

SCRIPTA HUMANA

TOM 8

Kultura nie tylko literacka

W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II

CZĘŚĆ I



**Kultura nie tylko literacka.
W kręgu myśli Karola Wojtyły –
Jana Pawła II**

Część I

RADA REDAKCYJNA SERII

Magda Mansour Hasabelnaby (Egipt), Karel Komárek (Czechy), Vyacheslav Nikolaevich Krylov (Rosja), Leszek Libera, Jarosław Ławski, Piotr Michałowski, Małgorzata Mikołajczak, Laura Quercioli Mincer (Włochy), Alexander Wöll (Niemcy)

KOLEGIUM REDAKCYJNE SERII

Dorota Kulczycka (redaktor naczelny), Wolfgang Brylla (zastępca redaktora naczelnego), Radosław Szyber (sekretarz), Sławomir Kufel, Małgorzata Łuczyk, Paweł Zimniak

Seria „Scripta Humana” to projekt wydawniczy będący pokłosiem cyklicznych spotkań odbywanych w ramach Zielonogórskich Seminariów Literaturoznawczych, organizowanych przez Zakład Teorii Literatury i Krytyki Literackiej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Kolejne monograficzne tomy serii poświęcone są badaniom literaturoznawczym oraz kulturowym, ogniskując się wokół zagadnień i nurtów istotnych z punktu widzenia współczesnej humanistyki.

W serii ukazały się:

Interpretacje i reinterpretacje, red. D. Kulczycka, M. Mikołajczak, Zielona Góra 2013 (t. 1)

Historia i historie, red. D. Kulczycka, R. Szyber, Zielona Góra 2014 (t. 2)

Eugeniusz Sue. Życie – twórczość – recepcja, red. D. Kulczycka, A. Narolska, Zielona Góra 2014 (t. 3)

Obcy świat w dyskursie europejskim, red. N. Bielniak i D. Kulczycka, Zielona Góra 2015 (t. 4)

Kryminał. Między tradycją a nowatorstwem, red. M. Ruszczyńska, D. Kulczycka, W. Brylla, E. Gazdecka, Zielona Góra 2016, (t. 5)

Literatura a film, red. D. Kulczycka, M. Hernik-Młodzianowska, Zielona Góra 2016 (t. 6)

American Literature and Intercultural Discourses, eds. A. Łobodziec, I. Filipczak, Zielona Góra 2016 (t. 7)

W przygotowaniu – *Kryminał. Okna na świat*, red. M. Ruszczyńska, D. Kulczycka, W. Brylla, E. Gazdecka (t. 9)

Staraniem i nakładem jednostek Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Zielonogórskiego:
Instytutu Filologii Germańskiej
Instytutu Filologii Polskiej
Instytutu Neofilologii

ZESZYTY NAUKOWE UNIwersYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO

Seria
Scripta Humana
tom 8

Kultura nie tylko literacka.
W kręgu myśli Karola Wojtyły –
Jana Pawła II

Część I

REDAKCJA NAUKOWA
Emanuela Bednarczyk-Stefaniak
Anastazja Seul

ZIELONA GÓRA 2017

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Pieczyński (przewodniczący),
Katarzyna Baldy-Chudzik, Rafał Ciesielski, Van Cao Long, Roman Gielerak, Bohdan Halczak,
Małgorzata Konopnicka, Krzysztof Kula, Marian Nowak, Janina Stankiewicz, Anna Walicka, Zdzisław Wołk,
Agnieszka Ziółkowska, Franciszek Runiec (sekretarz)



UNIwersytet
Zielonogórski

RECENZENCI

Stanisław T. Zarzycki
Marian Graczyk

REDAKCJA

Anna Mazurkiewicz-Szczyszek

REDAKCJA TECHNICZNA

Jolanta Karska

PROJEKT OKŁADKI

Grzegorz Kalisiak

KOREKTA STRESZCZEŃ ANGIELSKICH

Karolina Fromont

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2017

ISBN 978-83-7842-288-4

ISSN 2353-1681

OFICyna WYDAWNICZA UNIwersytetu Zielonogórskiego

65-246 Zielona Góra, ul. Podgórna 50, tel./faks (68) 328 78 64
www.ow.uz.zgora.pl, e-mail: sekretariat@ow.uz.zgora.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	9
Ewa Krawiecka , Jan Paweł II w świecie memów – raczej niekulturalnie. Przyczynek do dyskusji nad memetyczną i hermeneutyczną wizją kultury.....	15
Dorota Heck , Papież polonistów. Kilka uwag o antropologii literackiej, praktycznej retoryce i filologii polskiej w perspektywie myśli Jana Pawła II	31
Ks. Stefan Radziszewski , Cóż po papieżu w czasie marnym? Ojciec Jan Góra i jego fascynacja świętością Jana Pawła II. W pięćdziesiątą rocznicę wstąpienia Ojca Jana Góry do zakonu	41
Anna Kozłowska , Ku „jedności natchnień i znaczeń”. Nad rękopisem <i>Wigilii wielkanocnej 1966</i> Karola Wojtyły.....	63
Mirosława Ołdakowska-Kuflowa , O rewolucji, poezji i życiowych decyzjach Karola Wojtyły	75
Emanuela Bednarczyk-Stefaniak , Dwie wersje dramatu <i>Brat naszego Boga</i> Karola Wojtyły – dwa sposoby prezentacji przeżyć wewnętrznych głównego bohatera.....	99
Katarzyna Krysińska , Cisza i światło jako środki wyrażania <i>sacrum</i> (na przykładzie <i>Pieśni o Bogu ukrytym</i> Karola Wojtyły i tomiku <i>Postać w bieli</i> Czesława Sobkowiaka)	119
Rafał Brasse , <i>Pieśń o Bogu ukrytym</i> Karola Wojtyły i <i>Po raz pierwszy modlitwa</i> Tadeusza Gajcego w świetle Bachelardowskiej poetyki żywiołów (próba interpretacji porównawczej)	131
Monika Kulesza , Jan Paweł II jako romantyk. Uwagi na marginesie papieskich odwołań do dzieł Adama Mickiewicza	155
Elżbieta Gazdecka, Dorota Kulczycka , Wizyta w Irlandii. Między prawdą historyczną a fikcją literacką.....	177
Barbara Klimek , Biograficzna książka albumowa <i>Jan Paweł II. Dowody świętości</i> jako tekst kultury popularyzujący postać papieża.....	193
Jolanta Szarlej , Biblijne podstawy personalizmu Karola Wojtyły	201

Anastazja Seul , Antropologiczno-kulturowy wymiar sportu w nauczaniu Jana Pawła II	213
Ewa Kobylecka , Uniwersalny charakter myśli Jana Pawła II o człowieku i wychowaniu	231
Paweł Jaranowski , Myśl Jana Pawła II jako odpowiedź na pytania filozoficzne medycyny	241
Monika Kaczor , Kultura myślenia Jana Pawła II (na podstawie czasopism społeczno-politycznych i społeczno-kulturalnych). Ujęcie językoznawcze	251
Anna Naplocha , Obrazy miłości – funkcjonowanie pojęć <i>eros</i> , <i>agape</i> , <i>philia</i> i ich wpływ na postrzeganie miłości w wybranej twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II	263
Sylwia Zydek , <i>List do rodzin „Gratissimam sane”</i> Jana Pawła II – ciągle aktualne wezwanie	277
Izabela Rutkowska , Pojęcie miłosierdzia w encyklice Jana Pawła II <i>Dives in misericordia</i>	287
Dariusz Konrad Sikorski , „Jasność boli głębiej” – o kulturze miłosierdzia według Karola Wojtyły i Józefa Tischnera na podstawie wybranych tekstów	299
Noty o Autorach	311
Indeks nazwisk	317

TABLE OF CONTENTS

Introduction	9
Ewa Krawiecka , John Paul II in the world of memes – rather indecorously. A cause for discussion on memetic and hermeneutic idea of the culture	15
Dorota Heck , Pope of specialists of Polish Literature. A few remarks on literal anthropology, practical rhetoric and Polish Literature in perspective of John Paul II's thoughts	31
Ks. Stefan Radziszewski , How about pope in this miserable time? Father Jan Góra and his fascination with the sanctity of John Paul II. On the fiftieth anniversary of Fr. Jan Góra's acceptance to the order.	41
Anna Kozłowska , Towards "unity of inspirations and meanings". On the manuscript <i>Easter Vigil 1966</i> by Karol Wojtyła	63
Mirosława Oldakowska-Kufłowa , On revolution, poetry and life decisions of Karol Wojtyła	75
Emanuela Bednarczyk-Stefaniak , Two versions of the drama <i>Brother of our God</i> by Karol Wojtyła – two ways of presenting internal experiences of the main character	99
Katarzyna Krysińska , Silence and light as means for expressing sacrum (based on the <i>Song of the Hidden God</i> by Karol Wojtyła and the volume <i>The person in white</i> by Czesław Sobkowiak)	119
Rafał Brasse , <i>Song of the Hidden God</i> by Karol Wojtyła and <i>First of all prayer</i> by Tadeusz Gajcy in a light of Bachelard's poetics of elements (an attempt of comparative interpretation)	131
Monika Kulesza , John Paul II as a romantic poet. Notes on a fringe of papal recollections of Adam Mickiewicz masterpieces.	155
Elżbieta Gazdecka, Dorota Kulczycka , Visit to Ireland. Between historical truth and literary fiction	177
Barbara Klimek , The biographical book album <i>John Paul II. The evidence</i> <i>of sanctity</i> as a text of culture popularizing Pope's figure	193
Jolanta Szarlej , The biblical roots of Karol Wojtyła's personalism	201

Anastazja Seul , Anthropological and cultural aspect of sport in teaching of John Paul II	213
Ewa Kobylecka , The universal character of John Paul II's reflections on man and education.	231
Paweł Jaranowski , John Paul II's reflections as the answer to philosophical questions posed by medicine	241
Monika Kaczor , John Paul II's culture of thinking (based on the socio-political and socio-cultural journals). Linguistics approach.	251
Anna Naplocha , Images of love – concepts of <i>eros</i> , <i>agape</i> , <i>philia</i> and their impact on the perception of love in the selected works of Karol Wojtyła – John Paul II ..	263
Sylwia Zydek , <i>Gratissimam sane</i> – John Paul II's <i>Letter to Families</i> – an appeal valid forever	277
Izabela Rutkowska , The concept of mercy in the Encyclical <i>Dives in misericordia</i> by John Paul II	287
Dariusz Konrad Sikorski , “Brightness hurts more deeply”. The culture of charity by Karol Wojtyła and Józef Tischner – on the basis of selected texts	299
Notes on Authors	311
Index	317

WSTĘP

Jan Paweł II, zwany „człowiekiem kultury”, jest postacią, która nie przestaje być źródłem inspiracji dla przedstawicieli różnych dyscyplin. Jego wypowiedzi, literackie i nieliterackie, prywatne i oficjalne, przemawiają do odbiorcy siłą wyrazu, głębią myśli filozoficznej, a także pięknem słowa artystycznego, budzą więc zainteresowanie nie tylko teologów.

Autorzy artykułów opublikowanych w niniejszej książce chcą przyczynić się do pełniejszego poznania dziedzictwa, jakie zostawił nam Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Podejmują zagadnienia związane z różnymi dyscyplinami naukowymi: literaturoznawcze, językoznawcze, pedagogiczne, teologiczne, filozoficzne, etyczne, medyczne. W tym wielogłosie przedstawiają swoje postrzeganie problematyki, którą łączy wspólny tytuł: *Kultura nie tylko literacka. W kręgu myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*.

Książkę otwierają cztery artykuły ukazujące, w jaki sposób Papież i Jego wypowiedzi istnieją w świecie kultury.

O obecności Biskupa Rzymu w cyberprzestrzeni pisze Ewa Krawiecka, podejmując temat: *Jan Paweł II w świecie memów – raczej niekulturalnie. Przyczynek do dyskusji nad memetyczną i hermeneutyczną wizją kultury*. W tym nowatorskim studium odnaleźć możemy koncepcję humanizmu komunikacyjnego jako przeciwwagę do niebezpiecznych tendencji w kulturze, które prowadzą do dehumanizacji życia.

Swoją wizję współczesnej humanistyki dzieli się Dorota Heck w rozprawie *Papież polonistów. Kilka uwag o antropologii literackiej, praktycznej retoryce i filologii polskiej w perspektywie myśli Jana Pawła II*. Autorka, odwołując się do tekstów Jana Pawła II, prezentuje Go jako znawcę polskiej literatury i miłośnika języka polskiego. Podkreśla również, idąc za myślą Papieża-patrioty, że w dobie powszechnej globalizacji Polacy tylko wówczas zdołają ocalić swoją tożsamość narodową, gdy będą znać kulturę polską, a zwłaszcza historię i literaturę.

Ksiądz Stefan Radziszewski w artykule *Cóż po papieżu w czasie marnym? Ojciec Jan Góra i jego fascynacja świętością Jana Pawła II* [...] pokazuje, w jaki sposób Papież inspiruje duszpasterzy do twórczego uczestnictwa w kulturze, podając przykład

zaangażowania o. Jana Góry, dominikanina, który stworzył fenomen Lednicy. Jego wkład w rozwój dzieł kultury chrześcijańskiej oraz sposób prowadzenia spotkań z młodzieżą pozwalają na to, by nazwać go kreatywnym kontynuatorem dzieła Jana Pawła II.

O kulturze edytorskiej, w odniesieniu do dzieł literackich Papieża na przykładzie jednego utworu, pisze Anna Kozłowska w artykule *Ku „jedności natchnień i znaczeń”. Nad rękopisem „Wigilii wielkanocnej 1966” Karola Wojtyły*. Autorka dokonała analizy rękopisu przechowywanego w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, która pozwala zgłębić tajemnice procesu twórczego Karola Wojtyły. Skupiła się także na zagadnieniach praktycznych dotyczących tekstologii i edytorstwa, wykazując istnienie błędów w dotychczasowych wydaniach Jego utworów literackich.

Ważnym zagadnieniem, któremu grono badaczy twórczości Jana Pawła II poświęciło swoje rozprawy, jest kultura literacka Papieża. Można rozumieć ją jako Jego ogólną bardzo dobrą znajomość utworów literackich, która uwzględnia ich podłoże historyczno-społeczno-ideowe, ze szczególnym zwróceniem uwagi na dzieła polskiego romantyzmu. Kultura literacka Biskupa Rzymu świadczy o tym, że traktuje On literaturę jako dar ludzkiego ducha, świadectwo myśli i wyobraźni, które zachęcają do podejmowania refleksji nad ich treścią, czerpania z nich inspiracji do świadomego i twórczego wyrażania siebie w ramach afirmowanej tradycji literackiej.

Mirosławie Ołdakowskiej-Kuflowej w rozprawie *O rewolucji, poezji i życiowych decyzjach Karola Wojtyły* udało się ukazać Karola Wojtyłę jako pisarza, którego osobowość twórcza ukształtowana została dzięki obcowaniu z arcydziełami literatury pięknej odznaczającymi się kunsztem literackim. W tym artykule wyeksponowana została twórczość młodzięcza przyszłego Papieża, świadcząca o Jego umiejętności swobodnego wypowiadania myśli w pięknej szacie formalnej/artystycznej. Autorka wskazała również na efekt zderzenia młodego poety z ideą państwa komunistycznego, która to okoliczność zmotywowała Go do skonfrontowania chrześcijańskiej postawy brata Alberta Chmielowskiego, bliskiego Mu dzięki współprzeżywaniu misterium powołania do duchownej służby Bożej, z ideami rewolucyjnymi, zwłaszcza nurtu marksistowskiego. Inne rozbieżności między wartościami chrześcijańskimi a komunistycznymi w interesujący sposób wydobyte zostały przez badaczkę podczas studium dwóch późniejszych utworów Jana Pawła II: *Kamieniołom* i *Wigilia wielkanocna 1966*.

Działalność artystyczna Papieża, ściśle związana ze sztuką aktorską, która polegała na dogłębnym przeżyciu problematyki utworów literackich, a następnie zinterpretowaniu ich na scenie, wpłynęła na styl jego dramatopisarstwa. Autorka artykułu *Dwie wersje dramatu „Brat naszego Boga” Karola Wojtyły – dwa sposoby prezentacji przeżyć wewnętrznych głównego bohatera*, Emanuela Bednarczyk-Stefaniak, zwróciła uwagę,

na przykładzie tego dzieła, na płynne przejście Karola Wojtyły od wizji dramatu jako teatru słowa do wizji „dramatu wnętrza”. W tym pierwszym główną rolę odgrywa problem, a wypowiedzi bohatera służą do jego wyeksponowania. „Dramat wnętrza” natomiast wskazuje na psychikę konkretnej osoby ludzkiej jako na właściwą scenę dramatycznych wydarzeń. Artykuł pozwala także przyjrzeć się procesowi tworzenia autora *Brata naszego Boga*, który zakłada uruchomienie najgłębszych pokładów własnego człowieczeństwa w celu wyrażenia w dramacie misterium powołania do służby Bożej. Zaprezentowany został również w tym szkicu problem przezwyciężenia w sobie przekonania o konieczności rozwoju talentu artystycznego oraz problem pokonania lęku przed zrealizowaniem odkrywanej o sobie prawdy.

Bycie „człowiekiem kultury” w przypadku Jana Pawła II oznacza także Jego wpływ na innych artystów pióra dzięki charyzmatowi budzenia zachwytu nad istnieniem Boga w świecie i pięknem dzieła stworzenia. Taki stan rzeczy umożliwia literaturoznawcom przeprowadzanie badań naukowych i tworzenie rozpraw o charakterze porównawczym. Ciekawą propozycją tego rodzaju, zawartą w niniejszym tomie, jest tekst Katarzyny Krysińskiej – *Cisza i światło jako środki wyrażania „sacrum” (na przykładzie „Pieśni o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły i tomiku „Postać w bieli” Czesława Sobkowiaka)*. Autorka wykazuje ambicje idące w kierunku ukazania podobieństw i różnic w sposobie przypisywania religijnych znaczeń przez Karola Wojtyłę i Czesława Sobkowiaka takim elementom rzeczywistości i sztuki, jak cisza i światło oraz w sposobie posługiwania się nimi podczas wyrażania *sacrum*.

Kolejny artykuł został oparty na ciekawym pomysle, jakim jest niewątpliwie porównywanie ze sobą wybranych utworów autorów reprezentujących w ogólnym odbiorze odmienne nurty literackie i różne stanowiska światopoglądowe. Prace badawcze nad wybranymi dziełami wymagają przyjęcia wspólnego dla ich interpretacji punktu odniesienia (określona perspektywa badawcza), pozwalającego snuć śmiało refleksje i wyciągać zaskakujące wnioski. Przykładem takiego typu studium jest referat Rafała Brassego *„Pieśń o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły i „Po raz pierwszy modlitwa” Tadeusza Gajcego w świetle Bachelardowskiej poetyki żywiołów (próba interpretacji porównawczej)*.

Jan Paweł II, który rozczytywał się w literaturze polskich wieszczów, często nawiązuje w swoim nauczaniu do utworów Adama Mickiewicza – o czym przekonuje Monika Kulesza, autorka artykułu *Jan Paweł II jako romantyk. Uwagi na marginesie papieskich odwołań do dzieł Adama Mickiewicza*. Badaczka udowadnia, że Papież przywołuje stosunkowo niewiele, tylko osiem dzieł poety: *Boże Narodzenie*, *Dziady*, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, *Odę do młodości*, *Romantyczność*, *Rozmowę wieczorną*, *Pana Tadeusza*, *Skład zasad*. Okazuje się, że ten, który od młodości czuł się wychowankiem romantyków, teraz jako Biskup Rzymu przemawia ich językiem.

Z przedstawionych analiz wynika też, jakim celom służy Papieżowi piękno artystycznego słowa, które wykorzystuje w swoim nauczaniu.

Papież oddziałuje na innych swą osobowością twórczą, ale jednocześnie jest przedmiotem studiów literackich, krytyki literackiej, społecznej i światopoglądowej. Powodów do powstawania krytycznych i satyrycznych tekstów, których głównym bohaterem jest Jan Paweł II, można w związku z tym wymienić wiele. Elżbieta Gazdecka i Dorota Kulczycka zainteresowały się zróżnicowanym pod względem rodzaju i gatunkowości materiałem o tematyce papieskiej, dotyczącym wizyty Jana Pawła II w Irlandii w październiku 1979 roku, wykazującym dystans albo krytycyzm irlandzkich pisarzy, reporterów i innych specjalistów do Jego osoby i nauczania. Referat *Wizyta w Irlandii. Między prawdą historyczną a fikcją literacką* jest również przykładem zrecnie przeprowadzonego studium konfrontującego myśl Papieża z mentalnością Irlandczyków.

Jana Pawła II przedstawiano także jako postać znaną i cenioną na świecie w tekstach popularyzujących Jego osobę, należących do tzw. kultury popularnej. Na temat jednej z takich publikacji poświęconych świadectwu Jego świętości – przynajmniej w zamyśle autorów – wypowiedziała się w interesujący sposób Barbara Klimek w artykule *Biograficzna książka albumowa „Jan Paweł II. Dowody świętości” jako tekst kultury popularyzujący postać papieża*. Warto zapoznać się z jego treścią, by przyjrzeć się bliżej technice budowania wizerunku autorytetów duchowych przez wydawców reprezentujących ten rodzaj kultury.

Kilku autorów, prezentując myśl filozoficzną Papieża, zwróciło uwagę na akcenty personalistyczne widoczne w Jego wypowiedziach. Jolanta Szarlej, autorka rozprawy *Biblijne podstawy personalizmu Karola Wojtyły*, odwołuje się do filozoficznych prac Karola Wojtyły oraz do tekstów hebrajskich przedstawiających biblijny obraz człowieka – osoby. Przyjęty przez nią sposób badania myśli personalistycznej wyraża swoiste *novum*, dotąd bowiem zwracano uwagę na związki personalizmu z tradycją filozoficzną i myślą współczesną: egzystencjalizmem, fenomenologią i neotomizmem. Autorka wykazuje, że papieskie rozumienie osoby ludzkiej jest zakorzenione w myśli biblijnej.

Do personalistycznej myśli Papieża nawiązuje także Anastazja Seul w artykule *Antropologiczno-kulturowy wymiar sportu w nauczaniu Jana Pawła II*. Autorka rozpoczyna swą wypowiedź od refleksji na temat personalistycznej koncepcji człowieka Karola Wojtyły, a następnie uzasadnia, że w nauczaniu papieskim zaangażowanie sportowe jest traktowane jako zaangażowanie osób. Autorka zwraca też uwagę na szanse (rozwój osoby ludzkiej) oraz zagrożenia (degradacja osoby ludzkiej), jakie stoją przed miłośnikami sportu.

Interesujące spojrzenie na model wychowania, zaproponowany przez Biskupa Rzymu, można odnaleźć wypowiedzi Ewy Kobyłeckiej *Uniwersalny charakter myśli Jana Pawła II o człowieku i wychowaniu*. Autorka zestawiała myśl Papieża z ogólnymi wyznacznikami pedagogiki personalistycznej widzianej jako element, a zarazem dobro kultury. Przypomniała papieską ideę wychowania, które ukierunkowane jest nie tyle na przekaz merytorycznej wiedzy na temat zachowania, norm moralnych, opieki prawnej i medycznej, ile na obdarowywanie wychowanka swoim człowieczeństwem i, co ważne, na uzdolnienie go do wzajemności, czyli ofiarowywania siebie innym i brania udziału w budowie cywilizacji miłości. Ważna i godna zapoznania się bliżej jest – również przypomniana przez autorkę tekstu – kwestia postrzegania kultury przez Jana Pawła II. Myślał o niej jako o dobru zrodzonym dzięki współpracy różnych ludzi, którzy są zarówno podmiotami wyrażającymi się w niej w niepowtarzalny sposób, jak i podmiotami podlegającymi procesowi wychowania, kształcenia.

Ujęcie personalistyczne widoczne jest także w artykule *Myśl Jana Pawła II jako odpowiedź na pytania filozoficzne medycyny*. Jego autor, Paweł Jaranowski, przedstawia spojrzenie Papieża na ważne problemy etyczne, z którymi spotyka się medycyna. Podejmuje takie zagadnienia, jak na przykład: normatywność życia ludzkiego, kryteria człowieczeństwa, eksperymenty medyczne z udziałem ludzi, transplantologia. We wszystkich tych problemach – jak uzasadnia autor – Biskup Rzymu zwraca uwagę na niezbywalną godność pacjenta jako osoby ludzkiej bez względu na stan zdrowia czy etap życia – także prenatalnego. Podkreśla, że pacjent nigdy nie może być traktowany instrumentalnie.

Przybliżając nauczanie Jana Pawła II, nie można pominąć zagadnienia tak ważnego jak prezentowana przez niego kultura myślenia. W przekonujący sposób na temat jej istoty wypowiedziała się Monika Kaczor w artykule *Kultura myślenia Jana Pawła II (na podstawie czasopism społeczno-politycznych i społeczno-kulturalnych)*. Ujęcie językoznawcze. Podkreśliła, na co warto zwrócić uwagę, iż dla Papieża przemawiającego do współczesnego człowieka najważniejszym zadaniem było uwrażliwienie go na poznawanie prawdy o sobie i zwiększanie samoświadomości oraz pomoc w zdobywaniu umiejętności wchodzenia w autentyczne relacje z drugim człowiekiem i z Bogiem. Badaczka zauważyła, iż ten wewnętrzny imperatyw przekładał się u Jana Pawła II na naukę dialogu społecznego, zakładającego wzajemne wysłuchanie i porozumienie bez przemocy, umożliwiającego budowanie opartego na solidarności i wzajemnej odpowiedzialności systemu społeczno-ekonomicznego, dialogu przywracającego pierwotne znaczenie takim pojęciom, jak ojczyzna czy jedność europejska. Mówiąc o tych polach semantycznych, Papież powracał do korzeni kultury śródziemnomorskiej, czerpiącej ideę dialogu, wzajemności, koncepcję osoby ludzkiej i etykę z judeochrześcijaństwa.

Można w ramach nauczania papieskiego wyodrębnić wątek związany z kulturą małżeństwa i rodzicielstwa. Małżeństwo postrzegane jest przez Jana Pawła II jako komunია osób: mężczyzny i kobiety. Jego motywacją, a jednocześnie siłą umożliwiającą wytrwanie w wierności, jest wzajemne obdarowywanie sobą, pragnienie szczęścia drugiej osoby i widzenie jej wartości w świetle aktu twórczego. Taki obraz relacji małżeńskiej wyraziście zaprezentowany został, oprócz tekstu poetyckiego *Tryptyk rzymski*, w dramacie – medytacji *Przed sklepem jubilera*. Ciekawe refleksje dotyczące budowania wspólnoty osób w małżeństwie przeprowadzone na kanwie utworu dramatycznego można odnaleźć w pracy Anny Naplochy *Obrazy miłości – funkcjonowanie pojęć „eros”, „agape”, „philia” i ich wpływ na postrzeganie miłości w wybranej twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, ukazującej dodatkowo ciągłość nauczania papieskiego poprzez rozpatrywanie treści dramatu w ścisłym związku z dziełem filozoficznym *Miłość i odpowiedzialność*.

Rodzicielstwo widziane jest przez Jana Pawła II w kontekście „płodności” Trójcy Świętej jako znak otwarcia na dar życia, który złożony został w miłości oblubieńczej kobiety i mężczyzny stworzonych „na obraz i podobieństwo” Boga. Papież kładł duży nacisk na przekaz prawdy o akcie małżeńskim i godnych warunkach poczęcia i zrodzenia osoby ludzkiej. Tematowi temu poświęcił między innymi *List do rodzin „Gratissimam sane”*. Cenne myśli zawarte w tym dokumencie wydobyła Sylwia Zydek i opracowała je w rozprawie *List do rodzin „Gratissimam sane” Jana Pawła II – ciągle aktualne wezwanie*. Autorka uporządkowała je w twórczy sposób, podejmując refleksję teologiczno-biblijną i społeczno-kulturalną.

Izabela Rutkowska – jako językoznawczyni – podejmuje temat: *Pojęcie miłosierdzia w encyklice Jana Pawła II „Dives in misericordia”*. Autorka posługuje się metodą językowego obrazu świata oraz kognitywnym sposobem opisu zdań jako schematów zdarzeń. W ten sposób przedstawia papieski obraz Boga bogatego w miłosierdzie. Przekonuje, że miłosierdzie jest najdoskonalszym rodzajem miłości i najdoskonalszym sposobem jej okazywania. Przeprowadzone analizy językoznawcze pośrednio ukazują Biskupa Rzymu jako filologa o zamiłowaniach lingwistycznych.

Zamieszczony jako ostatni artykuł niniejszej książki *„Jasność boli głębiej” – o kulturze miłosierdzia według Karola Wojtyły i Józefa Tischnera na podstawie wybranych tekstów* również dotyczy tematyki miłosierdzia. Jego autor, Dariusz Konrad Sikorski, przedstawił swój komentarz do *Brata naszego Boga*. Zagadnienie miłosierdzia, jakie wiąże się z postacią Alberta Chmielowskiego, umieścił jednak w perspektywie filozoficznej. Licznym odwołaniom do współczesnej filozofii europejskiej towarzyszą refleksje na temat artystycznych wartości utworów Karola Wojtyły.

Życzymy owocnej lektury!

Emanuela Bednarczyk-Stefaniak i Anastazja Seul

Ewa Krawiecka

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

JAN PAWEŁ II W ŚWIECIE MEMÓW – RACZEJ NIEKULTURALNIE. PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI NAD MEMETYCZNĄ I HERMENEUTYCZNĄ WIZJĄ KULTURY

Świat zmienia się coraz szybciej – także przemianom podlega pojęcie wspólnoty. „W sieci wytworzyła się nowa, alternatywna struktura społeczna. Ludzie łączą się w niej na kształt cyfrowych plemion, skupionych wokół różnych interesów i zainteresowań” – taki obraz nowego sposobu integracji wspólnotowej w 2012 roku przybliżył rzeszom czytelników dziennikarz „Polityki”, Piotr Stasiak¹, charakteryzując kilka najbardziej aktywnych i poddawalnych definiowalności grup. Jedną z nich stanowią tzw. Demotywatorzy.

