad śmiercią i czyniąc z niej atrybut wielu świętych. Zob. L. Impelluso, *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006, s. 25-31 oraz J. Marecki – L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2009, s. 811-813.

⁴² Napis na lewej karcie głosi: „AVSCULTA O FILI PRAECEPTA MAGISTRI”, na prawej: „INCLINA AVREM CORDIS TVI”. Cyt. za: Karta ewidencyjna z 10.12.1981, nr B-202/81 (zob. przyp. 11). *Reguła świętego Benedykta*, przekł. Anna Świderkówna, Kraków 2010, s. 17.

⁴³ „DELIGES DOMINUM DEVM EX TOTO CORDE DEV VI MAT.XXII/ET PROXIMUM TVVM TANQAM TEIPSUM LEV XVIII MAT.XXII” cyt. za: karta ewidencyjna z 10.12.1981, nr B-202/81. Por. Mt, 22, 37-39.

⁴⁴ L. Lüdicke-Kaute – O. Holl, *dz. cyt.*, s. 400.

⁴⁵ W. Greisenegger, *dz. cyt.*, s. 563.

⁴⁶ U. Nilgen, *Evangelisten*, w: *Lexikon*, t. 1, s. 697.

⁴⁷ *Tamże*, s. 710.

do wizerunków Ewangelistów i Apostołów⁴⁸.

Wśród dzieł snycerskich nastawy, Apostołowie reprezentowani są przez św. Piotra, św. Pawła, św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelistę z grupy Ukrzyżowania. Z faktu nieobecności pozostałych Apostołów możemy wnioskować, że autorowi programu ikonograficznego zależało na szczególnym wyeksponowaniu tych właśnie osób. Umieszczony po lewej stronie głównej kondygnacji ołtarza św. Piotr został przedstawiony jako starszy brodaty mężczyzna. Bosa postać, odziana jest w złotą tunikę i ciemny płaszcz z czerwoną podszewką, w lewej ręce trzyma księgę, a w prawej klucz. Być może rezygnacja z przedstawienia św. Piotra w szacie pontyfikalnej i tiarze, jako Najwyższego Kapłana⁴⁹, nawiązuje do osoby św. Bernarda, który w szacie liturgicznej wyobrażany był tylko wyjątkowo, a w swoich pismach potępiał cysterskich opatów, którzy uzyskali od papieża przywilej noszenia szat biskupich⁵⁰. Święty Piotr wymieniany jest wśród Apostołów zawsze na pierwszym miejscu⁵¹. Zajmuje on uprzywilejowane stanowisko wśród uczniów, a Ewangelie synoptyczne mówią o powołaniu Go przez Jezusa do szczególnego zadania⁵². Atrybutami Piotra są: klucz, broda, tiara, zwój, zastąpiony później księgą, czasami pastorał w kształcie krzyża lub krzyż. Od XIV wieku ukazywany jest z symbolem władzy papieskiej – krzyżem papieskim, z odwróconym krzyżem⁵³, mitrą lub tiarą, a następnie w szatach papieskich⁵⁴.

Pełnoplastyczna figura, znajdująca się na skraju prawej strony głównej kondygnacji ołtarza, przedstawia św. Pawła Apostoła. Bosa, odziany w złotą tunikę i udrapowany na kształt pallium płaszcz, w prawej ręce trzyma otwartą księgę, a w lewej miecz, który od XIII wieku należy do najczęściej charakteryzujących Go atrybutów⁵⁵. Czasami przedstawiany był z krzyżem, a do popularnych atrybutów należą również zwój lub księga, jako odniesienie do Jego licznych listów.

Na obrzeżach wyższej kondygnacji umieszczono figury Mojżesza i św. Jana Chrzciciela. Stojący po lewej stronie Mojżesz w prawej ręce trzyma dwie tablice z Dekalogiem, a w lewej pastorał. Wyobrażony został jako człowiek starszy, z długą brodą i dłuższymi, siwymi włosami, z których uformowane są charakterystyczne „rogi”. Mojżesz⁵⁶ początkowo przedstawiany był jako człowiek młody. Na wczesnochrześcijańskich sarkofagach ukazywany był również jako jeden z proroków

⁴⁸ J. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der Deutschen Kunst*, Stuttgart 1943, s. 783-784.

⁴⁹ Wizerunek znany od XII w. Zob. *tamże*, s. 784.

⁵⁰ C. Squarr, *Bernhard von Clairvaux*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 5, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1973, s. 373, J. Braun, *dz. cyt.*, s. 130.

⁵¹ W. Braunfels, *Petrus Apostel, Bischof von Rom*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 8, red W. Braunfels, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1976, s. 159.

⁵² „Ty jesteś Piotr, [czyli skała], i na tej skale zbuduję Kościół mój”. Por. Mt 16,18.

⁵³ Odniesienie do męczeńskiej śmierci św. Piotra, którego na jego prośbę ukrzyżowano na odwróconym krzyżu, bowiem uznał się za niegodnego śmierci, jaką poniósł Chrystus. Por. J. Marecki – L. Rotter, *dz. cyt.*, s. 498.

⁵⁴ W. Braunfels, *Petrus Apostel*, s. 161.

⁵⁵ M. Lechner, *Paulus*, w: *Lexikon*, t. 8, s. 132.

⁵⁶ H. Schlosser, *Moses*, w: *Lexikon*, t. 3, s. 282n.

- mężczyzna starszy, brodaty, ubrany w długą szatę i płaszcz, trzymający tablicę z Dziesięciorgiem Przykazań. Od XII wieku w wizerunku Mojżesza, na skutek błędnego tłumaczenia zawartego w *Wulgacie*, pojawiają się rogi⁵⁷. Kolejną cechą charakteryzującą ikonografię postaci staje się w XVI wieku rozdzielona na dwie części broda.

Koncepcja, według której starotestamentowe zapowiedzi wypełniają się ostatecznie w Nowym Testamencie, doprowadziła do zestawienia Mojżesza z Apostoła-
mi⁵⁸. Takie porównanie pojawia się już u Ojców Kościoła. W średniowieczu Mojżesz porównywany był do św. Piotra⁵⁹. Najprawdopodobniej zdecydowało to o umieszczeniu Go wśród Apostołów w omawianym dziele.

Z prawej strony znajduje się rzeźba przedstawiająca św. Jana Chrzciciela. Pod złotym płaszczem, narzuconym na jedno ramię, odziany jest w futrzaną, krótką tunikę. Apostoł w lewej ręce trzyma zamkniętą księgę, a palec wskazujący prawej ręki kieruje w stronę spoczywającego na księdze Baranka⁶⁰. Od czasów Konstantyna, św. Jan Chrzciciel przedstawiany był zgodnie z Ewangelią św. Marka (Mk 1, 6), jako prorok i głosiciel pokutnych kazań⁶¹. Św. Jan przedstawiany jest z reguły w tunice oraz pallium lub płaszczu. Jego szata wykonana jest najczęściej z futra⁶². Do najpopularniejszych atrybutów postaci należą: księga, Baranek Boży i pastorał⁶³. Do połowy XIV wieku Baranek wyobrażany był na tarczy trzymanej przez Jana. W końcu XIV wieku, w miejsce tarczy z wizerunkiem Baranka pojawia się sam Baranek, trzymany przez Apostoła na ręku, lub częścię - tak jak na omawianym wizerunku - na księdze. Pastorał jako atrybut świętego pojawia się w XV wieku⁶⁴.

Centrum ołtarza zajmuje przedstawienie Trójcy Świętej. Syn Boży i Bóg Ojciec zostali przedstawieni w pozycji siedzącej, lekko zwróceniu ku sobie. Postacie wyposażone są w symbole najwyższej władzy. Obaj dzierżą w dłoniach jabłka królewskie zwieńczone krzyżem. Ponadto Chrystus trzyma pastorał z krzyżem arcybiskupim, a Bóg Ojciec pastorał z krzyżem papieskim. Głowy obu postaci zdobią korony. Po między nimi, na sklepieniu niszy, wyobrażono Ducha Świętego w postaci srebrnej gołębiczy.

Idea Chrystusa Króla jest równie dawna jak sam Kościół, a określenie Chrystusa mianem *rex* pojawia się w pismach tak greckich, jak i łacińskich Ojców Kościoła⁶⁵. Przełom w przedstawieniach Chrystusa jako władcy nastąpił za czasów Kon-

⁵⁷ Zastąpienie wyobrażenia rogów wizerunkiem wiązek światła lub „rogów” uformowanych z włosów pojawia się w XV wieku; *tamże*, s. 286.

⁵⁸ H. Schlosser, *dz. cyt.*, s. 294.

⁵⁹ *Tamże*.

⁶⁰ Gest ten jest świadectwem o Chrystusie. Por. E. Weis, *Johannes der Täufer*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 7, red. W. Braunfels, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1974, s. 168.

⁶¹ *Tamże*, s. 166.

⁶² J. Braun, *dz. cyt.*, s. 366-367.

⁶³ Innymi atrybutami są: muszla, siekiera, chrzczone osoby, misa, Dzieciątko na patenie. Por. E. Weis, *Johannes*, s. 169-170.

⁶⁴ *Tamże*, s. 367-368.

⁶⁵ H. Feldbusch, *Christus als König*, w: *Reallexikon*, t. 3, s. 692n.

stantyna. Wyobrażenia Syna Bożego na tronie, z uniesioną dłonią, wyposażonego w atrybuty takie jak: nimb, purpurowy płaszcz, czy glob wywodziły się z ikonografii przedchrześcijańskiej i związane były z paralełą pomiędzy władzą boską i cesarską⁶⁶. W średniowieczu przedstawienia Chrystusa jako króla stały się szczególnie popularne. Pojawiła się też wtedy koncepcja, według której godność królewska miała być nagrodą za Pasję i ukrzyżowanie⁶⁷.

Dogmat Trójcy Świętej stwierdzający, że w Bogu współistnieją trzy Osoby, stanowiące jedność pod względem swojej natury i charakteru jest jednym z fundamentalnych dogmatów chrześcijaństwa⁶⁸. Jego początki tkwią w Ewangelii św. Mateusza, głoszącej „idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19)⁶⁹. Z Ewangelii pochodzi również pierwszy opis Trójcy (Mt 3, 16-17). W ikonografii Trójca Święta przedstawiana była rozmaicie, a plastyczne oddanie jedności Osób Boskich sprawiało trudności⁷⁰. Najstarsze przedstawienia ukazują Chrystusa, rękę Boga Ojca i gołębicę⁷¹. Idea Trójcy oddawana była również poprzez wizerunki trzech mężczyzn (aniołów) u Abrahama (Rdz 18)⁷². Z tego typu wizerunku wykształciło się przedstawienie trzech postaci męskich⁷³. Spotykane jest również wyobrażenie Trójcy jako trzech monarchów. Szczególnym, wywodzącym się ze sztuki bizantyjskiej, jest przedstawienie Boga Ojca jako starca, Chrystusa jako dziecka, a Ducha Świętego jako gołębicę. Do Trójcy Świętej odnosił się w swych Listach św. Paweł⁷⁴, zatem umieszczenie Go w głównej kondygnacji należy uznać za nieprzypadkowe.

Przemyślany jest również dobór płaskorzeźbionych scen znajdujących się na awersach skrzydeł głównej kondygnacji, w bezpośrednim sąsiedztwie niszy z Trójcą Świętą, które nawiązują do Mesjasza (Narodzenie), Chrystusa Zwycięskiego oraz wywyższenia Chrystusa poprzez Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie oraz roli Apostołów w świadczeniu o Chrystusie (Zesłanie Ducha Świętego).

Scenę Narodzin umieszczono w górnej części lewego skrzydła. Dolną część przedstawienia zajmuje grotę, w której centrum znajduje się żłóbek z Dzieciątkiem adorowanym przez Maryję, Józefa oraz anioły. Prawy dolny róg płyciny zajmuje przedstawienie zwiastowania ludziom narodzin Zbawiciela. Źródła przedstawień Narodzenia wywodzą się z Nowego Testamentu oraz z przekazów apokryficznych. Dla ikonografii tego wyobrażenia fundamentalne znaczenie ma Ewangelia św. Łu-

⁶⁶ *Tamże*, s. 693-695.

⁶⁷ *Tamże*, s. 697 i 701.

⁶⁸ Por. R. Bauerreiß, *Dreifaltigkeit. I Begriff, Dogmatik*, w: *Reallexikon*, t. 4, s. 414.

⁶⁹ Por. W. Braunfels, *Dreifaltigkeit*, w: *Lexikon*, t. 1, s. 525. Tłum. za: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1965. Stary Testament nie zawiera wyraźnie sformułowanych przekazów o Trójcy Św. Por. H. Langhammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, s. 155.

⁷⁰ W. Braunfels, *Dreifaltigkeit*, s. 525-526.

⁷¹ H. Feldbusch, *Dreifaltigkeit. III Darstellungen*, w: *Reallexikon*, t. 4, s. 423.

⁷² *Tamże*, s. 424.

⁷³ *Tamże*, s. 428.