To bardziej wysublimowane plemię sieciowych prześmiewców. Dzień zaczyna ją od wizyty na stronie demotywatory.pl lub joemonster.org (młodszy wpadają na kwejk.pl), zawierającej zbiór zabawnych obrazków, fotomontaży i zdjęć z dowcipnymi komentarzami. To oni w ciągu dnia zapełniają nasze skrzynki internetowe linkami do śmiesznych filmików, ciekawostek i sieciowych curiosów. I wszyscy w nie klikamy.

Nie należy jednak dać się zwieść pozorom. To o nich w książce *Cognitive Surplus* pisze prof. Clay Shirky z Harvardu, badacz współczesnych mediów, jako olbrzymim zasobie kreatywnej siły, drzemącej w społeczności sieci. Są baczni obserwatorami rzeczywistości, ciętymi komentatorami, błyskotliwymi znawcami kodów i memów popkultury. Odgrywają rolę satyryków i rysowników z tradycyjnych gazet papierowych.

¹ W Internecie: <http://archiwum.polityka.pl/art/plemiona-sieci,386640.html> [dostęp: 28.02.2012].

Przedstawiciel tego plemienia, uzbrojony w poczucie humoru, program graficzny Photoshop oraz znajomych, którzy rozeszłą jego prace dalej, potrafi w ciągu kilkunastu minut rozbroić najlepiej zaplanowaną kampanię marketingową czy akcję politycznego PR².

Mem to każdy możliwy sposób „hipertekstualnej organizacji”: informacja (nawet fragmentaryczna), słowo, zdanie, film, nagranie, obraz, strona internetowa, dowolna kompilacja tekstu z obrazem, dźwiękiem i animacją. Stanowi nowy rodzaj dokumentu; jest utrwaloną myślą na nośniku (przestrzeń Internetu – specjalistyczne wortale, blogi, serwisy i platformy społecznościowe), powielany oraz udostępniany za pomocą sieciowych technologii komunikowania.

Memy uważane są za rodzaj artystycznej wypowiedzi bliskiej parodii, pastiszowi, ironii, tworzonej przez użytkowników Internetu, czyli przedstawicieli społeczeństwa informatycznego, jako gorący komentarz do aktualnych wydarzeń z kręgu polityki, kultury, życia codziennego. Ich „kod genologiczny” jest nieskomplikowany i szablonoowo transparentny: obrazek, zdjęcie opatrzone słownym tekstem w formie hasła, komentarza. Sztuką jest, by mem, wykorzystując dostępne w sieci obrazy, zdjęcia oraz cytaty z szerokiego obiegu kultury (nie tylko popularnej), przetwarzał je (nierzadko specjalnie łamiąc wszelkie normy – obyczajowe, językowe) w nowe przesłanie. Celem jest utworzenie z istniejących już w obiegu kultury, a przede wszystkim przestrzeni Internetu, wypowiedzi (posługujących się rozmaitymi środkami wyrazu) ironicznego komentarza do teraźniejszości³.

Wielu kulturoznawców, socjologów badających fenomen memów twierdzi, że ich kluczowym atutem jest bezkompromisowa i błyskawiczna reakcja na jakąś sytuację, wydarzenie, osobę powszechnie znaną. Memy ewoluują w stronę kultury remiksu, czyli swobodnego łączenia różnych gatunków, stylów, motywów tak, by w formie kompilacji powstał zupełnie nowy utwór. Ich używanie, znajomość i umiejętność tworzenia oraz dalszego propagowania świadczy o przynależności do danej grupy społecznościowej. Tak więc memy odgrywają rolę wyznaczników wspólnotowości; użytkownicy Internetu muszą być na bieżąco z najnowszymi memami, którym poświęcone są nawet

² *Ibidem*.

³ Więcej na temat fenomenu memów w Internecie: O. Katz, *Kultura memu*, http://www.mojeopinie.pl/kultura_memu,3,1323728828 [dostęp: 7.09.2015]. E. Lalik, *Osama bin Laden, kapelusz Cthulhu i mała druhna – wszystko staje się memem*, <http://www.spidersweb.pl/2011/05/osama-bin-laden-kapelusz-ctuhlhu-i-mala-druhna-wszystko-staje-siememem> [dostęp: 7.09.2015]. Ł. Babel, *Znaj swoje memy*, <http://motywdrogi.pl/2010/03/15/znaj-swoje-memy/> [dostęp: 7.09.2015].

specjalistyczne wortale gromadzące najnowsze, najlepsze lub grupowane tematycznie memy⁴.

Internetowe memy dotyczą także papieża Jana Pawła II. Najwięcej można ich znaleźć w specjalistycznych memowych wortalach: memy.pl, memgenerator.pl, demotywatory.pl, memytutaj.pl, paczaizm.pl, joemonster.pl, kwejk.pl, fabrykamemow.pl, poznajmemy.pl. Są wortale, które własną nazwą mogą sugerować nieprzychylnie nastawienie do świata wartości chrześcijańskich, na przykład Katoliban.pl, sadistic.pl, wykop.pl. Na potrzeby niniejszego referatu podzieliłam dostępne w sieci memy „papieskie” na kilka grup, posługując się zaproponowanymi przez badacza literatury – Wojciecha Gutowskiego – stylami interpretacji dotyczącymi przyświadczenia religijnego. Trudno do tak specyficznych wytworów kodu kultury popularnej, jakim są memy, użyć języka opisu idącego w stronę ujęcia kerygamatycznego, stąd ośmieliłam się dokonać parafrazy jako „quasi-stylów”.

Memy w stylu „quasi-przyświadczenia”

„O stylu przyświadczenia (identyfikacji) można mówić wówczas, gdy sacrum przedstawione w dziele literackim utożsamione jest z kluczową tradycją religijną i pozostaje zgodne z regułami świadomości religijnej epoki”. Posługiwanie się tym stylem „pozwała mówić o sakralnym widzeniu świata i człowieka, o wyznaniowym charakterze dzieła”⁵.

W tej grupie dominują memy powstałe z połączenia zabawnych zdjęć papieża i cytatów z Jego najbardziej dowcipnych wypowiedzi, na przykład z *Kwiatków Jana Pawła II*.

Można ostrożnie zaklasyfikować memy, które w sposób życzliwy ukazują papieża jako sympatycznego, tryskającego humorem, rozumiejącego młodzież, pełnego ciepła i dobroci. Pojawiały się memy chcące mniej pompatycznie, niż inne formy przekazu uczcić na przykład rocznicę odejścia papieża, wspominające jego postać jako ostatni autorytet bądź broniące przed innymi bardziej agresywnymi memami papieskimi.

⁴ „Nad memami prowadzone były badania socjologów kultury, medioznawców. Prof. Wiesław Godzic wśród głównych cech memów internetowych wymienia aktualność i szybkość reakcji w odniesieniu do komentowanego wydarzenia. Dr Mirosław Filiciak, kulturoznawca zajmujący się wpływem mediów cyfrowych na kulturę, zwraca uwagę, że memy internetowe wpisują się w działanie kultury remiksu”. W Internecie: <http://www.deon.pl/po.../art,261,memy-co-to-takiego-parodia-i-pastisz.html> [dostęp: 25.09.2015].

⁵ W. Gutowski, *Wśród szyfrów transcendencji: szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994, s. 15.



Błogosławiony Jan Paweł II

Żałuję, że znalazł Go tak krótko



Jan Paweł II

Nie zgwałcił ani jednego dziecka, ale ateści,
komuniści i inne łobuzy i tak go opluwają.



„Jedna iskra może wywołać pożar

Jeden odruch buntu może wywołać powstanie,
Jeden człowiek może zmienić historię”.



Brakuje nam autorytetów

takich jakim był Jan Paweł II



„Za blisko szefa”

odpowiedział Jan Paweł II na pytanie czy chce drinka
podczas lotu samolotem

Memy w stylu „quasi-polemiki”

Styl polemiki – „wskazuje na potrzebę indywidualnego przekształcenia kluczowej tradycji religijnej w celu podtrzymania jej żywotności”. W tym stylu „Pismo [Święte] rozumiane jest jako archetekt tradycji otwarty tak w planie treści, jak i w planie wyrażania”⁶.



⁶ *Ibidem*, s. 19.

Do tej grupy można zliczyć memy, które prześmiewczo ukazują słabą znajomość nauczania „ukochanego papieża”, niefortunne przejawy kultu i wyjątkowo nieudane artystycznie pomniki. To również memy przeciwstawiające sposób bycia Jana Pawła II do następców – szczególnie papieża Benedykta XVI.

Memy w stylu „quasi-alternatywnym”

Dla stylu alternatywnego znamienne jest „przeciwstawienie kluczowej tradycji religijnej tradycji alternatywnej rozumianej jako lepszy lub jedyny zespół tekstów, zdolny przekazać doświadczenie sacrum (np.: nie chrześcijaństwo, lecz tradycje Orientu; nie współczesna świadomość religijna, lecz zapomniane archeteksty; nie ortodoksja, lecz herezja)”⁷.

Memy z tej grupy na zasadzie remiksu i pastiszu doklejąją głowę papieża na przykład do ciał bohaterów kultury popularnej (strongmenów, bokserów, postaci ze świata filmu, muzyki, komiksu), przez nowe podpisy zmieniają sytuację, w której zrobiono oryginalne zdjęcie (np. papież jako rockman). To również memy prześmiewczo wykorzystujące postaci ze świata polityki, które uważają, że papież był ich wzorcem (np. generał Jaruzelski, Lech Wałęsa, Leszek Miller).

Rebus:



i



kategoria: seriale animowane

⁷ *Ibidem*, s. 17.



Styl „quasi-zerwania”

Ze stylem zerwania mamy do czynienia wtedy, gdy dzieło literackie „ukazuje brak pozytywnego związku przedstawionego świata z wszelkiego rodzaju tekstami tradycji religijnej, akcentuje konflikt między egzystencją i wypowiedzią literacką a jakimkolwiek religijnym projektem egzystencji i wypowiedzi”⁸.

Do grupy tej zaliczyć należy memy o treści wyjątkowo nieprzychylniej, wręcz agresywnej czy wulgarnej. Najwięcej w nich memów, które w różny sposób wskazują na wszystko, co związane z papieżem jako symbolem kościoła hegemonistycznego (np. porównanie do faszyzmu), zakłamanego (np. papież jako patron pedofilii).

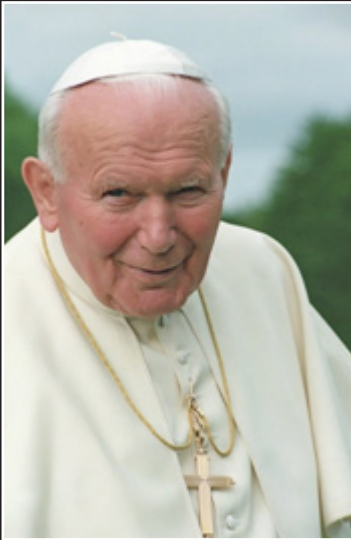
Na wyjątkowo wulgarne w treści i przesłaniu memy (pojawiały się nawet specjalne strony internetowe o wiele mówiących nazwach jak na przykład „Papież Jan Paweł II zaje... mi szlugi”) środowiska osób wierzących, które poczuły się urażone takim sposobem szkalowania pamięci papieża, wystosowały protesty w mediach oraz pozew zbiorowy przeciw administratorom strony. Prokuratura umorzyła postępowanie w jednej z takich spraw, twierdząc, iż osoba Jana Pawła II „nie jest przedmiotem czci religijnej”. Nie zabrakło dyskusji na łamach mediów oraz Internetu, od postawy nagany za „szkalowanie pamięci” do liberalnego podejścia broniącego tego rodzaju memy jako „spuszczanie powietrza z balonu patosu”⁹.

Memy internetowe to nie tylko przejaw nowych form kultury i nowej przestrzeni mediacji – śmiałbym twierdzić, że są one znakiem przejawu kryzysu dotyczącego aktu komunikacji.

Richard Dawkins, biolog, autor dzieła *Samolubny gen*, szukał połączenia pomiędzy greckim terminem określającym naśladownictwo a genem. Określenie mem zapoczątkowało teorię replikacji kultury. Memetyka, zajmując się badaniem ewolucji kulturowej, jako prymarną jednostkę doboru przyjmuje mem (najmniejszą jednostkę informacji kulturowej), który spełnia funkcję pomostu pomiędzy teorią genetyczną a kulturą. Memetyka opiera się na analogicznym przyrównaniu memów do replikujących się samolubnych genów. Kultura jest więc areną walki memów – replikatorów wykorzystujących nośniki informacji, jakimi są mózgi – obiekty, w których można przechowywać informację.

⁸ *Ibidem*, s. 16.

⁹ W Internecie można śledzić przebieg tej dyskusji: natemat.pl/138515,internet-obraza-papieza-czy-karykatura-kultu-uderza.., www.fronda.pl/.../jan-pawel-ii-patronem-pedofilow-i-nie-dla-jp2-w-emp [dostęp: 7.09.2015].



Jan Paweł II

Chwalisz go, a czy wiesz, że był żydem?



Imperator Jan Paweł 2

Używa mocy



Rozwój dziedzictwa ludzkości, jakim jest kultura, wedle tej „genetycznej” teorii dokonuje się przez ciągłe i niezliczone replikacje, a mem jest najmniejszym nośnikiem informacji kulturowej. Wszystko co do tej pory interpretowane było jako cechy świadczące o wyjątkowości człowieka (np. kod słowny, kod symboli), według zwolenników teorii memetyki jest tylko przyswajane w procesie naśladownictwa. „Zatem, gdy jaskiniowiec zapalił pierwszy płomień, stało się to memem, który podpatrzony przez innych rozprzestrzenił się po wioskach”¹⁰.

Teoria Dawkinsa przeczy personalistyczno-hermeneutycznemu rozumieniu kultury, choćby przez negacje istoty pochodzenia słowa i aktu mówienia:

Człowiek mówi. Mówimy na jawie i we śnie. Mówimy stale; także wtedy, gdy nie wypowiadamy ani słowa, lecz tylko słuchamy albo czytamy, nawet wtedy, gdy właściwie ani nie słuchamy, ani nie czytamy, natomiast oddajemy się pracy lub korzystamy z wolnego czasu. Stale w jakiś sposób mówimy. Mówimy, bo mówienie jest dla nas czymś naturalnym. [...] w odróżnieniu od roślin i zwierząt, człowiek jest istotą żywą zdolną do mówienia. [...] Dopiero język uprawnia człowieka do bycia taką istotą żywą, którą on jest jako człowiek. Człowiek jest człowiekiem jako mówiący¹¹.

Richard Dawkins również podważył sens wszelkich religii – w jego rozumieniu to kolejny sposób replikacji memów kulturowych, wrogich pojęciu wolności człowieka¹².

Memetyka odmiennie niż hermeneutyka definiuje wspólnotę, kulturę i mowę oraz wszelkie religie jako wytwory ewolucji memów. W hermeneutyce słowo i objawianie nie stanowią opozycji, lecz mogą istnieć w zgodzie ze sobą (zob. prolog św. Jana 1,14). Utożsamianie słowa z objawianiem legło u podstaw pojęcia objawianie, co stanowi podstawową kategorię myślenia o chrześcijaństwie. Zdaniem Paula Ricoeura Chrystus jest absolutnym pojawieniem się Boga tu i teraz. Dowodem jest między innymi kod symboliki (dotyczący choćby inkarnacji Logosu) ulegający transformacji, przechodząc ze sfery sacrum do sfery powiadomienia (język i obraz). Taka reorientacja symbolizmu archaicznego możliwa jest dzięki słowu, które podlega i domaga się

¹⁰ Więcej można poczytać w komentarzu Macieja Zaremby *Memy internetowe (2010-2011)*, „Media i Społeczeństwo” 2012, nr 2, s. 60-73.

¹¹ Martin Heidegger, fragment odczytu *Język*, wygłoszonego 7 października 1950 r. na Bühlerhöhe. Cyt.: M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000, s. 7.

¹² Polemiki z teoriami Dawkinsa dotyczącymi negacji istnienia Boga, które opisał w kilku swych książkach: m.in. *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, tłum. A. Hoffman, Warszawa 1994; *Bóg urojony*, tłum. P. Szwajcer, Warszawa 2007, podejmują się A. McGrath, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, tłum. J. Gilewicz, Kraków 2008; A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. J. Wolak, Kraków, 2007; P. Bloch, *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa*, Warszawa 2011.

nieustannej reinterpretacji, co umożliwia dotarcie do „całości jestestwa człowieka” (wiera), zaś losy słowa i jego słuchania wiążą się z narodzinami nowego sacrum oraz jego symbolizmu...¹³

Dla hermeneutyki chrześcijańskiej organizacja symboliczna, wyrażona przez organizację znaków językowych, nie może być uznana za specyficzną replikację memów; mimo pozornej sprzeczności, która mogłaby pasować do teorii memetycznej – choćby w określeniu metafory zawierającej więcej niż symbol (a przecież jednocześnie symbol może znaczyć więcej niż metafora). Zgodnie z myślą Ricoeura metafora zawiera w sobie więcej, jako że wprowadza do języka znaczenia, które są w symbolu zawarte tylko *implicite*. Zaś to, co w symbolu pozostaje pomieszczone (pokrewieństwa między rzeczami a człowiekiem, światem i rzeczami), zostaje wyklarowane w napięciu wypowiedzi metaforycznej.

Symbol zawiera więcej niż metafora, bo metafora jest tylko procedurą językową, w której zdeponowana jest siła symbolu. Symbol pozostaje zjawiskiem dwuwymiarowym w tej mierze, w jakiej jego oblicze semantyczne odsyła wstecz do niesemantycznego. Symbol pogrąża więc w swoistym, tajemniczym doświadczeniu mocy, a metafory są tylko językową powierzchnią symboli¹⁴.

W świecie zwolenników teorii Dawkinsonowskiej memetyki nie ma ikonosfery ani sacrum (choćby pojęcie godność jest tylko desygnatem słownym wywalczonym przez silniejsze osobniki gatunku), gdyż przeczyłoby to podejściu ewolucyjnemu. A przecież obraz to przedmiot idealny, kształtowany w jakimś momencie przez wyobraźnię jednostki oraz wyraz treści wspólnych grupie, przekazywany za pomocą środków właściwych dla rozmaitych dziedzin kultury i stający się elementem świata społecznej wyobraźni. Taka ikonosfera kultury generuje przestrzeń, z której wyłaniają się bohaterowie, postaci mityczne, religijne, literackie oraz alegorie i symbole. W obrazie wizualnym istnieją specjalne wartości ekspresyjne – takie, które nie wypowiedzą słowa¹⁵. Mircea Eliade zakładał, że obrazy są formą, przez które możemy pojąć rzeczywistość absolutną, gdyż obraz odczytać należy a priori jako wieloznaczny. Obrazy są już w swej strukturze wielowartościowe, umysł zaś posługuje się obrazami w przypadkach niedostatków myślenia conceptualnego. Obraz to zespół znaczeń i należy go zespołowo pojmować¹⁶,

¹³ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór oprac. S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska i inni, Warszawa 1985, s. 378-381.

¹⁴ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graffa i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 148-154.

¹⁵ J. Białostocki, *Symbole i obrazy w świecie sztuki*, Warszawa 1982, s. 13.

¹⁶ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 36.

a więc symboliczne myślenie można przyłożyć do interpretacji dzieł, przemawiają za tym początki sztuki powiązane z religią i mitem (z natury symboliczne).

Internetowy mem niewiele ma wspólnego z personalistycznym podejściem do teorii komunikacji, obrazu, symbolu jako głównych czynników kulturo-, wspólnototwórczych. Wynika to z odmiennych poglądów personalizmu chrześcijańskiego i memetyki.

Głównym postulatem hermeneutyki w rozumieniu personalistycznym (jako nauki i metody) jest pojęcie osoby jako najwyższego hermenopojety – twórcy hermenei jako zjawiska i procesu¹⁷.

W koncepcji memetycznej osobniki ludzkie ukazywane są jako „maszyny przetrwania” (*survival machine*), przypominające wcześniej zaprogramowane roboty, „których zadaniem jest ochraniać samolubnych cząstek, zwanych genami”, a głównym motorem działania jest „bezwzględny egoizm”¹⁸.

Hermeneutyka jawi się jako zjawisko tłumaczenia, wykładu i rozumienia, interpretacji wszelkich znaków posiadających jakikolwiek sens (szczególnie mowy objawiającej się poprzez systemy znaków), a w najszerszym znaczeniu – epistemologii bytu, czyli jego doskonalenia, spełniania i objaśniania¹⁹. Hermeneutyka teologiczna odczytuje całą rzeczywistość (świat) jako wielki znak, a historię jako język, którego sensem jest Bóg. Każdy fragment znaku jest odczytywany właśnie w tym kodzie.

Rzeczywistość podobnie jak struktura językowa ma charakter dialogiczny, można przyrównać ją do teorii komunikacji (choćby Jakobsonowskiej). Nadawca – Bóg mówi przez świat do człowieka i pokazuje Siebie jako znak słowny (teofania hermeneutyczna), Odbiorca – człowiek natomiast odpowiada za pomocą świata. Różnica leży w samym języku: boski ma jego przymioty (aktywność, nieograniczoną twórczość, samookreślenie się, wolność), ludzki jest bierny, zastany, zdeterminowany, aprioryczny, a tylko na pewnym obszarze aktywny, twórczy i wolny oraz ambiwalentny etycznie. Jednak Bóg przemienia język świecki w religijny.

Dla zwolenników teorii memetycznej walka silnych ze słabymi (także w sferze memów oraz wielkich struktur tzw. mempleksów typu systemy religijne) jest dowodem na to, iż rozwój to tylko przejaw działania „maszyny przetrwania”, który przyczynił się do umiejętności zachowań komunikacyjnych, te zaś oddziaływały nadal na inne maszyny tego typu, a więc mnożyły oddziaływania funkcji komunikatu: perswazyjnych, faktycznych i informacyjnych. Wszystko służyć miało dalszej replikacji gatunku i przekonań zgodnie z własnymi interesami, czyli język, świadomość, kultura, a nawet

¹⁷ C. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 11.

¹⁸ R. Dawkins, *Samolubny gen*, Warszawa 2012, s. 7, 23 i n.

¹⁹ C. Bartnik, *op. cit.*, s. 15.

osoba są tylko przypadkami „maszyn symulacyjnych” służącymi coraz efektywniejszemu wykorzystywaniu własnego środowiska w konkurencji z innymi formami „maszyn przetrwania”²⁰. Człowiek, język, kultura wciąż ewoluują, a towarzyszy temu proces transmisji przekazów kulturowych²¹. Według Dawkinsa geny są replikatorami, ale nie można im przypisywać replikowania i transmisji form i struktur ludzkiej kultury oraz duchowości. „Nowym bulionem jest bulion ludzkiej kultury. Dla nowego replikatora potrzebujemy nazwy, która zawierałaby pojęcie jednostki przekazu kulturowego, czy też jednostki naśladownictwa”. Jest nim mem jako jednostka przekazu kulturowego albo jednostka naśladownictwa²².

Chrześcijaństwo wyczułone jest na ortodoksję hermeneutyczną, gdyż całe życie Kościoła polega na procesie hermeneutycznym: samorozumienie, współtłumaczenie i współinterpretacja rzeczywistości w świetle Jezusa jako Znak²³. Ateistyczne, memetyczne czytanie świata jako księgi ewolucji nie przyjmuje mechanizmów konstytuujących osobę jako znak odwzorowujący znak boskiego Logosu, stąd odrzucane zostają: a) działania na planie wertykalnym i horyzontalnym, restytuujące wartości; b) działania na planie koła, kreujące wspólnotę.

Jako przyczynek do dyskusji nad memetyczną i hermeneutyczną interpretacją świata, człowieka, kultury proponuję ideę „humanizmu komunikacyjnego”, którego fundamentem jest personalizizm i hermeneutyka chrześcijańska – inspirację stanowią rozważania Hansa-Georga Gadamera, Paula Ricoeura, Martina Bubera, Karola Wojtyły oraz Czesława Bartnika²⁴:

- 1) osoba jest prądródeł kodu językowego, rozumienia i interpretacji procesu poznawczego i hermeneutycznego (jest również jego podmiotem);
- 2) osoba pozostaje w ścisłej relacji do drugiej osoby, a w konsekwencji do zbiorowości i właśnie ta relacja warunkuje język, dialog, komunikację, sztukę;
- 3) komunikacja to komunizm rozumieniowy między osobami; dokonuje się dzięki temu, że osoba transcenduje świat znaków, rozumień i pojmowań;

²⁰ R. Dawkins, *op. cit.*, s. 102-104.

²¹ Więcej dyskusji o teorii memetyki i jej wpływie na postrzeganie kultury przynoszą choćby takie prace, jak: *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji. Antologia*, red. D. Wężowicz-Ziółkowska, Katowice 2009; M. Kamińska, *Niech memy. Dwanaście wykładów o kulturze Internetu*, Poznań 2011.

²² R. Dawkins, *op. cit.*, s. 262 i n.

²³ C. Bartnik, *op. cit.*, s. 25.

²⁴ Od kilku lat wraz z drem hab. Jarosławem Liberkiem – językoznawcą pracuję nad tzw. humanizmem komunikacyjnym. Zarówno badania, jak i sposoby praktycznego wdrożenia m.in. przez opracowanie szkoleń z zakresu komunikacji jako sposobu naprawy wspólnot prowadzimy na UAM.

- 4) język jest funkcją, a człowiek jest nie tylko kształtowany przez język, ale i sam go tworzy i przezeń wpływa na świat;
- 5) hermeneutyka i język mają wymiar poznawczy, społeczno-twórczy i pra-kseologiczny;
- 6) podstawą wszelkich dociekań hermeneutyki jest słowo – w jej chrześcijańskiej odmianie najważniejszy jest Logos (Logos = osoba = kreatywność);
- 7) źródłem kreatywności językowej jest zawsze osoba działająca poprzez Logos; znaki językowe służą poznaniu, myśleniu, rozwojowi intelektualnemu, miłości, wolności, tematyzacji treści egzystencji, życiu duchowemu, kulturalnemu, artystycznemu, spełnieniu w pracy.

Tak rozumiany humanizm komunikacyjny oparty na pojęciu persony – osoby, która wyraża siebie w dialogu (w stosunku do samej siebie, drugiego człowieka i świata oraz Boga), jest drogą do łączenia zatowiszonych i metafizycznie wyjąłwionych społeczeństw przez tworzenie wspólnot oraz odrodzenie wspólnoty kodu językowo-symbolicznego.

Memy internetowe powstają i nadal będą się „replikować” – także memy dotyczące spraw religii. Do przeciwstawienia się banalizacji postaci Świętego Jana Pawła II, prócz szerzenia i wdrażania idei humanizmu komunikacyjnego, potrzebna jest solidna edukacja młodego pokolenia. Postulatem jest popularyzacja, poprzez formy wydawnictw drukowanych i sieciowych oraz czytanie ze zrozumieniem (z komentarzem i dyskusją) podczas katechezy czy innych form spotkania, choćby tylko fragmentów papieskich encyklik, które dają zarówno ogłąd palących problemów (np. w sferze zaniku wspólnotowości), jak i sposoby ich przewycięzania.

JOHN PAUL II IN THE WORLD OF MEMES – RATHER INDECOROUSLY. A CAUSE FOR DISCUSSION ON MEMETIC AND HERMENEUTIC IDEA OF THE CULTURE

Summary

New and popular form of media – memes created by users of the internet has been used to portray a person of pope as well as others. It is an immediate reaction to recent events and happenings of all areas of life. In it's main language memes use parody and pastiche. Most of memes are lively reactions caused by events such as reception of teaching sorforms of cult – including i.e. monuments. The author of the article describes several most common

ways of portraying John Paul II as a person through memes – from approval to negation. She paints topic of memes with crisis in communication, personalism, theory of representation and symbol as its background. The author postulates “communicative humanism” based on concept of person – an individual who expresses himself/herself in a dialog (with himself/herself, other human being, world, and God) as a way to connect divided societies through building communities as well as through restoration of unity of lingual and symbolical code.

Dorota Heck
Uniwersytet Wrocławski

PAPIEŻ POLONISTÓW. KILKA UWAG O ANTROPOLOGII LITERACKIEJ, PRAKTYCZNEJ RETORYCE I FILOLOGII POLSKIEJ W PERSPEKTYWIE MYŚLI JANA PAWŁA II

Mamy bowiem oparcie w słowach
wypowiedzianych kiedyś¹.

Karol Wojtyła

Najpierw jednak pytanie, co jest miernikiem najwyższym życia zbiorowego, czy wytwarzanie doskonałego systemu hierarchicznego, gdzie wszystko jest wyznaczone, przewidziane, skrepowane, słowem tworzenie znakomitego teritorium, czy też jest tym miernikiem umiejętność wydania pełnych osobowości ludzkich [...]? Dla mnie miernikiem jest umiejętność druga².

Kazimierz Wyka

Tytułowe określenie *papież* odnosi się zarówno do wypowiedzi sygnowanych imieniem i nazwiskiem Karol Wojtyła, jak i Jan Paweł II. Przez słowo *polonistów* rozumiem sumę znaczeń: znawców i badaczy polskiej literatury (cytowanej i tworzonej), języka polskiego, studentów filologii polskiej (a filologia to etymologicznie: umiłowanie słowa), uniwersyteckich ekspertów zajmujących się polskością. Polonista – to znawca i miłośnik języka polskiego, a nie tylko literatury tworzonej w tym języku.

Papież-polonista (były student filologii polskiej w Krakowie), poeta, dramaturg nawiązujący do neoromantycznego stylu artystycznego Młodej Polski, wzywał, aby

¹ K. Wojtyła, *Kościół*, [w:] *Poezje, dramaty, szkice*, Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, wstęp M. Skwarnicki, Kraków 2004, s. 136.