⁷⁴ Por. 2 Kor 13,13, gdzie mowa jest o łasce Chrystusa, miłości Boga i łączności w Duchu; 1 Kor 12,4-6; Rz 8,9, gdzie Paweł mówi o jedności trójjedynego Boga.

kasza (Lk 2, 1-20), natomiast z fragmentu Listu do Galatów (Gal 4, 4) mówiącego o „zrodzeniu z niewiasty” wywiedziono ziemski i ludzki aspekt natury Chrystusa⁷⁵. W ikonografii chrześcijańskiej najwcześniejszymi elementami przedstawienia Narodzin był źłóbek, wół i osioł oraz pasterze. Pojawił się też motyw adoracji Dzieciątka przez Mędrców. Podobieństwo źłóbka do przedstawień ołtarza związane było z teologiczną ideą wcielenia Chrystusa, który określał siebie mianem „chleba żywego” (J 6, 51)⁷⁶. Obecność wołu i osła interpretowano jako przedstawicieli Narodu Wybranego lub elementu pogańskiego. Od V wieku postacie Mędrców występują rzadziej, pojawia się natomiast Józef, przedstawiany niekiedy zgodnie z legendą jako cieśla⁷⁷. Maryja i Józef przedstawiani byli naprzeciwko siebie, zaś pomiędzy nimi znajdował się źłóbek z Dzieciątkiem oraz wół i osioł. W VI wieku obecność Józefa była już stała, a typ przedstawienia nie ulegał większym zmianom. Zmienia się to dopiero w dojrzałym gotyku, w którym dążenie do humanizacji misterium narodzin zaowocowało przedstawieniami Maryi na łożu⁷⁸. Motyw Maryi siedzącej obok źłóbka pojawia się ponownie w XIV wieku w sztuce włoskiej⁷⁹. Przedstawianie Matki Boskiej siedzącej na podłodze podkreślać miało Jej pokorę oraz ubogie warunki, w jakich Chrystus przyszedł na świat. Miejsce Narodzin nie zostało dokładnie opisane w Ewangelii św. Łukasza. Wczesne przedstawienia w sztuce zachodniej, wywiedzione z Ewangelii (Lk 2, 7), operowały wyobrażeniem stajenki, a raczej zadaszonej wiaty, podczas gdy w sztuce bizantyjskiej omawianą scenę umiejscawiano w grocie⁸⁰.

Poniżej sceny Narodzin umieszczono płycinę przedstawiającą Zmartwychwstanie. Dolną część przedstawienia zajmuje wyobrażenie Grobu Chrystusa oraz postaci żołnierzy. Ponad grobem wznosi się obłok, na którym stoi, okryty złotym płaszczem, Chrystus. Pod Jego stopami znajduje się łańcuch prowadzący do postaci diabła i śmierci przedstawionej jako szkielet. Zmartwychwstały otoczony jest mandorlą z rzędem główek anielskich i aniołkami wznoszącymi się nad obłokiem. Pierwotnie Chrystus dzierżył w prawej ręce krzyż⁸¹.

Zmartwychwstanie Chrystusa jest podstawową prawdą wiary chrześcijańskiej i stanowi zapowiedź zmartwychwstania wiernych przy Jego paruzji⁸². Wydarzenie to nawiązuje do myśli o Ojcu, Synu i Duchu⁸³. Przekazy dotyczące Zmartwychwstania znajdują się zarówno w źródłach biblijnych jak i apokryficznych⁸⁴. Na wcze-

⁷⁵ P. Wilhelm, *Geburt Christi*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 2, red. E. Kirschbaum, Rom-Freiburg-Basel-Rom 1970, s. 86.

⁷⁶ *Tamże*, s. 91-92.

⁷⁷ *Tamże*, s. 92-93.

⁷⁸ W sztuce bizantyjskiej takie wyobrażenie Maryi wywodziło się z wzorów antycznych. Zob. *tamże*, s. 95.

⁷⁹ *Tamże*, s. 93.

⁸⁰ *Tamże*, s. 95.

⁸¹ Por. *Karta ewidencyjna zabytku ruchomego*, B-202/81 z 10.12.1981 (przyp. 11).

⁸² Zob. O.H. Langkammer, *dz. cyt.*, s. 166-167.

⁸³ *Tamże*, s. 156.

⁸⁴ Por. P. Wilhelm, *Auferstehung Christi*, w: *Lexikon*, t. 1, s. 201n oraz H. Schrade, *Auferstehung Christi*, w: *Reallexikon*, t. 1, s. 1230n.

snochrześcijańskich sarkofagach pojawiały się przedstawienia strażników grobu Chrystusa symbolizujące Zmartwychwstałego, wyobrażano też niewiasty u grobu, którym anioł obwieścił Zmartwychwstanie lub scenę Wniebowstąpienia. Pomimo, że Zmartwychwstanie jest jedną z fundamentalnych prawd wiary w chrześcijaństwie, jego przedstawienia pojawiają się w sztuce dość późno. Ewangelie kanoniczne nie przekazują opisu i przebiegu samego Zmartwychwstania, a jedynie przerażenie strażników i przybycie niewiast⁸⁵. Najwcześniejszy opis znajduje się w apokryficznej Ewangelii św. Piotra, opisującej zdarzenie realistycznie, jako powstanie z zamkniętego grobu i wstąpienie do nieba⁸⁶. Wczesnośredniowieczne przedstawienia początkowo ukazywały Chrystusa Zmartwychwstałego stojącego w grobie. Postać Zmartwychwstałego wyobrażana była w majestacie boskości, bez eksponowania jego cech ludzkich. W XII wieku pojawiły się ujęcia Chrystusa wychodzącego z grobu. Ukazywanie Go, jako nie nawiązującego kontaktu z widzami, miało podkreślać fakt, iż Zmartwychwstanie nie jest powrotem na ziemię, lecz przejściem do życia wiecznego⁸⁷. Nowożytnie formy przedstawienia Zmartwychwstania ukształtowały się pod wpływem ikonografii reformacyjnej⁸⁸. W dziele Lucasa Cranacha St. *Grzech pierworodny i zbawienie* pojawia się motyw walki Zmartwychwstałego ze śmiercią i szatanem, gdzie Chrystus przedstawiony został w glorii zwycięstwa nad deptanymi wyobrażeniami szkieletu-śmierci i postaci diabła⁸⁹. W analogiczny sposób ukazany został Chrystus w scenie umieszczonej w ołtarzu oliwskim.

Kolejnym przedstawieniem jest Wniebowstąpienie. U dołu sceny znajdują się dwie grupy ludzi – po stronie lewej znajduje się sześciu, zaś po prawej ośmiu mężczyzn, najprawdopodobniej Apostołów. Pośrodku wyobrażono dwa stojące anioły. Powyżej unosi się obłok z otoczonym promienistą mandorlą, stojącym w pozie oranta Chrystusem, któremu towarzyszą główki anielskie i szeregi dmących w trąby aniołów.

Wniebowstąpienie Chrystusa jest jednym z najstarszych dogmatów chrześcijaństwa, a przekazy o nim znajdują się w wielu miejscach Nowego Testamentu⁹⁰. Motyw Wniebowstąpienia pojawia się sporadycznie już w ikonografii wczesnochrześcijańskiej. Jako świadkowie sceny występują Apostołowie⁹¹ oraz Maryi. Wykształciły się dwa główne typy przedstawienia sceny Wniebowstąpienia: w pierwszym, wywodzącym się z motywu antycznej apoteozy, Chrystus unoszony był do nieba przez anioły. W drugim, Chrystus ukazywany był jako wkraczający do nieba i ujmujący

⁸⁵ Por. Mt 28,1-6, Mk 16,1-7, Łk 24,1-10, J 20; brak kanonicznych przekazów mógł być przyczyną późnego pojawienia się przedstawień obrazujących moment Zmartwychwstania w sztuce. Zob. H. Schrader, *dz. cyt.*, s. 1231.

⁸⁶ H. Schrader, *dz. cyt.*, s. 1231. Pochodząca z IV wieku plakietka z kości słoniowej ukazuje Chrystusa kroczącego wprost z ziemi ku niebu. Por. *tamże*, il. 1.

⁸⁷ *Tamże*, s. 1232.

⁸⁸ *Tamże*, s. 1238.

⁸⁹ *Tamże*. Spętany łańcuchem diabeł jest również atrybutem św. Bernarda - zob. przyp. 108.

⁹⁰ A. A. Schmid, *Himmelfahrt Christi*, w: *Lexikon*, t. 2, s. 268.

⁹¹ Wbrew przekazom źródłowym, św. Paweł dodawany był jako dwunasty Apostoł. Por. *tamże*.

wyciągniętą rękę Boga lub jako unoszący się do nieba w pozie oranta. Ten ostatni sposób wyobrażenia Wniebowstąpienia uległ w późnym średniowieczu dalszym przeobrażeniom⁹².

Cykl płaskorzeźbionych przedstawień zamyka scena Zesłania Ducha Świętego. W dolnej partii, w perspektywie ukazanej komnacie zasiada w kręgu osiemnaście zwróconych ku środkowi postaci, wznoszących głowy i składających ręce w modlitwie. Na osi, frontalnie, znajduje się Maryja z niewiastami. Ponad zgromadzonymi unosi się otoczony promieniami obłok, na którym znajduje się grupa Trójcy Świętej.

Zesłanie Ducha Świętego, zgodnie z przekazem zawartym w *Dziejach Apostolskich* miało miejsce po Zmartwychwstaniu, w święto Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1-13). Apostołowie napełnieni Duchem Świętym głosili „wielkie dzieła Boże” (Dz 2, 11). Zdarzenie uznane zostało za symboliczny początek Kościoła, a upamiętniające je święto, zwane potocznie Zielonymi Świątkami, jest jednym z ważniejszych świąt religijnych⁹³. Ikonografia sceny Zesłania Ducha Świętego opiera się na opisie zawartym w *Dziejach Apostolskich* (Dz 2, 1-3). Najczęściej Apostołowie wyobrażani byli jako zgodnie siedzący obok siebie, podczas gdy ukazały się im pochodzące z nieba języki ognia. Przedstawiano z reguły dwunastu Apostołów, nie zaś całą gminę, jak wynikać mogłoby z wcześniejszej relacji zawartej w *Dziejach* (Dz 1, 15), a sam Duch Święty przyjmował postać gołębic, zgodnie z treścią Ewangelii św. Łukasza (Łk 3, 22)⁹⁴.

Znajdująca się w centrum trzeciej kondygnacji figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem jest silnym akcentem mariologicznym. Ikonografia maryjna jest bardzo rozbudowana⁹⁵, a poszczególne typy przedstawień mają różne znaczenie. Umieszczona w nastawie rzeźba odnosi się do dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, który wprawdzie nie został ujęty w V kanonach o grzechu pierworodnym, uchwalonych w trakcie V sesji Soboru Trydenckiego, w dniu 17 czerwca 1549 roku⁹⁶, jednak w kontekście kontrreformacyjnym był tematem ważnym i jego pojawienie się w programie ikonograficznym ołtarza ma doniosłe znaczenie. Dogmat ten był znany Kościołowi od początku jego istnienia⁹⁷ i wywodzono go z licznych przekazów biblijnych⁹⁸. Rozpowszechnienie tematu Niepokalanego Poczęcia Maryi związane było z Jej rosnącym kultem, a dla rozwoju ikonografii Niepokalanego Poczęcia największe znaczenie ma Apokalipsa św. Jana (Ap 12, 1), gdzie opisana jest „Niewiasta w słońce obleczona i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec

⁹² *Tamże*, s. 270-273.

⁹³ Zob. St. Seeliger, *Pfingsten*, w: *Lexikon*, t. 3, s. 415n.

⁹⁴ *Tamże*, szp. 416.

⁹⁵ Zob. *Maria, Marienbild*, w: *Lexikon*, 3, s. 154-210.

⁹⁶ F. Słotwiński, *Dzieje Powszechnego Soboru Trydenckiego*, Kraków 1857, s. 27.

⁹⁷ Zob. J. Didiot, *Niepokalane Poczęcie*, w: *Słownik apologetyczny wiary katolickiej*, red. W. Szcześniak, Warszawa 1894, s. 728-730.

⁹⁸ Odpowiednie fragmenty Biblii wskazane przez J. Fournée, *Immaculata conceptio*, w: *Lexikon*, t. 2, s. 338. Autor podaje tu również datę oficjalnego ustanowienia w Kościele tego dogmatu (1854 r.).

z gwiazd dwunastu⁹⁹.

Genezy tematu *Immaculaty*, której atrybutami są: półksiężyc, korona z dwunastu gwiazd, słońce i smok (węże), upatruje się w średniowiecznych wizerunkach Niewiasty Apokaliptycznej¹⁰⁰. Około roku 1400 wykształcił się wizerunek Matki Bożej na półksiężycu, a wyobrażenia Niewiasty na sierpie księżycu, w słonecznej aureoli i z gwiazdami wokół głowy, rozpowszechnione w piętnastowiecznej grafice symbolizowały Niepokalane Poczęcie Maryi¹⁰¹. Wywodzący się z tego typu przedstawień wizerunek Niepokalanej - Madonny z Dzieciątkiem, przedstawianej na półksiężycu, otoczonej promieniami, w nimbie z gwiazd, w koronie i z berłem był bardzo popularny w sztuce XVII wieku¹⁰², kiedy temat *Immaculata Conceptio* stał się najważniejszym tematem maryjnym¹⁰³.

Postać Niepokalanej ujęta jest płaskorzeźbionymi scenami Zwiastowania. Początki tego przedstawienia, wywodzonego z Ewangelii św. Łukasza (Łk 1, 26-38), sięgają sztuki wczesnochrześcijańskiej¹⁰⁴. Scena Zwiastowania jest jednym z najważniejszych tematów w sakralnej sztuce nowożytnej¹⁰⁵ i podkreśla rolę Maryi w dziele Odkupienia¹⁰⁶. Ewangeliczne wydarzenie, podczas którego dokonało się Wcielenie, jest przełomowe dla dziejów ludzkości i stanowi kulminację planu Zbawienia¹⁰⁷. Umieszczenie *Immaculaty* oraz sceny Zwiastowania w wieńczącej partii nastawy jest wyróżnieniem Matki Boskiej, której szczególną cześć oddawał św. Bernard.

Znajdujące się w górnej kondygnacji przedstawienie św. Barnarda jest odnoszącym się do kultu świętych akcentem hagiograficznym oraz odwołaniem do opiekuna świątyni i całego zakonu cystersów. Ukazany jest on w cysterskim habitcie, jako klęczący i trzymający oburącz kolumnę, sznur i gwoździe. *Arma Christi* są ważnym atrybutem tego świętego¹⁰⁸. Narzędzia Męki dźwżone są również przez umieszczone w górnych partiach nastawy aniołki. Wizerunek *Arma Christi* dopełnia wymowę pasyjną sceny Ukrzyżowania, której przedstawieniem ukoronowana jest nastawa. Centralnie umieszczony krucyfiks, osadzony na gzymsie wieńczącym niszę ze św. Bernardem, ujmują postacie Maryi i Jana Ewangelisty. Krzyż, wyobrażony w formie pnia drzewa z obcięzonymi konarami, nawiązuje do drzewa życia i symbolizuje jego życiodajną moc¹⁰⁹. Forma krzyża i szczegóły Ukrzyżowania były zagadnieniami sze-

⁹⁹ Zob. *Biblia Tysiąclecia*, s. 1530.

¹⁰⁰ M. Biernacka, *Niepokalane Poczęcie*, w: *Maryja*, s. 27n.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 29-30 i wskazane tam przykłady.

¹⁰² *Tamże*.

¹⁰³ M. Lechner, *Maria, Marienbild. V Das Marienbild des Barock*, w: *Lexikon*, t. 3, s. 199.

¹⁰⁴ J.H. Emminghaus, *Verkündigung an Maria*, w: *Lexikon*, t. 4, red. E. Kirschbaum, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1972, s. 424.

¹⁰⁵ H. Graczyk, *Zwiastowanie*, w: *Maryja*, s. 119.

¹⁰⁶ Z. Nocoń, *dz. cyt.*, s. 152.

¹⁰⁷ H. Graczyk, *dz. cyt.*, s. 119.

¹⁰⁸ Innymi atrybutami św. Barnarda są: spętany łańcuchem diabeł, krzyż, krucyfiks, kosz i in. Zob. C. Squarr, *dz. cyt.*, s. 374-375.

¹⁰⁹ H. Bethe, *Astrkreuz*, w: *Reallexikon*, t. 1, s. 1152.

roko dyskutowanymi w drugiej połowie XVI i przez cały XVII wiek¹¹⁰.

W dobie kontreformacji towarzyszące Ukrzyżowanemu osoby zazwyczaj były ukazywane w pozycji stojącej. Ten statyczny sposób przedstawienia, sprzeczny zarówno z dążeniem do obrazowania w sztuce dramatycznych uczuć, jak i wcześniejszą tradycją, według której Maria omdlewała pod brzemieniem żalu, został zaczerpnięty z Ewangelii św. Jana (J 19, 25-26)¹¹¹. Umieszczenie sceny pasyjnej w najwyższym punkcie nastawy podkreśla znaczenie ofiary Chrystusa. Maryja stojąca pod krzyżem jest pośredniczką między Bogiem a ludźmi¹¹².

Niezwykłe bogatą treść ołtarza niełatwo jest ująć całościowo. Rekonstruując znaczenie przedstawień, można ich odczytanie w układzie pionowym odnieść do wezwania, pod jakim konsekrowano kościół oraz osoby świętego Bernarda i szczególnej czci żywionej przez niego dla Matki Boskiej. W szerszym kontekście, tematem łączącym poszczególne przedstawienia jest przymierze Boga z ludźmi, które zostało zapowiedziane w Starym Testamencie, potwierdzone nadaniem Przykazań i obecnością Boga w Arce oraz zrealizowane przez Odkupienie¹¹³, dokonane poprzez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Autor programu nie jest znany, jednak możemy przypuszczać, że udział w jego opracowaniu miała osoba (osoby) posiadające odpowiednie przygotowanie teologiczne¹¹⁴.

6. Mistrz Wolfgang Sporer i warsztat klasztorny

Zagadnienie autorstwa prac snycerskich ołtarza w Oliwie pozostaje nierozstrzygnięte. W rocznikach klasztoru czytamy, że na początku lutego 1606 roku „... *Wolfgangus Spor, pictor, incepit pingere altare maius et illud cum auro et coloribus ornare.*”¹¹⁵. Postać Wolfganga Sporera¹¹⁶ jest dość enigmatyczna. Publikacje słowni-

¹¹⁰ J.B. Knipping, *dz. cyt.*, s. 284.

¹¹¹ *Tamże*, s. 277. Autor przytacza pogląd jednego z czołowych teoretyków potrydenckich - Molanusa, według którego smutek Maryi winien być obrazowany w sposób pełen godności.

¹¹² Z. Nocoń, *dz. cyt.*, s. 153.

¹¹³ *Tamże*, s. 148-149.

¹¹⁴ Zob. J.St. Pasierb, *dz. cyt.*, s. 17-18. Kościół zalecał współpracę artystów z teologami, bowiem dzieła sztuki sakralnej miały być nie tylko wspaniałe, ale i uczone, oparte na Biblii, historii i teologii.

¹¹⁵ *Annales*, s. 156.

¹¹⁶ Nazwisko Sporer (Spohrer) nosiła w XV-XVII wieku wywodząca się z Bayreuth rodzina, z której pochodziło wielu artystów i rzemieślników. Pierwsze znane wzmianki dotyczą Petera – ślusarza i kowala – zmarłego w 1464 roku, oraz jego synów – szklarzy - Heinza i Wolfa I. Czynny w Bayreuth syn Wolfa I - Wolf II (zm. 1545) wymieniany jest jako szklarz, malarz, rzeźbiarz i prawdopodobnie rytmownik. Jego syn Hans I wzmiankowany jest jako malarz. Starszy brat Hansa I, Wolf III, urodzony w 1566 roku, ożenił się w roku 1589 w Bayreuth, a dwoje jego dzieci zostało ochrzczonych tam w 1590 i 1592 roku. Najprawdopodobniej w roku 1593 artysta przeniósł się do Gdańska, gdzie w latach 1595 i 1604 zawierał kolejne związki małżeńskie. Obywatelstwo na terenie Głównego Miasta uzyskał jako malarz 1 lutego 1605 roku. Był jednym z założycieli gdańskiego cechu malarzy i portrecistów, w którym pełnił funkcję starszego cechu w kadencji 1613/1614. Zmarł dnia 9 listopada 1614 roku, niedługo po ukończeniu kadencji. Biogram opracowany na podstawie: *Sporer Wolfgang*, w: *Neues allgemeines Künstler-Lexikon*, t. 19, opr. G. K. Nagler, Leipzig, s. 247; E. Rastawiecki, *Słownik malarzów polskich*, t. 1, Warszawa 1850, s. 201, t. 3, Warszawa 1857, s. 401; *Wolf III Sporer*, w: *Allgemeines Lexikon der*

kowe określają artystę jako nie tylko malarza, ale również snycerza i rzeźbiarza¹¹⁷. Zawarte w *Kronikach oliwskich* określenie *pictor* jednoznacznie wskazuje, że Sporer był malarzem; także zakres jego prac przy ołtarzu został w *Kronice* określony w sposób nie budzący wątpliwości (oprócz tworzenia obrazów do ołtarza, także malowanie i złocenie struktury dzieła). Informacja o Wolfgangu Sporerze jako autorze całości ołtarza utrzymała się jednak w dawnej literaturze niemieckojęzycznej¹¹⁸. Mimo, iż brak jest podstaw, by zakwestionować możliwość działalności Sporera m.in. jako snycerza, jego ewentualne autorstwo w odniesieniu do rzeźbiarskiego wystroju ołtarza Świętej Trójcy z Oliwy budzi wątpliwości także ze względów czasowych. W rocznikach klasztoru wskazano czas rozpoczęcia prac nad ołtarzem - lipiec 1604 roku. Zgodnie z zawartymi w literaturze ustaleniami, Sporer w latach 1604-1605 pracował w kościele Najświętszej Maryi Panny w Gdańsku, aczkolwiek zakres powierzonych mu i wykonanych prac nie został wyczerpująco określony. Przypisywane są mu roboty snycerskie przy ambonie oraz renowacja niezachowanych małych organów¹¹⁹. Paul Simson wspomina konkretniej o wykonanych również w 1604 roku pracach malarskich w obrębie nowej ambony i chóru¹²⁰, zaś Willi Drost pisze o Sporerze jako autorze malowideł na podłożu płóciennym, zdobiących filar ambony¹²¹, a także o przeprowadzonej przez artystę renowacji tablicy inskrypcyjnej, upamiętniającej położenie kamienia węgielnego pod budowę kościoła¹²². Wydaje się zatem, że zakres działań w kościele Mariackim był na tyle rozległy, że artysta nie mógł pogodzić ich z jednoczesną pracą nad monumentalnym dziełem w Oliwie. Przy okazji trzeba stwierdzić, iż wymienione powyżej obiekty nie zachowały się¹²³,

Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, t. 31, red. H. Vollmer, Leipzig 1937, s. 400-401; J. Pałubicki, *Malarze gdańscy: malarze, szklarze, rysownicy i rytownicy w okresie nowożytnym w gdańskich materiałach archiwalnych. T. 2, Słownik malarzy, szklarzy, rytowników i rysowników*, Gdańsk 2009, s. 719-722.

¹¹⁷ Określono go tak m.in. w *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler*, jednak – według tej publikacji – w odniesieniu do ołtarza Świętej Trójcy twórca miał ograniczyć się jedynie do wykonania prac malarskich (zob. *dz. cyt.*, s. 400)

¹¹⁸ Theodor Hirsch określa Sporera jako przede wszystkim zdolnego rzeźbiarza (zob. tenże, *Das Kloster Oliva. Ein Beitrag zur Geschichte Westpreußischen Kunstbauten*, Danzig 1850, s. 54). J. Heise (zob. *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen*, t. 1: *Pommerellen mit Ausnahme der Stadt Danzig*, Danzig 1884-87, H. 2, *Der Landkreis Danzig*, Danzig 1885, s. 118), określa ołtarz jako „...ein Werk des Danziger Meisters Wolfgang Spörer...“, co pozwala uznać, że badacz przypisuje artyście również prace snycerskie; podobnie H. Mankowski, *Führer durch die Cistercienserkirche und das Cistercienserkloster sowie die nähere Umgebung von Oliva*, Oliva 1923, s. 16 i G. Dehio, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*, t. 2: *Nordostdeutschland*, Berlin 1940, s. 353.

¹¹⁹ *Allgemeines Lexikon*, s. 401.

¹²⁰ P. Simson, *Geschichte der Stadt Danzig*, t. 2, Danzig 1918, s. 568.

¹²¹ W. Drost, *Die Marienkirche in Danzig und ihre Kunstschatze*, Stuttgart 1963, s. 155.

¹²² *Tamże*, s. 130. O renowacji i przemalowaniu tablicy przez Sporera w roku 1604 wspomina również T. Hirsch, *Die Ober-Pfarrkirche von St. Marien in Danzig*, t. 1, Danzig 1843, s. 441.

¹²³ Ilustrację przedstawiającą zaginioną tablicę pamiątkową zamieszcza w cytowanej wyżej publikacji W. Drost (Taf. 200). Wśród dzieł zachowanych, innym oliwskim malowidłem, którego autorstwo przypisywane jest Sporerowi jest znajdujący się w północnym skrzydle krużganka fresk przedstawiający Ukrzyżowanie (zob. A. Lubomski, *Olivas Aufbau nach 1577-1616*, w: *dz. cyt.*, s. 75; Z. Iwicki,

przeto brak jest możliwości przeprowadzenia analizy porównawczej dzieł snycerskich i malarskich przypisywanych gdańszczaninowi.

W opracowaniu poszczególnych partii snycerskich ołtarza występują odrębności formy, potwierdzające ówczesną praktykę tworzenia dużych dzieł rzeźbiarskich przy udziale wielu rąk. Porównanie figury Maryi, postaci z płaskorzeźbionego Zwiastowania, Ewangelistów wkomponowanych w hermy oraz Maryi i Jana z grupy Ukrzyżowania prowadzi do wniosku o wykonaniu ich przez jednego snycerza. Postacie te mają płaskie twarze z prostymi, wydatnymi nosami i charakteryzują się swego rodzaju podobieństwem. Jednocześnie wspomniane figury cechuje pewna lekkość, wręcz finezja aparycji. Z kolei postacie tronującego Chrystusa i Boga Ojca, a także Piotra, Pawła, Mojżesza i Jana Chrzyciela, oprócz uchwytnego podobieństwa w formowaniu twarzy o grubych rysach i mięsistych nosach, charakteryzują się przysadzistymi proporcjami i dużymi głowami. Osobną jakość opracowania wykazuje figura Chrystusa z krucyfiksu. Twarz o cechach ogólnie typowych dla drugiej z wymienionych wyżej grup postaci w ołtarzu jest jednak delikatniejsza i bardziej wyrazista pod względem psychologicznym. Również ciało Ukrzyżowanego, o prawidłowych proporcjach anatomicznych, zdaje się odstawać poziomem opracowania od pozostałych figur.