² K. Wyka, *Przemówienie programowe*, „Tygodnik Ilustrowany” 1936, nr 34, cyt. za: J. Kwiatkowski, *O krytyce literackiej Kazimierza Wyki*, [w:] *Z problemów literatury polskiej XX wieku*, t. 3, red. A. Brodzka, Z. Żabicki, Warszawa 1965, s. 402.

„dziedzictwo, któremu na imię Polska”, przyjąć, kultywować, przekazać kolejnym pokoleniom.

W autobiografii *Dar i Tajemnica* Jan Paweł II wyjaśnił:

W związku ze studiami pragnę podkreślić, że mój wybór polonistyki był umotywowany wyraźnym nastawieniem na studiowanie literatury. Jednakże już pierwszy rok studiów skierował moją uwagę w stronę języka. Studiowaliśmy gramatykę opisową współczesnej polszczyzny, z kolei gramatykę historyczną, ze szczególnym uwzględnieniem języka starosłowiańskiego. To wprowadziło mnie w zupełnie nowe wymiary, żeby nie powiedzieć w misterium słowa.

Słowo, zanim zostanie wypowiedziane na scenie, żyje naprzód w dziejach człowieka, jest jakimś podstawowym wymiarem jego życia duchowego. Jest wreszcie ukierunkowaniem na niezgłębioną tajemnicę Boga samego. Odkrywając słowo poprzez studia literackie czy językowe, nie mogłem nie przybliżyć się do tajemnicy Słowa – tego Słowa, o którym mówimy codziennie w modlitwie *Anioł Pański*: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Później zrozumiałem, że te studia polonistyczne przygotowały we mnie grunt pod inny kierunek zainteresowań i studiów: mam na myśli filozofię i teologię³.

Integrujący i inspirujący charakter polonistyki warto odnotować jako wzór w okresie, gdy poloniści zaledwie unikają dumy.

Karol Wojtyła nie tylko czytał, ale i tworzył literaturę: dramaty, poematy, a jego kazania również wyróżniały się walorami artystycznymi. Co z literaturą czynił Papież? Najwidoczniejsze było to, że ją cytował w homiliach. Była to nade wszystko klasyka literatury polskiej (Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Cyprian Kamil Norwid, Henryk Sienkiewicz, Stefan Żeromski), ale i autorzy współcześni kaznodziei (np. Antoni Słonimski). Sięgając do wypowiedzi pisarzy, Jan Paweł II z niebywałą inwencją dobierał cytowane lektury, na przykład przytaczał *Wspomnienia o kabarecie* Słonimskiego: „trzeba mieć przed oczyma tradycje narodu, społeczeństwa, państwa. Powiedział kiedyś ktoś słusznie, że narody, które tracą pamięć, schodzą do rządu plemienia”⁴.

Ostatnio Anastazja Seul alfabetycznie zestawiała nawet same tylko przywołania nazwisk autorów dzieł literackich: Krzysztofa Kamila Baczyńskiego, Wojciecha Bogusławskiego (dwukrotnie), Romana Brandstaettera, Jana Długosza (trzykrotnie)... Badaczka ta słusznie postuluje, aby zbadać nieoficjalne wypowiedzi Papieża (np. te zachowane w pamięci lub zapiskach uczestników spotkań z Janem Pawłem

³ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 10–11. Wyróżnienia w tekście Jana Pawła II.

⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów*, Włocławek, 6 czerwca 1991, [w:] *idem, Pielgrzymki do Ojczyzny*, red. J. Poniewierski, Kraków 2005, s. 682. W dalszej części artykułu stosuję skrót PDO na oznaczenie tego wydania wypowiedzi.

II) oraz prywatne notatki (*vide* tom *Jestem bardzo w rękach Bożych*, Kraków 2014)⁵. Problematyka relacji Jana Pawła II i literatury oraz szerzej kultury polskiej ma już ogromną literaturę przedmiotu, trzeba wymienić pionierskie rozpoznania ogólne, zawarte w książkach Krzysztofa Dybciaka, Wiesława Pawła Szymańskiego, Bolesława Taborskiego liczne analityczno-interpretacyjne prace późniejsze, także zbiorowe, powstające zarówno w największych krajowych ośrodkach polonistycznych, jak i na mniejszych uniwersytetach.

Podobnie jak u Norwida, także u Karola Wojtyły refleksja nad polską mową stała się pogłębioną hermeneutyką, odsłanianiem ukrytych sensów słów, twórczością literacką w dialogu z dziedzictwem⁶.

Już jako Jan Paweł II w 1991 roku, duchowny dramatopisarz i poeta upomniał się o pamięć autora postmłodopolskich⁷ dramatów, który był dla niego jednym z wzorców twórczości literackiej: „Trudno mi [...], mówiąc do syna wielkiego polskiego dramaturga Karola Huberta Rostworowskiego, nie zaświadczyć, ile ja sam zawdzięczam jego postaci, jego twórczości”⁸. Rostworowski podkreślał znaczenie posłuszeństwa prawu Bożemu, podporządkowania się tradycyjnemu łaadowi, jak ów programowo konserwatywny, a sięgający niekiedy po silne, ekspresjonistyczne środki wyrazu, pisarz. Ekspresjonizm zaś łączył epoki Młodej Polski i dwudziestolecia międzywojennego, stanowiąc pomost między okresami historycznoliterackimi, które bezpośrednio wpływały na ukształtowanie się upodobań estetycznych Karola Wojtyły. Patos przypomina nieuchwytną atmosferę dramaturgii epok romantyzmu i Młodej Polski z jej nurtem zwanym neoromantyzmem. Jeśli wolno by szukać obrazowych ekwiwalentów ówczesnej estetyki, można by zwrócić uwagę na secesję, zwłaszcza te jej cechy, które wydają się reminiscencjami protorenesansu⁹. Ze zjawiskiem tym mógł się zetknąć

⁵ A. Seul, *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum – prawda – dobro – piękno*, Poznań 2014, s. 218.

⁶ Zob. W. Kudyba, „*Aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo...*”. Norwida mówienie o Bogu, Lublin 2000, s. 24.

⁷ Mianem dramatu ekspresjonizującego-młodopolskiego określa się następujące sztuki K.H. Rostworowskiego: *Straszne dzieci* (1921), *Zmartwychwstanie* (1922) i *Czerwony marsz* (1930), a także częściowo dramaturgię L.H. Morstina, J. Iwaszkiewicza, J. Hulewicz, E. Żegadłowicza, A. Rybickiego i in. Zob. J. Kwiatkowski, *Dwudziestolecie międzywojenne*, Warszawa 2000, s. 390-405.

⁸ Papież kontynuował: „Niech ten hołd pośmiertny wobec wielkiego polskiego pisarza, wielkiego człowieka teatru, wielkiego chrześcijanina będzie jakimś spłaceniem długu, który przez powojenne pokolenie w Polsce nie był spłacony, raczej ojciec pański [Jan Paweł II zwracał się do ówczesnego ministra kultury, Marka Rostworowskiego – dopisek D.H.] – Karol Hubert Rostworowski był, powiedziałbym, tendencyjnie zapomniany” (cyt. za: T. Dworak, *Karol Hubert Rostworowski*, Warszawa 1996, s. 198). Znamienne, że akapit poświęcony K.H. Rostworowskiemu był pierwszym w kilkustronicowym tekście – wygłoszonego w Teatrze Narodowym! – przemówienia do ludzi kultury. Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w Teatrze Narodowym*, Warszawa, 8 czerwca 1991, PDO, s. 734.

⁹ B. Gutowski, *Secesja*, Warszawa 2014, s. 23.

krakowski student, tworząc *Renesansowy psalterz* – naturalnie przede wszystkim dzięki poziomowi kształcenia na krakowskiej polonistyce przełomu lat 30. i 40. XX wieku w dziedzinie historii języka polskiego, a także literatury staropolskiej.

Jako autor o wysokim poziomie wiedzy językowej, Karol Wojtyła świadomie i skutecznie kreował swoje wypowiedzi. Znamienne spostrzeżenie poczynił językoznawca, Piotr Zbróg: „[...] główny podmiot w mianowniku – *ja* – uległ elipsie”¹⁰. Osobista skromność Papieża, która przejawiała się w ocenie własnej twórczości poetyckiej, jest znana¹¹.

„Aksjosemiotyczna koncepcja kultury” (termin Stanisława Pietraszki¹²) stanowi pożądaną podstawę metodologiczną, w praktyce u podstaw niniejszego tekstu leży neopragmatystyczne założenie – legitymizacja „użycia” cytatów do własnych celów. W tym wypadku będzie to wykorzystanie słów Karola Wojtyły i Jana Pawła II do uzasadniania potrzeby prowadzenia studiów polonistycznych w jak najszerszym zakresie. Tożsamość narodowa jest bowiem swego rodzaju semiozą ugruntowaną w systemie wartości, innymi słowy – w aksjologii.

Obecnie, kiedy globalizacja zmniejsza siłę oddziaływania kultur narodowych, zobowiązanie wobec dziedzictwa kultury polskiej staje się trudnym wyzwaniem. Potrzeba poznawania, nauczania i propagowania historii literatury polskiej jest misją polonistów.

Odczuwa się rosnącą w XXI wieku presję, aby likwidować narodowe struktury w kulturze, nauce i edukacji. Ucieczka z zagrożonego zarzutem politycznej niepoprawności obszaru przejawia się w niechęci niektórych polonistów do ich zawodu. Z jednej strony, pedagogika wstydu¹³ przyczynia się do tego, że część młodzieży lub jej rodziny są przeciwne podejmowaniu studiów na kierunku filologia polska. Z drugiej zaś strony, osoby należące do środowisk żarliwie patriotycznych, odrzucają studia polonistyczne o zredukowanym programie tradycyjnego kształcenia i zdominowane przez lewicowo-liberalną administrację uczelni oraz wykładowców, którzy bez większej troski o przedmiot nauczania zamieniają zajęcia w pozbawione dystansu poznawczego lektoraty prasy codziennej. Negatywną sytuację pogłębiła

¹⁰ P. Zbróg, *Podmiot szeregowy w homiliach i listach Jana Pawła II*, [w:] *Idee i wartości. Humaniora Jana Pawła II*, red. M. Marczevska, Z. Trzaskowski, Kielce 2011, s. 351.

¹¹ K. Jaworski, „*Dusza blisko Boga...*” – *Karola Wojtyły rozumienie poezji i powołania poety. Kilka uwag o młodzieńczej twórczości literackiej oraz późniejszych wypowiedziach na tematy artystyczne*, [w:] *Idee i wartości...*, s. 126.

¹² Sumą dokonań tego teoretyka jest następujące dzieło, zawierające przedruki najważniejszych wcześniej publikowanych prac: S. Pietraszko, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012.

¹³ Zob. B. Stanisławczyk, *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, Warszawa 2015, s. 436; *Czas skończyć z „pedagogiką wstydu”*, z Piotrem Gursztynem rozmawia Ryszard Makowski, „*W Sieci*” 2016, nr 6, s. 36-37.

reforma szkolnictwa wyższego, wskutek której przybyło przedmiotów, a nawet kierunków studiów o celach niepoznawczych¹⁴, lecz ideologicznych lub w pewnym sensie praktycznych – przygotowujących kadry do prowadzenia rewolucji kulturowej. Zanikają eliminowane z edukacji i dyskursu publicznego pojęcia, które mogłyby być oparciem w sprzeciwie wobec globalizacji. Brak możliwości przekazywania i rozwoju kultury narodowej na najwyższym poziomie.

Działają obecnie kilka – rzecz można – mentalnych służ, które utrudniają przyjęcie prawdy o powinnościach wobec kultywowania i rozwijania studiów polonistycznych jako „umiłowania polskości” na wzór „umiłowania słowa” (filologii). Pierwsza służa – to zakwestionowanie prawdy jako pojęcia, czyli postmodernistyczny sceptycyzm, druga – to degeneracja w III RP dawnego krytycznego patriotyzmu do postaci autoantypolonizmu, czyli do samowzgardy wśród Polaków, trzecia zaś – to mylenie bezstronności z dezynwolturą etyczną i poznawczą.

W ostatnim dziesięcioleciu w praktyce dydaktycznej spotkać się można niekiedy w pracach zaliczeniowych młodzieży z uproszczonymi, pochodzącymi z mass mediów lub nadużyć systemu edukacji, zbitkami pojęciowymi: nacjonalista-kryminalista lub prawica-antysemityzm. Zindoktrynowani młodzi ludzie nie chcą identyfikować się z narodem ani prawicą (konserwatyzmem, tradycją). Rozumiejąc powinność porządkowania pojęć, nie można być obojętnym wobec powstawania unicestwiających tradycję narodową skojarzeń propagandowych. Do niełączenia swojej przyszłości z kultywowaniem tradycji właściwych filologii polskiej przyczynia się łańcuch negatywnych skojarzeń, którego wzorce znajdują się w języku komunistycznej prasy w Polsce połowy lat 40. XX wieku¹⁵: reakcja, faszyzm, wstecznictwo, a następnie: konserwatyzm, prawica, nacjonalizm.

Przeciwnicy światowej hegemonii tradycyjnej, nazywanej śródziemnomorską lub łańską, kultury zachodniej twierdzą, że: „pewne humanistyczne działania tradycyjnie związane z literaturą – na przykład kształtowanie charakteru, rozwijanie zmysłu estetycznego czy ćwiczenie etycznego myślenia – były uważane przez strażników tych tradycji za zasadnicze dla procesów kontroli społeczno-politycznej”¹⁶. *Manifest dla Europy* (2012 r.) Guya Verhofstadta i Daniela Cohn-Bendita nie pozostawia złudzeń, że miejsce historycznych narodów ma zająć jeden naród europejski¹⁷. Co grozi w razie odrzucenia tradycji łańskiej, śródziemnomorskiej, heroicznej? Triumf cynizmu. Jego

¹⁴ Zob. S. Pietraszko, *Procedury humanistyki a jej cele*, [w:] *Język współczesnej humanistyki*, red. J. Pelc, Warszawa 2000, s. 277.

¹⁵ M. Fik, *Kultura polska po Jalcie*, Londyn 1989, s. 19 i n.; P. Semka, *My, reakcja*, Poznań 2015, s. 7.

¹⁶ G. Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, London 1990, s. 3, cyt. za: A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań 2011, s. 101.

¹⁷ Zob. *Naród europejski u bram*, oprac. O. Doleśniak-Harczuk, „Nowe Państwo” 2016, nr 2, s. 95.

wątpliwą legitymizacją byłoby założenie w rodzaju następującego zdania: „Etniczne, plemienne i inne grupy wspólnotowe są społecznymi konstruktami i tożsamościami, które służą zarówno uciskaniu ludzi, jak i ich radykalizowaniu”¹⁸. Jak zauważył teoretyk literatury, Jerzy Kaczorowski, pisząc o sytuacji w reprezentatywnym dla Europy Zachodniej kraju – Francji, „Współcześnie Biblia, zredukowana przez zlaicyzowane społeczeństwo do roli pomnika kultury, pełni w nim funkcję «Wielkiego Kodu» literatury; zostaje włączona do zasobu uniwersalnej mitologii, w której obrazy i «mity» zrodzone z Biblii łączą się z tymi z tradycji celtyckiej albo mitologii klasycznej”¹⁹.

Tymczasem Jan Paweł II głosił inną naukę, którą my, Polacy w latach 1978–2004, przeważnie uznawaliśmy raz na zawsze za swoją. Wiersz Zbigniewa Herberta, świeckiego wielkiego poety, określał stanowisko wobec narodu w ten sposób: „na koniec w formie testamentu / żeby wiadome było: / buntowałem się / ale sądzę że ten okrwawiony węzeł / powinien być ostatnim jaki / wyzwalający się / potarga”²⁰, co można interpretować tak, iż akt zerwania więzi narodowej wypada odłożyć *ad calendas Graecas*.

Papież apelował do współczesnych Polaków:

proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię „Polska”,
raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością – taką, jaką zaszczepia w nas
Chrystus na chrzcie świętym,

- abyście nigdy nie zwątpili i nie znużyli się, i nie zniechęcili,
- abyście nie podcinali sami tych korzeni, z których wyrastamy.

Proszę was:

- abyście mieli ufność nawet wbrew każdej swojej słabości, abyście szukali zawsze duchowej mocy i Tego, u którego tyle pokoleń ojców naszych i matek ją znajdowało,
- abyście od Niego nigdy nie odstępili,
- abyście nigdy nie utracili tej wolności ducha, do której on „wyzwala” czołowieka,
- abyście nigdy nie wzgardzili tą Miłością, która jest „największa”, która się wyraziła przez Krzyż, a bez której życie ludzkie nie ma ani korzenia, ani sensu²¹.

Szacunek wobec narodowych dokonań jest potrzebny, aby zachować swoją tożsamość jako człowieka zakorzenionego w godnej przeszłości. Rozpatrując trzy nurty

¹⁸ A. Loomba, *op. cit.*, s. 137.

¹⁹ J. Kaczorowski, *Studia z francuskiej krytyki literackiej*, Warszawa 2015, s. 274–275.

²⁰ Z. Herbert, *Rozważania o problemie narodu*, [w:] *idem, Wiersze zebrane*, oprac. edytorskie R. Krynicki, Kraków 2008, s. 275. Wiersz z tomu *Studium przedmiotu* (1961).

²¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej na Błoniach*, Kraków, 9 czerwca 1979, PDO, s. 205.

myślenia o narodzie i jego kulturze: konstruktywizm²², prymordializm²³ i etnosymbolizm²⁴, wybieram jako najbliższy papieskiej refleksji nad narodowością etnosymbolizm (choć niejedno przemawiałoby za prymordializmem).

W filozofii szkoły lubelskiej, do której należał ks. prof. Karol Wojtyła, panował realizm (przeciwstawiany nominalizmowi). Metafizyczne pojmowanie realizmu diametralnie różni się jednak od funkcjonowania tego terminu w estetyce. Realistyczna sztuka, a także literatura, nie jest aż tak wysublimowana estetycznie jak symbolistyczna. Zatem w papieskich wypowiedziach realizm w sensie ontologicznym jest wprawdzie wyżej ceniony niż nominalizm, ale realizm w sensie estetycznym waloryzowany jest niżej niż symbolizm. Z kolei etnosymbolizm, kompromisowy i skorelowany z kulturą sposób myślenia o tożsamości narodowej jako procesie semiozy, stanowczo sytuowany jest wyżej niż silnie zabarwiony sceptycyzmem i pewnym woluntaryzmem epistemicznym konstruktywizm.

Autor książki *Pamięć i tożsamość* został na zawsze wzorem, jak uczyć się języków obcych, podejmować uniwersalne problemy, a zarazem nieść światu przesłanie łańskiejskiej kultury polskiej najpełniej wyrażone przez klasyków naszej literatury.

Kluczowe słowa wypowiedział Jan Paweł II, przemawiając w Paryżu 2 czerwca 1980 roku w siedzibie UNESCO:

Naród istnieje „z kultury” i „dla kultury”. I dlatego właśnie jest ona tym znamiennym wychowawcą ku temu, aby „bardziej być” we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina. [...] to, co tutaj mówię o prawach narodu wyrosłych z podwalin kultury i zmierzających ku przyszłości, nie jest echem żadnego „nacjonalizmu”, ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek²⁵.

²² W naszym kraju już upowszechniło się ujęcie teoretycznoliterackiego nurtu konstruktywistycznego według antologii *Konstruktywizm w badaniach literackich*, red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski, Kraków 2006.

²³ M. Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*, Toruń 2012, *passim*.

²⁴ D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013, s. 122. Czołowym przedstawicielem etnosymbolizmu jest Anthony D. Smith (A.D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009).

²⁵ Cyt. za: Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 89-90. Dalej papież komentuje ów cytat: „To, co powiedziałem wówczas na temat roli kultury w życiu narodu, to było świadectwo, jakie mogłem dać polskiemu duchowi. Moje przekonania na ten temat miały już wtedy charakter uniwersalny. [...] z moim doświadczeniem historii ojczyzny, z moim narastającym doświadczeniem wartości narodu nie byłem wcale obcy ludziom, których spotykałem. Wręcz przeciwnie, doświadczenie mojej ojczyzny bardzo mi ułatwiało spotykanie się z ludźmi i narodami na wszystkich kontynentach” (*ibidem*).

Poprzedniczka dwudziestowiecznej Polski, Rzeczpospolita Obojga Narodów, była wielonarodowa, integrowała na wspólnej republikańskiej podstawie kilka kultur i religii. Jan Paweł II zwracał się do wszystkich narodów. Powtarzając formułę: „w sposób szczególnie”, podkreślał istotną odmiennność poszczególnych wspólnot narodowych. Papież jest posłany do wszystkich ludzi i narodów²⁶. Doświadczenie ojczyzny nie ograniczało, lecz – jak spostrzegł – pomagało w spotkaniu z ludźmi z innych krajów.

Zofia Zarębianka²⁷, analizując poemat *Mysł jest przestrzenią dziwną*, ustaliła, że Karol Wojtyła umieszczał sztukę w przestrzeni antropologicznej. Czy przestrzeń antropologiczna w utworze jest przejawem istnienia w twórczości tego autora szczególnej antropologii literackiej? Jeżeli przyjąć za Elżbietą Feliksiak²⁸, autorką pracy zatytułowanej *Antropologia literatury*, że atrybutami „przestrzeni antropologicznej” są *ethos* i *katharsis*, to na postawione pytanie musi się odpowiedzieć twierdząco. Również inne funkcjonujące obecnie w polskim literaturoznawstwie koncepcje antropologii literatury upoważniają, choć już w nieoczywisty sposób, do antropologicznej lektury tekstów literackich przyszłego papieża.

Na przykład takie okoliczności, jak wybuch wojny, klęska militarna kraju, koszmarny rozpoczynający się okupacyjny terror – wszystko to już w roku 1940 skłaniało do zarysowania analogii między cierpieniami współczesnych mieszkańców polskich ziem a cierpieniami biblijnego Hioba oraz do refleksji nad historycznymi źródłami słabości narodu (stąd przypomnienie dawnych przestróg Piotra Skargi i skojarzenie ich z ostrzeżeniami formułowanymi przez jednego ze starotestamentowych proroków, Jeremiasza). Oba dramaty powstały w Krakowie w 1940 roku, *Hiob*, co więcej, w Wielkim Poście, czyli w okresie szczególnie intensywnych umartwień i wyrzeczeń. Niebawem losu Hioba dopełni martyrologia ofiar Holocaustu. Cierpienie i zło są to dwa główne zagadnienia, poruszone w *Księdze Hioba*. Dwu wielkich autorów: przyszłego papieża Karola Wojtyłę i przyszłego noblistę Czesława Miłosza, sięgających po historię Hioba, by ją czy to w formie dramaturgicznej, czy w postaci przekładu oddać w języku polskim, łączyła ważna w biografii data wybuchu II wojny światowej. Tragicznie zaciążyła ona na historii Polski. Do 1939 roku odwołał się Czesław

²⁶ K. Dybciak, *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005, s. 244.

²⁷ Z. Zarębianka, *Sztuka nadziei. Nadzieja w sztuce. Powołanie artysty i misja Sztuki w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Topos” 2014, nr 6, s. 71.

²⁸ E. Feliksiak, *Antropologia literatury. Interpretacje i studia*, Kraków 2014, s. 12. Wieloaspektową refleksję nad problemami antropologii literatury głównie uprawiano jednak od dawna w ramach polonistyki krakowskiej, zob. *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006; *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012, *passim*.

Miłosz we wstępie do swego przekładu²⁹, a krótko potem, bo wiosną 1940 roku, Karol Wojtyła kończył pisać swoje próby dramatyczne: *Hiob* oraz *Jeremiasz*. Centralna w antropologii literackiej Karola Wojtyły afirmacja cierpienia należy do pojęć definiujących polskość³⁰.

Praktyczna retoryka papieża-Polaka i jego antropologia filozoficzna zarówno walorami perswazyjnymi, jak i głębią sensotwórczych założeń metafizycznych zasługują, aby inspirować współczesną krytykę literacką oraz zachęcać do studiowania filologii polskiej.

Pewna doza patosu, co więcej – wspomniane dwie kategorie: *katharsis* i *ethos* przewijały się przez praktyczną, czyli stosowaną przez papieża retorykę. Skuteczność perswazji zależy od szacunku, jakim mówca darzy słuchaczy i przedmiot, o którym mówi. Oczyszczające doświadczenie obcowania ze sztuką słowa jest możliwe pod warunkiem uznania jego powagi, doniosłości, wyjątkowości. Szacunek niejako wraca do niego, a także zaczynają nim darzyć się wzajemnie odbiorcy wystąpienia budującego dobrowolną wspólnotę. Zgodnie z taką ogólną zasadą funkcjonowały słowa papieża-pielgrzyma.

Wspólnota Polaków, przez polonistów tyleż odkrywana w przeszłości, co tworzona w teraźniejszości jako posąg dla przyszłych pokoleń, była oparta na respekcie wobec mistrzów. Kult arcydzieł sprzyjał scalaniu społeczeństwa wokół zawartych w nich wartości. Zapomnienie o wielkich dziełach, lekceważenie i drwina z odziedziczonej przez naród estetyki i etyki prowadzą do dezintegracji. Jak trafnie pisał znawca działania mechanizmów propagandy, Vladimir Volkoff: „Mocna i ścisła sieć powszechnego braku szacunku i zaufania paraliżuje jednocześnie władzę i opinię publiczną”³¹.

Kiedy każdy samodzielnie (a nie z bryków) czyta pojedyncze utwory danego autora, przejawia w ten sposób szacunek dla siebie i drugiej osoby-twórcy. Czytanie uczy cierpliwości, systematyczności, pokory, samodzielności myślowej. Utrwała ono polską tożsamość kulturową. Wybitny humanista, literaturoznawca, Zdzisław Libera, skonstatował w stale aktualnym opracowaniu z 1980 roku:

teksty do lektury obowiązującej są czynnikiem integrującym społeczeństwo i reprezentują wysokie walory ideowe i artystyczne. [...] Takie nazwiska, jak Kochanowski, Krasicki, Mickiewicz, Słowacki, Fredro, Norwid nie mogą zniknąć z pola świadomości przyszłego Polaka i powinny się jawić na tle ich twórczości. [...] Chodzi o to, by zachować więź z przeszłością kultury za pośrednictwem jej

²⁹ C. Miłosz, *Słowo wstępne tłumacza*, [w:] *Księga Hioba*, przeł. z hebrajskiego C. Miłosz, Lublin 1981, s. 42.

³⁰ S. Sawicki, *Ethos polskiej literatury*, [w:] *idem*, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologicznoliterackie*, Lublin 1994, s. 28.

³¹ V. Volkoff, *Psychosocjotechnika, dezinformacja, oręż wojny*, przeł. A. Arciuch, Komorów 1999, s. 197.

najwybitniejszych przedstawicieli. Utwory z literatury nowszej i współczesnej wyznacza chwila dziejowa, tzn. gust epoki i jej potrzeby ideowe i społeczne³².

Studia polonistyczne – przynajmniej dla bardziej świadomej, odpowiedzialnej części młodzieży, czyli dla choć jednej lub w razie zainteresowania większej liczby grup w każdym ośrodku polonistycznym w kraju – powinny być ostoją dobrowolnie³³, programowo wybranego konserwatyzmu. Chcąc ocalić naszą kulturę, należy studiować filologię polską, filologię klasyczną (zwłaszcza latynistykę) i historię. Przedtem jednak trzeba zadbać, aby pod ich szyldami nie kryła się likwidacja polskości, tradycyjnej filologii, prawdy historycznej i kultury łacińskiej.

Jeśli s ł o w o jest kluczowym pojęciem w twórczości Jana Pawła II, to byłoby ono polskim słowem.

POPE OF SPECIALISTS OF POLISH LITERATURE. A FEW REMARKS ON LITERAL ANTHROPOLOGY, PRACTICAL RHETORIC AND POLISH LITERATURE IN PERSPECTIVE OF JOHN PAUL II'S THOUGHTS

Summary

The pope, John Paul 2, was a former student of Polish philology in Cracow. He was a poet and play writer alluding to neoromantic style of Young Poland literature. He defended Polish tradition in the globalizing modern world. His literary anthropology and practical rhetoric were founded on this challenging tradition and on Latin civilization. Because of their deep metaphysical wisdom they are still inspiring for many literary critics students of Polish philology.

³² Z. Libera, *Literatura w wykształceniu Polaka przyszłości*, [w:] *Model wykształconego Polaka. Materiały sesji naukowej*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1980, s. 322.

³³ Zamiast biurokratycznych procedur znakiem rozpoznawczym najwyższej jakości nauki jest dobrowolność. Autentyczna pasja poznawcza, szacunek wobec siebie, przedmiotu badań (pośrednio – twórców literatury), wobec wykładowców, ambicja – to mają być czynniki samodyscypliny, nie zaś nadzór. Szczególnie wśród polonistów, odpowiedzialnych za trwanie cywilizacji łacińskiej (termin F. Konecznego), powinniśmy bronić tradycyjnych swobód akademickich przed biurokratycznym bizantynizmem. Krytyka biurokratycznego dyktatu i degradacji uniwersytetu nie jest domeną sfrustrowanych lokalnych wsteczników. Niemiecki medioznawca, Siegfried Zielinski, ubolewa: „Czas studiów w przypadku znakomitej większości studentów skraca się w całej Europie, a studia przeobrażają się w kształcenie, które próbuje się możliwie efektywnie zaplanować. Wielką tego wadą jest to, że przestrzeń na ruch intelektualny dla każdego staje się mniejsza, ograniczona, to moje największe zmartwienie. Niedawno siedziałem z koleżankami i kolegami w Santiago pod wieczór na tarasie ze wspaniałym widokiem na Andy. Dyskutowaliśmy o tych samych problemach co w Berlinie czy Zurychu: dominująca w nauczaniu machina administracyjna, zanik badawczego uczenia się ze względu na coraz krótszy czas studiów... jednym słowem: Bolonia” (K. Szydłowski, *Przeszłość jest nieskończonym zbiorem możliwości*. Rozmowa z Siegfriedem Zielinskim o an-
-archeologii mediów, „Teksty Drugie” 2014, nr 3, s. 240-241).