Przy klasztorach funkcjonowały warsztaty artystów i rzemieślników¹²⁴ pozostające poza organizacją cechową¹²⁵, a działający na terenie klasztorów mistrzowie bardzo często byli biegli w swej sztuce. Cysterscy stolarze z Oliwy wykonali m.in. gotyckie stalle dla katedr w Krakowie, Gnieźnie i Włocławku¹²⁶. Stalle przeznaczone dla kościoła w Oliwie powstawały od 1599 roku¹²⁷. *Kronika oliwska*¹²⁸ podaje, że we wrześniu 1603 roku rozpoczęto prace nad stallami, których ocalała część znajduje się obecnie w prezbiterium¹²⁹. Dzieła te potwierdzają wysoki poziom realizacji snycerskich warsztatu klasztoru w Oliwie¹³⁰. Reasumując powyższe rozważania, można

Oliwa, s. 207-209, Abb.96). Sygnowany monogramem „W.S.” i datą 1593 fresk powstał z fundacji Thomasa Geschkaua.

¹²⁴ M. Bogucka, *Gdańsk jako ośrodek produkcyjny w XIV-XVII w.*, Warszawa 1962, s. 303.

¹²⁵ W marcu 1555 roku, mocą zarządzenia Rady do cechu stolarskiego włączono dużą grupę snycerzy. Zob. M. Bogucka, *Gdańsk jako*, s. 85, K. Mellin, *Gdański cech stolarzy i snycerzy od połowy XVI do połowy XVII w.*, „Gdańskie Studia Muzealne”, 2 (1978), s. 49-64.

¹²⁶ C. Betlejewska, *Meble gdańskie od XVI do XIX wieku*, Warszawa-Gdańsk 2001, s. 19.

¹²⁷ Ufundowane przez opata Konarskiego stalle z 1599 roku znajdują się obecnie przy zachodniej ścianie północnego ramienia transeptu kościoła. Zob. R. Sulewska, *dz. cyt.*, s. 74.

¹²⁸ *Annales*, s. 140, A. Lubomski, *Oliwas Aufbau nach 1577-1616*, w: *dz. cyt.*, s. 81.

¹²⁹ Z. Iwicki, *Oliwa wczoraj i dziś*, Gdańsk 2001, s. 128n.

¹³⁰ Szczegółowa analiza stall przeprowadzona przez R. Sulewską doprowadziła do konkluzji, że część snycerzy zatrudnionych przy wykonaniu stall uczestniczyła również w tworzeniu ołtarza głównego, a dekoracje ornamentalne ołtarza wykazują - zdaniem autorki - podobieństwo do dekoracji zastosowanych w stallach (zob. R. Sulewska, *dz. cyt.*, s. 73-78.81).

przyjąć, iż autorami¹³¹ partii snycerskich dzieła mogli być w przeważającej mierze artyści klaszorni, lecz ich nazwiska nie wydają się już dzisiaj możliwe do ustalenia.

Zakończenie

Obszerny charakter zarysowanych powyżej zagadnień nie pozwala na ich wyczerpujące przedstawienie w ramach artykułu. Bezspornym pozostaje jednak, że ołtarz Trójcy Świętej jest dziełem wybitnym z wielu względów. Doskonale obrazuje współistnienie elementów średniowiecznych i nowożytnych na przełomie epok oraz fascynuje złożonością programu ikonograficznego, którego odczytywanie znakomicie pogłębia indywidualną percepcję sztuki religijnej. Znaczenie nastawy dla historii sztuki Prus Królewskich wyraża się również w fakcie, iż zawiera ona jedyne znane i zachowane dzieła malarskie Wolfganga Sporera. Wyjątkową wartość ołtarza podnosi również doskonały stan zachowania zabytku i brak późniejszych ingerencji w jego strukturę.

Literatura

- Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler vor der Antike bis zur Gegenwart*, t. 31, red H. Vollmer, Leipzig 1937.
- Annales Monasterii Oliuensis Ord. Cist. aetate posteriores* (Fontes Societas Literaria Torunensis; 20), wyd. P. Czaplewski, Toruń 1916.
- Archiwum Zakładowe Pomorskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Gdańsku [d. ODZ Gdańsk], *Karta ewidencyjna zabytków ruchomych*, nr B-202/81, 10 grudnia 1981 i październik 2005 r. [B. Jakubowska].
- Betlejewska, C., *Meble gdańskie od XVI do XIX wieku*, Warszawa-Gdańsk 2001.
- Biernacka, M. – Dziubecki, T. – Graczyk, H. – Pasierb, J., *Maryja matka Chrystusa. Wprowadzenie ogólne. Niepokalane Poczęcie, Dzieciństwo Maryi, Zwiastowanie, Nawiedzenie*, Warszawa 1987.
- Bogdanowicz, S., *Katedra w Oliwie*, Piechowice 1995.
- Bogucka, M., *Gdańsk jako ośrodek produkcyjny w XIV-XVII w.*, Warszawa 1962.
- Bogucka, M., *Przemiany społeczne i walki społeczno-polityczne w XV i XVI w.*, w: *Historia Gdańska*, t. 2, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, s. 208-259.
- Braun, J., *Tracht und Attribute der Heiligen in der Deutschen Kunst*, Stuttgart 1943. Dąbrowski, K., *Opactwo cystersów w Oliwie od XII do XVI wieku*, Gdańsk 1975.
- Dehio, G., *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*, red. E. Gall – B. Schmid – G. Tiemann, München-Berlin 1952.
- Dehio, G., *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*, t. 2, *Nordostdeutschland*, Berlin 1940.
- Drost, W., *Die Marienkirche in Danzig und ihre Kunstschatze*, Stuttgart 1963.
- Heise, J., *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen*, Bd. 1: *Pommerellen mit Ausnahme der Stadt Danzig*, Danzig 1884-87.
- Hirsch, T., *Das Kloster Oliva. Ein Beitrag zur Geschichte Westpreußischen Kunstbauten.*, Danzig 1850.
- Hirsch, T., *Die Ober-Pfarrkirche von St. Marien in Danzig in ihren Denkmälern und in ihren Beziehungen zum kirchlichen Leben Danzigs überhaupt*, Danzig 1843.

¹³¹ Z. Iwicki, *Oliwa*, s. 128. Autor wypowiadając się na temat autorstwa ołtarza, wiąże jego powstanie z pracą lokalnego, zakonnego warsztatu działającego prawdopodobnie pod kierownictwem artysty dobrej klasy. Wolfgang Sporer określony został tu jednoznacznie jako malarz. Por. Z. Iwicki, *Oliwa*, s. 60.

- Impelluso, L., *Natura i jej symbole. Rośliny i zwierzęta*, Warszawa 2006.
- Iwicki, Z., *Konwent oliwski (1186-1831)*, Gdańsk-Pelplin 2012.
- Iwicki, Z., *Oliwa. Führer durch die Kathedrale und das ehemalige Kloster*, Dülmen 1994
- Iwicki, Z., *Oliwa wczoraj i dziś*, Gdańsk 2001.
- Knipping, J.B., *Iconography of the Counter-Reformation in the Netherlands. Heaven on Earth*, Nieuwkoop/Leiden 1974.
- Kromer, A., *Oliwa*, Gdańsk 2007.
- Langkammer, H., *Słownik biblijny*, Katowice 1989.
- Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 1-4, red. E. Kirschbaum, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1968-1972; t. 5.7-8, red. W. Braunfels, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1973, 1974-1976.
- Lubomski, A., Gdańsk 1970 [prace zebrane, mps], red. Z. Iwicki, Biblioteka Muzeum Narodowego w Gdańsku, MNG 02-18226, sygn. III 1379.
- Mankowski, H., *Führer durch die Cistercienserkirche und das Cistercienserkloster sowie die nähere Umgebung von Oliwa*, Oliwa 1923.
- Marecki, J. – Rotter, L., *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2009.
- Mellin, K., *Gdański cech stolarzy i snycerzy od połowy XVI do połowy XVII w.*, „Gdańskie Studia Muzealne”, 2 (1978), s. 49-64.
- Neues allgemeines Künstler-Lexikon*, t. 19, red. G. K. Nagler, Leipzig [b.d.].
- Nocoń, Z., *Ołtarz Świętej Trójcy w katedrze oliwskiej*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański”, 11 (1975), s. 145-156.
- Objaśnienie wyznania wiary rzymsko-katolickiej i rzecz s. Cypryana biskupa i męczennika o jedności Kościoła katolickiego...*, Poznań 1845.
- Paczesny, A., *Dokumentacja konserwatorska, Gdańsk – Oliwa, ołtarz Trójcy Świętej, 1604-1606*, Gdańsk 1985 [mps], Archiwum Zakładowe Pomorskiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Gdańsku [d. ODZ Gdańsk], sygn. ZR/505.
- Pałubicki, J., *Malarze gdańscy: malarze, szklarze, rysownicy i rytownicy w okresie nowożytnym w gdańskich materiałach archiwalnych. t. 2: Słownik malarzy, szklarzy, rytowników i rysowników*, Gdańsk 2009.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, Poznań 1965.
- Rastawiecki, E., *Słownik malarzów polskich*, t. 3, Warszawa 1857.
- Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, t. 1, red. O. Schmitt, Stuttgart 1937; t. 3-4, red. E. Gall – L.H. Heydenreich, Stuttgart 1954-1958.
- Regula świętego Benedykta*, tł. A. Świderkówna, Kraków 2010.
- Saur Allgemeines Künstlerlexikon. Bio- bibliographischer Index A-Z*, München-Leipzig 2000.
- Simson, P., *Geschichte der Stadt Danzig*, t. 1-2, Danzig 1913-1918.
- Slotwiński, F., *Dzieje Powszechnego Soboru Trydentskiego*, Kraków 1857.
- Słownik apologetyczny wiary katolickiej, t. 2, red. W. Szcześniak, Warszawa 1894.
- Stankiewicz, J., *Dawid Konarski (1564-1616), opat oliwski*, w: *Zasłużeni ludzie Pomorza XVI wieku*, Gdańsk 1977, s. 76-81.
- Sulewska, R., *Dłutem wycięte. Snycerstwo północnych ziem polski w czasach Zygmunta III Wazy*, Warszawa 2004.
- Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce: 1500-1600*, wybór i oprac. Jan Białostocki, Warszawa 1985.

The Holy Trinity Altar at Post-Cistercian Cathedral in Oliva. Iconography and the Issue of Authorship.

Summary: In the Cathedral of Oliva there is an outstanding piece of woodcarving. This is the former main altar, which was built from the foundation of Abbot David Konarski's nephew – Rafał Kos. The first information about the altar, formed in the years 1604-1606, can be found in the monastery chronicles written by prior Philip Adler.

The time before the emergence of this art work abounded in the difficult events. As a result of the progress of the Reformation, conflict among abbots and the destruction of the Abbey in 1577, there was the economic crisis and monastic discipline has been loosened. Recovery process took on the rise under the rule of Abbot David Konarski, who restored the Abbey to the state of splendor. The merit of the Abbot was also trying for an impressive facilities for the Catholic church located near by the centre of Protestants situated in Gdańsk. Complicated iconographic program of the altar meets Counter-Reformation recommendations for art.

This is a unique work of art. Excellent state of preservation and no subsequent interference highlights its exceptional value.

Keywords: Oliva, Cathedral, cathedral, main altar, woodcarving, Wolfgang Sporer, Cistercians, catholic iconography

RECENZJE I OMÓWIENIA

Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tł. H. Witczyk, Verbum, Kielce 2014, s. 240.

Znaczenie Biblii dla ludzi wierzących opiera się na ich przekonaniu, że teksty zawarte w tej księdze zostały napisane pod natchnieniem Bożym. Chodzi w tym wypadku o wiarę, że Bóg jest autorem Starego i Nowego Testamentu. To Jego słowa zostały spisane przez ludzi, których On sam wybrał i którymi się w tym celu posłużył.

Tradycja żydowska wyraziła to talmudycznym powiedzeniem: „Tora mówi językiem ludzi” (bBer 31b; bYeb 71a). W Kościele katolickim przyjmuje się stwierdzenie konstytucji Soboru Watykańskiego II o Objawieniu Bożym (*Dei Verbum*): „Albowiem święta Matka Kościół uważa na podstawie wiary apostoelskiej księgi tak Starego, jak Nowego Testamentu w całości, ze wszystkimi ich częściami za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane” (DV 11). Tekst soborowy nie podaje jednak jak to natchnienie Pisma świętego należy sobie wyobrażać pod względem współpracy Boga z człowiekiem. W historii Kościoła i teologii wskazywano na różne możliwości objaśniania i rozumienia tego fenomenu. Przedmiotem żywej dyskusji stała się kwestia prawdy komunikowanej w tekstach biblijnych, zwłaszcza w kontekście konfrontacji wypowiedzi świętych tekstów z wynikami nauk przyrodniczych i historycznych.

Wobec złożoności wskazanego zagadnienia wielką radość niesie z sobą ukazanie się owocu pracy Papieskiej Komisji Biblijnej w formie dokumentu zatytułowanego *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*. Publikacja wychodzi naprzeciw oczekiwaniom i potrzebom zarówno tych, którzy profesjonalnie zajmują się interpretacją i głoszeniem biblijnego orędzia, jak i wszystkich szukających w Piśmie świętym prawdy i drogowskazu w realizowaniu celów swojego życia.

Papieską Komisję Biblijną powołał papież Leon XIII w 1902 roku, zlecając jej promowanie studiów biblijnych wśród katolików, sprzeciwianie się środkami naukowymi błędnym opiniom w odniesieniu do Pisma świętego oraz badanie i wyjaśnianie kwestii dyskutowanych i problemów pojawiających się w na polu biblijnym. Od czasu Pawła VI, który dokonał pewnych zmian w organizacji i funkcjonowaniu tej instytucji, członkami Komisji są profesorowie nauk biblijnych pochodzący z różnych narodów, którzy odznaczają się naukowością, roztropnością i katolickim

myśleniem w odniesieniu do kościelnego nauczania. Papieska Komisja Biblijna jest organem doradczym na usługach Magisterium Kościoła i związanym z Kongregacją Nauki Wiary, której prefekt jest także przewodniczącym Komisji Biblijnej.

Owoce pracy Papieskiej Komisji Biblijnej są publikowane przez nią dokumenty na tematy związane z Pismem świętym, które jawiły się jako ważne dla właściwego rozumienia biblijnych tekstów i lektury owocnej dla zbawienia ludu Bożego. Zagadnieniami poruszonymi w ostatnich dokumentach były: interpretacja Biblii w Kościele (1993 r.), naród żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej (2001 r.) oraz Biblia a moralność (2008 r.).

Najnowszy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, dotyczący natchnienia i prawdy Pisma świętego, w przekładzie polskim został opublikowany w roku 2014 nakładem kieleckiego Instytutu Teologii Biblijnej VERBUM. Przedmowę napisał kardynał Gerhard Müller, Prefekt Kongregacji Nauki Wiary i tym samym aktualny Przewodniczący Papieskiej Komisji Biblijnej.

Wprowadzenie generalne (s. 9-15) do zasadniczego tekstu publikacji wyjaśnia, że chodzi w niej o wkład w lepsze zrozumienie pojęć natchnienia i prawdy Pisma świętego w kontekście jego znaczenia dla życia Kościoła. Uroczysta proklamacja Słowa Bożego w zgromadzeniu liturgicznym jest wskazana jako uprzywilejowana przestrzeń komunikacji Boga z człowiekiem, której treścią jest prawda o Bogu i jego planie zbawienia a celem budowanie i pogłębianie więzi z Nim.

Pierwsza z trzech części dokumentu (s. 16-106) nosi tytuł *Świadectwo ksiąg biblijnych o ich pochodzeniu od Boga*. Autorzy dokumentu przywołują i analizują wybrane teksty biblijne, tak Starego jak i Nowego Testamentu, ukazując je jako świadectwo pełnego miłości zwracania się Boga do człowieka z zamiarem pobudzenia go do przenikniętej wiarą i miłością odpowiedzi. Owe teksty potwierdzają, że cechą Pisma świętego jest jego autorytatywne mówienie o Bogu i pewne prowadzenie ludzi do Boga. Księgi Pisma świętego przekazują więc słowo pochodzące od Boga. One też pokazują, jak Bóg przemawiał do ludzi aż do wypowiedzenia Słowa, które stało się Ciałem.

W obszernej konkluzji pierwszej części dokument najpierw kreśli całościowy obraz relacji „Bóg – autor ludzki”. Zwraca przy tym uwagę na podstawowy fakt, jakim jest boska komunikacja treści przyjętych przez ludzi z wiarą i spisanych później przy Bożej asystencji. Ze świadectwa tekstów biblijnych wynika, że natchnienie wszystkich autorów biblijnych ksiąg jest analogicznie takie samo ale zróżnicowane w zależności od etapu i okoliczności Bożego objawienia. W konkluzji dokument wykazuje także, że teksty Nowego Testamentu potwierdzają natchnienie Starego Testamentu i interpretują go chrystologicznie. W konsekwencji należy przyjąć, że cała Biblia jest natchniona. Stanowi kanon pism normatywnych dla wiary i jest miejscem objawienia prawdy utożsamianej z Chrystusem, który w sposób pełny objawia Ojca. Przedmiotem konkluzji pierwszej części dokumentu jest również kwestia recepcji ksiąg biblijnych oraz formowanie się i uznanie kanonu.

Część druga (s. 107-176) została zatytułowana *Świadectwo tekstów biblijnych*

na temat objawionej w nich prawdy. Dokument najpierw przypomina orzeczenia soborowej konstytucji *Dei Verbum*, według której prawda Pisma świętego to prawda dotycząca zbawienia człowieka, objawiona przez Chrystusa zapowiadanego przez Stary Testament. Następnie autorzy dokumentu przywołują świadectwa Starego i Nowego Testamentu przekonujące, że cała Biblia ukazuje prawdę o Bogu i Jego planie zbawienia, o Bogu wiernym, sprawiedliwym i miłosiernym, który z mocą i miłością towarzyszy ludziom w ich historii i jako taki im się objawia. Kanon Pisma świętego pozwala poznać sposób, w jaki Bóg objawiał się ludziom za pośrednictwem proroków i pisarzy a ostatecznie w Jezusie Chrystusie oraz proces, w którym wspólnoty wiernych przyjmowały w Duchu to objawienie i przekazywały na piśmie jego treść.

Trzecia część dokumentu (s. 177-222) nosi tytuł *Interpretacja Słowa Bożego i stojące przed nią wyzwania*. We wprowadzeniu autorzy dokumentu przypominają, że biblijne opowiadania mają charakter teologiczny. Wyrażoną w nich prawdę należy odczytywać nie tylko z opowiadanych faktów, ale przede wszystkim z realizowanych przez autora celów dydaktycznych, parenetycznych i teologicznych. Uwzględnienie tej zasady lektury świętych tekstów jest drogą do stawienia czoła wyzwaniom, jakimi są dostrzegane w biblijnych narracjach problemy historyczne oraz etyczne i socjalne. Wśród pierwszych dokument wymienia i krótko omawia w tym aspekcie opowiadania o patriarchach (Rdz), o przejściu Izraelitów przez morze (Wj 14), Księgę Tobiasza i Jonasza oraz nowotestamentowe ewangelie dzieciństwa, opowiadania o cudach i wydarzeniach paschalnych, a do drugich zalicza ukazaną w Biblii przemoc, łącznie z prawem kłątwy i modlitewną prośbą o zemstę, oraz status społeczny kobiet.

W odniesieniu do problemów związanych z historycznością opisywanych w Biblii zdarzeń autorzy dokumentu stwierdzają, że prawda przekazywana czytelnikom poprzez opowiadania o tych zdarzeniach nie tkwi w faktach związanych z ich przebiegiem ani w tradycji, która do nich się odnosi, lecz w towarzyszącej tym opowiadaniom teologicznej interpretacji. Ta wiąże się z dokonywaną później aktualizacją, odzwierciedlającą sytuację autorów i redaktorów owych tekstów. Odczytanie prawdy wyrażonej w tych opowiadaniach ma ostatecznie prowadzić do poznania Boga i do wiary w Niego.

W przypadku lektury tekstów stwarzających dzisiaj problemy etyczne i społeczne dokument zaleca przede wszystkim, aby interpretować je w kontekście całego Pisma świętego i w relacji do pełni objawienia w Jezusie Chrystusie. Biblia bowiem ukazuje rozwój objawienia aż do jego pełni w Chrystusie i to zarówno objawienia dotyczącego Boga, jak i tego, które dotyczy właściwego zachowania i moralności. Celem wypowiedzi o przemocy i niesprawiedliwości jest wezwanie do rozpoznawania obecnego w świecie zła, unikania go, zwalczania i zabezpieczenia przed nim. W refleksji nad tekstami, w których można widzieć promowanie zasad społecznych niesprawiedliwych z punktu widzenia dzisiejszego czytelnika, dokument zaleca uwzględnianie sytuacji i uwarunkowań autora wypowiedzi i jej adresatów, zwłaszcza

cza kontekstu socjalnego i kulturowego, który determinował zapisaną w Biblii wypowiedź.

Zwieńczeniem całego dokumentu jest dosyć obszerne *Zakończenie generalne* (s. 222-237). Zawiera ono podsumowanie omawianych w dokumencie trzech głównych zagadnień: pochodzenia tekstu biblijnego od Boga, prawdy Pisma świętego oraz interpretacji jego trudnych stron. Autorzy ukazują te kwestie w kontekście życia i misji Kościoła. Na bazie poczynionych spostrzeżeń, stwierdzeń i konkluzji nie tylko wyznaczają kierunki naukowych badań interpretacyjnych, lecz również podają normy właściwej lektury świętych tekstów praktykowanej przez tych, którzy według woli Boga pragną układać swoje codzienne życie.

Omawiany dokument Papieskiej Komisji Biblijnej wpisuje się bardzo dobrze w naukową dyskusję nad naturą tekstów religijnych, które dla ludzi wierzących mają fundamentalne i normatywne znaczenie. W ostatnich latach ogromne postępy poczyniły dyscypliny naukowe, których przedmiotem są kwestie dotyczące dziejów świata i człowieka oraz jego wewnętrznych odniesień do rzeczywistości aktualnej i tęsknot związanych z przyszłością. Wobec tego rodzaju impulsów nie pozostała z tyłu również biblistyka. Stosując nowe podejścia i metody analizy historyczno-krytycznej i literackiej, usiłuje jak najlepiej i najpełniej odczytać prawdę wyrażoną na kartach Pisma świętego. A chodzi o prawdę objawioną przez Boga, która ze swej natury nie chce i nie ma paraliżować, ograniczać ludzką inicjatywę, wprowadzać w zakłopotanie tych, którzy chcieliby ją przyjąć, ale jawi im się jako nieodpowiadająca rzeczywistości, wyznaczająca nierealne normy i zasady udanego i szczęśliwego życia, czy zbiór informacji niezgodnych z aktualnym poziomem wiedzy w zakresie na przykład historii lub antropologii.

Papieska Komisja Biblijna wyszła naprzeciw oczekiwaniom nie tylko biblistów, którzy swoje podstawowe zadanie widzą we właściwym odczytaniu i naukowej interpretacji tekstów Starego i Nowego Testamentu, ale przede wszystkim tych osób, które w lekturze Biblii upatrują szansę komunikacji z Bogiem, poznania Go i odkrycia drogi do swoich wiecznych przeznaczeń.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o natchnieniu i prawdzie Pisma świętego jest więc dobrym darem nie tylko dla teologów, religioznawców i historyków oraz studentów tych dyscyplin, lecz także dla nauczycieli, wychowawców, rodziców, którym na sercu leży dobro człowieka również w następnych pokoleniach, a przede wszystkim dla tych, którzy w słowach Biblii są w stanie uznać prawdę objawioną przez Boga, prawdę przez Boga natchnioną i zbawczą, którzy sięgają do słów tego świętego Pisma, ponieważ są przekonani, że w nich „zawarte jest życie wieczne” (por. J 5,39).

Ks. Grzegorz Szamocki
Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Ignacy Kosmana OFM Conv, *Rola wzoru osobowego w kształtowaniu chrześcijańskiego życia. Studium z homiletyki na przykładzie św. Maksymiliana Kolbego, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2013, s. 660.*

Jako duchowy syn św. Franciszka i współbrat zakonny o. Maksymiliana Kolbego, za podstawowe tworzywo homiletyczne dla ukazania podjętego problemu, wziął o. Kosmana pisma św. Maksymiliana oraz świadectwa współbraci na temat świętości Maksymiliana. Chcąc ocenić merytoryczną wartość pism św. Maksymiliana, autor przeanalizował też dość obszerną literaturę biblijną, źródła patrystyczne, nauczanie Kościoła oraz bardzo obszerną literaturę przedmiotu. Zaś tworzywem egzystencjalnym dla niniejszej dysertacji jest wzór osobowy, który powinien odegrać szczególną rolę w rozwoju duchowym chrześcijanina.

We wstępie autor publikacji stara się nakreślić zasadność podjętego problemu. Wskazuje na to, że wzór osobowy w przepowiadaniu homiletycznym odgrywa bardzo ważną rolę, zgodnie z zasadą: „słowa pouczają, a przykłady pociągają”. Ponieważ w polskiej literaturze homiletycznej nie ma kompendium na ten temat, samo jego podjęcie wydaje się zasadne. Aby ukonkretnić podjęty problem, autor we wstępie stawia pytanie: „(...) jak należy ukazywać świętego w przepowiadaniu, aby oddziaływał i wyzwał u słuchaczy potrzebę urzeczywistniania w ich życiu postaw i czynów osoby stawianej za wzór [...]?” (s. 25). Na to pytanie o. Kosmana odpowiada w czterech rozdziałach dysertacji, a w zakończeniu podsumowuje wyniki swoich osiągnięć i stawia postulaty na przyszłość.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Pojęcie wzoru osobowego, jego znaczenie dla wychowania chrześcijańskiego i jego miejsce w obecnych procesach społecznych*, o. Kosmana omawia pojęcie wzoru osobowego, jego znaczenie dla wychowania chrześcijańskiego w dobie współczesnych przemian. W kontekście podjętych przez autora zagadnień dotyczących miejsca chrześcijanina we współczesnym - globalizującym się i laicyzującym świecie - zostały podkreślone dwa wymogi odnoszące się do wychowania: wymóg świadectwa i wymóg moralny. Wymogi te w przepowiadaniu homiletycznym powinny mieć nie tyle charakter ogólny, co ukazywać konkretną ich realizację poprzez świadectwo, a taką postawą odznaczają się święci. Autor publikacji słusznie domaga się też takiej postawy od przepowiadającego. Wówczas przepowiadanie homilijne będzie wiarygodne, a ukazywane wartości ewangeliczne będą stanowić realną alternatywę dla – niby wartości – kreowanych

przez popkulturę ogarniającą globalnie niemal wszystkie społeczeństwa i cywilizację świecką.