Ks. Stefan Radziszewski

Wyższa Szkoła Humanistyczna w Radomiu

CÓŻ PO PAPIEŻU W CZASIE MARNYM? OJCIEC JAN GÓRA I JEGO FASCYNACJA ŚWIĘTOŚCIĄ JANA PAWŁA II. W PIĘCDZIESIĄTĄ ROCZNICĘ WSTĄPIENIA OJCA JANA GÓRY DO ZAKONU

Dopokąd idę, jestem człowiekiem. Żyję. Spotykam innych. Idę naprzód. Wypełniam swoje powołanie. Spełniam swój obowiązek. W ten sposób stoję się stale na nowo. Coraz bardziej stoję się sobą¹.

Oto znajduję się przed człowiekiem ubranym na biało, zgodnie z dawnym zwyczajem, i noszącym na piersi krzyż. Muszę stwierdzić, że ten człowiek, którego nazywamy Papieżem (po grecku: ojciec), niezależnie od tego, jakie nosi imię, sam w sobie jest jakąś tajemnicą i znakiem sprzeciwu, lub wręcz prowokacją w świetle tego, czym dla wielu naszych współczesnych są kryteria racjonalności czy zwykłego zdrowego rozsądku².

Cóż po poecie w czasie marnym? – stawia pytanie Martin Heidegger, zapisując swoje refleksje o liryce Friedricha Hölderlina i Rainera Marii Rilkego³. Parafrazując filozofa, postawmy pytanie: cóż po papieżu w czasie marnym, w którym wygasł blask boskości? Czy wobec współczesnego smoka nihilizmu papież (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek) nie jest żałosnym Don Kichotem w białej sutannie? Czy nie miał racji Nanni Moretti, w którego komediodramacie papież to uciekinier, człowiek

¹ J. Góra, *Dopokąd idę*, Poznań 1983, s. 8.

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei* (Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori), Lublin 1994, s. 25.

³ „...I cóż po poecie w czasie marnym?” – zapytuje elegia Hölderlina *Chleb i wino*. Dziś ledwie rozumiemy pytanie. [...] wieczór epoki chyli się ku nocy. Noc świata rozpościera swą ciemność. Epokę określa niestawienictwo Boga, «brak Boga». [...] Nie tylko zbiegli bogowie i zbiegł Bóg, lecz w dziejach świata wygasł blask boskości. Czas Nocy Świata jest marnym czasem, gdyż marnieje coraz bardziej. Zmarł aż tak, że nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem” (M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, tłum. K. Michalski, [w:] *idem, Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 168). *Cóż po poecie?* (Wozu Dichter?) Heideggera jest odczytem wygłoszonym 29 grudnia 1946 r. w wąskim kręgu słuchaczy dla upamiętnienia dwudziestej rocznicy śmierci Rilkego.

w depresji, zagubiony w chaosie współczesnego świata⁴? Czy losem następcy Piotra w zdechrystianizowanej Europie nie jest bycie głosem wołającego na puszczy, niczym smutny „lament nie czytanej Biblii” w opowiadaniu Brandstaettera⁵? Czy papież XXI wieku nie jest mężem boleści, patrzącym jak biblijny prorok Jeremiasz na gruzy wspaniałego niegdyś gmachu wiary?

Wszystkie te pytania są niczym dolina rozpacz, z której pragniemy wydobyć się, idąc w górę, a ściśle mówiąc: idąc na spotkanie z Górą, ojcem Janem Górą, którego życie można krótko podsumować – zachwyt papieżem. W czasie marnym był Papież dla ojca Jana źródłem świętości. Był fundamentem wiary i nade wszystko nadzieją na nową wiosnę Kościoła. Zamiast przeżuwać mroczne kody negacji, pójdźmy śladami dominikanina „wariata”, szalonego zakonnika, czyniącego ze swojej miłości do Jana Pawła II sztandar, pod którym gromadził tysiące młodych ludzi.

W niniejszym szkicu – analizując rozmowy Jana Grzegorzcyka z ojcem Janem Górą⁶ – spróbujemy sporządzić portret świętego papieża, którego ojciec Jan uparcie nazywał Janem Pawłem Wielkim. Tajemnica tej wielkości, właśnie w czasie marnym (a każdy czas jest marny, jak pisze Kohelet), na pustyni zniechęcenia, w piekle nihilizmu – stanowi główny przedmiot naszych poszukiwań. Reasumując, kim jest Jan Paweł II według Góry albo – żeby w jakiś sposób wprowadzić we właściwą tonację rozmowy o ojcu Janie – jaka jest Ewangelia Jana Pawła Wielkiego, pisana łapą upartego dominikanina?

⁴ Zob. *Habemus papam*, reż. N. Moretti, scen. N. Moretti, F. Piccolo, F. Pontremoli, muz. F. Piersanti, wyst. M. Piccoli, J. Stuhr, N. Moretti, R. Scarpa, Francia-Włochy 2011, 102 min.

⁵ Zob. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1994, s. 90-92.

⁶ *Święty i błazen (Jan Góra w odsłonach Jana Grzegorzcyka)*, Poznań 2014; *Góra albo jak wyżebrać niebo i człowieka (Rady ojca Jana spisane przez Jana Grzegorzcyka)*, Poznań 1999. Wywiad rzeka nie jest najszcześniejszym gatunkiem literackim. Jak stwierdza Tomasz A. Żak w felietonie *Pamięć*, współczesny człowiek cierpi na chorobliwe pragnienie autokreacji, „opowiadanie o sobie najczęściej przybiera formę «wywiadu-rzeki», gdzie oprócz podmiotowego bohatera lansuje się rozmawiający z nim dziennikarz. [...] Książka-wywiad to bardziej taki współczesny snobizm, który niejako ma inteligencko «ukoronować» status takiego czy innego celebryty, sugerując obiorcy, że ów celebryta «nie jest taki głupi», a może nawet dużo mądrzejszy niżby to wynikało z jego dotychczasowych dokonań, czy kariery dalekiej od konieczności używania mózgu. Tak więc te dzisiejsze opowieści o życiu służą raczej leczeniu kompleksów, niż potrzebie podzielenia się z bliźnim czymś ważnym. Są raczej dofüjącą wiwisekcją różnych brudów moralnych, niż projekcją życiowych mądrości niosących optymizm dla tych, którzy nadejdą po nas”, w Internecie: <http://www.pch24.pl/pamiec,40845,i.html> [dostęp: 29.01.2016]. Czy zatem rozmowy Jana Grzegorzcyka z o. Janem Górą nie są leczeniem kompleksów, w którym w jednakowy sposób lekarzem i pacjentem okazuje się zarówno celebryta-zakonnik, jak i autor *Przypadków księdza Grosera*. Usprawiedliwieniem dla kontrowersyjnego dominikanina jest jednak to, iż w nieustannej gonitwie i przy permanentnym braku czasu trudno oczekiwać od niego dzieła niczym *Wyznania* Świętego Augustyna; po drugie książka-wywiad w tym wypadku służy też ewangelizacji, podobnie jak zapis rozmowy Vittoria Messoriego z Janem Pawłem II w książce *Przekroczyć próg nadziei*.

Powołany do drogi

Nocą 24 sierpnia 1966 roku maturzysta Jan Góra opuszcza swój rodzinny dom, postanawia wstąpić do nowicjatu dominikańskiego⁷. Jego decyzji towarzyszy stan niepokoju, lęku przed nieznanym, a nade wszystko ból, którego nie sposób uniknąć, gdy człowiek musi opuścić swoich bliskich.

Wychodziłem z domu, była godzina pierwsza piętnaście. Pamiętam dokładnie, bo spojrzałem na zegarek, który dostałem po zdaniu matury. Matka nie poszła w ogóle spać. Przygotowywała mi coś do jedzenia i herbatę na drogę. Czas było wychodzić, ale nogi się pode mną uginały, jakbym uczył się stawiać pierwsze kroki. Wylatywałem z gniazda. Przekroczyłem już próg i zacząłem schodzić ze schodów. Za sobą słyszałem kroki mojej matki, która odprowadzała mnie do drzwi, by je zaraz zamknąć. Ale chociaż upłynęła już spora chwila, drzwi się nie zamykały. Nie trzasnęły już zwykle charakterystycznie. Moja matka patrzyła za mną. Czulem to spojrzenie na sobie⁸.

Obraz matki, która patrzy za odchodzącym Janem, przypomina gorzkie refleksje Tadeusza Różewicza z tomu *Matka odchodzi*. Wstrząsający zapis pożegnania jest związany ze śmiercią matki, której obecność poeta odczuwa jednak przez całe swoje życie.

Teraz kiedy piszę te słowa spokojne oczy matki spoczywają na mnie na mojej
ręce na tych okaleczonych oślepionych słowach.
oczy naszych matek przenikające serca i myśli są naszym sumieniem sądzą
nas i kochają
pełne miłości i strachu
oczy matki
Matka patrzy na syna kiedy on stawia pierwsze kroki i potem kiedy szuka drogi,
patrzą kiedy syn odchodzi, ogarniają spojrzeniem całe życie i śmierć syna⁹.

Napięcie odejścia z domu, wyjścia w nieznanne, towarzyszy maturzyście z Prudnika; odpowiadając Janowi Grzegorzcykowi na pytanie o reakcję matki na decyzję o wstąpieniu do zakonu, Jan Góra opisuje swoje powołanie jako drogę od matki do Matki: „Bałem się spojrzeć, by nie spotkały się nasze oczy. Jeśli spytasz, Jasiu, o moją matkę, to ten obraz wraca do mnie... Na tej drodze czekała już na mnie druga Matka – Matka

⁷ Wrażliwość religijna cechuje Jana Górę od początku życia: „Moje powołanie zostało mi wyjawione już w dzieciństwie. Bawiąc się [...] wlałem pod łóżko w pogoni za kotem i wtedy usłyszałem ten stanowczy głos gospośi Honorki: «Jasiek, zostaw kota, masz być księdzem!». To zwiastowanie odbyło się w sposób mało uroczysty i mało poważny. Może miało to jakiś wpływ na to, że mój styl posługi kapłańskiej jest dla niektórych, delikatnie mówiąc, nietypowy” (*Góra albo jak...*, s. 25).

⁸ *Święty i błazen...*, s. 42.

⁹ T. Różewicz, *Matka odchodzi*, Wrocław 2000, s. 11.

Jezusa... Poszedłem do Niej. To wszystko działo się w 1966 roku. Millenium w Polsce zbiegło się z rokiem mojej matury, z czasem mojego wstąpienia do zakonu”¹⁰.

Jednak w Poznaniu, w środowisku dominikańskiego nowicjatu, rozpoczyna się nowe życie Jana Góry. To nowe życie można wysłowić późniejszą maksymą ojca Jana: „Nie uciekaj przed wielkością wpisaną w ciebie przez Boga. Przestań pędzić, przystań i popatrz w niebo. Popatrz innym ludziom w oczy”¹¹. Poznań to spotkania nie tylko z kręgiem osób duchownych, ale i wybitnymi ludźmi nauki, kultury i sztuki (Góra wymienia Romana Brandstaettera i Kazimierę Iłakowiczównę). „Dzięki powołaniu wkroczyłem w ten świat z lękiem, ale z ciekawością i entuzjazmem. Z latami ten świat stał się moim światem. I dowiedziałem się wtedy, że słowo entuzjazm (gr. *enthousiasmos*) znaczy ni mniej, ni więcej tylko: być pijanym Bogiem”¹².

Jesienią roku 1977 ojciec Jan Góra zaczyna odprawiać „siedemnastki” w kościele akademickim w Poznaniu. Odprawiane przez niego msze przyciągały tłumy młodych ludzi. Jak wyznaje ojciec Jan, „w niektórych wypadkach, aby mówić o Panu Bogu, trzeba posłużyć się fikcją i teatrem”¹³:

Msza stała się wydarzeniem w mieście. [...] Po pierwsze, uczyłem śpiewu. Po drugie, przekroczyłem barierę, jaka jest między ołtarzem a nawą, nie uważałem, że impuls płynie tylko z prezbiterium. Myślę, że zburzyłem niewidzialny mur, wpuściłem młodzież do prezbiterium, a sam wychodziłem do nawy. [...] Zamieniałem język dyskursu na język obrazu. Do przepowiadania włączyłem żart, dowcip, anegdotę. Poszerzałem skalę przekazywania Ewangelii. Jedni o Bogu mogą mówić tylko poważnie i smutno, drudzy wolą wesoło i radośnie, jeszcze inni dowcipnie¹⁴.

Jako duszpasterz młodzieży ojciec Góra nie od razu odnosi sukcesy¹⁵. Nie rezygnuje jednak; wprowadza roraty, które należą do starożytnej tradycji Kościoła. Roraty to msza ku czci Matki Najświętszej, którą odprawiano w Polsce już w czasach świętej Kingi. W 1540 roku, za sprawą króla Zygmunta Starego, utworzono słynną kapelę rorantystów, która uświetniała modlitwy adwentowe. Msza odprawiana była w obecności króla, z udziałem przedstawicieli wszystkich stanów, klęczących ze świecami.

¹⁰ *Święty i błazen...*, s. 42.

¹¹ *Lednica Górą! Elementarz Ojca Jana*, red. M. Kwiatkowska, G. Polak, Warszawa-Poznań 2004, s. 22.

¹² *Ibidem*, s. 43.

¹³ Zob. *Góra albo jak...*, s. 63.

¹⁴ *Święty i błazen...*, s. 70 i 73.

¹⁵ „Pierwsze moje spotkanie z młodzieżą było lodowate. Nie miałem dla niej dobrego słowa. Po paru dniach, dręczony wyrzutami sumienia, chcąc jakby naprawić sytuację, klepnałem siedzącą w duszpasterstwie Marysię Kołodziejównę po ramieniu i powiedziałem: «Mów mi Janek, będziemy tu robili duszpasterstwo. Janków to ja mam dość w klasie – odparła – wolałabym, żeby ksiądz był dla nas ojcem...»” (*Góra albo jak...*, s. 68).

Podczas niej każdy podchodził ze swoją świecą i wypowiadał formułę: „Gotów jestem na sąd”¹⁶. Roraty ojca Góry swój początek mają... w awanturze:

Zaproponowałem garstce młodych spotkanie się w kościele na mszy świętej w ciemnościach rozświecanych płomieniami świec. [...] Zaproponowałem trochę dla żartu spotkanie o trzeciej nad ranem, aby wyeliminować maminsynków i osoby ociężałe. Usłyszałem, że jestem niepoważny i nieodpowiedzialny, że wyrzynam dzieci z domów w środku nocy. Po tych interwencjach zgodziłem się na godzinę czwartą rano, później na piątą, aż osiągnęliśmy zgodę na szóstą rano. Zwyciężyła młodzież i rozsądek. Na pierwszych roratach było jakieś osiem osób¹⁷.

Wkrótce jednak kościół zapełnia się młodzieżą. Widać, iż Jan Góra potrafi wprowadzić w życie papieską pedagogikę, polegającą na „pokazywaniu wizji, porywaniu młodych ludzi, pokazywaniu im horyzontu i ideałów”¹⁸. Podobnie jak Papież wierzy, że „odnajdziemy siebie w lustrze, którym jest Jezus”¹⁹ i rozumiemy, że nie wolno żyć byle jak²⁰, że celem życia jest wskazywanie innym drogi do Boga²¹. W rozmowie z Grzegorzcykiem ojciec Góra przywołuje z plastyczną wyrazistością niezwykle atmosferę modlitwy, towarzyszącą spotkaniom podczas mszy roratnich:

Piętnaście minut przed szóstą dziewczęta zaczynają śpiewać godzinki. Tekst jest na ekranie [...]. W kościele jest już ciasno. Śpiew po prostu wybucha, rozlega się. W mroku kościoła widać tylko twarze i dłonie trzymające świece. Bardziej słychać niż widać. Zupełnie nowe zjawisko, godzinki na młode głosy. Rozlega się dzwonek. Z zakrystii rusza procesja. Dymiąca kadzielnica, akolici ze świecami, szereg ministrantów, koncelebransi. Przeciskamy się w mroku przez tłum, aby dotarłszy do końca nawy, ruszyć do ołtarza. W tym czasie trwa już antyfona *Rorate coeli*... Po łacinie, jak dawniej. *Rorate coeli desuper et nubes pluant iustum* (Iz 45,8)²².

Fascynacja liturgią, sprawowaną przez Górę, wyraźnie uobecnia się we wspomnieniach ojca Tomasza Dostatniego. To właśnie nowy „guru” akademickiego Poznania

¹⁶ Zob. *Święty i błazen*..., s. 83-84.

¹⁷ *Ibidem*, s. 79.

¹⁸ J. Góra, *Ojciec*, [w:] J. Góra, P. Milcarek, T. Węclawski, *Tryptyk o pontyfikacie Jana Pawła II*, oprac. i wstęp M. Makarowicz, Poznań 1999, s. 42.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Zob. *Lednica Górą!*..., s. 39.

²¹ To pragnienie dokumentuje anegdota, którą ojciec Jan podsumował swój powrót do poznańskiego klasztoru z pielgrzymki na Jasną Górę (przypominająca filmową scenę z *Pokuty* Tengiza Abuladze): „Jakiś zagubiony nowicjusz zaczął mnie, pytając: – Przepraszam ojczy, którędy idzie się do kościoła? – Proszę za mną, odpowiedziałem, szczęśliwy, że mogę pokazać mu tę drogę” (J. Góra, *Dopokąd idę*, s. 170).

²² *Święty i błazen*..., s. 80.

wprowadzał go w tajemnice Eucharystii²³, we wspólne życie modlitwą i studiowaniem zagadnień związanych z wiarą:

Pierwszy raz zobaczyłem go na „siedemnastce” w 1981 roku, jeszcze przed stanem wojennym, wciągnęła mnie ta niespotykana liturgia, kanony z Taizé i styl kazania. Przyszedłem do dominikanów w czasie zawieszania krzyży w szkołach. [...] Ojciec Jan nie traktował nas z góry. Zgłębialiśmy takie lektury jak Leonarda Boffa *Sakramenty Kościoła* czy *Rozmowy z Janem Pawłem II* André Frossarda, który odnalazł Boga w swoim życiu bardzo późno. Czytaliśmy wspólnie Biblię. To było dochodzenie do wiary dojrzałej i wspólnotowej, i osobiście przeżywanej²⁴.

Dotatni wspomina też doświadczenia wakacyjnych wędrówek z ojcem Janem²⁵. Jak chociażby obóz wędrowny w lecie 1982 roku, który tradycyjnie zaczynał się w Paleśnicy, rodzinnej wiosce Jan Góry. „Nie zapomnę nigdy mszy świętej w kościele, w którym rodziło się jego powołanie. Była burza, wysiadł prąd. Zapadła ciemność. Na ołtarzu drgał płomyk świeczki. Na zewnątrz pioruny i błyskawice. Ewangeliczne drżenie”²⁶.

Poligon wiary

Być może ojciec Jan wiódłby dalej ciche i spokojne życie pobożnego mnicha, gdyby nie... Pan Bóg, który dał mu młodzież. Właśnie od młodzieży zaczęła się cezura, nowa świadomość, duchowe stworzenie ojca Góry²⁷. Szalony zakonnik nazywa to spotkanie z Janem Pawłem nowym bierzmowaniem, momentem przełomowym. VI Światowy Dzień Młodzieży (15 sierpnia 1991 r.) to dzień, w którym Papież wyciągnął ręce nad młodzieżą i wszystkich na nowo „bierzmował” – Papież „na Jasnej Górze wyciągnął nad nami ręce, podobnie jak w dniu bierzmowania, i powtarzał ludziom, którzy przybyli ze wszystkich kontynentów: *Przyjmijcie Ducha Świętego*. Przypominał, że przeniknięci Jego mocą zbudujemy nowy świat”²⁸. „Przez pomyłkę wprowadzono mnie

²³ Pisząc o sprawowaniu Mszy świętej, Papież podkreśla, iż tajemnica Eucharystii jest „żywym sercem Kościoła i kapłańskiego życia. [...] sprawowanie Eucharystii jest największą i najświętszą czynnością każdego prezbitera. A dla mnie, od pierwszych lat kapłaństwa, sprawowanie Eucharystii stało się nie tylko najświętszym obowiązkiem, ale przede wszystkim najgłębszą potrzebą duszy” (Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 83).

²⁴ *Święty i błazen...*, s. 86.

²⁵ Podobnie w życiu Papieża wędrówki z młodzieżą były jednym ze sposobów duszpasterstwa: „Gdy przychodziły wakacje, stale bywałem na tzw. «oazach», czyli na letnich zgrupowaniach młodzieży [...]. Przemawiałem, rozmawiałem z nimi, śpiewałem z nimi piosenki przy ognisku, chodziłem po górach” (Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 80).

²⁶ *Święty i błazen...*, s. 89.

²⁷ *Zob. Góra albo jak...*, s. 157.

²⁸ J. Góra, *Ojciec*, s. 29.

w 1991 roku do komisji programowej VI Światowego Dnia Młodzieży. Wytrenowana przeze mnie w błotach Hermanic młodzież podbiła serca uczestników spotkania na Jasnej Górze. Podbiła je pieśnią *Abba, Ojcie*, którą pisałem, płacząc prawie, w pociągu z Jasnej Góry do Poznania²⁹.

Ta pierwsza bliskość młodzieży Jana Góry z Papieżem, podczas liturgii u Matki na Jasnej Górze, nie była wcale taka oczywista. Okazuje się, iż inicjatywa włączenia Góry w przygotowanie VI Światowego Dnia Młodzieży wyszła z Watykanu. Jak wspomina ojciec Tomasz Alexiewicz, „podobno Jan Paweł II zadzwonił do kurii częstochowskiej, bo doszły go słuchy, że ze Światowego Dnia chcą zrobić spotkanie młodzieży diecezji częstochowskiej. Poprosił, żeby włączyli w przygotowania Jana Górę³⁰. Dominikanie nie byli mile widziani³¹. I znowu „potrzebne były interwencje Jana Pawła, bo chcieli nas wypchnąć. Każdy chciał zaistnieć. A Jan Góra też dał powód do napięć, bo chlapanął w jakimś wywiadzie w «Tygodniku Powszechnym» na temat miałości poczynąń komitetu częstochowskiego³². Tak naprawdę wszystko zaczęło się wcześniej, w Hermanicach, które Jan Góra nazywa poligonem wiary.

Spotkania w Hermanicach, nazywane przez ojca Jana kolokwiami, przez lata gromadziły tysiące młodzieży. Ich uczestnicy wspominali klimat modlitwy i wspólnoty, mówiąc: „Ojcie, te nasze wieczory w Hermanicach, to siedzenie przy ognisku, a najbardziej pamiętamy modlitwę kardynała Henry’ego Newmana *Prowadź mnie, Światło*”³³. To właśnie w Hermanicach przygotowywano wszystkie animacje i epizody spotkania w ramach VI Światowego Dnia Młodzieży w Częstochowie. 22 maja 1995 roku stał się „cud”: nastąpił „nalot na Hermanice” Ojca Świętego Jana Pawła II. „Zgromadziliśmy się na łące hermanickiej, a Jan Paweł II przyleciał, krążył nad nami

²⁹ *Góra albo jak...*, s. 89. W innym miejscu książki-wywiadu Jan Góra uświadamia sobie, iż VI Światowy Dzień Młodzieży otwiera mu usta, czyni zeń... gadułę: „Od tamtej chwili, kiedy Papież nas bierzmował, a potem objął moją głowę, zaczęło się w niej palić. Pomysły leżały się dniami i nocą. Z lokalnego podwórka duszpasterstwa akademickiego w Poznaniu wypłynęliśmy na otwarte wody. Duszpasterstwo otrzymało lokomotywę w postaci Jamnej, Lednicy i Papieża. Pociąg ruszył, a ja czasem przypominałem sobie wiersz Tuwima: «Stoi na stacji lokomotywa...». Częstochowa znać więcej niż tysiąc atletów... Kiedy przyjeżdżałem z kolejnymi szaleństwami i przywoziłem różne gadżety jamneńsko-lednickie, to Jan Paweł II lubił o tym słuchać. Przywoziłem do niego a to cegłę, a to kaganek, to pierścienie czy styły dla kapłanów [...]. Z czasem moim podstawowym problemem stało się gadulstwo, zagadywałem Papieża, zamiast słuchać. Ludzie, ciągle pytali: «No i co ci Papież powiedział?». A ja sobie uzmysławiałem, że to ja jemu głównie opowiadałem» (*Święty i błazen...*, s. 238-239).

³⁰ *Święty i błazen...*, s. 107.

³¹ Podobnie później nieprzychylnie patrzono na ideę spotkań lednickich: „Niek którym hierarchom wydawało się, że Lednica to pomysł zwariowanego duszpasterza. Żartowano, że zostaną kustoszem złomu na Lednicy, że «ryba» wkrótce zacznie cuchnąć, że oddechu i pomysłu starczy mi na jeden raz, kiedy miał być Papież. Stało się inaczej» (*Góra albo jak...*, s. 118).

³² *Święty i błazen...*, s. 108.

³³ *Ibidem*, s. 102.

i zrzucił różańce, z których jeden zawisł na ścianie kaplicy”³⁴, jak opowiada wzruszony ojciec Jan. Według ojca Andrzeja Chlewickiego „tam, w tym błocie w Hermanicach, narodził się hymn *Abba, Ojciec*, który dziś śpiewa cały świat”³⁵. Sam Góra, wspominając hymn Światowego Dnia Młodzieży, mówi o cudownych chwilach i szaleństwie młodzieży: „Zdawało się, że urosną nam wtedy skrzydła. Wieczorny *Apel* i te trzy symbole: Krzyż, Ewangelia i Ikona. A Papież mówił o tym, że «czuć» to znaczy być człowiekiem sumienia”³⁶.

Takim swoistym laboratorium wiary była Jamna. Okazuje się, iż Góra nie był Kolumbem; Jamna nie była jego odkryciem. Przygoda z Republiką Jamneńską ojca Jana Góry rozpoczęła się w roku 1991. Ojciec Tomasz Pawłowski powiedział do niego: „Ty snobie, twierdzisz, że masz wycucie formy, a jedziesz na Krupówki... Jedź na Jamną [...] Jedź na Jamną, tam jeszcze pamiętają twojego stryja księdza”³⁷. Jak zeznaje ojciec Jan: „Straciłem głowę, w każdej chwili obsesyjnie rozmyślałem, jak wyjechać na Jamną i co tam nowego wybudować, zasadzić, doprowadzić”³⁸. Dokonuje się spełnienie wszelkich pragnień duchownego:

Nie narzekam. Jestem marzycielem. [...] Marzyłem, marzyłem i jeszcze raz marzyłem. Chciałem być ptakiem, który latając czuje wokół siebie ogromną przestrzeń. [...] Marzyłem, aby zostać księdzem, więcej – zakonnikiem, aby mieć dostęp do wnętrza człowieka i wnętrza Boga. Moje małe „ja” chciało rozmawiać z tym wielkim „TY”. Wtedy zrozumiałem, że ktoś mnie chce, że mam zadanie w życiu do wypełnienia, że jestem akceptowany, że jestem kochany. Wizja ta we mnie stale ewoluowała, ale długo później stała się wewnętrzną pewnością, determinacją³⁹.

Powstaje Dom Wiary św. Jacka, a w nim obraz Matki Boskiej Niezawodnej Nadziei, z którym wiąże się wstrząsająca historia⁴⁰. Madonna ojca Jana Góry stała się „herbem” Republiki Jamneńskiej, a – jak go określił Grzegorz – sprytny szaleniec doprowadził swoimi hochsztaplerskimi sztuczkami do koronacji wizerunki Matki Niezawodnej Nadziei przez... Jana Pawła II. Więcej, ojciec Jan otrzymał też wsparcie finansowe.

³⁴ *Ibidem*, s. 101.

³⁵ *Ibidem*, s. 102.

³⁶ J. Góra, *Ojciec*, s. 29.

³⁷ *Święty i błazen...*, s. 22.

³⁸ *Ibidem*, s. 111.

³⁹ *Ibidem*, s. 35-36 i 41.

⁴⁰ „Obraz Matki Boskiej Niezawodnej Nadziei odsyła do zdarzenia, które opowiada o tym, jak nadzieja została w tym miejscu w bestialski sposób rozstrzelana. Kiedy hitlerowcy pacyfikowali wieś we wrześniu 1944 roku, część ludności schroniła się w piwnicy na zboczu wzgórza. Niemcy rozkazali wyjść, ale nikt nie chciał, wiedząc, co ich czeka. W końcu wyszła Maria Stanuch. Wzięła na rękę swego rocznego synka i obraz Matki Boskiej. Podbiegło jeszcze do niej dwóch chłopców. Wierzyła, że hitlerowcy nie odważą się strzelić do dzieci chronionych przez Matkę Bożą. A Niemcy najpierw zastrzelili jej synka, potem tych dwóch chłopców, a na końcu ją” (*Święty i błazen...*, s. 111).

Papież dał na duszpasterstwo sporą ofiarę, a ja spytałem, czy mogę to przeznaczyć na budowę kościoła. „Jak dostałeś, to rób, co chcesz”. Trzydzieści pięć milionów lirów. Wszędzie rozповідаłem, że Jan Paweł II oddał na budowę swoją pensję. Bo jak Papież dał, to kto mógł być przeciwko. Ta ofiara otwierała mi wszystkie drzwi i sejfy. Ktoś mi mówił, że się zasłaniam Papieżem. A i owszem, potwierdzałem⁴¹.

Matka Boża Niezawodnej Nadziei z Jamnej, Matka Boska w zielonej sukience, patronka ojca Jana Góry, to Maryja zwycięska⁴², Matka nadziei i pocieszenia, do której modli się Papież:

Maryjo, Matko nadziei,
bądź z nami na naszych drogach!
 Naucz nas głosić Boga żywego;
 pomóż nam dawać świadectwo Jezusowi,
 jedynemu Zbawcy [...]
 Maryjo, *daj nam Jezusa!*
 Spraw, abyśmy za Nim szli i kochali Go!
 On jest nadzieją Kościoła,
 Europy i ludzkości⁴³.