Zdaniem recenzenta, autor publikacji wykorzystał w tym rozdziale różnorodną literaturę i na różne sposoby ukazał pojęcie oraz role wzoru osobowego dla formacji duchowej. Psycholog prawdopodobnie uznałby, że podjęte w tym rozdziale zagadnienie zostało ukazane w stopniu niewystarczającym, bo nie ma tutaj mowy o genezie rodzenia się wzorów, ich morfologii itd. Uważam, że z punktu widzenia teologii przepowiadania, o. Kosmana wywiązał się z postawionego sobie celu w tym rozdziale, w stopniu wystarczającym.

Rozdział II przedstawia wzory osobowe w Biblii, w wypowiedziach Magisterium Kościoła i w hagiografii. Czytając ten rozdział, można by szukać logiki uzasadnienia takiego ujęcia rozdziału w założeniu, że studium homiletyczne na pierwszym miejscu powinno sięgać do Biblii, gdzie wzorem do naśladowania jest przede wszystkim osoba samego Trójjedynego Boga. W tym rozdziale o. Kosmana przedstawił też wybrane wzory osobowe ze Starego i z Nowego Testamentu. Słusznie, zdaniem autora publikacji, najlepszą interpretację biblijnych wzorów osobowych znajdujemy w nauczaniu Kościoła. Tej problematyce poświęca autor drugą część tego rozdziału. W trzeciej części rozdziału o. Kosmana zastanawia się, jak przedstawiać świętych jako wzory osobowe do naśladowania? Ten problem przebadał w wybranej literaturze hagiograficznej od XIII wieku do czasów współczesnych. O. Kosmana zwraca uwagę na to, że w literaturze hagiograficznej znajdujemy zapis dojrzewania konkretnych osób w wierze aż do osiągnięcia chrześcijańskiej tożsamości, postawienia znaku równości: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20).

Oceniając ten rozdział można powiedzieć, że w pierwszej części autor starał się ukazać konkretne postacie biblijne jako wzory osobowe, w drugiej przedstawił nauczanie Kościoła na ten temat. Natomiast w trzeciej części pewnie pożyteczniejsze byłoby ukazywanie wzorów osobowych konkretnych świętych, autor natomiast dokonał przeglądu bibliograficznego w tym zakresie, od starożytności do czasów współczesnych. W osobnym punkcie omówił hagiografię polską na przestrzeni dziejów.

W rozdziale trzecim o. Kosmana starał się przedstawić sylwetkę duchową św. Maksymiliana Kolbego. W tym celu przebadał bardzo bogaty materiał homiletyczny, aby zaprezentować konkretny wzór osobowy. Wzór ten ukazał w dynamizmie rozwoju, na poszczególnych etapach życia Maksymiliana. Tak kolejno omówił wzrastanie w cnotach teologicznych i radach ewangelicznych. Słusznie autor publikacji zwraca uwagę na to, że rady ewangeliczne nie są zarezerwowane wyłącznie dla zakonników. Stanowią one wyzwanie, ale i wskazówkę dla wszystkich wiernych, choć w różnym stopniu i w różnym zakresie. O. Kosmana podkreśla, że zadaniem kaznodziei jest permanentne ukazywanie drogi duchowego rozwoju. Również słusznie podkreśla autor, że ambona nie powinna być katedrą uniwersytecką, z której wyklada się teorie o pewnych prawdach, ale miejscem żywego ukazywania rozwoju duchowego człowieka. O. Kosmana jako przykład w takim przepowiadaniu wska-

zał na osobę św. Maksymiliana Kolbego, który na co dzień żył Ewangelią w stopniu heroicznym. Autor publikacji zwraca uwagę na to, że przesłanie ewangeliczne w pierwszym rzędzie jest kierowane do ludzi prostych, a takim człowiekiem był o. Maksymilian. O. Kosmana podkreśla w tym rozdziale potrzebę wczuwania się kaznodziei w codzienne życie ludzkie, medytowania nad rozwojem swojego życia duchowego, aby nie uciekać się do retorycznych popisów, ale być świadkiem i pierwszym realizatorem przepowiadanych treści.

Po lekturze tego rozdziału zastanawiałem się, zwłaszcza w kontekście rozdziału czwartego, czy jest on potrzebny. Mogłoby go nie być, ale zamierzeniem autora publikacji było ukazanie najpierw procesu rozwoju osobistego życia duchowego Maksymiliana, a następnie refleksja nad tym, w jakich wymiarach Maksymilian może być traktowany w przepowiadaniu kaznodziejskim jako wzór osobowy. Z punktu widzenia współczesnej nauki pewnie lepiej brzmiałby tytuł *Osobowość Maksymiliana* niż *Sylwetka duchowa św. Maksymiliana Kolbego*.

W kontekście tytułu pracy najważniejszy jest rozdział czwarty, w którym autor omawia różne wymiary i sposoby ukazywania św. Maksymiliana jako wzoru osobowego. Zdaniem o. Kosmana kaznodzieja powinien komunikować wiernym, w czym i w jaki sposób mogą naśladować św. Maksymiliana w codziennym życiu. Autor publikacji zaleca, aby była to wykładnia pozytywna, ale kaznodzieja powinien też uwrażliwiać słuchaczy na zagrożenia, z jakimi mogą się spotkać na drodze życia duchowego. Wydaje się, że najważniejsze wskazanie, jakie daje o. Kosmana kaznodziom, dotyczy tego, aby homilia hagiograficzna oparta na przykładzie jakiegoś świętego, a w tym przypadku na przykładzie św. Maksymiliana, jasno ukazywała możliwość zrealizowania danego wzoru i wskazywała na owoce tej realizacji. W przypadku św. Maksymiliana autor publikacji podkreśla, że staje się bliski każdemu człowiekowi poprzez patriotyzm, zapal apostolski, ojcowską postawę, uczucie braterstwa i wiele innych cech, które, ukazane w aspekcie chrześcijańskiego kerygmatu, przedstawiają go nam jako ucznia Chrystusowego, charakteryzującego się – jak Jan Apostoł – szczególnym umiłowaniem wobec Matki Jezusa. Rozpoznajemy w nim cechy Syna Człowieczego i Syna Bożego – jako nauczyciela i mistrza, osoby, której można zaufać; osoby, która nie tylko swoimi słowami, ale przede wszystkim własnymi czynami świadczyła o Chrystusie. Świadectwo Maksymiliana jest bezkompromisowe i konsekwentne, a zdaniem autor publikacji cech tych bardzo brakuje współczesnemu chrześcijaninowi.

Podsumowując ten rozdział trzeba powiedzieć, że zamiar autora był dobry. Treść rozdziału odzwierciedla to, co o. Kosmana chciał powiedzieć, ale sformułowanie niektórych punktów, w bardzo szczegółowym planie rozdziału, czasem jest nieprecyzyjne, a nieraz niezręczne.

Podsumowując całość publikacji należy zauważyć, że jest to praca interdyscyplinarna, szeroko ujmująca temat wzoru osobowego i jego roli w przepowiadaniu homiletycznym, którego celem jest nie tyle dostarczenie wiedzy o świętym, ile kształtowanie chrześcijańskiego życia. Z podziwem i uznaniem trzeba stwierdzić,

że o. Kosmana zebrał bardzo obszerną, bo liczącą prawie 100 stron bibliografię. Bibliografia ta jest też bardzo zróżnicowana i czasem trudno uchwycić, które z tych pozycji są ważne, a które mniej ważne. Przeanalizowaniu tak obszernej bibliografii i stworzeniu pewnej syntezy podjętego problemu towarzyszył bardzo wysoki stopień trudności. Stąd plan pracy ujmuje podjęty problem w sposób bardzo szeroki. Można było ten problem ująć bardziej syntetycznie, ale recenzent chciał podkreślić, że istota podjętego problemu i sposób jego rozwiązania są w dysertacji ukazane prawidłowo i wyczerpująco.

Ks. Ireneusz Werbiński
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

René Girard, *Anorexia and Mimetic Desire*, Michigan University Press, East Lansing 2013, s. XXXVI i 75.

Problemem ujawniającym się we współczesnym społeczeństwie, również w Polsce, są zaburzenia odżywiania. Dotknięte nimi osoby, w przeważającej mierze dziewczęta i kobiety, często są przekonane o byciu zbyt grubym. Kwestii tej poświęca się uwagę w formie popularnej w mediach masowych a także w naukowych publikacjach. Zagadnienie to podjęte zostało także przez francuskiego antropologa i literaturoznawcę René Girarda (1923-) w opracowaniu pt. *Anoreksja i pragnienie mimetyczne* (ang. *Anorexia and Mimetic Desire*), które wydano w ramach serii poświęconej ideom Girardowskim *Punkty zwrotne w teorii mimetycznej* (ang. *Breakthroughs in Mimetic Theory*). Francuski oryginał ukazał się w Paryżu w 2008 r. pt. *Anorexie et désir mimétique*.

Na opracowanie składają się następujące części: 1. *Przedmowa* (ang. *Foreword*, s. VII-XIII), której autorem jest francuski neuropsychiatra Jean-Michel Oughourlian znany z rozmowy przeprowadzonej z René Girardem (razem z Guy Lefortem) w ramach publikacji *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978); 2. napisany przez Marka R. Anspacha *Wstęp. Anoreksja i duch czasów* (ang. *Introduction: Anorexia and the Spirit of the Times*, s. XV-XXXVI); 3. artykuł René Girarda pt. *Zaburzenia związane z jedzeniem i pragnienie mimetyczne* (ang. *Eating Disorders and Mimetic Desire*, s. 1-44); 4. *Rozmowa z René Girardem*, w której uczestniczyli Mark R. Anspach i Laurence Tacou (ang. *A Conversation with René Girard*, s. 45-75). Wspomniany wyżej wykład René Girard wygłosił w 1995 r. w Chicago podczas konferencji zorganizowanej w ramach Kolokwium nt. Przemocy i Religii (ang. *Colloquium on Violence and Religion, COV&R*). Wystąpienie to opublikowano w czasopiśmie „Contagion” (1996, t. 3).

Jean-Michel Oughourlian zwraca w *Przedmowie* uwagę, że zaburzenia w procesie odżywiania mogą ujawniać się na dwa sposoby. Jednym jest anoreksja (jadłowstręt), drugim zaś bulimia (żarłoczność). Ponieważ oba mają ten sam cel – zabicie wagi – są one ze sobą w opracowaniu *Anorexia...* utożsamiane. Bulimia jest traktowana jako forma anoreksji. Do tego nawiązuje Girard podkreślając, że jadłowstręt i żarłoczność nie są zjawiskami przeciwstawnymi. Obie formy zaburzenia procesu odżywiania bazują na tej samej zasadzie – na maniakalnym pragnieniu zrzucenia wagi. Uzasadnione jest więc mówienie o *fobii na punkcie kalorii* (ang. *calorie phobia*; s. 2).

Anoreksja jest warunkowana naśladownictwem (mimetyzmem) promowanego we współczesnych mediach ideału kobiecego piękna, którego „żywym wyrazem”

są wychudzone modelki i aktorki. W konsekwencji wiele dziewcząt znajdujących się w wieku dojrzewania pragnie wyglądać jak „ultrasukkle boginie z telewizji, kina czy kolorowych magazynów” (ang. „ultra-slender goddesses of the cinema, television, and glossy magazines”; s. IX).

Zwracając uwagę na motyw mimetyzmu ujawniającego się w zaburzeniach odżywiania Oughourlian przywołuje związaną z nim rywalizację. Do tej kwestii odnosi się niemiecko-amerykańska psychiatra Hilde Bruch (1904-1984). Chodzi o sprzężenie anoreksji z poczuciem bezsilności i pragnieniem, aby tę bezsilność pokonać. Podejmuje się działania mające na celu zapewnienie osobistej swobody, w tym w przestrzeni seksualnej. Prowadzi to do odmowy „szufladkowania” jako kobieta i matka. Rywalem są nie tylko inni, lecz osoba dotknięta anoreksją, a konkretnie jej ciało, które należy opanować. Uzasadnione jest więc stwierdzenie, że anoreksja to wyzwanie natury osobowościowej a także specyficzna forma ascezy. Anoreksja to także rywalizacja z innymi o wpływy. Dość szybko anorektyczka znajduje się bowiem w centrum zainteresowania ze strony najbliższych, którzy pragną, żeby ona jadła, podczas gdy ona pragnie czegoś odwrotnego. Nie bez przesady można stwierdzić, że mamy do czynienia ze specyficznym terroryzmem. Anorektyczka stając się zakładniczką samej siebie jest w stanie zmusić innych do posłuszeństwa (s. IX-XI).