Gigantyczne działania Jana Góry rozpoczynają się właśnie od Jamnej. Grzegorzcyk, rozmawiając o sukcesach duszpasterskich dominikanina, próbuje „łaskotać” jego megalomanię i nazywa go nowym Mojżeszem⁴⁴. Ojciec Jan zachowuje jednak tym razem czujność: „To nie jest tak, że jestem jakiś gigant. Gdy mi brakowało sił, to młodzież podtaczała mi kamień pod ręce jak Mojżeszowi. Zarzucała, że chcę im zaaplikować zmniejszony wymiar chrześcijaństwa”⁴⁵.

Wszystko dla Papieża

We wspomnieniach Jana Góry pierwsze spotkanie z Papieżem nie jest zbyt imponujące. Podczas pobytu w Warszawie, zdążając do autobusu ulicą Świętojańską, ojciec Jan zobaczył brata zakonnego u jezuitów, mocującego na frontonie kościoła papieskie białe-żółte i białe-czerwone flagi. „Brat stał wysoko na drabinie, a pod drabiną stał pijako-żebrak z butelką i pokrzykiwał zdrowie Ojca Świętego. [...] Tak wyglądało

⁴¹ *Ibidem*, s. 155.

⁴² Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 161.

⁴³ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Poznań 1983, nr 125.

⁴⁴ Ojciec Jan poprawia Jana Grzegorzcyka z właściwym sobie humorem: „Na szczęście różnię się tym od Mojżesza, że do tej ziemi [obiecanej] wszedłem. To jest niesamowite, jak każdy etap tworzy człowieka. Cud za cudem. Ale żeby się one dokonały, trzeba się ruszyć...” (*Święty i błazen...*, s. 110).

⁴⁵ *Ibidem*, s. 186.

moje zwiastowanie, w niczym niezapowiadające niezwykle bogactwo olśnienia, jakim był dla mnie pontyfikat Jana Pawła II⁴⁶.

Ten warszawski epizod nie jest oczywiście pierwszym spotkaniem z Karolem Wojtyłą. Pierwszy raz Jan Góra spotyka Karola Wojtyłę w refektarzu dominikańskim, na początku lat siedemdziesiątych minionego stulecia⁴⁷. Później rozmawia z nim w styczniu 1974 roku na Rusinowej Polanie. Od początku kardynał Wojtyła jest dla Góry kimś szczególnym: „Papież dał mi coś najcenniejszego, co ustawiło całe moje kapłaństwo. Uratował mi życie, pisząc *Promieniowanie ojcostwa* – scenariusz mojego duszpasterzowania i kapłaństwa⁴⁸. To dzięki Papieżowi ojciec Góra uczy się prawdziwej ojcowskiej posługi⁴⁹. Jan Grzegorzcyk, słysząc tak wielkie słowa, próbuje protestować:

– Czy ojciec nie przesadza? [...] Czy to rzeczywiście Papież uratował ojca kapłaństwo?

[...]

– *Promieniowanie ojcostwa* stało się scenariuszem na moje kapłańskie i duszpasterskie życie. Dzięki niemu przekonałem się, że nie muszę się sadowić, nie muszę udawać, popisywać się, bo jako ojciec nie muszę się lękać, że moje dzieci zjadą, czy zaszły już dalej. Przekonał mnie, że powinno mi zależeć na promocji i rozwoju ludzi, którzy są ze mną. Nauczył mnie tego, że nie muszę być dyrygującym księżulkiem, bo jako ojciec albo terapeuta mogę iść pół kroku za ludźmi. Papież nauczył mnie, jak przetwarzać podniecenie we wzruszenie, podniecenie, które jest bardziej zmysłowe, na wzruszenie, które jest bardziej duchowe i gdzieś bardziej wewnątrz człowieka⁵⁰.

Rozpoczyna się wielka „papińska choroba”⁵¹ ojca Jana, który będzie ją nosił w sobie aż do śmierci. Jej pierwsze stadium to pragnienie spotkania Papieża, dotknięcia go, słuchania jego nauk. „Zacząłem się w przejściu po konferencji [prasowej] – wspomina ojciec Jan. – Bezczelnie wmieszałem się w dostojników, więc nikt mnie nie wyrzucił. Kiedy Jan Paweł II przechodził, dotknąłem jego płaszcza. [...] dotknąłem szaty, jak ewangeliczna kobieta. Dotknąłem. I moc z niego wypłynęła. Jan Paweł II

⁴⁶ *Ibidem*, s. 222.

⁴⁷ Zob. *Góra albo jak...*, s. 130.

⁴⁸ *Święty i błazen...*, s. 234.

⁴⁹ „Nastąpiło we mnie przeobrażenie: podniecenia we wzruszenie, zadęcie kawalera i kogu-ta – w posługę ojcostwa w wierze. Agresja podniecenia została stonowana wzruszeniem ojcostwa. Ojcostwo jest wielkim zabezpieczeniem męskości i człowieczeństwa” (*Góra albo jak...*, s. 83). W naukach Papieża ojciec Jan odnajduje prawdziwą definicję miłości, ojcostwa i modlitwy. Staje też wobec problemu „zawinionej samotności” (zob. A. Kołodziejska, *Karol Wojtyła – dramaturg. Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym*, Warszawa 2014-2015, s. 41-42).

⁵⁰ *Święty i błazen...*, s. 234-235.

⁵¹ *Góra albo jak...*, s. 132.

pewnie nie zauważył tego nawet. Ale ja poczułem się jak uzdrowiony...⁵². A w innym wspomnieniu ojciec Góra opowiada o sprytnym planie: „Będąc w Rzymie, zadzwoniłem do księdza Dziwisza i powiedziałem, że chcę Papieżowi ofiarować moją książkę: *Mój dom*. Poskutkowało. Czy gdybym tej książki nie miał, dostałbym się? Pewnie tak, bo przecież Papież sam kazał się nachodzić, ale rozповідаłem, że Papież przyjął mnie nie tylko jako duszpasterza młodzieży, ale jako pisarza, kolegę po piórze. U moich współbraci wywoływało to nieklamany podziw, a czasem zazdrość⁵³. Grzegorzcyk, słuchający tych historii o „polowaniu” na Papieża, próbuje sprowadzić Górę na ziemię, jednak... bez skutku:

– Ojcie, można powiedzieć, nieco żartobliwie, że ojca programem duszpasterskim było zapraszanie Papieża do odwiedzin. I tyle wysiłku można powiedzieć na nic. Jest napisane *Pukajcie, a otworzą wam*, ale co do zaproszeń Ewangelia nie daje takich rad namolności. Raczej: zaprosić, a jak się będą wymawiać, to dajcie sobie spokój...

– Jasiu, dobrze wiesz, że te wszystkie zaproszenia trzeba odczytywać w odpowiednim gatunku. Pewnej gry oblubieńczej. Zawiadamałem Papieża o wyremontowaniu pokoju dla niego, o ładowisku, o osiołku. Papież to chwycił, bawił się, cieszył. Odpisywał, że musi zrobić specjalne kursy jazdy na osiołku. On widział w tym świeżość zaproszeń. Tak się do niego nie zwracano, a on tego pragnął⁵⁴.

Autor rozmowy z niepokornym zakonnikiem nie kryje jednak swojego podziwu. Jan Góra, jeden z największych admiratorów Jana Pawła II, nie stał się jego epigonem, trzymającym się kurczowo jego sutanny⁵⁵. Naśladowanie Papieża było drogą do spełnienia swojego powołania⁵⁶, dodawało sił do realizacji własnej misji w Kościele:

– Ojciec wygrał, bo będąc jednym z największych papolatrystów w polskim Kościele, nigdy nie naśladował Papieża w sensie „małpowania”.

– Nie próbowałem nigdy po papiesku modulować głosu, stawiać retorycznych pytań na jego wzór. Papieża można naśladować jedynie w byciu artystą wiary, w przekonaniu, że jeśli kapłan niesie autentycznie Chrystusa, zawsze dla ludzi będzie atrakcyjny, w tym głębokim sensie⁵⁷.

⁵² *Święty i błazen...*, s. 229.

⁵³ *Ibidem*, s. 233.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 241.

⁵⁵ Zob. *Góra albo jak...*, s. 108.

⁵⁶ Pomimo to ojciec Jan jest nadal „wierny” sobie, temu, co deklarował w swoim pisarstwie: „Moja droga może być tylko moją drogą i tylko ja mogę nią przejść. Nikt inny za mnie tego nie robi. Dlatego zajmuję się pisaniem, głoszeniem kazań i młodzieżą” (J. Góra, *Mój świat*, Poznań 2002, s. 61).

⁵⁷ *Święty i błazen...*, s. 257. Podobnie wypowiada się ojciec Mirek Nowak, wspominając swój pobyt w Szczecinie: „Budowaliśmy klasztor. Jan przyjechał i głosił rekolekcje w «Bazylice pod blachą». Mówił świetnie, na podstawie myśli Jana Pawła II. Ale w niczym go nie naśladował, co było nieszczyściem niektórych księży, którzy próbowali się utożsamić z Papieżem. Nie naśladował go

Właśnie w przestrzeni słowa widzi Jan Góra wielkość Papieża, będącego Papieżem, Artystą i Poetą⁵⁸, który wskrzesił wiarę w słowo⁵⁹, i jeszcze wielkim Pielgrzymem, głoszącym Chrystusa całemu światu⁶⁰. Jako nauczyciel wiary Jan Paweł II odnowił mowę, w swoich homiliach podniósł z ziemi sponiewierane słowo, aby uczynić z niego narzędzie Bożej komunikacji:

Żyliśmy w epoce niewiary w słowo, nowomowy, parciańskiej frazeologii. Miejszem gazety była ubikacja. Wobec braku w ówczesnej Polsce papieru toaletowego, sponiewierane przez PRL słowo pełniło funkcję zastępczą. Cały pontyfikat to była nauka polskiego i przywracanie godności słowu. Dla mnie Papież nazywał świat jak Adam w raju – po imieniu!!! W świecie ideologii, mowy pozornej, nie nieznaczącej, w świecie słów pustych lub nadmuchanych zepsutym powietrzem zaczął mówić rzeczowo, konkretnie nazywając rzeczy po imieniu⁶¹.

Jan Paweł był nie tylko mistrzem słowa w wielkich tematach Bożych, ale również potrafił przemawiać do ludzi po ludzku o rzeczach poważnych i prawdziwych⁶². Uczył wyobraźni miłosierdzia, bez której prawdziwe chrześcijaństwo nie istnieje⁶³. Był Papieżem poetą, uczącym poetycko być na ziemi⁶⁴. To przeżywanie liturgii z oczami otwartymi na człowieka również stanowi przedmiot fascynacji Jana Góry⁶⁵.

Lednica Górą!

Wywiady Jana Grzegorzcyka z ojcem Górą dzieli piętnaście lat. W *Góra albo jak wyżebrać niebo i człowieka* ojciec Jan przygotowuje się do III spotkania lednickiego, a w *Świętym i błaznie* – do jubileuszu XX-lecia Lednicy. Jednak przez ten Jordan już

głosowo. Miał swój głos. Miał swój styl. Obrazowy, precyzyjny. Dziś, cokolwiek by nie powiedzieć, trochę głędzi...” (*Święty i błazen...*, s. 105).

⁵⁸ E. Bryll, *Próba zrozumienia*, [w:] *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 114–122, 119.

⁵⁹ „Ojcu Świętemu zawdzięczam w tej mierze najwięcej. To On nauczył mnie języka polskiego. Wprawdzie miałem wspaniałych polonistów, ale Jan Paweł II to mój mistrz. [...] Mówiąc językiem wiary, starałem się mówić językiem zrozumiałym, bliskim, poważnym, ale nie pozbawionym żartu” (*Góra albo jak...*, s. 73).

⁶⁰ Zob. S. Radziszewski, *Gdy Ojciec odchodzi. Bryll, Kilar, Sosnowski i Kolski – o Papieżu Janie Pawle II*, [w:] *Idee i wartości. Humaniora Jana Pawła II*, red. M. Marczeńska, Z. Trzaskowski, Kielce 2011, s. 238.

⁶¹ *Święty i błazen...*, s. 253–254.

⁶² Zob. *Lednica Górą!...*, s. 59.

⁶³ Zob. Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, s. 88.

⁶⁴ Zob. M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004, s. 48.

⁶⁵ „Kiedy ludzie przerywali mu przemówienie okrzykami: «Niech żyje papież!», powiedział, że przypomina mu się historia pewnego człowieka, który nie bardzo wiedział, co krzyczy tłum, i zaczął wołać: «Niech żyje ŁUPIEŻ!». Pamiętam, że hierarchowie w pierwszej chwili nie wiedzieli, jak zareagować. Czy Papież karci tłum, czy żartuje. Papież uczył humoru. Niestety, nie do końca skutecznie. W polskim Kościele często brak poczucia humoru” (*Święty i błazen...*, s. 257).

nie przejdzie...⁶⁶ Lednica, największe dzieło Jana Góry, nie tylko zostało dedykowane Papieżowi, ale również to on stanowi jego inspirację:

Lednica to dzieło Ducha Świętego, który przemawiał do mnie słowami Papieża. Wielokrotnie, ale po raz pierwszy 2 czerwca 1979 roku. Wtedy jeszcze nie wiedziałem, co zrobić z tymi słowami. Jan Paweł II wołał: „Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa, człowiek sam siebie nie może zrozumieć bez Chrystusa. Nie można bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski. Dzieje każdego człowieka toczą się w Chrystusie”. A potem wiele lat później w roku 1995 przemówił słowami adhortacji *Tertio millennio adveniente*. Przeczytałem w niej o Bramie, o trzecim tysiącleciu. Od razu wiedziałem, kto i kogo przez tę bramę powinien przeprowadzić⁶⁷.

Papież nie tylko był *spiritus movens* dzieła, ale też bardzo konkretnie wspierał Lednicę⁶⁸. Jak wspomina ojciec Góra, „zwierzyłem się ze wszystkiego Papieżowi, a on moje marzenia pobłogosławił”⁶⁹. Podczas spotkania we wrześniu 1997 roku w Rzymie „trzy razy kazał mi opowiadać o tym, jak było nad Lednicą, a w listopadzie napisał do mnie, że «jeżeli Ryba chwyciła haczyk, to trzeba ciągnąć». Zawiozłem do Rzymu tych, którzy nie pozwolili mi odstąpić od swego szaleńczego marzenia. Ta intuicja Ojca Świętego stała się dla mnie fundamentem dalszych działań”⁷⁰. Podobnie w przypadku najważniejszego znaku Lednicy, Ryby, którego autorem również był Papież: „Ryba była od początku symbolem Chrystusa. Powstała zatem brama w kształcie ryby. Naszkicował ją Jan Paweł II. Byłem u niego na kolacji i opowiadałem o Bramie, a on tylko rzekł: «Ichthis». ICHTHIS po grecku znaczy ryba. To jednocześnie akrostych,

⁶⁶ Trudno nawet powiedzieć, czy nagłą śmierć ojca Jana można skomentować, nawiązując do średniowiecznego epitafium: „I odszedł z tego świata, nie trzaskając drzwiami!” (*Lednica Góra!...*, s. 52).

⁶⁷ *Święty i błazen...*, s. 177.

⁶⁸ „Napisałem życzenia do Papieża, napisałem o Lednicy i czekałem w napięciu. Nadszedł adwent, czas rorat. Wybory w klasztorze, wyjazd na Jamną, gdzie przerabialiśmy adhortację apostołską *Tertio millennio adveniente*. Nagle telefon z Poznania. Dzwoni przeor. «Na twojej półce leży list z Watykanu». Każę natychmiast otworzyć i przeczytać. «Masz błogosławieństwo Papieża na dzieło lednickie i zakup ziemi...»” (*Święty i błazen...*, s. 179).

⁶⁹ *Góra albo jak...*, s. 116. To błogosławieństwo to dar Ducha Świętego, który jest i działa. Nie tylko w wymiarze symbolicznym czy werbalnym. To działanie ulega konkretyzacji, staje się nadzwyczaj konkretne i twórcze. Rzeczywiście, to moc Ducha Świętego przemienia oblicze ziemi i napędza ludzkie serca, tęskniące za Bogiem, prawdziwą nadzieją (zob. Z.J. Kijas, *Posłany do naszych serc, by odnowić oblicze ziemi. Katechezy o Duchu Świętym*, [w:] *Moc i piękno wiary. Credo w katechezach śródownych Jana Pawła II*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2004, s. 81).

⁷⁰ *Święty i błazen...*, s. 194. Ciekawie ojciec Góra „tłumaczy się” ze swojego sukcesu duszpasterskiego: ryba chwyciła dlatego, że „nad Lednicą mówimy wprost o Chrystusie. W C-dur. Nad Lednicą wybieramy Chrystusa w wolnej elekcji i postanawiamy iść za Nim. Nad Lednicą nie ma zbytowego gadulstwa, ale jest duży skrót, jednym słowem: Chrystus, a potem cała reszta” (*Lednica Góra!...*, s. 54).

czyli każda z liter tego wyrazu jest skrótem innego. *Ichthys – Iēsoûs Christós Theoû Yiós Sôtēr* (Jezus Chrystus Syn Boży Zbawiciel)⁷¹.

Pomysł Jana Pawła II jest iskrą, z której zapala się wielki płomień rozmaitych pomysłów Góry⁷². Zakonnik czyni Papieża wręcz winowajcą swoich „ekscesów” duszpasterskich. „Przeszedłem przez Rybę i zobaczyłem całą ławicę symboli. Wszyscy powiadają słusznie, że ja się posługiwałem Janem Pawłem II. Ale też i on posługiwał się mną. Też mnie podkręcał. Przecież nigdy mi nie mówił: «Swoje zrobiłeś, a teraz lekko wyhamuj, odpocznij». Wiedział, czym grozi używanie pewnych słów w mojej obecności. Powiedział mi: «Ty przełóż Gutenberga na wizję»⁷³. W Lednicy rodzi się wielki teatr symboliki chrześcijańskiej, poprzez który młodzież wchodzi w przestrzeń spotkania ze świętością, z Bogiem. W świat pełen tajemnic, „świat niezwykle bogaty, pełen życia i mocy, pełen radości i pokoju, bogaty w ufność i męstwo”⁷⁴. Specjalnie do tej młodzieży Papież kieruje swoje orędzie: „Nie lękajcie się iść w przyszłość przez Bramę, którą jest Chrystus. Wierźcie Jego słowom, wierźcie Jego miłości. W Nim jest nasze zbawienie”⁷⁵.

Swoista nadaktywność ojca Jana, jego nieustanny entuzjazm, stają się dla Grzegorzcyka pretekstem do uroczej wiwisekcji działań lednickich Góry: „Z czasem podstawową treścią listów ojca do Papieża stały się raporty z podejmowanych dzieł i zapraszanie Ojca Świętego. Zapraszanie, które w okolicach pierwszej Lednicy przemieniło się w zadręczanie jego osoby. Zniżył się ojciec do chwytów hardcorowych, strasząc Papieża, że jeśli nie przeprowadzi polskiej młodzieży przez Rybę, to zrobi to Kwaśniewski albo Cimoszewicz”⁷⁶. Jednak te akty desperacji są również, i przede wszystkim, dowodem miłości do Papieża, oblubieńczej relacji, w której Papież jest mistrzem, a Jan Góra jego kopią.

Całe moje świadome życie w duszpasterstwie młodzieży żyłem Janem Pawłem II. Żyłem jego nauczaniem, jego pismami, wypowiedziami. To był mój pokarm. Jego słowa i jego myśli stawały się z czasem moimi słowami i moimi myślami. Po dziś dzień Jan Paweł II żyje we mnie. On żyje we mnie w tajemnicy świętych obcowania, on żyje, chociaż inny mamy sposób komunikowania się ze sobą⁷⁷.

⁷¹ *Święty i błazen...*, s. 184.

⁷² „Papież jest faktycznym twórcą Lednicy i towarzyszy nam od samego początku. [...] To on uświadomił nam, że *tertio millenio* dla świata to *secundo millenio* dla Polski, Poznania i Gniezna, od tego, co się stało tam nad Lednicą w roku 1000” (*Lednica Górą!*..., s. 65).

⁷³ *Święty i błazen...*, s. 213.

⁷⁴ Z.J. Kijas, *op. cit.*, s. 78.

⁷⁵ *Lednica Górą!*..., s. 122.

⁷⁶ *Święty i błazen...*, s. 239.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 398.

Nauczyłem się patrzeć na świat przy pomocy Jana Pawła II. To był i jest nadal wielki dar Boga i wielki strumień łaski. [...] On budował na Jezusie i nas wszystkich do Niego prowadził. On nie pozwolił mi wisieć na sobie, ale sprawił, że rodząc się z niego, uczyłem się żyć i myśleć samodzielnie. To jego geniusz sprawił, że rodząc się z niego, ani na chwilę nie przestawałem być sobą. Na tym polega geniusz Jana Pawła II, że nie wiązał ze sobą, ale z Chrystusem⁷⁸.

Ta postawa synowskiego przywiązania nie pozostaje bez odpowiedzi. Jan Paweł II pamięta o dziełach ojca Jana, towarzyszy mu swoją modlitwą i życzliwością. Świadczy o tym chociażby list na Wielkanoc 1989 roku: „Życzę Ci, Drogi Janie, by Pan Jezus ukrzyżowany i zmartwychwstały nigdy Ci nie pozwolił być samotnym ani czuć się samotnym». I to życzenie się spełnia. Słowa Świętego Jana Pawła II nie są dla mnie zwyczajowymi formułkami grzecznościowymi. Są przedmiotem mojej wiary⁷⁹ albo orędmie do uczestników spotkania lednickiego: „Drodzy Młodzi Przyjaciele! Po raz kolejny pielgrzymuję na Lednickie Pola. Jestem z Wami w duchu i w modlitwie. Sercem obejmuję każdego i każdą z Was” (7 czerwca 2003 r.)⁸⁰.

Z tej duchowej bliskości płynęła śmiałość ojca Jana – bezceremonialnie i namolnie ciągle czegoś „żądał” od Papieża. Tak uparte potrafią być tylko dzieci wobec swoich rodziców, a skoro Papież jest Ojcem, więc nie wolno się go lękać. Nie wszystkie plany upartego dominikanina udało się zrealizować⁸¹: „Marzyłem, by z tej młodzieży wybrać dziewczynę i chłopaka i aby Papież przeprowadził ich przez Bramę w nowe tysiąclecie. Okazało się to niemożliwe. Życzliwi to wyciągali. Ale ja nie czułem żadnego zawodu. Chociaż Papież nie przeprowadził ich osobiście, to uczynił to nawet jakby pełniej. Jego helikopter dwukrotnie zakołował nad Bramą, a za trzecim razem ruszył jak petarda, jak strzała, jak burza przeleciał nad Rybą⁸².

Pięciokrotna obecność Papieża na Polach Lednickich za pośrednictwem telebimu to oczywiście pomysł Jana Góry⁸³. Ojciec Jan odrzuca zarzut o wykorzystywanie dobroci Jana Pawła, o „męczenie” go i używanie do promocji Lednicy. Papież:

⁷⁸ *Ibidem*, s. 310-313.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 236.

⁸⁰ *Lednica Górą!...*, s. 129.

⁸¹ Jak słusznie stwierdza ojciec Jan: „Życie toczy się, jak się toczy, nasze wyobrażenia i wizje zostają przezeń weryfikowane. I myślę, że mądrość człowieka polega nie tylko na pogodzeniu się z tym, ale wręcz na szukaniu jakiejś «radosnej pokory» wynikającej z tego, że życie pisze ciekawsze scenariusze niż my sami” (*Góra albo jak...*, s. 127).

⁸² *Święty i błazen...*, s. 189.

⁸³ Ojcu Janowi nie przeszkadza nawet brak fizycznej obecności Papieża, bardziej istotna dla niego jest bowiem obecność symboliczna, którą porównuje do peregrynacji Ikony Jasnogórskiej, która – aresztowana przez komunistów – peregrynowała jednak dalej w postaci pustej ramy z kwiatami. „Symboliczna obecność jest często nawet mocniejsza. A tarmoszenie Papieża byłoby znakiem egoizmu” (*Góra albo jak...*, s. 127).

wiedział, że muszę młodzież nakarmić słowem i że to słowo musi mieć ciężar i siłę. Dlatego tak zależało mi na papieskim słowie i błogosławieństwie [...]. Użyłem argumentu samego Papieża: „Przecież to Ojciec Święty kazał mi przełożyć Gutenberga i zamieniać go na wizję, na obraz. Ledniczanie potrzebują nie tylko Ojca przeczytać, usłyszeć, ale także zobaczyć”. Co to za pytanie, kto to wymyślił? Duch Święty, młodzież, a ja zapodałem Ojcu Świętemu⁸⁴.

Do legendy zaś przeszło odlewanie dłoni Papieża – ku pamięci potomnych. Jak zeznaje ojciec Góra: „Dotarłem do Rzymu. Przy obiedzie zapytałem Papieża, czy mogę prosić go o odlanie rąk i stóp. A papież popatrzył zniesmaczony, wziął widelec i postukał się po czole. «Stasiu, po cośmy się z tym facetem zaczęli zadawać?» – rzekł do Dziwisza”⁸⁵.

Jan Paweł Wielki

Na progu swojego pontyfikatu Jan Paweł II wzywał, aby otwierać drzwi Chrystusowi. Jego papieska posługa stanowiła także wielkie otwieranie księgi: księgi Biblii, księgi polskości, poezji, rodziny, modlitwy, świętości. W świecie współczesnym, z jego przerażającą kategorią zmierzchu i pustki duchowej, Papież stał się prawdziwym przewodnikiem po drogach nadziei. Nauczycielem prawdy, iż każdy człowiek – stworzony na obraz Boga – jest artystą, a naszym celem jest powrót do Raju. Zdaniem ojca Góry jedną z najważniejszych nauk Papieża jest to, że „człowiek musi być silniejszy niż warunki, w których mu przyszło żyć. Musi mieć siłę przebicia. I komplementarne zdanie: «Musicie od siebie wymagać, choćby inni nie wymagali». To jest właśnie to wezwanie do przekroczenia siebie”⁸⁶.

Wyrazem ogromnej fascynacji Wielkim Papieżem jest kontrowersyjne użycie słynnego obrazu Rembrandta *Powrót syna marnotrawnego*, na którym, według sugestii Jana Góry, twarz Ojca Miłosiernego jest twarzą Papieża⁸⁷. To stało się przyczyną oskarżania ojca Góry o papolatrię. „Pewien historyk sztuki w habicie – relacjonuje ojciec Jan – był wzbudzony nadużyciem symbolu i rozповідаł, że mnie zapoda do

⁸⁴ *Święty i błazen...*, s. 240.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 315.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 261.

⁸⁷ „Rozpocznie się nabożeństwo celebrujące prawdę o Ojcu Miłosiernym i powracającym synu marnotrawnym. Nabożeństwo to opowie o Bogu Ojcu, który przyrzekł nam, że nas nie opuści, o Bogu, który przyjmuje «ludzi z odzysku». Zostanie rozpięty olbrzymi żagiel, płótno z reprodukcją obrazu Rembrandta *Powrót syna marnotrawnego*. Poprosiłem prof. Wojciecha Muellera, aby twarz ojca zastąpił twarzą Papieża, który w swej cudownej encyklice *Bogaty w miłosierdzie* przyrównał współczesną ludzkość do powracającego syna marnotrawnego” (*Góra albo jak...*, s. 124).

jakiejś instancji, tylko ani on, ani ja, nie wiedzieliśmy do jakiej. Mówił, że nadużyłem arcydzieła, a ja tłumaczyłem, że Papież też jest arcydziełem⁸⁸.

Stąd śmierć Papieża stała się dramatycznym przeżyciem; świat bez Jana Pawła II stał się pusty. Jakby zniknęła godność i wielkość, którą dzięki Papieżowi otrzymywał każdy człowiek, nie tylko ojciec Jan⁸⁹. Jak sam wyznaje: „W pewien sposób umarłem... Mój świat zakończył się na godzinie 21.37... Pewna część mego serca obumarła. Nie oznacza to, że nie żyjemy pełnosprawnie nadal. Byłbym smutnym świadectwem, gdybym popadł w rozpacz, w depresję, smutek. Śmierć świętego zawsze musi być życiodajna. Zresztą śmierć każdego dobrego człowieka jest radosna⁹⁰. Od tego jednak momentu Góra – uczeń i naśladowca Ojca Świętego, żyje jakby czuł na sobie spojrzenie Jana Pawła II, niczym pełne miłości spojrzenie matki w tomie *Matka odchodzi* Różewicza. Góra staje się piewcą Świętego Papieża, którego uparcie nazywa Janem Pawłem Wielkim. Na nic zdają się protesty Jana Grzegorzczaka (równie upartego jak jego rozmówca), który chce nazywać zmarłego papieża „Miłosiernym”.

Jasiu, bądź realistą. Z chwilą śmierci Jana Pawła jesteśmy odpowiedzialni za jego wizerunek dla przyszłych pokoleń. Trzeba szukać słów, które są wypróbowane. Wraz z tymi, którzy widzieli i słuchali Papieża, odejdą ostatnie emocje, więc trzeba przyszłym pokoleniom przekazać jego genialny dorobek. To, co proponujesz, bardzo szybko przeobraziłoby się w dowcip i do ludzi nie dotrze wielkość. To, co dziś jest fantastyczne, jutro byłoby śmieszne. Miłosierny to dla wielu tyle co biedny, potulny, naiwny. Oczywiście my tak tego nie rozumiemy, ale przydomek musi być rozpoznawczym dla tych, którzy wiedzą niewiele⁹¹.