Odnosząc się negatywnie do głódówek inspirowanych chudymi modelkami i aktorkami Oughourlian zwraca uwagę, że można się spotkać z głódówkami, które należy ocenić pozytywnie. Przywołuje postać Mahatmy Gandhiego (1869-1948), który w 1947 r. posłużył się głódówką w celu osiągnięcia celów politycznych. Postanowił przy jej pomocy zapobiec eskalacji konfliktu pomiędzy muzułmanami i hindusami. Z jednej strony Gandhi słabnął fizycznie, z drugiej zaś rósł jego wpływ na społeczeństwo, które zdawało się być zainteresowane tylko i wyłącznie jego „anoreksją”. Nie byłoby to możliwe bez wykorzystania mediów masowych. Wówczas było to radio oraz prasa. Za ich pośrednictwem na bieżąco informowano nt. stanu zdrowia Gandhiego. Efektem była zauważalna zmiana postaw. Przywódcy religijni zobowiązali się wobec premiera Jawaharlala Nehru, że powstrzymają się od przemocy. Z tą informacją premier udał się do Gandhiego, który przerwał głódówkę (s. X-XII).

We *Wstępie* Mark R. Anspach zwraca uwagę na zmieniający się kanon kobiecego piękna (s. XV-XVI). Później Girard stwierdzi jednak, że w rzeczywistości nie było czegoś takiego jak jeden kanon kobiecego piękna. Sposób prezentacji kobiecego ciała różnił się nie tyle ze względu na epokę, co raczej na osobiste preferencje twórców (s. 33). Odnosząc się do idei Girardowskich Anspach wyraża opinię, że anoreksja bazuje na bardzo silnym faktorze kształtującym współczesne społeczeństwo, którym jest mimetyzm. W kwestii kobiecego piękna nie chodzi o rzeczywisty wygląd – urodę lub jej brak – lecz o to, na ile zbliża się on do modelek i aktorek, które prezentowane są jako atrakcyjne. To one stanowią bowiem miarę, przy pomocy której wartościuje się aparycję kobiet. Konsekwencją jest specyficzna rywalizacja, która

ujawnia się nie tylko na linii „zwykła” kobieta – modelka/ aktorka, lecz także pomiędzy samymi modelkami/ aktorkami (s. XIX-XX).

Szacuje się, że w 1995 r., gdy René Girard prezentował wykład nt. anoreksji, 1/3 amerykańskich nastolatek uważała, że ma nadwagę. 12 lat później liczba ta wynosiła już 90%. Stąd też podejmując temat anoreksji uzasadnione jest przywołanie niemieckiego odpowiednika, który jest bardziej trafny niż „brak apetytu” – dosłowne wyjaśnienie tego mającego greckie korzenie pojęcia. W języku niemieckim mówi się o *Pubertätsmagersucht*, co można oddać jako „mania bycia chudym okresu dojrzewania” (s. XX, XXII).

Po raz pierwszy przypadek anoreksji odnotowano w 1868 r. Mająca 15 lat dziewczyna nie była zadowolona ze swego zbyt (jej zdaniem) obfitego wyglądu i to pomimo że postrzegano ją pozytywnie – nie była zbyt wysoka, lecz miała zgrabną figurę. Okazało się, że podstawą rozterek odnoszących się do jej fizycznej kondycji było uczucie zazdrości wobec szczupłych koleżanek. Zdecydowała się przejść na dietę, skutkiem czego w ciągu ośmiu miesięcy jej wygląd zmienił się znacząco – stała się słabowita, blada i pomarszczona (s. XXII-XXIII). Anspach podał także inne przykłady, w których można dostrzec działanie mimetyzmu prowadzącego do negatywnej samooceny dokonywanej przez „zakażone” nim osoby (s. XIV-XVII).

Zaburzenia związane z jedzeniem stanowią plagę współczesnych czasów. Badacze wskazują, że w USA jest to problem, który dotyka 1/3 studentów. 90% tej grupy stanowią kobiety. Girard zastanawia się, w jaki sposób zaburzenia odżywiania mogą przeradzać się w skrajne patologie, które prowadzą do utraty zdrowia i dalej do śmierci. Jego zdaniem „freudowskie wyjaśnienia” odwołujące się do odrzucenia własnej seksualności połączonego z pragnieniem zadowolenia ojca są chybione. Girard odnosi się do osobistego doświadczenia. Wspomina urodziwą kuzynkę, która zdecydowała się na intensywną dietę. Jej ojciec, który był lekarzem, nie był z tego zadowolony. Gdyby psychoanalityczne intuicje były uzasadnione, to powinna ona chcieć sprawić ojcu radość poprzez jedzenie. Skoro kuzynka nie słuchała się ojca, to w takim razie kogo się słuchała? Obecnie jest to świat mediów, w ramach którego krąży ciągle jedno przesłanie: „musimy być coraz bardziej chude, bez względu na koszty” (s. 1-5).

Girard wskazuje na typową ofiarę anoreksji – to młoda kobieta, dobrze wykształcona, uzdolniona, ambitna i mająca skłonności do perfekcyjności. Jest przekonana, że dzięki niższej wadze przyjdą osobiste i zawodowe sukcesy. Wiele kobiet ma „zacięcie” do anoreksji, lecz na szczęście niewiele odnosi na tym polu sukcesy. Większa liczba kobiet ma problemy z bulimią, której ważnym elementem jest pozbywanie się nadmiaru pokarmu poprzez wymioty. Kobieta cierpiąca na bulimię to „siostra” tej, która cierpi na anoreksję. Wydaje się, że jest ona w lepszym położeniu – może jeść a jednocześnie pozostaje szczupła. Pomimo że musi zapłacić za swe obżarstwo, to jednak nie ma to dla niej znaczenia, gdyż nigdy nie będzie cierpiała na nadwagę (s. 8, 10).

W razie potrzeby można sięgnąć po „tajną broń”. Jest nią gimnastyka. René Gi-

rard pozwala sobie na uszczypliwe uwagi nt. quasi-religijnego podejścia do tego rodzaju aktywności. Stwierdza, że wielu ludzi spędza czas spacerując, biegając, uprawiając jogging, jeżdżąc na rowerze, pływając, skacząc, wspinając się w górach i podejmując wiele innych nudnych i forsownych działań Wszystko w jednym celu – zlikwidować zbędne kalorie. Tego typu zachowanie usprawiedliwia się w politycznie poprawny sposób. Mówi się o komunii z naturą, matką ziemią, Thoreau, Rousseau, ekologią, podkreśla się zdrowy styl życia, trudne położenie ofiar etc. Girard podkreśla, że jedynym motywem jest walka z (nad)wagą (s. 11).

Współcześnie chętnie odrzuca się „religijne zabobony” oczekując, że doprowadzi to do wyzwolenia człowieka. Paradoksem jest, że zerwanie z tym, co religijne (chrześcijańskie), prowadzi do intensywniejszego uwikłania, m.in. w ramach zaburzeń związanych z odżywianiem. Odrzucając „dawnych bogów” dzisiejszy człowiek w ich miejsce usadowił nowych, którzy zakorzenieni są w pragnieniu mimetycznym. Okazuje się, że to bogowie bardziej surowi niż chrześcijański Bóg i to w najbardziej jansenistycznym wydaniu: wystarczy małe złamanie „imperatywu chudości”, a człowiek cierpi piekielne tortury prowadzące do przekonania o konieczności intensywniejszego poszczenia w celu wypalenia grzesznego ciała do ostatniej kalorii. Droga do tego wiedzie przez „ubóstwo” większe niż to, którego żądano od wiernych w dotychczasowych religiach (s. 17-18).

Interesującą paralelę do współczesnego „parcia na samowyniszczenie” stanowi potlach – obyczaj praktykowany u Indian zamieszkujących zachodnie obszary Kanady. Wodzowie chcąc zademonstrować wyższość nad konkurującymi z nimi przywódcami plemienni obdarowywali ich precjozami i innymi dobrami. W ujawniającej się rywalizacji chodziło o to, aby dać jak najwięcej i w efekcie posiadać jak najmniej. W czasie tej zrytualizowanej wymiany naznaczonej prześciganiem się, kto da komu więcej, dochodziło do wielkiego marnotrawstwa. Z biegiem czasu władze państwowe zakazały praktykowania tego rytuału. Wskazano, że ma on pozytywne konsekwencje jedynie dla prestiżu wielkich wodzów, a przeciętni Indianie muszą z tego powodu cierpieć (s. 23-24).

Odbicie mentalności potlacha w dzisiejszych czasach można dostrzec w postępowaniu ludzi zamożnych, np. w noszeniu przez nich podartych dżinsów. Młodzi bogacze nie chcą się czuć winni tego, że są zamożni i dlatego starają się przynajmniej wyglądać jak biedni. Girard zwraca uwagę, że przyczyny ich postępowania nie należy szukać w rzeczywistej pogardzie dóbr materialnych. Prawdziwym celem wyrachowanej obojętności w stosunku do sposobu ubierania się jest ostentacyjne odrzucenie ostentacyjności, z czym wiąże się (snobistyczne) przesłanie: „Jestem ponad pewnym rodzajem konsumpcji. Pielęgnuję bardziej ezoteryczne przyjemności niż to ma miejsce w przypadku tłumu” (ang. „I am beyond a certain type of consumption. I cultivate more esoteric pleasures than the crowd”). Współcześnie bogaci nie konkurują ze sobą za pośrednictwem strojów, samochodów czy nawet domów. Ujawnia się inne medium rywalizacji, którym jest „wolność” od tego, co materialne.

Im ktoś bogatszy, tym ma bowiem większy komfort, aby nie być przywiązanym do dóbr materialnych (s. 22)

Początki anoreksji René Girard wiąże z dwoma kobietami. To austriacka cesarzowa Elżbieta (1837-1898), małżonka cesarza Franciszka Józefa, znana jako Sisi (Sissi), oraz francuska cesarzowa Eugenia (1826-1920), której mężem był Napoleon III. Ponieważ Sisi nie była szczęśliwa jako żona, matka i władczyni, szukała możliwości samorealizacji w uprawianiu specyficznej kultury fizycznej. Jej zachowanie było typowe dla anorektyczki – spożywała niskokaloryczne produkty oraz gimnastykowała się. Wraz z Eugenią Sisi przyczyniła się do uwolnienia dolnej części kobiecych ciał z krynoliny. Wątła figura Sisi i Eugeniej dość szybko stała się wyznacznikiem pożądanego wyglądu pańien z arystokratycznych domów. Naśladownictwo „cesarskich wzorców” dotarło po I wojnie światowej do klas średnich a po II wojnie światowej stało się ogólnospołeczną własnością. Girard zauważa, że pierwsze kliniczne przypadki anoreksji odnotowano w czasie, gdy Sisi i Eugenia miały największy wpływ na kobiecą modę. Piętno anorektyczne wyraźnie odcisnięte jest na społeczeństwie do dnia dzisiejszego. Doświadczają tego osoby z nadwagą, które słusznie (jak podkreśla Girard) czują się dyskryminowane społecznie i ekonomicznie. Współcześnie nie ufa się ludziom otyłym. Nie zawsze tak było. Girard przywołuje sztukę Williama Szekspira z 1599 r. pt. *Juliusz Cezar*. Tytułowy bohater zwraca uwagę na chudość Kasjusza, która jego zdaniem usprawiedliwia podejrzliwe spojrzenie na jego osobę (s. 26-30).

Gdy zjawisko anoreksji zaczęło pojawiać się w XIX w., traktowano je jako osobliwość. Chętnie prezentowano za odpłatą „poszczących artystów” na jarmarkach i w cyrkach, gdzie wzbudzali oni sensację. Postrzegano ich jako krzyżówkę dziwolągów oraz sportowych czempionów. Literackim odbiciem tego obyczaju jest krótkie opowiadanie Franza Kafki, które zatytułowano *Ein Hungerkünstler*. Jego bohaterem jest człowiek znajdujący się na usługach jednego z cyrków. Zamknięty w klatce demonstruje publiczności, że jest mistrzem poszczenia. Początkowo wzbudza zainteresowanie, które z biegiem czasu słabnie. Publiczność znowu gromadzi się licznie przy klatce, w której zamiast (w międzyczasie zmarłego) głodomora, znajduje się dobrze odżywiona pantera. Girard przypomina, że to zakończenie postrzega się jako proroczą zapowiedź nadejścia czasów narodowosocjalistycznych (s. 39-41).

Opracowanie *Anorexia...* zamyka rozmowa z René Girardem. Była ona okazją do pogłębienia tematu zaburzeń w odżywianiu. Odniesiono się do intensyfikacji powyższych problemów w społeczności amerykańskich studentów. Nowością jest to, że wychudzenie jako piękno propagowane jest nie tylko wśród kobiet, lecz także mężczyzn. Cherlawi młodzieńcy sygnalizują, że nie nadają się do (fizycznej) pracy. Oni są inni, gdyż nie należą do „klasy pracującej”. Osoby, które idą za takim trendem, nierzadko wpadają pułapkę. Stąd można mówić o *ofiarach mody* (ang. *fashion victim*). W USA chudość, szczególnie w odniesieniu do kobiet, nie jest jedynie znakiem bycia modnym, lecz także wskazuje na przynależność do świata ludzi zamożnych. Nadwaga u kobiety informuje, że pochodzi ona z niższej (biedniejszej) war-

stwy społecznej. Jej sytuacja słaba kondycja materialna skutkuje tym, że je bardziej tłuste potrawy i jednocześnie nie jest w stanie sobie odmówić takiej diety (s. 54).