Uroczę przekomarzanie się o tytuł Papieża (Wielki czy Miłosierny), odczytywane *post mortem* ojca Jana, brzmi jak realizacja jego wielkiego pragnienia: marzenie o mszy nad mszami – mszy wieczności⁹², Święty Papież odprowadzający mszę wraz z wszystkimi, których kochał i którym służył ojciec Jan, pod Bramą-Rybą w Lednicy. Chociaż – to marzenie już się spełniło. Dopełniło się pragnienie żołnierza Jana Pawła Wielkiego, wzywającego do przekraczania progu nadziei i otwierania drzwi świętości⁹³. Antycypacją tej wielkiej mszy z Janem Pawłem Wielkim jest msza święta

⁸⁸ *Święty i błazen...*, s. 221.

⁸⁹ Jak ujmująco pisze ojciec Góra, przy Papieżu każdy stawał się „kims”: „Przy wielkich ludziach nawet mali rosną. Baba z Wadowic chodzi po Watykanie jak księżniczka” (J. Góra, *Mój świat*, s. 146).

⁹⁰ *Święty i błazen...*, s. 337.

⁹¹ *Ibidem*, s. 259-260.

⁹² Zob. *ibidem*, s. 422-424.

⁹³ Marzenie Jana Góry wypełniło się (i nadal wypełnia) w jego lednickiej rodzinie: „Ludzie sprzed Lednicy i po Lednicy to są inni ludzie. Ja marzę o tym, aby ludzie, którzy przeszli przez Bramę, stawali się potem Bramą dla kogoś innego. Papież mi kiedyś powiedział: «Żyj tak, aby ludzie pytali cię o Boga». Człowiek, który staje się dla drugiego Bramą do Boga... to jest świętość” (*Święty i błazen...*, s. 262). O powołaniu do życia nadzieją pisze Papież w swojej encyklice *O Eucharystii*

w bazylice watykańskiej w jubileuszowym Roku Odkupienia, 23 lutego 1983, którą ze wzruszeniem opisuje Jan Góra:

W biegu wskakiwałem w habit i wpadłem do bazyliki. Zaraz za mną zamknęli drzwi bazyliki. Przysiadłem na krześle w ostatnim rzędzie. Obok mnie jakiś ogromnych rozmiarów kapłan, z drugiej strony malizna w albie i stule. Przede mną gromada Afrykańczyków. Czarnych, roześmianych i kręcących się z ciekawością. Chóry sykstyńskie pieją wniebogłosy. Jubileuszowa msza z Papieżem. Kiedy ucichła burza i pioruny przestały walić, zrobiła się cisza. Ojciec Święty wygłasza homilię. Do dzisiaj mam wrażenie, że kazanie Ojciec Święty wypowiedział dla jednego zdania. W tej uroczystej ciszy jego stonowany głos przerodził się w okrzyk, który słyszę po dziś dzień. Zaczął nisko: „Światu potrzeba kapłanów...”. Zamilkł i milczał chwilę, a potem, podnosząc głos oktawę wyżej, krzyknął: „bo światu potrzeba Chrystusa!”. To, co zaczęło się dziać, przeszło wyobrażenie. Kapłani wstali z miejsc. Nastąpiła eksplozja radości. Oklaski wypełniły bazylikę. Niektórzy zaczęli płakać. Wielkołud z prawej zaczął mnie całować, maleństwo z lewej podskakiwało radośnie, wyciągając rączkąa konsekwrowane. Kapłani z Afryki podskakiwali radośnie. Jak ja sam wyglądałem wtedy, nie wiem, ale byłem napełniony misją, która na nowo została mi uświadomiona⁹⁴.

Ten patetyczny opis właśnie bodaj najwięcej mówi o Janie Pawle II i o ojcu Janie – Janie od Jana Pawła Wielkiego. Finałowy śpiew natomiast, który powstał na podstawie książki *Idącym w przyszłość* kardynała Stefana Wyszyńskiego, dzisiaj jak najbardziej można zadedykować dwóm wielkim – *Świętemu* i *blaznowi*, niczym epitafium: „Tylko orły szybują nad granią, / Tylko orłom niestraszna jest przepaść, / Wolne ptaki wysoko latają. / Już za chwilę wylecimy z gniazda”⁹⁵.

* * *

Zdaniem Heideggera: „być poetą w czasie marnym znaczy: śpiewając, baczyć na trop zbiegłych bogów. Toteż w czas Nocy Świata poeta wypowiada to, co święte”⁹⁶. Dlatego w języku Hölderlina Noc Świata jest świętą nocą. Tak właśnie, śpiewając i szukając drogi do Boga, idzie Papież, który jest poetą – uczy ludzi odkrywania piękna Boga, który jest Miłością. A Góra? Ojciec Jan jest tym, który słucha orędzia Papieża poety. Poeta bowiem mówi, „nam zaś, innym, trzeba koniecznie uczyć się słuchać, co tacy

w *życiu Kościoła*: „W pokornym znaku chleba i wina, przemienionych w Ciało i Jego Krew, Chrystus wędruje razem z nami, jako nasza moc i nasz wiatyk, i czyni nas świadkami nadziei dla wszystkich” (Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Kraków 2003, nr 62).

⁹⁴ *Święty i blazen...*, s. 269-270.

⁹⁵ J. Góra, J. Grzegorzczak, *Skrawek nieba albo o Ojcu i Królu*, Poznań 2001, s. 178.

⁹⁶ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 171.

poeci mówią⁹⁷. Jak sam wyznaje ojciec Jan: „Mój mistrz Jan Paweł do końca intrygował. Był świadkiem miłości, którą żył”⁹⁸.

Będąc uczniem tak wielkiego nauczyciela, należy zdobywać się na wielkie dzieła. Stąd płynie siła do budowania Kościoła – ludzkiej wspólnoty, która przekracza wymiar ziemski i staje się komunią z Bogiem. Ta pasja budowania Kościoła doskonale zostaje przedstawiona w wierszu księdza Janusza Stanisława Pasierba, którego twórczość – pod względem treści filozoficzno-religijnych, a także sposobu traktowania inspiracji biblijnych – jest najbliższa autorowi *Tryptyku rzymskiego*⁹⁹:

W czasach religijności
mierzonej rozsądną miarą
zdumiewa postanowienie
kanoników w Sewilli
z roku 1401:

Zbudujmy kościół tak wielki,
by ci go zobaczą
wzięli nas za szaleńców.

Nikt już nie pamięta
kto był wówczas rozważny
i odradzał budowę.

Tak powstaje kościół¹⁰⁰.

W tym budowaniu Papież jest mistrzem, a Góra czeladnikiem, i dlatego ojciec Jan nie patrzy na Papieża obiektywnie, ale z żarliwym zachwytem. „Są kolejni papieże, a Jan Góra ciągle o Janie Pawle II”¹⁰¹. Góra jest jak Kościół-oblubienica, zaś Jan Paweł II niczym Chrystus-oblubieniec. We wszelkich działaniach ojca Jana objawia się „gigantyczna miłość oblubieńcza do Jana Pawła II”¹⁰². W tym szaleństwie jest jednak metoda, gdyż – i znowu przychodzi nam w sukurs filozof – budując dom, uczymy się tego, co najważniejsze: odkrywamy sens i leczymy bezdomność naszego niespokojnego serca¹⁰³.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Święty i błazen...*, s. 395.

⁹⁹ M. Ołdakowska-Kuflowa, *Blask słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Kielce 2004, s. 96.

¹⁰⁰ J.S. Pasierb, *Katedra w Sewilli*, [w:] *idem, Kategoria przestrzeni*, Pelplin 2007, s. 106; *Święty i błazen...*, s. 156.

¹⁰¹ *Święty i błazen...*, s. 373.

¹⁰² *Ibidem*, s. 367.

¹⁰³ Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 334.

W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II przypomina, że „człowiek nie może żyć bez nadziei”¹⁰⁴. To właśnie tajemnica nadziei stanowiła centrum życia Jana Góry, wielkiego duszpasterza młodzieży. Jego życie można, jak życie każdego dominikanina, opisać jako służbę Bogu, wyrażającą się poprzez miłość do Maryi i do Eucharystii, ale nade wszystko biografię ojca Jana należy czytać w perspektywie chrześcijańskiej nadziei. To ona nadała życiu zakonnika niesamowitą dynamikę, dzięki której z ekscentrycznego młodzieńca z długimi włosami, w czerwonych skarpetkach, dzinsach i szaliku, szokującego kościelne babcie, prowadzącego „diabelskie rekolekcje”, słynącego ze swego genetycznego samochwalstwa, swoistej Violetty Villas polskiego duszpasterstwa¹⁰⁵ – wyrasta mistyk.

Jaki mistyk? Mistyk zakochany w Janie Pawle, który jest „Papieżem ojca Jana”¹⁰⁶. Ten, który potrafi uczestniczyć, dzięki Janowi Pawłowi II, w wielkim misterium ojcostwa¹⁰⁷. „Wielbiciel Jana Pawła”¹⁰⁸, który trudny język Papieża potrafił przetłumaczyć i podać w przystępnej formie¹⁰⁹. Ten, który potrafił zbliżyć ludzi do Boga. Człowiek uzależniony Świętym Uzależnieniem – od Sensu, od Pana Boga¹¹⁰. Jak czytamy w opinii na temat ojca Jana, którą przekazała Natalia Chromińska: „Mówił pięknie i prosto o Bogu. Uczył brania odpowiedzialności, zarządzania, samorządności, konsekwencji, ustalał rytm, nie odpuszczał, nie tolerował zniechęcenia. Działał wciąż jak nakręcony, non stop nowe, odważne pomysły. Bardzo sobie cenię jego przywiązanie do piękna. Takie norwidowskie, które ma zachęcać do pracy”¹¹¹.

Ten szkic nie służy budowaniu pomnikowego obrazu dominikanina, który miał wielu przyjaciół, ale też potrafił do siebie zniechęcać; „umiał ludzi rozkochiwać w sobie, ale umiał też i gnoić”¹¹², jak wspomina Chromińska. Pragnę jedynie wskazać to, co ojcu Janowi (poprzez swoje naśladowanie Papieża i jego duchowości) posłużyło do osiągnięcia prawdziwej dojrzałości, do świętości, która jest właściwym celem chrześcijańskiego powołania.

¹⁰⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 10.

¹⁰⁵ Zob. *Góra albo jak...*, s. 142.

¹⁰⁶ *Święty i błazen...*, s. 218.

¹⁰⁷ Zob. J. Góra, *Ojciec*, s. 10.

¹⁰⁸ *Góra albo jak...*, s. 200.

¹⁰⁹ W ten sposób wspomina rekolekcje akademickie, prowadzone przez o. Górę w Krakowie, na podstawie *Mężczyznę i kobietę stworzył ich* Jana Pawła II, ojciec Mirek Nowak (zob. *Święty i błazen...*, s. 74).

¹¹⁰ Zob. *Góra albo jak...*, s. 85.

¹¹¹ *Święty i błazen...*, s. 120. Miłość do Cypriana Norwida słysząc chociażby w zaczerpniętym z autora *Promethidiona* tytule książki Jana Góry *Dopokąd idę*, określanej przez Jana Grzegorzycę jako „liryczny raport z ojca [Góry] wędrówek z młodzieżą z duszpasterstwa” (*Święty i błazen...*, s. 85).

¹¹² *Ibidem*.

**HOW ABOUT POPE IN THIS MISERABLE TIME? FATHER JAN GÓRA AND HIS
FASCINATION WITH THE SANCTITY OF JOHN PAUL II.
ON THE FIFTIETH ANNIVERSARY OF FR. JAN GÓRA'S ACCEPTANCE
TO THE ORDER**

Summary

The question asked by Martin Heidegger applies to every pope, who in the modern world is often seen as a Don Quixote in a white cassock, fighting against the dragon of nihilism. In this sketch, I'm trying to present the fascination with the person of John Paul II, which was recorded in two books-interviews that Jan Grzegorzcyk conducted with father Jan Góra OP: *Góra albo jak wyżebrać niebo i człowieka. Rady ojca Jana spisane przez Jana Grzegorzcyka* (1999) and *Święty i błazen. Jan Góra w odsłonach Jana Grzegorzcyka* (2014). The Polish Dominican friar realized the teachings of John Paul II in his ministry, whom he consistently called John Paul the Great. The meetings of young people in Lednica, which were started by father Góra, are a spiritual monument to his fascination with the Pope, whose teachings were for him a recipe for holiness. This essay, written after the death of Jan Góra, is an attempt to answer the question – who is John Paul II according to Jan Góra?

Anna Kozłowska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

KU „JEDNOŚCI NATCHNIEŃ I ZNACZEŃ”. NAD RĘKOPISEM *WIGILII WIELKANOCNEJ* 1966 KAROLA WOJTYŁY

Użyta w tytule tomu formuła „kultura nie tylko literacka” skłania do myślenia o rozmaitych kontekstach twórczości i działalności Karola Wojtyły, do odkrywania nowych, czasem może nieoczywistych wymiarów kultury, w które uwikłane jest jego dzieło i w których należy je rozpatrywać. Najważniejsze, a na pewno najbardziej narzucające się konteksty tego typu to: szeroko rozumiana kultura teologiczna, filozoficzna, społeczna, psychologiczna i pedagogiczna, ale także na przykład kultura polityczna, ekologiczna czy – by odnieść się choćby do tematów innych artykułów – kultura sportu. W swoim tekście chciałabym zwrócić uwagę na obszar kultury nie-szczególnie może oryginalny w odniesieniu do dorobku Wojtyły i ściśle powiązany z tytułową kulturą literacką, ale w pewnego typu ujęciu wskazywany w wojtylogii zaskakująco rzadko. Nazwałabym go kulturą filologiczną. O wątkach filologicznych stematyzowanych w tekstach, czyli o Wojtyłowej koncepcji języka, o jego umiłowaniu słowa, które – wedle sformułowania użytego w książce *Dar i Tajemnica* – „jest jakimś podstawowym wymiarem [...] życia duchowego”¹ człowieka, już pisano²; charakterystyce poddawano również specyfikę idiolektu Karola Wojtyły w różnych jego odmianach³. Wciąż jednak stosunkowo słabo rozpoznana jest ta podstawowa sfera

¹ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 10.

² Zob. m.in. A. Kozłowska, *Refleksja o języku w twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, [w:] *Promieniowanie świętości. Jan Paweł II a literatura*, red. K. Dybciak, S. Pażucha, Kraków 2011, s. 37-51; M. Ołdakowska-Kuflowa, „[...] słowa Ciebie wynoszą z ukrycia”. *Motyw słowa w literackiej twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, [w:] *Jan Paweł II w trosce o słowo i prawdę*, red. S. Mikołajczak, M. Wrześniewska-Pietrzak, Poznań 2011, s. 309-325.

³ Przeglądu stanu badań nad językiem papieża dokonała Władysława Bryła, zob. *eadem*, *Pol-szczyzna Jana Pawła II w oczach językoznawców – polonistów*, [w:] *Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Artysta słowa*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Kaczmarek, Lublin 2015, s. 237-258.

omawianego zjawiska, którą można określić mianem praktyki filologicznej Wojtyły, czyli jego autorskich decyzji co do kształtu własnych utworów, jego pracy nad tekstem. Wiele do życzenia pozostawia również praktyka filologiczna wydawców dotycząca spuścizny poety-papieża. Sprawa pomyłek kopistów, błędów w odczytaniu oryginałów i innych usterek Wojtyłowych edycji była dotychczas podnoszona najczęściej w związku z *Renesansowym psalterzem*, w którym filologicznych przewinień znaleźć można rzeczywiście najwięcej⁴, ale i w opracowaniu dojrzałych utworów poety zdarzają się pominięcia słów czy nawet całych wersów, niewłaściwe lekcje oraz niesłuszne decyzje interpunkcyjne. Na niedoskonałości wydania fragmentów *Tryptyku rzymskiego* wskazywał Jan Okoń, konfrontując tekst z trzema stronami rękopisu opublikowanymi razem z pierwodrukiem⁵. O wszystkich emendacjach, które należy wprowadzić do utworów literackich poety-papieża, pisałam w książce *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły*⁶.

Prace filologiczne związane ze spuścizną autora *Tryptyku rzymskiego* – mam tu na myśli prace obu wskazanych typów, to znaczy zarówno rzetelne edycje jego tekstów, jak i studia pokazujące etapy ich kształtowania – są dotychczas bardzo mało zaawansowane, a przy uwzględnieniu roli, jaką odgrywa ich autor w polskiej kulturze – wypadają wręcz szokująco słabo. Prawda, że przez długie lata praca filologiczna nad tekstami Wojtyły była bardzo trudna, a dla niektórych po prostu niemożliwa – za życia autora uzyskanie wglądu w oryginały jego utworów wymagało uruchomienia wielu skomplikowanych mechanizmów biurokratyczno-towarzyskich; przez pewien czas po jego śmierci w związku z procedurami procesu beatyfikacyjnego, a wkrótce potem kanonizacyjnego żadne materiały źródłowe nie były udostępniane. Podejmowania podobnych starań nie ułatwiał również brak świadomości tego typu potrzeb wśród ludzi Kościoła, a także swoiście pokorna postawa samego poety, który swoje gotowe już, przemyślane i wyczelowane utwory traktował dość niefrasobliwie, zdając je całkowicie na łaskę i niełaskę korektorów oraz edytorów, nie zawsze oczywiście umiejętnych i bezbłędnych, czasem nawet celowo wprowadzających przeróbki i modyfikacje. Według zgodnych świadectw, potwierdzonych w trakcie badania autografów, Wojtyła zwykle nie anulował zmian naniesionych przez swoich zaufanych wydawców i przyjaciół, a w korekcie poprawiał tylko oczywiste pomyłki. W rezultacie niektóre

⁴ Analizowała je szczegółowo Marta Burghardt, zob. *eadem*, *Historia tekstów młodzieńczych poezji Karola Wojtyły*, [w:] *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, ks. J. Machniak, Kraków 2006, s. 51-60; *eadem*, *Poezje młodzieńcze Karola Wojtyły: analiza tekstologiczna*, [w:] *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Gładzowski i W. Sadowski, Warszawa 2006, s. 77-82.

⁵ Zob. J. Okoń, *Tryptyk rzymski Jana Pawła II: czytanie rękopisu*, „Ruch Literacki” 2007, nr 1, s. 59-75.

⁶ Zob. A. Kozłowska, *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły*, Warszawa 2013, s. 60-65.

sformułowania, podtytuły, przypisy, czasem decyzje kompozycyjne niewątpliwie zawdzięczamy inicjatywie osób trzecich. Wydaje się, że szczególną rolę odegrał tu przede wszystkim Marek Skwarnicki.

Całe szczęście, sytuacja w badaniach nad Wojtyłą powoli się zmienia. Jesienią 2015 roku pod auspicjami metropolitów: krakowskiego i warszawskiego ukonstytuował się komitet, który ma przygotować pierwsze krytyczne wydanie poematów i dramatów⁷. Edycja ta, planowana jako trzytomowa, ma się ukazać w 2020 roku pod redakcją Jacka Popiela. Zastąpi ona dominujące obecnie wydanie „Znaku”: *Poezje, dramaty, szkice* oraz *Tryptyk rzymski*⁸ uwzględniające wszystkie znane utwory artystyczne poety-papieża, w tym juvenilia. Publikacja ta ukazała się w 2004 roku i była potem wzniawiana w prawie niezmienionej formie. Większość tekstów w tym tomie opracował Jan Okoń, który redagował już pierwszy zbiór Wojtyłowych utworów literackich, czyli *Poezje i dramaty* z 1979 roku⁹; za przygotowanie do druku utworów młodzieńczych odpowiadał Marek Skwarnicki. Tom ten, choć cenny i przede wszystkim gromadzący wszystkie znane dramaty i poematy Wojtyły, ma charakter popularny; jako taki w bardzo niewielkim zakresie informuje o tekstowych podstawach edycji, a zatem nie pozwala dostrzec skali filologicznych problemów wojtyłologii. Wspomniane krakowsko-warszawskie wydanie krytyczne niewątpliwie przyczyni się do ustalenia ostatecznej i – miejmy nadzieję – poprawnej postaci papieskich tekstów literackich; dzięki przygotowaniu aparatu krytycznego w pewnym stopniu ukaże również Wojtyłę jako autora, który intensywnie pracował nad formą swoich tekstów, innymi słowy – zaprezentuje jego własną praktykę filologiczną.

Oryginały tekstów artystycznych Karola Wojtyły

W zachowanych papierach Wojtyły pozostało wiele wariantowych redakcji jego tekstów artystycznych. Od razu trzeba zaznaczyć, że poecie w zasadzie obca była idea *work in progress*; jego teksty, choć czasem przekształcane naprawdę radykalnie i poprawiane po wielokroć, zwykle dość wyraźnie zmierzały w stronę wersji ostatecznej.

⁷ Przewodniczącym komitetu i przyszłym redaktorem dzieł jest prof. Jacek Popiel, wiceprzewodniczącą – prof. Jadwiga Puzynina. Zespół edytorów pracuje w trzech grupach: pierwsza, pod kierunkiem ks. prof. Jana Machniaka, zajmie się juveniliami, druga grupa, pod kierunkiem prof. Zofii Zarębianki, opracuje poezje powstałe w latach 1947-2003, a trzeci zespół, pod przewodnictwem prof. Jacka Popiela – dramaty.

⁸ K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, wstęp M. Skwarnicki, Kraków 2004. W dalszej części artykułu skrót WW wraz z cyfrą arabską (oznaczającą numer strony) odsyła do wersji poematu opublikowanej w tej edycji.

⁹ Zob. *idem* (Andrzej Jawień, A.J., Stanisław Andrzej Gruda, Piotr Jasień), *Poezje i dramaty*, wybór i układ z upoważnienia Autora M. Skwarnicki, J. Turowicz, redakcja filologiczna J. Okoń, Kraków 1979.

Wyjątki od tej zasady są tylko dwa: pierwszy z nich to zbiór wierszy juvenilnych, który – jak wiadomo – zachował się w dwóch równorzędnych lekcjach¹⁰, drugi – to dwa bardzo różne formalnie i ideowo dramaty o bracie Albercie: znany doskonale od dawna *Brat naszego Boga* oraz wczesny, w oryginale beztytułowy, niedawno opublikowany¹¹ tekst, nazwany przez Jana Okonia po prostu *Bratem Albertem*¹².

We wszystkich pozostałych sytuacjach o równorzędności wersji nie ma mowy; nawet jeśli dwa istniejące teksty odbiegają od siebie bardzo znacznie, potrafimy bez wątpliwości wskazać, co jest redakcją wstępną, a co – ostateczną. Tak jest na przykład w przypadku pierwotnej wersji fragmentu poematu *Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi* oraz brulionu *Promieniowania ojcostwa*. Ten ostatni w ogóle nie został uwzględniony w edycji „Znaku”, która odnotowuje tylko istnienie dwóch maszynopisów z tekstem dramatu. Tymczasem wersja brudnopisowa, częściowo rękopiśmienna, a częściowo przepisana na maszynie, zawiera nie tylko wiele fragmentów ostatecznie zmienionych i wykreślonych przez autora, ale i całą stronę tekstu omyłkowo opuszczoną przez kopiującą utwór sekretarkę, a w rezultacie – przez wszystkich edytorów dramatu¹³.

Mniej radykalne przekształcenia dokumentują te rękopisy, które zawierają odmianki tekstu. Mowa o autografach następujących poematów: *Ballada wawelskich arkad* (AKKWD 2a¹⁴), *Matka* (AKKWD 7a), *Narodziny wyznawców* (AKKWD 8), *Kościół* (AKKWD 6a), *Wigilia wielkanocna 1966* (AKKWD 10) oraz o ostatecznej wersji utworu *Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi* (AKKWD 13). Ślady autorskich wahań co do postaci tekstu zdradza również rękopis

¹⁰ Obie te wersje zyskały pewien rodzaj autorskiej akceptacji i zostały opublikowane niezależnie od siebie: *Psalterz – Księga Słowiańska* przez Stanisława Dziedzica z rękopisu (K. Wojtyła, *Psalterz – Księga Słowiańska*, oprac. S. Dziedzic, Kraków 1996), a *Renesansowy psalterz (Księga słowiańska)* – przez Marka Skwarnickiego na podstawie redakcji maszynopisowej (K. Wojtyła, A. Bujak, *Renesansowy psalterz (Księga słowiańska). Poezje słowem i światłem pisane*, wiersze opracował z upoważnienia Autora M. Skwarnicki, scenariusz i redakcja L. Sosnowski, projekt graficzny E. Tarnawska, Kraków 1999).

¹¹ Zob. ks. J. Machniak, *Święty brat Adam Chmielowski w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 7–98. W 2014 r. na Wydziale Filologicznym UMK powstała praca magisterska Marty Kocoń omawiająca przemiany koncepcji dramatu (*eadem*, „*Brat naszego Boga*” Karola Wojtyły. *Metamorfozy koncepcji*; zob. też *eadem*, *Jak kształtował się „Brat naszego Boga”?*, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. G. Halkiewicz-Sojak, A. Komorowska, B. Łuczak, M. Sokulski, Toruń 2015, s. 349–365).

¹² Zob. J. Okoń, *Nad brulionem „Brata Alberta”*, [w:] *Servo veritatis II*, red. A. Pelczar, W. Strózewski, Kraków 1996, s. 203–223.

¹³ O tym brulionie oraz o odnalezionym fragmencie dramatu pisałam we wspomnianej już książce, zob. A. Kozłowska, *op. cit.*, s. 67–74. Zob. też. A. Komorowska, *Wokół dramatu Karola Wojtyły „Promieniowanie ojcostwa”*. *Zagadnienia edytorskie*, „Sztuka Edycji” 2014, nr 6, w Internecie: <http://apcz.pl/czasopisma/index.php/sztukaedycji/article/view/SE.2014.014/4632> [dostęp: 20.10.2016].

¹⁴ Wszystkie przywołane w artykule numery sygnatur archiwalnych dotyczą Akt Karola Wojtyły w zbiorach Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (AKKWD).

Tryptyku rzymskiego, a przynajmniej te trzy jego strony, których faksimilia można oglądać w pierwodruku poematu, opublikowanym w 2003 roku przez Wydawnictwo św. Stanisława. Niestety, całość autografu nie jest dostępna dla badaczy – jak udało mi się ustalić dzięki uprzejmości ks. Pawła Ptasznika – znajduje się on w Archiwum Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej.

Podstawy tekstowe poematu *Wigilia wielkanocna 1966*

Jednym z autografów opatrzonych autorskimi poprawkami i dobrze pokazujących specyfikę pracy Wojtyły nad tekstem, a zarazem możliwości, jakie otwiera tropienie jego procesu twórczego, jest *Wigilia wielkanocna 1966*. Rękopis poematu opatrzony sygnaturą AKKWD 10 znajduje się w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Czytelnikom udostępniane są jego dwie czytelne kserokopie. Autograf składa się z ośmiu kart formatu A4, zapisanych częściowo jedno-, a częściowo dwustronnie (w sumie 14 stron), z autorską numeracją na górze strony¹⁵ i uwagami „*verte!*” na niektórych stronach *recto*. Tekst nie jest datowany przez Wojtyłę; dołączono do niego natomiast stronę wstępną, na której obcą ręką zapisana została archiwalna sygnatura, tytuł¹⁶ i data 1966, umieszczona w nawiasie kwadratowym. Od osoby opracowującej dokument w archiwum pochodzi również dodatkowa numeracja w prawym górnym rogu.

Na pierwszej stronie oryginału widnieje autorska adnotacja: „tekst do przepisania” (AKKWD 10: 1)¹⁷, która zdaje się świadczyć o tym, że mamy do czynienia z czystopisem. Sprawa nie jest chyba jednak taka prosta. Po pierwsze, czystopisy Wojtyły wyglądają zwykle nieco inaczej – pismo, jakim autor nakreślił tekst poematu, nie należy do odmiany starannej, a na ostatnich stronach staje się wręcz brulionowe. Po drugie, na rękopisie widnieje wiele skreśleń, i to takich, które dokumentują załączki wersji radykalnie innych niż ostateczna. Wojtyła miał wprawdzie zwyczaj poprawiania także czystopisów¹⁸, ale na tym etapie wprowadzał zwykle już tylko stosunkowo niewielkie emendacje; tymczasem, jak postaram się pokazać, rękopis *Wigilii wielkanocnej 1966* zdradza wahania dotyczące zasadniczego kształtu tekstu.

¹⁵ We wszystkich odwołaniach do rękopisu przywołuję sygnaturę oraz numer strony według tej właśnie, autorskiej numeracji. Te wyrazy i wyrażenia, które ostatecznie zostały usunięte przez autora bądź zastąpione innymi, umieszczam w nawiasach ostrych.

¹⁶ Wbrew konwencji stosowanej przez autora poematu przymiotnik *wielkanocny* zapisany tu został wielką literą.

¹⁷ Zob. K. Wojtyła, *Poezje, dramaty...*, s. 588.

¹⁸ Taka sytuacja pojawiła się np. w przypadku poematu *Narodziny wyznawców* (zob. A. Kozłowska, „*Narodziny wyznawców*” Karola Wojtyły – czytanie rękopisu, [w:] *Literatura, kultura religijna, polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin*, red. K. Koehler, W. Kudyba, J. Sikora, Warszawa 2015, s. 381-395).

Dlatego byłabym skłonna sądzić, że nie jest to czystopis w klasycznym rozumieniu tego określenia – czyli tekst już gotowy, ustalony, skierowany przez autora do przepisanego czy druku. Prawdopodobnie omawiany dokument to jednak wersja brulionowa (czy jedna z wersji brulionowych), która zyskała kształt na tyle zadowalający Wojtyłę i na tyle czytelny dla jego doświadczonej sekretarki, że sporządzanie kolejnej kopii rękopiśmiennej zostało uznane za zbędne.

Poemat został opublikowany po raz pierwszy w 1966 roku w kwietniowym numerze miesięcznika „Znak”¹⁹. Był w tej edycji sygnowany inicjałami A.J. Pierwodruk niewiele odbiega od wersji przyjętej w obu zbiorowych wydaniach utworów poety-papieża, czyli od tej, która funkcjonuje jako podstawowa czy wręcz obowiązująca. Różnice dotyczą głównie przydziału wersów do poszczególnych strof i wewnętrznego podziału wersów; zmodyfikowane (właściwie dostosowane do norm) zostały: interpunkcja tekstu, pisownia wielkich liter oraz pisownia łączna bądź rozdzielna²⁰. Jedyna większa rozbieżność wynika prawdopodobnie z błędu – w pierwodruku opuszczono bowiem następujący fragment części VI:

Człowiek przechodzi w równowagę wewnętrzną wody,
w której łączy się bieg przeznaczeń właściwy każdej fali
i pokój całości – ten pokój nie jest zastojem (WW 152).

W pierwodruku, podobnie jak we wszystkich późniejszych wydaniach *Wigilii wielkanocnej* 1966, pominięto też charakterystyczne dla większości Wojtyłowych rękopisów elementy metatekstowe o charakterze modlitewnym. W omawianym autografie takie wypowiedzi widnieją na górze każdej strony rękopisu. W lewym górnym rogu są to: skrót *Amdg*, czyli *Ad maiorem Dei gloriam* i symbole skomponowane z liter (połączenie liter *J* i *M*: *J+M*, które ma oznaczać Jezusa i Maryję; znak *P* wpisany w *X*, przywołujący greckie imię Chrystusa – Χριστός). Powtarzają się one w takim układzie na kolejnych stronach. W prawym górnym rogu każdej strony poeta umieścił formuły łacińskie (dwie ostatnie nieczytelne ze względu na przycięcie kopii). Są to kolejno:

Totus Tuus ego sum (AKKWD 10: 1),
et omnia mea Tua sunt (AKKWD 10: 2),
Accipio Te in mea omnia (AKKWD 10: 3),
Praebe mihi Cor Tuum Maria (AKKWD 10: 4),
Maria Mater gratiae (AKKWD 10: 5),
Mater Misericordiae (AKKWD 10: 6),
Tu nos ab hoste protege (AKKWD 10: 7),

¹⁹ A.J., *Wigilia wielkanocna* 1966, „Znak” 1966, nr 4 (142), s. 435-444.

²⁰ Rozbieżności tych szczegółowo tu nie omawiam, ponieważ są to rezultaty decyzji wydawców, a nie samego autora.

et mortis hora suscipe (AKKWD 10: 8),
Jesu Tibi sit gloria (AKKWD 10: 9),
qui natus es de Virgine (AKKWD 10: 10),
cum Patre et cum Spiritu (AKKWD 10: 11),
in sempiterna saecula (AKKWD 10: 12).

Pierwsze cztery formuły to modlitwa św. Ludwika Marii de Montfort z *Traktatu o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, przyjęta przez Wojtyłę jako jego dewiza biskupia; osiem pozostałych składa się na inną tradycyjną modlitwę maryjną. Elementy te nie stanowią integralnej części poematu i nie są uwzględniane przez wydawców. Na ich nieliteracki, a także w pewnym sensie prywatny charakter wskazuje i to, że nigdy nie pojawiają się one w autoryzowanych przez Wojtyłę maszynopisach. Wymownie świadczą jednak o tym, w jaki sposób poeta traktował własną twórczość.

Rękopis tekstu a wersja opublikowana w podstawowej edycji

Podstawowe wydanie omawianego poematu dość wiernie oddaje intencję autora udokumentowaną w autografie. Edytor poprawił Wojtyłowe pomyłki („wiadomość”, AKKWD 10: 5 zamiast „świadomość”, WW 146) i dostosował zapis do współczesnej sobie normy. Popęłnił on tylko jeden błąd – we fragmencie, który w oryginale (oraz w pierwodruku) brzmi: „na tej próżni łamano pion i ścieśniano horyzonty – granice wolności – wolność potwierdzała się wciąż – wolność przewyższała ludzi – odchodzili ludzie, nie wiedząc, że jej nadużyli” (WW 151), wprowadził – zapewne przez pomyłkę – formę „przewyższyła” zamiast niedokonanego „przewyższała” (AKKWD 10: 10). Zmiana ta nie tylko wypaczyła sens wypowiedzi (fakt, o którym mówiło się jako o powtarzalnym albo stałym, stał się jednostkowy), ale także zaburzyła jej spójność, ponieważ wszystkie czasowniki w szeregu są niedokonane i iteratywne.

Oryginał *Wigilii wielkanocnej* 1966 dokumentuje różne typy autorskich przekształceń: wymian, skreśleń, uzupełnień i przestawień. Jak już wspominałam, wiele poprawek zawiera ślady pomysłów, które znacznie odbiegały od wersji ostatecznej. Nie wszystkie one są nawet całkowicie czytelne, ponieważ zostały zarzucone na tyle wcześnie, że nie sposób zrekonstruować pierwotnej postaci tekstu. Na przykład we fragmencie: „To znaczy, że trafiać na korzenie własnego drzewa, / że zagłębiać się w jego tajemniczy wzrost” (WW 143) drugi wers miał się najwyraźniej zaczynać zupełnie inaczej, choć trudno odgadnąć, jak: „<Nie> że zagłębiać się w jego tajemniczy wzrost <któ>” (AKKWD 10: 1).

Podobnie pierwsza wersja fragmentu, który finalnie brzmi: „Historia ludzi nie szuka niczego innego / prócz ciała rzeczy” (WW 144), nie składa się w sensowną całość: „Historia ludzi <stracić swe ciało> / prócz ciała rzeczy” (AKKWD 10: 2).

Załączek słabo już dziś uchwytanego, pierwotnego wariantu kryje się również w skreśleniach obecnych w pytaniu: „Jak zaczęło w tej fali brzmieć słowo «Bóg» i jak zaczęło znaczyć, / nim doszło do znaczenia, jakie ma w odwiecznym Słowie?” (WW 149), które Wojtyła zapisał najpierw tak, sugerując, że podmiotem zdania czasowego miało być *znaczenie*, a nie *słowo*: „Jak zaczęło w tej fali brzmieć słowo «Bóg» i jak zaczęło znaczyć, / nim <znaczeni> doszło do znaczenia, jakie ma w odwiecznym Słowie?” (AKKWD 10: 9).

Nieczytelne ślady zarzuconych koncepcji widać również na poziomie leksemów. Czym na przykład miało być skreślone ostatecznie „<wycz>” („Ty jeden, który chodzisz za sercem, który <wycz> korzenie naszego wzrostu –”, AKKWD 10: 9), nieobecne już w żadnej postaci w finalnej wersji: „Ty jeden, który chodzisz za sercem, który osłaniasz korzenie naszego wzrostu –” (WW 150)?

Nasilenie omawianego zjawiska można zaobserwować w ostatnim wersie przywoływanej inwokacji do człowieka-Chrystusa. Wojtyła mocno się wahał co do jego postaci – próbował zbudować tu zdanie względne („w którego”), wstawił zaimek *się* i partykułę *właśnie*: „Człowieku, w którym każdy człowiek odnaleźć może zamysł najgłębszy / i korzeń <swoich> uczynków: zwierciadło życia i śmierci <w którego> wpatrzone w <kalendarz> <się> <właśnie>” (AKKWD 4), aby w końcu zaproponować taką wersję: „Człowieku, w którym każdy człowiek odnaleźć może zamysł najgłębszy / i korzeń własnych uczynków: zwierciadło życia i śmierci wpatrzone w ludzki nurt” (WW 145).

Najwięcej Wojtyłowych poprawek ma charakter wymian leksykalnych, które nie zmieniają zasadniczo struktury tekstu, ale oczywiście w różnym stopniu modyfikują jego znaczenie bądź wydźwięk stylistyczny. Do zmian o takiej właśnie stylistycznej motywacji (przynajmniej o dominacji tego typu przyczyn) trzeba chyba zaliczyć zastąpienie przymiotnika *paschalny* epitetem *wielkanocny* w tytule poematu, który ostatecznie nazywa się *Wigilią wielkanocną 1966* (WW 143), a początkowo nosił tytuł *Wigilia <paschalna> 1966* (AKKWD 10: 1). Na taką samą zmianę zdecydował się zresztą poeta także w jednym z tytułów części tego utworu (zob. WW 154; AKKWD 10: 14). Można zapewne przypuszczać, że autor uznał leksem *wielkanocny* za neutralny, mniej nacechowany, a więc potencjalnie bardziej zrozumiały niż przymiotnik *paschalny*, który przynależy do słownictwa religijnego.

Pozostałe wymiany leksemów wiążą się już ściśle z przesunięciami znaczenia różnej wagi. Niektóre z nich stanowią próby doprecyzowania, dokładniejszego przedstawienia tego, o czym mowa. Zwykle zabieg ten polega na zastąpieniu hiperonimu

jego hiponimem. Na przykład w pytaniu z pierwszej części poematu: „a może przedkładam widzenie dróg przeszłości wyczytane z kronik / ponad widzenie w mroku wykopalisk Wiślicy?” (WW 143) „kroniki” pojawiły się dopiero w ostatecznej wersji; początkowo ich miejsce zajmowały mniej precyzyjne, ogólniejsze „<zapisy>” (AKKWD 10: 1).

W wizji ożywającej przyrody z części VI czytamy: „Ożyje woda, ożyją drzewa, OŻYJE ZIEMIA” (WW 152). Rękopis świadczy o tym, że najpierw Wojtyła chciał mówić o wodzie i roślinach, a nie o drzewach („Ożyje woda, ożyją <rośli>drzewa”, AKKWD 10: 12). Na jego ostateczną decyzję wpłynęła zapewne nie tylko chęć skonstruowania precyzyjniejszej wypowiedzi, ale także charakterystyczne dla niego upodobanie do opisywania drzew, które w jego obrazowaniu odgrywają ważną rolę²¹.

Niekiedy jednostki, których użycie Wojtyła rozważał, pochodzą z tego samego pola semantycznego, ale mają inne znaczenie. Przykładu dostarcza para: *czas* i *dzieje*. Pierwszy z tych leksemów, obecny w pierwotnej wersji tekstu („W chwili odejścia każdy jest większy niż <czas>, których / część stanowi”, AKKWD 10: 2), odnosi się tylko do następstwa zdarzeń i związanych z nim zmian; drugi, na który ostatecznie padł wybór autora, wprowadza znaczenie uporządkowania i sensu, dużo bardziej adekwatne w kontekście całego utworu: „W chwili odejścia każdy jest większy niż dzieje, których / część stanowi” (WW 144).

W jednym z podtytułów, w którym pojawia się formuła *quasi*-definicyjna („Właściwa inwokacja, czyli wołanie do Człowieka, który stał się ciałem historii”, WW 145), Wojtyła wyeliminował pierwotne „jest”, wprowadzające znaczenie stałości relacji („Właściwa inwokacja, czyli wołanie do Człowieka, który <jest> ciałem historii”, AKKWD 10: 3), na rzecz rezultatywnego „stał się”.

Z kolei zastąpienie przymiotnika *cały* określającego świat („Ach, to wciągnięcie w Ojcostwo, które jest bardziej wewnętrzne niż <cały> widzialny świat”, AKKWD 10: 8) przez *jakikolwiek* nadało temu wyrażeniu walor potencjalności: „Ach, to wciągnięcie w Ojcostwo, które jest bardziej wewnętrzne niż jakikolwiek widzialny świat” (WW 148).

Za synonimy tekstowe trzeba chyba uznać dwa sformułowania użyte przez poetę w V części utworu: skreślone połączenie „<świat osób>” („<świat osób> posiada bliskość niewysłowioną”, AKKWD 10: 11) oraz ostatecznie wybrane określenie „ojczyzna”: „ojczyzna posiada bliskość niewysłowioną” (WW 151). W kontekście większego fragmentu widać wyraźnie, że *ojczyzna* to dla Wojtyły przede wszystkim „pokolenia”;

²¹ O ważności drzew w tekstach Wojtyły zob. A. Kozłowska, *Obraz drzewa w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, [w:] *Język pisarzy: problemy słownictwa*, red. T. Korpysz, A. Kozłowska, Warszawa 2011, s. 201-221.

spośród elementów, które się składają na to pojęcie, autor *Wigilii wielkanocnej* 1966 wyróżnia właśnie wspólnotę ludzi, z którymi usiłuje nawiązać osobistą więź:

ojczyzna posiada bliskość niewysłowioną – ruch, który przenika stulecia,
który pozwala wyłonić z pokoleń nie treść, lecz właśnie osobę,
jej życie mierzyć swym życiem – i nagle znajdować wzajemność (WW 151).

Bardzo ciekawą emendację wprowadził Wojtyła do nawiasowej uwagi dotyczącej wchłaniania ludzi przez Drzewo – sformułowanie: „nie wchłania się ludzi, można ich przerosnąć: / wtedy <zostaje> przestrzeń, w której mieści się każdy” (AKKWD 10: 6) zastąpił przez: „nie wchłania się ludzi, można ich przerosnąć: / wtedy powstaje przestrzeń, w której mieści się każdy” (WW 147). *Zostać* i *powstać* to czasowniki podobne formalnie, ale ich znaczenie, metaforycznie mówiąc, prowadzi w różne strony – *zostać* ukazuje końcową fazę jakiegoś procesu, jego rezultat, a zarazem swoistą „resztkowość” (zostaje, tzn. nikt jej nie zajął); *powstać* uwypukla nowość, początek. Właśnie ten ostatni predykat wydał się Wojtyłie lepszy dla opisu genezy przestrzeni ludzkiej wolności.

Zdarza się także, że podstawiane przez poetę leksemy nie są ze sobą powiązane ani semantycznie, ani formalnie, a wyeliminowanie jednego na rzecz drugiego daje efekt bardzo radykalnej, zaskakującej zmiany. Z takim przypadkiem mamy do czynienia we fragmencie, w którym *język* został wymieniony na rzeczownik *człowiek*, co skutkuje powstaniem nowego obrazu:

jeszcze jestem daleko od żywych słów
napętnionych tchnieniem i dźwiękiem historycznego człowieka (WW 149)

jeszcze jestem daleko od żywych słów
napętnionych tchnieniem i dźwiękiem historycznego <języka> (AKKWD 10: 8).

Niekiedy zmiany semantyczne wywołane są modyfikacjami gramatyki. Na przykład w sformułowaniu „Znak zastąpił spojenia świata i zawiłość<ci> ludzkiego losu” (AKKWD 10: 8) poeta przerobił pierwotną formę liczby mnogiej, obecną również dwukrotnie w kontekście, na liczbę pojedynczą: „zawiłość ludzkiego losu” (WW 149). Zabieg ten ma pewne konsekwencje znaczeniowe: „zawiłość ludzkiego losu” to jego ogólna własność, podczas gdy „zawiłości” można odczytywać – i zwykle się odczytuje – w kontekście poszczególnych życiorysów i naznaczających je indywidualnych problemów.

Niemalą klasę emendacji stanowią w *Wigilii wielkanocnej* 1966 różnego typu skreślenia. Podlegają im i całe zdania, jak w poniższym przykładzie:

Powracaj na każde miejsce, na którym umierał człowiek,
a jeszcze bardziej na miejsce, na którym się rodził. Przeszłość

jest czasem narodzin, nie śmierci. <Rodził się, umierając, choć prawdą jest>
(AKKWD 10: 3),

i – najczęściej – pojedyncze wyrazy. Poeta usuwał zwykle elementy strukturalnie niekonieczne, na przykład redundantne zaimki osobowe („Czuję, że jestem w nim i ono we mnie”, WW 143; „Czuję, że jestem <ja> w nim i ono we mnie”, AKKWD 10: 1) albo łączniki w orzeczeniu imiennym („historia – myśli stłoczeniem i śmiercią serc”, WW 145; „historia – <jest> myśli stłoczeniem i śmiercią serc”, AKKWD 10: 4). Odrzucał też zbędne jego zdaniem partykuły („na tej próżni łamano piony i ścieśniano horyzonty”, WW 151; „na tej próżni łamano piony i <też> ścieśniano horyzonty”, AKKWD 10: 10) oraz przysłówki („jest to noc walki, jaką toczy w nas rozpacz z nadzieją”, WW 154; „jest to noc walki, <którą> <stale> toczy w nas rozpacz z nadzieją”, AKKWD 10: 14).

Skreślenia mają uchronić tekst przed obecnością komponentów nadmiarowych. Inną ich funkcją jest eliminowanie powtórzeń. Taką właśnie motywację można przypisać również poprawkom naniesionym w zakończeniu poematu:

Jest taka Noc, gdy czuwając przy Twoim grobie, najbardziej jesteśmy Kościołem
[...]
Tej Nocy obrzęd ziemi dosięga swego początku.
Tysiąc lat jest jak jedna Noc. Noc czuwania przy Twoim grobie (WW 154).

Jest taka Noc, gdy czuwając przy Twoim grobie, najbardziej jesteśmy Kościołem
[...]
Tej Nocy obrzęd ziemi dosięga swego początku.
<Gdy czuwamy przy Twoim grobie, gdy najbardziej jesteśmy Kościołem>
Tysiąc lat jest jak jedna Noc. Noc czuwania przy Twoim grobie (AKKWD 10: 14).

Wigilia wielkanocna 1966 podlegała bardzo niewielu zmianom o charakterze przestawień. Odnotowałam jedynie dwa takie przypadki – jeden z nich dotyczy szyku zaimka się („Człowieku, w którym ludzkie dno się spotyka i ludzki szczyt”, WW 145; „Człowieku, w którym <się> ludzkie dno spotyka i ludzki szczyt”, AKKWD 10: 4), a drugi – kolejności rzeczownika i jego przydawki: pierwotnie „wzajemne szemranie” (AKKWD 10: 12), ostatecznie: „szemranie wzajemne” (WW 152).

Jeszcze rzadszy jest przypadek dodania do początkowej wersji jakiegoś elementu. Wojtyła zawsze robił to zresztą wyjątkowo. W omawianym poemacie jedyny przykład tego rodzaju modyfikacji stanowi uzupełnienie czasownika *wysychać* (w zdaniu: „Obrzęd wód przemawia inaczej wiosną, gdy życie przywraca ziemi, / inaczej latem, gdy człowiek wysycha, jakby łożysko rzeki”, AKKWD 10: 12) o okolicznik „z pragnienia”: „Obrzęd wód przemawia inaczej wiosną, gdy życie przywraca ziemi, / inaczej latem, gdy człowiek wysycha z pragnienia, jakby łożysko rzeki” (WW 152).

Zakończenie

Badanie rękopisów Wojtyły pozwala prześledzić kierunki jego pracy nad kształtem własnych utworów – uzmysławia, jak bardzo poeta dążył do zwięzłości i unikania redundancji, troszczył się o wyrazistość i prostotę sformułowań. Odpowiednio zinterpretowane autorskie poprawki mogą dostarczyć także wielu interesujących informacji na temat idiolektu, zwłaszcza indywidualnej semantyki i stylistyki. Z drobiazgowego śledzenia brulionowych skreśleń i przekształceń tekstów wyłania się również wiedza o postawie twórczej Wojtyły, jego stosunku wobec słowa jako takiego i wobec poszczególnych słów. Stosunek ten nazwałabym medytacyjnym; został on zwerbalizowany przez poetę w *Narodzinach wyznawców*:

Słowa [...] nie przelatują [...] w pośpiechu jak w górach woda po kamieniach,
nie mijają w oczach jak drzewa –
trzeba się im przypatrywać długo, tak jak owadom przez szybę²².

Studiowanie rękopisów Wojtyły uświadamia wreszcie bardzo wyraźnie, że autor badanych tekstów to nie tyle twórca natchniony i profetyczny (choć prorokiem też przecież był), chwytający w locie słowa, które podpowiadają mu dobre duchy, ile raczej intelektualista, świadomie, niekiedy zmusznie usiłujący „odpowiednie dać rzeczy słowo”. W interesującym mnie tu poemacie ważną rolę odgrywa „jedność natchnień i znaczeń” (WW 149), od której zaczynają się dzieje języka i do której trzeba dążyć we własnej praktyce mownej. Wojtyła nigdzie nie mówił wprost, jak tę jedność osiągnąć; jego autografy zdają się jednak podpowiadać jedyną możliwą drogę: jest to droga pracy i wysiłonego namysłu nad słowem.

TOWARDS “UNITY OF INSPIRATIONS AND MEANINGS”. ON THE MANUSCRIPT EASTER VIGIL 1966 BY KAROL WOJTYŁA

Summary

The article discusses the original of the Karol Wojtyła's poem *Wigilia wielkanocna 1966* (*Easter Vigil 1966*), namely the manuscript stored in the Cracow Curia Archive. The main goal of the paper is to show basic directions of the Wojtyła's work on the text of this poem. Detailed analysis of its autograph (varieties of the text, removals and other emendations) has proved that Wojtyła wanted to achieve the text cohesion and information precision but, on the other hand, he aspired to generalizing as well as avoiding the redundancy. Confronting the most popular edition of the Wojtyła's poem (K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, introduction by M. Skwarnicki, Kraków 2004) with its original enabled me also to introduce a necessary emendation to the published version.

²² K. Wojtyła, *Poezje, dramaty...*, s. 128.

Mirosława Ołdakowska-Kuflowa

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

O REWOLUCJI, POEZJI I ŻYCIOWYCH DECYZJACH KAROLA WOJTYŁY

O Świętym Janie Pawle II pisze się z wielu różnych powodów, gdyż miał on ogromny wpływ zarówno na wielkie historyczne wydarzenia, jak też stał się religijnym i moralnym autorytetem dla bardzo wielu pojedynczych ludzi. Jakkolwiek historia literatury interesuje ta niezwykła osobowość głównie w aspekcie pozostawionej spuścizny literackiej, także literaturoznawca obowiązany jest dostrzegać szersze tło analizowanych przez siebie utworów, co pozwala na ich głębsze zrozumienie. W niniejszej pracy, w której obserwacji poddaje się wyrażony przez Karola Wojtyłę w utworach literackich stosunek do kwestii społecznych, istotne są zwłaszcza dwa rodzaje uwarrantowań mających wpływ na charakter analizowanej twórczości. Pierwszy wynika z predyspozycji, zainteresowań, przekonań samego autora, drugi natomiast związany jest z zewnętrznymi okolicznościami – czasem i sytuacją, w jakiej powstawały utwory, z istniejącymi prądami umysłowymi dotyczącymi zagadnień społecznych.

Jak wiadomo, młody Karol Wojtyła miał zainteresowania humanistyczne, związane głównie z literaturą i teatrem. Wykazywał też wielkie zdolności twórcze w tym zakresie. Co do predyspozycji literackich, można się było o nich przekonać zwłaszcza po opublikowaniu młodzieńczych wierszy Autora, zamieszczonych w *Renesansowym psalterzu*, który to zbiór po raz pierwszy został wydany w 1999 roku¹. Napisał je właściwie jeszcze chłopiec, który dopiero co zdał maturę i rozpoczął studia polonistyczne w Uniwersytecie Jagiellońskim. Zwraca uwagę jego staranie, by wypowiedzieć się w formach od wieków uważanych za kunsztowne, wymagające od sięgającego po nie

¹ K. Wojtyła, A. Bujak, *Renesansowy psalterz (Księga słowiańska). Poezje słowem i światłem pisane*, Kraków 1999. Na temat tego i kolejnych wydań od strony edytorskiej zob. M. Burghardt, *Historia tekstów młodzieńczych poezji Karola Wojtyły*, [w:] *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, ks. Jan Machniak, Kraków 2006, s. 51-60.

poety znacznych zdolności i dyscypliny. *Renesansowy psalterz* zawiera przecież cykl sonetów, *Sonety – zarysy*, oraz *Symfonie – scalenia*, których trzecia część *Słowo – Logos (Rapsod)* składa się z 28 strof mających budowę oktostychów. Także formy hymniczne czy poetyckie modlitwy nie są prostymi formami gatunkowymi, gdyż jako obrosłe tradycją, w XX wieku łatwo już mogły sprowadzić twórcę w przestrzeń banału. Na dojrzałość myśli przejawiającą się w młodzieńczych utworach Wojtyły zwracano wielokrotnie uwagę².

Zdolności aktorskie Wojtyły ujawniały się już w czasie, gdy grał i wybijał się w amatorskim teatrze szkolnym³. Później rozwijał je, biorąc udział w zajęciach teatralnych dla aktorów amatorów prowadzonych przez Konfraternię Teatralną, założoną w 1939 roku w Krakowie. Tam też poznał grono ludzi związanych z teatrem. Znajomości te w połączeniu z własną wrażliwością i zdolnościami artystycznymi inspirowały do przemyśleń o charakterze, funkcji oraz zadaniach teatru, co widoczne jest zwłaszcza w listach do Mieczysława Kotlarczyka, z którym Karol Wojtyła znał się od czasów szkolnych i z którym zakładał Teatr Rapsodyczny⁴.

Metarefleksja dotycząca tak twórczości artystycznej, jak też sztuki aktorskiej oraz teatru w ogóle, daje znać o sobie również w młodzieńczej poezji zebranej w *Renesansowym psalterzu*. W młodzieńczych latach zatem wszystko wskazuje na to, iż Karol Wojtyła, niezwykle szybko dojrzewający intelektualnie i nabierający biegłości w dwóch dziedzinach artystycznych, będzie się dalej rozwijał przede wszystkim w tym kierunku i ze sztuką ten miłośnik artystycznego słowa zwiąże

² Pisali o tym np.: B. Chrzastowska, „*Pieśni-przeczcucia*” – poetyckie juvenilia Karola Wojtyły, [w:] *Jan Paweł II w trosce o słowo i prawdę*, red. S. Mikołajczak, M. Wrześniewska-Pietrzak, Poznań 2011, s. 261-280; K. Pieńkosz, *Słowo i Światło*, „Sycyna” 1999, nr 8/9, s. 1, 6; M. Skwarnicki, *Poezja młodości*, [w:] K. Wojtyła, A. Bujak, *op. cit.*, s. 8-9; D. Michałowska, *Karol Wojtyła – czy można przestać być poetą?*, „Więź” 1999, nr 3, s. 89-95; S. Dziedzic, *Pieśń nie przebrzmiała*, [w:] *Przestrzeń słowa*, red. Z. Zarębianka, ks. J. Machniak, s. 31-49.

³ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. ks. A. Boniecki MIC, wyd. drugie poprawione i uzupełnione, Kraków 2000; J. Okoń, *Życiowy profil poety (o drodze twórczej Karola Wojtyły)*, „Znak” 1982, nr 6, s. 256-578; T. Kwiatkowski, *Karol*, [w:] *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły*, red. J. Kydryński, Kraków 1990, s. 78-79; J. Kuś, *Jak go zapamiętałem*, [w:] *Młodzieńcze lata Karola...*, s. 65; J. Ciechowicz, *Światopogląd teatralny Karola Wojtyły*, [w:] *idem, Dom opowieści. Ze studiów nad teatrem rapsodycznym Mieczysława Kotlarczyka*, Gdańsk 1992, s. 114-118; S. Dziedzic, *Mysł obrazami bardzo teatralnymi. O przedrapsodycznych fascynacjach artystycznych Karola Wojtyły*, [w:] *Servo veritatis. Materiały z Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, red. ks. S. Koperek CR i S. Szczur, Kraków 2003, s. 167; *idem, Pieśń nie przebrzmiała*, s. 31-32; J. Popiel, *Teatr w biografii Karola Wojtyły*, [w:] *Przestrzeń słowa*, s. 295-319; *idem, Wstęp*, [do:] M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *O Teatrze Rapsodycznym. 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*, wstęp i oprac. J. Popiel, wybór tekstów T. Malak i J. Popiel, Kraków 2001, s. XXX-XXXI; A. Kołodziejaska, *Karol Wojtyła – dramaturg. Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym*, Warszawa 2014-2015, s. 49-59; i in.

⁴ *Listy Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka*, [w:] M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *O Teatrze Rapsodycznym...*, s. 297-335.

swoją przyszłość. W tym czasie właśnie, w okresie wojny i po śmierci ojca, młody Wojtyła przeżywa swój życiowy kryzys. Odkrywa swoje powołanie do kapłaństwa i w sposób dość dramatyczny rozważa konieczność zerwania z twórczością artystyczną⁵. Ojciec, który zmarł 18 lutego 1941 roku, był ostatnim z członków bliższej rodziny dwudziestojednoletniego Karola Wojtyły, który znacznie wcześniej stracił matkę oraz rodzeństwo. Jednak, prócz tragizmu wojny i sieroctwa, na pojawienie się znamion kryzysu wpłynęły także inne przyczyny. Młody poeta i aktor poznał Jana Tyranowskiego, a ten wprowadził go w duchowość karmelitańską i rozbudził fascynację osobą Świętego Jana od Krzyża⁶. Ślad rozterek, jakie w związku z tym przeżywał, pozostawił w dwóch utworach dramatycznych. Jeden z nich, brulionowy i nigdy przez samego Autora nieprzeznaczony do druku, nazywany będzie „*Bratem Albertem*”⁷. Drugi, opublikowany po raz pierwszy w 1979 roku, to *Brat naszego Boga*⁸. W obydwu główna postać wzorowana jest na osobie Adama Chmielowskiego, późniejszego brata Alberta, który porzucił sztukę malarską dla służby najuboższym, odnajdując w niej swoje życiowe powołanie⁹. Po latach Jan Paweł II wspominał, iż postać ta pomogła mu wiele w trudnym dla niego czasie, kiedy dokonywał życiowego wyboru.

„*Brat Albert*” jest niewątpliwie wcześniejszy, pisany w czasie, kiedy sprawy związane z kryzysem nie do końca jeszcze zostały przemyślane i kiedy jeszcze potrzeba twórczości artystycznej nie znalazła wysublimowanej formy, jaka przedstawiona

⁵ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 33.

⁶ *Ibidem*, s. 24-25.

⁷ Został on wydany przez Jana Machniaka w 2013 r. Zob. J. Machniak, *Święty brat Albert Chmielowski w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 47-98. Ten brulionowy dramat nie został opatrzony tytułem przez Autora. Używając określenia „*Brat Albert*”, idę za sugestią Jana Okonia, który jako pierwszy pisał o istnieniu takiego utworu i scharakteryzował go: J. Okoń, *Nad brulionem „Brata Alberta”*, [w:] *Servo Veritatis II. Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II*, red. A. Pelczar i W. Stróżewski, Kraków 1996, s. 203-223.