Pojęcie *ofiara mody* nie jest czysto werbalną konstrukcją. Anspach przywołuje Luisel Ramos, urugwajską modelkę, która w 2006 r. zmarła w wieku 22 lat. Okazuje się, że przed śmiercią nie jadła przez dwa tygodnie, a wcześniej przez miesiąc spożywała sałatę, którą popijała dietetyczną colą. Jest ona ofiarą w sensie dosłownym. Oddała swe życie, aby zrealizować hasła promowane przez społeczeństwo. Zdaniem Girarda taka postawa przypomina zamachowców-samobójców, którzy postrzegają samych siebie jako kogoś na kształt męczennika. Dodaje, że to, co czynią kobiety dążące do chudości, można rozpatrywać z sakralnego punktu widzenia. Ich postawa jest warunkowana imperatywem pochodzącym z całego społeczeństwa. To imperatyw jednomyślności. Sytuacja ta ma wyraźne rysy sakralne. To, że uczestniczący w tym procederze nie są świadomi jego sakralności wskazuje, że mamy do czynienia z pewnego rodzaju powrotem do archaicznego etapu w naszej kulturze (s. 71-73).

Opracowanie *Anorexia and Mimetic Desire* jest niewielkie pod względem ilości stron oraz formatu. Jest ono warte polecenia czytelnikom, lecz tym którzy zaznajomili się ze zrębami myśli René Girarda. Operuje się w nim bowiem pojęciami teorii mimetycznej bez wyjaśniania, na czym one polegają. Publikacja Girarda po raz kolejny staje się okazją do potwierdzenia przekonania, że jego koncepcja ma uniwersalne zastosowanie we współczesnych naukach, których przedmiotem badawczym jest człowiek jako jednostka i zbiorowość. Sam Girard stwierdza skromnie, że teoria mimetyczna nie ma zastosowania w odniesieniu do wszystkich relacji międzyludzkich, jednocześnie podkreśla, że nawet w odniesieniu do osób nam najbliższych nie powinniśmy zapominać mechanizmu, który ona prezentuje (s. 62-63).

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Noty o Autorach

KS. FELIX MARIA AROCENA SOLANO, ur. 1954; dr; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie oraz Uniwersytetu San Damaso w Madrycie; członek Papieskiej Akademii Teologicznej; Edificio de Facultades Eclesiásticas, 31009 Pamplona (Hiszpania); farocena@unav.es.

ADAM DROZDEK, ur. 1951; dr; profesor na Duquesne University w Pittsburghu; 440 College Hall, Duquesne University, Pittsburgh, PA 15282, USA; drozdek@duq.edu.

OLGA DROŹDZIECKA; ur. 1976; mgr; doktorantka na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; Bojarskiego 1, 87-100 Toruń; olga.drozdziecka@wp.pl.

KRZYSZTOF GŁADKOWSKI, ur. 1956; prof. dr hab.; profesor w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; ul. Warmińska 10, 11-034 Stawiguda; gladkowski@poczta.onet.pl.

KS. TOMASZ HUZAREK, ur. 1973; dr; adiunkt w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; prefekt studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; Plac Mariacki 7, 83-130 Pelplin; tomhuzar@gmail.com.

KS. ARTUR PAWEŁ JANICKI, ur. 1976; wychowawca, katecheta, nauczyciel języka włoskiego, ojciec duchowny w Szkołach Katolickich w Sikorzu k/ Płocka; Sikórz 83 A, 09-413 Sikórz; arturojanicki@gmail.com.

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA, ur. 1983; mgr; doktorant na Wydziale Historii Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Ks. Zator Przytockiego 3, 80-245 Gdańsk; koszalka.lukasz@gmail.com.

KS. DANIEL KREFT, ur. 1977; mgr lic; duszpasterz i katecheta; Aleja Zwycięstwa 8, 83-320 Sulęcyno; kreftd@wp.pl.

KS. JAROSŁAW LISICA, ur. 1983; dr; duszpasterz i katecheta; ul. Grunwaldzka 82, 84-230 Rumia; vixen1983@gmail.com.

KS. MANUEL LAZARO PULIDO, ur. 1970; dr; profesor Katolickiego Uniwersytetu Portugalii w Porto, dyrektor Instytutu Teologicznego w Cáceres (Hiszpania); Calle Isla de Creta 4, 2ºD 10001 - Cáceres (Spain); mpulido@porto.ucp.pt.

KS. TOMASZ NAWRACAŁA, ur. 1974; dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań, ks.tomn@gmail.com.

KS. ARKADIUSZ OLCZYK, ur. 1966; dr hab.; wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej, w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej i Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; ul. Św. Barbary 41, 42-200 Częstochowa; a.olczyk@czestochowa.opoka.org.pl.

- O. MIECZYŚLAW (CELESTYN) PACZKOWSKI OFM, ur. 1962; dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń; celestyn@umk.pl.
- MAGDALENA PARZYSZEK, ur. 1970; dr; asystent w Katedrze Pedagogiki Rodziny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; ul. Droga Męczenników Majdanka 70, 20-325 Lublin; mparzyszek1@op.pl.
- KS. ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Grobla I 13A/3, 80-834 Gdańsk; aromejko@gmx.net.
- WOJCIECH STEPIEŃ, ur. 1977; dr; adiunkt, Instytut Kompozycji, Dyrygentury i Teorii Muzyki, Akademia Muzyczna im. Karola Szymanowskiego w Katowicach; ul. Kopaniny Lewe 14, 40-748 Katowice, wmstepien@interia.pl.
- KS. GRZEGORZ SZAMOCKI, ur. 1963; dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego; ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk; g.szamocki@ug.edu.pl.
- ALEKSANDER SZTRAMSKI, ur. 1983; mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; pl. Frelichowskiego 1, 87-100 Toruń; email: aleksander.sztramski@gmail.com.
- KS. JAN UCHWAT, ur. 1976; dr; wykładowca i ojciec duchowny w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk; juchwat@wp.pl.
- KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI, ur. 1950; prof. dr hab.; profesor zwyczajny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; werbum@umk.pl.
- AGNIESZKA WŁOCZEWSKA; ur. 1975; dr; adiunkt na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku; ul. Liniarskiego 3, 15-420 Białystok; agnieszka@absyst.com.
- WU LAN, prof. dr, profesor Instytutu Kultury i Języka Chińskiego dla dyplomatów w Pekinie, profesor Uniwersytetu Gdańskiego (kierunek Sinologia); tłumaczka literatury polskiej na chiński; ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk; ula116@aliyun.com.

Informacje dla Autorów nadsyłających materiały do „Studiów Gdańskich”

Najbliższe numery

Numer 36 będzie poświęcony tematowi: Młodzież - jej wiara i religijność dawniej i dziś . Termin składania tekstów: do końca maja 2015 r.

Numer 37 będzie typu „varia”. Termin składania tekstów: do końca września 2015 r.

Zasady publikowania w „Studiach Gdańskich”

I. Wymaganie rzetelności naukowej i jawności finansowej

1. Redakcja wymaga od autorów rzetelności naukowej. Artykuł przekazany do publikacji w „Studiach Gdańskich” powinien być naukowy i oryginalny, dotąd niepublikowany i nie będący aktualnie przedmiotem innego postępowania wydawniczego.
2. Wszelkie wykryte przypadki naukowej nieuczciwości, zwłaszcza tzw. *ghostwriting* („autorstwo ukryte”) i *guest authorship* („autorstwo pozorne”), będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich instytucji (pracodawcy, towarzystw i wydawnictw naukowych, itp.).
3. Uprasza się o poinformowanie o ewentualnych źródłach finansowania publikacji, finansowym wkładzie instytucji naukowo-badawczych, towarzystw, organizacji, itp.

II. Zasady przyjmowania i recenzowania artykułów

1. Teksty prac należy przysyłać w wersji elektronicznej na adres Redakcji „Studiów Gdańskich”: studiagdanskiediecezjagdansk.pl
2. Nadesłane teksty zostają przekazane najpierw do wstępnej oceny redaktorom tematycznym, którzy decydują o dopuszczeniu artykułu do procesu recenzji.
3. Każdy artykuł jest poddany ocenie dwóch recenzentów, przy czym stosowana jest zasada podwójnej anonimowości (*double-blind review*), tzn. autorzy i recenzenci artykułów nie znają swoich tożsamości.
4. Lista recenzentów współpracujących ze „Studiami Gdańskimi” jest podana na stronie internetowej czasopisma.
5. Ostateczną decyzję o przyjęciu artykułu do druku podejmuje Redaktor Naczelny uwzględnivszy ocenę recenzentów oraz ostateczną wersję tekstu dostarczoną przez Autora po ustosunkowaniu się do ewentualnych poprawek sugerowanych przez recenzentów.
6. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonywania korekt językowych.
7. Teksty niezamówione nie są zwracane.

III. Wskazania edytorskie

1. Teksty do publikacji należy przesłać w pliku zapisanym w formacie *.doc, *.docx, *.pages lub *.rtf.
2. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron w formacie A4 (czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5; w przypisach czcionka 10 z odnośnikami w indeksie górnym).
3. Do artykułu należy dołączyć:
 - a) streszczenie i słowa kluczowe (2-5) w języku polskim;
 - b) tytuł, streszczenie i słowa kluczowe w języku angielskim;
 - c) alfabetyczny wykaz literatury wykorzystanej przy pisaniu artykułu;
 - d) krótki biogram Autora (obejmujący rok urodzenia, tytuły i stopnie naukowe, miejsce pra-

cy, [afiliację] oraz adres do korespondencji [tradycyjnej i elektronicznej]).

4. Artykuły przesłane do Redakcji powinny być poprawne językowo i stylistycznie oraz mieć przejrzystą strukturę z wyraźnie zaznaczonym wstępem, kolejnymi częściami analizy i zakończeniem.
5. W przesyłanym tekście nie należy stosować żadnego specjalnego formatowania. Akapity zaznaczyć enterem, nie dzielić wyrazów i nie stosować wyróżnień.
6. Odwołania bibliograficzne w przypisach oraz końcowy wykaz literatury należy sporządzić według następujących norm:
 - a) tytuły utworów: monografii, dzieł zbiorowych, artykułów i haseł encyklopedycznych – kursywą;
 - b) nazwy czasopism – czcionką prostą w cudzysłowie, w całości (nie skrótami);
 - c) nazwa serii wydawniczej i numer publikacji - po tytule, w nawiasie, czcionka prosta, numer oddzielony średnikiem)
 - d) skróty polskie (nie łacińskie): dz. cyt., jw., por., red., t., tł.;
 - e) w przypisie, w odwołaniu do dzieła wspomnianego w miejscu tytułu - skrót *dz. cyt.* (jeżeli wcześniej wspomniano tylko jedno dzieło danego autora); tytuł skrócony (jeżeli w artykule są odwołania do więcej niż jednego dzieła tego samego autora);
 - f) w wykazie literatury – nazwisko, potem przecinek i inicjał imienia; w przypadku rozdziału/części dzieła zbiorowego lub artykułu – zakres stron całego tekstu;
 - g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion – inicjały imion z kropkami bez spacji między nimi;
 - h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów – inicjały imion i nazwiska oddzielone myślnikiem;
 - i) czterech lub więcej autorów/redaktorów – inicjał/y imienia/imion i nazwisko oraz skrót „i in.”
 - j) numer wydania – cyfra w indeksie górnym tuż przed rokiem wydania;
 - k) odczyt ze strony internetowej – strona internetowa, spacja, w nawiasie kwadratowym data odczytu.

Przykłady:

a i b) odwołanie do monografii, rozdziału pracy zbiorowej, artykułu i hasła w encyklopedii / słowniku:

A. Zwoliński, *Wielkie religie Wschodu*, Kraków 2008, s. 15-17.

A.S. Jasiński, *Prorocy epoki królewskiej wobec obcych narodów*, w: *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 168.

G. Szamocki, *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77/3 (2007), s. 23.

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 951.

c) odwołanie do rozdziału pracy zbiorowej publikowanej w serii wydawniczej:

J.E. Dyck, *Ezra 2 in Ideological Critical Perspective*, w: *Rethinking Contexts, Rereading Texts. Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. D.J.A. Clines – P.R. Davies, Sheffield 2000, s. 142.

d) odwołanie do dzieła przetłumaczonego na j. polski:

L.H. Feldman, *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, tł. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 47.

e) odwołanie do utworu wcześniej wspomnianego:

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samaritaner – ein Produkt der Text- und Literargeschichte?*, w: *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, red. U. Dahmen i in., Neukirchen-Vluyn 2000, s. 50.

H.-J. Fabry, *dz. cyt.*, s. 50.

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samariter*, s. 50.

f) książka i artykuł w wykazie literatury

Lemański, J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.

Blenkinsopp, J., *Temple and Society in Achaemenid Judah*, w: *Second Temple Studies, 1: The Persian Period* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. P.R. Davies, Sheffield 1991, s. 22-53.

Koch, K., *Ezra and the Origins of Judaism*, „Journal of Semitic Studies” 19/2 (1974), s. 173-197.

g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 951.

h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów

R.B. Coote – K.W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (The Social World of Biblical Antiquity Series; 5), Sheffield 1987.

i) czterech lub więcej autorów/redaktorów

R. Albertz i in., *Frühe Hochkulturen. Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*, Leipzig 1997.

j) książka w kolejnym wydaniu

M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma 2004.

k) odczyt ze strony internetowej

www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet/volume012/027.htm [20.05.2014].

Zapraszamy do współpracy i zachęamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

Redakcja