⁸ Pierwodruk: „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 51-52, wkładka oraz s. 11-12.

⁹ Jakkolwiek w wypadku obydwu tekstów rolę inspirująca odegrała ta sama postać, a w dodatku w obydwu poruszonych zostaje wiele tych samych problemów, stoję na stanowisku, że mamy do czynienia z dwoma różnymi utworami, nie zaś z dwoma wersjami tego samego utworu. Zbyt wielkie są różnice pomiędzy obydwoma utworami w kształtowaniu postaci, samej strukturze utworu, budowaniu dialogów, wykorzystaniu materiału biograficznego – kilkakrotnie bardzo odmiennego w obu przypadkach – odwoływaniu się do różnych symboli oraz tradycji, a przede wszystkim na poziomie ideowego rozwiązywania poruszonych dylematów, które – wbrew pozorom – wcale nie jest tożsame. O różnicach tych pisał już Jan Okoń w artykule *Nad brulionem „Brata Alberta”*. Wiele z nich przedstawia Marta Kocoń, która jednakże nie nawiązuje w swojej wypowiedzi do ustaleń Okonia. Por. M. Kocoń, *Jak kształtował się „Brat naszego Boga”?*, [w:] *Karol Wojtyła / Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. G. Halkiewicz-Sojak, A. Komorowska, B. Łuczak, M. Sokulski, Toruń 2015, s. 349-365. Wbrew swoim ustaleniom dotyczącym nawet różnic w zasadniczej koncepcji analizowanych dramatów, autorka ta pisze o dwóch wersjach tego samego utworu; por. np. s. 350.

została w *Bracie naszego Boga*¹⁰, gdzie jako najwyższą formę sztuki wskazuje się bycie przez człowieka tworzywem w rękach Boga – Artysty, by odwzorowywać w sobie Jego obraz i podobieństwo. Jednakże już w brulionowym dramacie, na poziomie poetyki, uwidoczni się przełom twórczy, wynikający z nowego spojrzenia na posługiwanie się materiałem słownym¹¹.

Oprócz tego, że obydwa wymienione tu utwory odwzorowują moment kryzysu przeżywanego przez artystę, który zostaje przez Boga pociągnięty do spełnienia misji całkowicie różnej niż aktywność na polu sztuki, zawierają one także refleksje dotyczące innych kwestii. Jedną z nich, bardzo istotną tak z punktu widzenia samej struktury utworów, jak też ze względu na postać Świętego brata Alberta, jest problem skrajnej biedy ludzi, którzy z różnych powodów znaleźli się na marginesie życia społecznego. Bliższa analiza sposobu potraktowania w utworach kwestii społecznych przekonuje, że nie tylko ze względu na postać brata Alberta zostają one poruszone. Analiza utworów w tym aspekcie pokazuje, iż pojawiają się one także ze względu na potrzebę samego Autora, by zmierzyć się z nimi¹². Jego decyzja o wstąpieniu w 1942 roku do tajnego seminarium duchownego najwyraźniej była związana z namysłem nie tylko nad osobistą sytuacją, ale także nad obowiązkami człowieka wobec innych, zwłaszcza tych najsłabszych.

Zatem już w „*Bracie Albercie*” prócz dyskusji o sztuce, jej sensie i celu oraz o powołaniu do bezpośredniej służby Bogu w najuboższych pojawia się refleksja nad problemami społecznymi. Główny bohater, wzorowany na Adamie Chmielowskim, nazwany Człowiekiem o kuli i opatrzony cyferką 1, prowadzi rozmowę na ten temat z innymi, przede wszystkim z postacią oznaczoną cyfrą 4, która nie została określona w żaden symboliczny sposób, jak to jest w przypadku innych. „Czwórka” pojawia się bez wprowadzenia czy komentarza sugerującego, kim jest i jakie stanowisko reprezentuje. Pierwsza wypowiedź tej osoby dotyczy buntu, jaki może zrodzić się w głębi

¹⁰ Kwestię wątpliwości związanych z czasem powstania każdego z dramatów inspirowanych postacią Adama Chmielowskiego – brata Alberta – porusza wielu autorów, co relacjonuję w swoim artykule: „*Brat naszego Boga*” Karola Wojtyły na tle literackich kreacji postaci Adama Chmielowskiego, [w:] Karol Wojtyła / Jan Paweł..., s. 324-325.

¹¹ O przełomie w twórczości literackiej Karola Wojtyły, jaki dokonał się pod wpływem koncepcji Teatru Rapsodycznego, pisze Jan Okoń. Por. J. Okoń, *Życiowy profil poety (o drodze twórczej Karola Wojtyły)*, „Znak” 1982, nr 6, s. 570. Natomiast Stanisław Dziedzic jest zdania, iż dramat o bracie Albercie, pierwszy w całości pisany prozą, a nie stylizowany wierszem, znamionuje przełom pomiędzy myśleniem rapsodycznym młodego Wojtyły a przejściem się przez niego koncepcją teatru prezentowaną przez Juliusza Osterwę. Por. S. Dziedzic, *Karol Wojtyła – w kręgu osterwiańskiej i rapsodycznej koncepcji teatru słowa*, [w:] *Servo Veritatis II*..., s. 225-254.

¹² Istnieją w naszej literaturze utwory dotyczące postaci brata Alberta, których autorzy nie czuli potrzeby roztrząsania problemu, jakim jest znalezienie najlepszego rozstrzygnięcia palących problemów społecznych. Porównaniem *Brata naszego Boga* z innymi utworami inspirowanymi postacią Adama Chmielowskiego zajęłam się w artykule „*Brat naszego Boga*”..., s. 321-347).

człowieka i znaleźć ujście w sztuce. Jest to zdecydowanie jednak bunt przerastający kategorię sztuki, tak zresztą, jak przerasta ludzkie wnętrze. Rozmówca ten, inaczej niż Człowiek z jednego metalu ulany (oznaczony numerem 2), nie jest zdecydowanym rzecznikiem i obrońcą sztuki, choć i ją docenia, gdyż odgrywa ona, według jego koncepcji, ważną rolę. Ujawnia ona między innymi tragizm życia i dlatego kategoria tragizmu jest zdaniem tego bohatera bardzo istotna w sztuce. Zdecydowanie także sztuka podporządkowana zostaje człowieczeństwu. Przede wszystkim jednak, podobnie jak główny bohater dramatu, postać oznaczona cyfrą 4 dostrzega krzywdę społeczną, a nawet uważa, że świat, w którym żyje, jest jakimś wielkim systemem krzywd, wobec których czuje się zobowiązana do buntu.

Choć wypowiedzi „Czwórki” nie układają się w jakiś jasny wykład, stanowisko tej postaci daje się w syntetyczny sposób scharakteryzować. W sposób właściwy dla dziewiętnastowiecznych krytyków kapitalizmu piętnuje mentalność burżuazyjną, a jednocześnie wykazuje nieskuteczność działalności charytatywnej. Nic w tym dziwnego – z jednej strony bowiem właśnie w XIX wieku przeprowadzona została bardzo trafna krytyka systemu kapitalistycznego, z drugiej zaś mamy przecież do czynienia z postaciami, które – choć dramat tego nie podpowiada – trzeba osadzić w drugiej połowie XIX wieku, gdyż na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych tego wieku Adam Chmielewski, pierwowzór Człowieka o kuli, przeżywał swój kryzys. W dyskusji z głównym bohaterem dramatu postać oznaczona numerem 4 z odrazą stwierdza: „nie ma nic wstrętniejszego niż miłosierdzie. [...] Nie jest to nic innego niż lepki sen burżuazji, niespokojny o to, w jaki sposób zabezpieczyć swoje akcje”¹³. Owszem, „Czwórka” opowiada się za modyfikacją sensu słowa, które wzbudza w nim tak wiele niechęci do tego, co oznacza. Miłosierdzie zgodnie z jego propozycją miałoby się stać „powszechną rewolucją, strajkiem generalnym”¹⁴. Bohater staje się zatem rzecznikiem mas w takim ich znaczeniu, jakie nadały im nurty lewicowo-rewolucyjne. W konsekwencji pojawia się także myśl o przywódcach, a mieliby nimi być ludzie pełni buntu i gniewu, zdolni realizować „zasadę człowieka mocnego”¹⁵. Myśl

¹³ [K. Wojtyła, „*Brat Albert*”], s. 66. Sposób opublikowania brulionowego dramatu stwarza trudności przy sporządzaniu przypisów. Karta tytułowa tomu, w którym tekst utworu został zamieszczony, wskazuje, że autorem całości jest Jan Machniak: J. Machniak, *Święty brat Albert Chmielewski w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Na jego stronie 47. rozpoczyna się tekst wcześniejszego dramatu, opatrzonego na użytek tej pracy tytułem „*Brat Albert*”, bez podania nazwiska jego Autora i jakichkolwiek wyjaśnień wstępnych. Z tego powodu w tym i w kolejnych przypisach nazwisko Autora i roboczy tytuł jego dramatu stawiany jest w nawiasie kwadratowym.

¹⁴ [K. Wojtyła, „*Brat Albert*”], s. 66. Nietzscheanizm zresztą nie tylko w tym miejscu daje znać o sobie. Mowa jest w dramacie o nurcie słonecznym, apollinijskim sztuki, o „wściekłym, dionizyj-skim szale”, który daje życie sztuce. Jednakże nie są to kategorie, które wystarczałyby Człowiekowi o kuli do charakteryzowania sztuki, do jej nobilitacji, a nawet zrozumienia. Właściwie główny bohater przechodzi mimo nich.

¹⁵ *Ibidem*, s. 84.

o rewolucji, ku jakiej powinni porwać masy, ukazywana jest dość eufemistycznie, jak choćby w zdaniu wypowiedzianym do Człowieka o kuli: „Jeżeli wierzysz w potęgę chleba powszedniego, musisz wierzyć też w potęgę krwi”¹⁶. Także inne przekonania tejże postaci można scharakteryzować jako konsekwentne względem przyjętego, lewicowego punktu widzenia. Intelkt jest dla niej cenny o tyle, o ile nie hamuje siły rozpędowej gniewu, sztuce zaś wyznacza się zadanie kanalizowania tego gniewu poprzez zgrzewanie do buntu.

„Czwórka” zresztą jest postacią, która ma pewne cechy bohatera romantycznego, bo jak Gustaw w Wielkiej Improwizacji „za miliony kocha i cierpi katusze”. Bohater Wojtyły wyraża to nawet w podobnych słowach, gdy oświadcza, że jego „ja” „całkowicie utożsa miło się z krzywdą milionów”¹⁷. Sugerowany jest także Konradowy bunt przeciw Bogu, kiedy „Czwórka” stwierdza, że prawdziwie męska postawa wobec zła, jakie widzi w społecznym systemie krzywd, polega na zdecydowanym sprzeciwie wobec nich, choćby skutki miały dalekosiężny wymiar: „Trzeba narazić się na wszystko bez względu nawet na metafizyczne konsekwencje”¹⁸.

Można jednakże wskazać pewną niezborność poglądów bohatera oznaczonego cyfrą 4. Najpierw, kiedy Człowiek z jednego metalu ulany broni sztuki przed oskarżeniami Człowieka o kuli, „Czwórka” staje po stronie tego pierwszego i twierdzi, że sztuka ma moc, dzięki której podnosi krzywdę ludzką ku Bogu:

2. [...] Zresztą twoja myśl ma większą wartość. Chociaż nie zapewnia miski soczewicy milionom, nie pozwala im poprzestać na tej misce, lecz popycha z całą [...] furią dalej.

1. A jeśli przez to wyrządza im krzywdę?

4. Nie tak. Porywa ich krzywdę ku Bogu¹⁹.

To podniesienie ludzkich krzywd nie ma jednakże głębszego uzasadnienia, jeśli nie ma nadziei, że dosięga się w ten sposób Bożej miłości przynoszącej ukojenie. Tymczasem wtedy, gdy Człowiek o kuli na takie właśnie działanie Bożej miłości się powołuje, „Czwórka” odpowiada: „Właśnie na to jestem ślepy. Nie mogę rozróżnić tych barw”²⁰. W ten sposób dystansuje się od postawy głównego bohatera i zdecydowanie stawia na bunt, świadomie godząc się na poniesienie wszystkich tego konsekwencji.

Zdecydowanie inaczej patrzy na sprawę krzywdy społecznej Człowiek o kuli, chociaż do pewnego momentu zgadza się z postawą „Czwórki”, gdyż dostrzega niesprawiedliwość społeczną. Także człowieczeństwo krzywdzonych leży mu na sercu

¹⁶ *Ibidem*, s. 66.

¹⁷ *Ibidem*, s. 65.

¹⁸ *Ibidem*, s. 67.

¹⁹ *Ibidem*, s. 62.

²⁰ *Ibidem*, s. 65.

nie mniej niż jego rozmówcy. Jednak w przeciwieństwie do niego odrzuca ideę buntu i gniewu. Nie zgadza się nawet na pojęcie mas ludzkich. Dopomina się o zróżnicowanie ludzi, nawet gdy wskazuje się na ich wielość:

- Wielość i masa to są różne pojęcia
 – masa niezmiernie podpada jako dekoracja dla naszych koncepcji
 – w wielości występuje wartość i przynależność człowieka
 – ale to wymaga olbrzymiego trudu²¹.

Dla Człowieka o kuli wartością jest zatem każdy, niezależnie od tego, że znaczenie ma także jego przynależność do pewnej wielości osób, choćby to była bardzo liczna grupa. Pojęcie masy według niego prowadzi do mało precyzyjnego widzenia ludzkich problemów, zatem nie pozwala ich właściwie rozwiązać.

Pomimo świadomości, że miłosierdzie często przybiera postać karykaturalną, właśnie w nim Człowiek o kuli widzi ratunek wobec nabrzmiałych problemów społecznych krzywd. On także dopomina się, by zmianie uległ sposób okazywania miłosierdzia, daleki jest jednak od widzenia jego przejawów w stymulowanym gniewem buncie. Przekonuje, że potrzeba „nowoczesnych miłosierników”, ale nie precyzuje, jak konkretnie mieliby oni zaradzić krzywdom i nędzy. Tylko świadomość, że historycznym pierwowzorem tej postaci jest Święty brat Albert, podpowiada, o jakie działania chodzi, jakkolwiek słowa o „nowoczesnych miłosiernikach” padają w sztuce, zanim jeszcze Człowiek o kuli przeszedł przez kryzys i zyskał pewność co do swojego powołania.

Pomiędzy głównym bohaterem a postacią oznaczoną cyfrą 4 jest jeszcze jedna ważna różnica. Pragnieniem Człowieka o kuli jest nie tylko zaspokojenie materialnych potrzeb ludzkich. Marzy mu się zarówno zindywidualizowanie ludzi tworzących „wielość”, jak i zrozumienie „każdego innego jak siebie, a nawet lepiej od siebie”, w tym celu, by znaleźć wartość „prostą i codzienną”, posiadającą taką moc w stosunku do ludzkich dusz, jaką ma chleb powszedni dla życia. Chodzi mu, jak to określa, „o chleb powszedni dla dusz”²². To pragnienie w świecie dramatu nie zostaje zresztą zrealizowane, a tylko wskazane jako cel dążeń głównej postaci.

Wydaje się, że to dążenie głównego bohatera jest bardzo istotne, gdy analizuje się brulionowy utwór w perspektywie życiowego wyboru, przed jakim stanął Autor. Chociaż wskazywał on po latach, jak istotną rolę w jego życiu odegrała postać założyciela albertynów, jest oczywiste, że młody poeta i aktor nie wzorował się ściśle na postawie świętego jałmużnika. Nie podjął przecież jak on bezpośredniej służby najuboższym, często ludziom z marginesu społecznego. Natomiast cel, jakim byłoby

²¹ *Ibidem*, s. 68.

²² *Ibidem*, s. 63.

dawanie innym „chleba powszedniego dla dusz”, mógł śmiało uznać za własny. Podobnie można ocenić i inne pragnienie Człowieka o kuli. Dochodzi on do wniosku, że Bóg użył bardzo prostych „środków artystycznych”, by wyrazić siebie wśród ludzi – siana, niekwaszonego chleba, krzyża. Inspirowany tym spostrzeżeniem mówi o swoich poszukiwaniach: „[...] musi być siła, która odda nas Bogu z taką prostotą i jasnością, jak Boga nam oddaje”²³. Słowa te wkłada w usta swojego bohatera Autor *Pieśni o Bogu ukrytym*, której 11. część jest hymnem na cześć prostoty siana, krzyża i chleba eucharystycznego. Zatem swoje poszukiwania rzutuje na rozterki wykreowanej przez siebie postaci.

Widoczne jest także, iż Karol Wojtyła, który dobrze znał życie i dzieło brata Alberta, nie poprzestał na stwierdzeniu faktu, iż zmarły w opinii świętości zakonnik rozumiał, że dzieło miłosierdzia musi wykorzystywać dostosowane do swoich czasów metody organizacyjne, także po to, by odpowiedzieć na mnogość potrzeb tamtego okresu. Autor dramatu wyraźnie komunikuje, że postawa, jaką wobec problemów społecznych przyjął Adam Chmielowski, była jedną z możliwych reakcji na zapotrzebowanie społeczne, bynajmniej nie oczywistą. Jednocześnie najbardziej konkurencyjne w stosunku do niej były idee lewicowe, zwłaszcza rewolucji proletariackiej.

W czasie wojny, kiedy z pewnością powstał przynajmniej zamiysł dramatu, prócz wiedzy teoretycznej o nurtach lewicowych, Wojtyła dysponował także tym, co musiało docierać do niego jako żywy przekaz informacji starszego pokolenia – o rewolucji w Rosji oraz wojnie polsko-bolszewickiej. Wielu uciekinierów z objętych rewolucyjną pożogą Kresów schroniło się między innymi w Krakowie. Najważniejsza bitwa wojny polsko-bolszewickiej – cud nad Wisłą – rozegrała się w roku urodzenia Karola Wojtyły. Jako dziewiętnastolatek natomiast już w pełni świadomie przeżył zajęcie wschodnich terenów Rzeczypospolitej przez państwo rządzone na sposób komunistyczny – Związek Radziecki. Wszystko to z pewnością motywowało młodego Autora do skonfrontowania postawy brata Alberta z ideami rewolucyjnymi, zwłaszcza nurtu komunistycznego. Pominięte zostają natomiast inne lewicowe koncepcje, na przykład socjalistyczne czy syndykalistyczne. Tym ostatnim zresztą wiele miejsca poświęcił w swojej powieści *Nawracanie Judasza* Stefan Żeromski, który głównemu bohaterowi swego utworu, przez wiele lat zwolennikowi syndykalizmu, każe się skonfrontować z postacią brata przewodnika ukształtowaną na wzór brata Alberta. Powieść Żeromskiego, wydana w 1916 roku, mogła być znana Karolowi Wojtyśle. Wiedział on jednakże, iż syndykalizm nie znalazł na polskim terenie podatnego gruntu.

Po wojnie, kiedy napisany został *Brat naszego Boga*, sprawa alternatywnej wobec chrześcijańskiego miłosierdzia drogi rozwiązania problemów społecznych nabrała

²³ *Ibidem*, s. 54.

jeszcze większej aktualności. Można by wprawdzie obstawać przy twierdzeniu, że idea rewolucji zdeaktualizowała się wobec faktu, iż władza w Polsce znalazła się w rękach tych, którzy otrzymali ją z nadania rewolucyjnych zwycięzców, władców obcego państwa. Chociaż chodziło o niechciany import zwycięskiej rewolucji, jednak w konsekwencji wszelkie rodzime dążenia wywrotowe zostały całkowicie sparaliżowane. Za to w teorii, głoszonej jako oficjalnie obowiązująca i jedyna historyczna prawda, rewolucja uległa apoteozie w znacznie większym stopniu niż w zapowiadających jej nieuchronność dziewiętnastowiecznych koncepcjach.

Jak na to zwróciła uwagę Marta Kocoń, brulionowy „*Brat Albert*” jest utworem o znacznie większym stopniu ogólności niż *Brat naszego Boga*²⁴. Wydaje się jednak, że nie tylko literacka koncepcja silniejszego zakorzeniania dzieła w konkretnie wpłynęła na to, iż idea rewolucji proletariackiej jest w nim drążona znacznie głębiej, a jej konfrontacja z rozumieniem miłosierdzia przez głównego bohatera przybiera wyrazistszy i ostrzejszy kształt. Sprawa ukazania różnic pomiędzy chrześcijańską a komunistyczną koncepcją rozwiązywania problemów społecznych stała się ważna i pilna. Bywały wypadki usprawiedliwiania akcesu do komunizmu tym, iż jako-by Jezus miał głosić podobne idee, a właściwie był pierwszym komunistą, bo opis pierwszych wspólnot chrześcijańskich (Dz 4,32-35²⁵) przyjmowano jako przykład realizacji życia w komunie. Głoszono też na tej podstawie, że założenia komunizmu są jak najbardziej pozytywne, a co najwyżej ich realizacja szwankuje. Zresztą z takim myśleniem można było się spotkać nie tylko w Polsce. To ono stało u podstaw teologii wyzwolenia rozwijającej się w Ameryce Łacińskiej. Nim zainspirowany był rewolucyjny malarz argentyński, Carlos Alonso, autor słynnego przedstawienia *Chrystus z karabinem na ramieniu* (wykonanego po śmierci Ernesta Che Guevary w 1967 r.); obraz ten zainspirował później Ryszarda Kapuścińskiego²⁶. Każąc się Adamowi, głównemu bohaterowi dramatu, skonfrontować z ideami komunistycznymi, Autor ukazuje zasadnicze różnice pomiędzy chrześcijańską a komunistyczną antropologią i aksjologią, które sprawiają, że dla świadomego chrześcijanina komunizm jest koncepcją absolutnie nieakceptowalną.

Konfrontacja dokonuje się w czasie dwóch rozmów, jakie główny bohater dramatu, Adam, prowadzi z Nieznajomym, którego historycznym pierwowzorem jest Lenin. Abstrahując od podejmowanej już w literaturze przedmiotu kwestii, czy

²⁴ M. Kocoń, *op. cit.*, s. 350.

²⁵ Korzystam z Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 5, Poznań 2000.

²⁶ R. Kapuściński, *Chrystus z karabinem na ramieniu*, Warszawa 1975.

historycznie Adam Chmielowski mógł fizycznie zetknąć się z Leninem²⁷, stwierdzić należy, że w dramacie Wojtyła każe przeżywającemu kryzys duchowy bohaterowi skonfrontować się właśnie z poglądami czczonego w latach PRL-u także w Polsce teoretyka i przywódcy rewolucji.

Zanim jednak dochodzi do polemiki głównego bohatera z ideami komunistycznymi, swoje rozterki co do problematyki społecznej przedstawia on grupie swoich przyjaciół i znajomych. Najistotniejszy problem, jaki wówczas zostaje poruszony, to kwestia odpowiedzialności pojedynczego człowieka za ogólny stan społeczeństwa. Adam bowiem, który od momentu „odkrycia” skrajnej biedy ludzi gnieźdzących się w miejskiej ogrzewalni zaczął sobie uświadamiać zakres społecznej nędzy, przewiduje, że obojętność większości na te problemy może doprowadzić do katastrofy, do ruiny istniejącego układu społecznego, która niewątpliwie pociągnie za sobą wiele ofiar. Swój niepokój, związany z przekonaniem o zagrożeniu, próbuje przekazać innym, wskazując na konieczność przyjęcia przez każdego odpowiedzialności za istniejący stan społeczny. Głównym jego adwersarzem jest w tej mierze Maks. Przekonuje on Adama, iż jego wizja społeczeństwa oraz odpowiedzialności za nie jest błędna, gdyż każdy człowiek powinien odpowiadać tylko za siebie:

To jest mylne pojmowanie społeczeństwa. W twoim ujęciu tworzy się ono ciągłością przewrotów i przemian. Jednostka zaś doskakuje do społeczeństwa jako cząsteczka przemieniana, przewracana i dźwigana. Nie godzę się na to. Jednostka tworzy siebie i jako jednostka dochodzi do społeczeństwa. Zadanie jej jest przede wszystkim jednostkowe. Posłannictwo przede wszystkim jednostkowe. Odpowiedzialność jednostkowa. Społeczeństwo zależy od tego, czy jednostka to swoje zadanie, posłannictwo i odpowiedzialność zdoła postawić, czy też je położy. Jeśli postawi, społeczeństwo składać się będzie z większej liczby jednostek wartościowych – i samo będzie raczej wartościowe. Jeśli natomiast położy, coraz więcej będziesz znajdował w nim ogrzewalni i przytułków, które są oczywiście zjawiskami przeciwsocječnymi. Są ośrodkiem przyciągającym wykołajeńców i nierobów²⁸.

Adam odczytuje te poglądy jako wynikające z przekonania, że ludzka nędza jest w każdym wypadku zawiniona przez człowieka, który niejako automatycznie jest

²⁷ Biografowie św. Brata Alberta wskazują, iż było prawdopodobne, że spotkał się on osobiście z przywódcą bolszewików. Odnotowano, iż Brat Albert znał i odwiedzał Bucharinów. Nikołaj Bucharin przebywał jako emigrant rosyjski w Krakowie, był współpracownikiem Lenina, który także zachodził do jego mieszkania. Por. K. Michalski, *Brat Albert. W setną rocznicę urodzin 1846-1946*, Kraków 1946, s. 34. O postaci Nieznajomego jako o krypto-Leninie mówił Jan Paweł II w rozmowie z G. Weiglem. Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*, tłum. D. Chylińska, J. Ilg, J. Piątkowska, R. Śmietana, M. Tarnowska, Kraków 2012, s. 151.

²⁸ K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 328. Wszystkie pozostałe utwory Autora, które są cytowane w dalszym ciągu niniejszej pracy, pochodzą z tego samego tomu i wskazywane dalej numery stron do niego się odnoszą.

karany lub nagradzany poprzez to, jaką pozycję w społeczeństwie zajmuje. Toteż nie godzi się z rozumowaniem Maksa, choć na tym etapie nie potrafi jeszcze uzasadnić swego przekonania o odpowiedzialności człowieka nie tylko za siebie, ale także za panujący wokół niego układ społeczny. Co więcej, sam jeszcze broni się przed poważniejszym zaangażowaniem, choć już swoje metody obrony potrafi krytycznie przedstawić:

Bronię prawa do widzenia świata po swojemu. Nie tak, jak widzi Maks, ale jak widzi ogromna większość ludzi. [...] – Za parę groszy, za złotówkę tu, za złotówkę tam – prawa do spokojnego zamykania w sobie tych wszystkich przewrotów, tych wszystkich napięć. Do oddzielenia się od nich. Do spokojnego stania przy stalugach. Za złotówkę tu... za złotówkę tam... do zamykania wszystkich przewrotów świata w swoim oku, w swoim malarskim widzeniu... A z tego wszystkiego nic²⁹.

Niepokój Adama, który jest przekonany o odpowiedzialności jednostki za sprawy społeczne i zdecydowanie nie może już poprzestać na wykupieniu się od tej odpowiedzialności jałmużną czy też jakimiś ofiarami pieniężnymi na rzecz instytucji wspomagających ubogich, próbuje wykorzystać Nieznajomy. Jego celem jest właśnie pozyskanie malarza dla idei rewolucyjnej. W pierwszej z przeprowadzonych z głównym bohaterem dyskusji odsłania on swoje zapatrywania. Odwołuje się do takich lewicowych pojęć, jak dialektyka historii, zbiorowa świadomość. Nie padają w rozmowie wprowadzone pojęcia masy oraz konieczności historycznej, ale ich sens wybrzmiewa, gdy nieznajomy mówi o narastającym gniewie rzesz, o tym, że z pewnością musi on wybuchnąć, a ludzie świadomi tego faktu mogą działać na rzecz przyspieszenia wybuchu tego słusznego gniewu. Zgodne jest to zresztą z teoriami historycyzmu, którego odmianą był marksizm, także w wersji leninowskiej. Konieczność historyczna oraz powoływanie się na nieuchronność przemian ustrojów społecznych, na prawa rządzące w tym względzie podobnie jak przyrodą rządzą prawa natury, to przecież wyznaczniki myślenia w nurcie historycyzmu. Wobec nieuchronności tych praw człowiek może zachować się dwojako – albo zrozumiałwszy nieuchronność zmian, świadomie przyspieszać rozwój, albo w nieświadomości mechanizmów historii lub ze złej woli opóźniać nadejście przemian. Wobec przekonania, że każda kolejna faza społecznych przemian oznacza etap doskonalszy od poprzedniego, jedynym sensownym zaangażowaniem w sprawy społeczne jest przyspieszanie tego, co i tak nieuchronne – w wypadku komunizmu chodzi oczywiście najpierw o przyspieszenie rewolucji, potem o ukształtowanie się nowego typu społeczeństwa. Nieznajomy, dysponując takim zapleczem ideowym, próbuje zwerbować Adama do działalności na rzecz przyspieszenia rewolucji.

²⁹ *Ibidem*, s. 331.

Podobnie jak „Czwórka” w „*Bracie Albercie*” atakuje on chrześcijańskie miłosierdzie – zarówno w płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej. Na poziomie teorii przekonuje, że praktykowanie miłosierdzia jest działaniem, które łagodzi gniew narastający w rzeszach nędzarzy, opóźnia jego wybuch, zatem konserwuje istniejący, niesprawiedliwy porządek społeczny. W praktyce gani Adama nawet za jednorazowy akt okazania pomocy bezdomnemu poprzez nakarmienie go i przenocowanie.

Nieznajomy widzi intelektualny, ale także osobowościowy potencjał Adama, toteż wiele sobie obiecuje po jego akcesie do ruchu rewolucyjnego. Okazuje się przy tym wytrawnym dyskutantem, potrafi utrafić w to, co jest dla głównego bohatera największą bolączką. Z premedytacją wykorzystuje wcześniej wypowiedziane słowa artysty, choć modyfikuje sens jego wypowiedzi, tak, by pasowały do jego krytyki kapitalizmu i przekonania, że jedynie rewolucyjny przewrót jest właściwą drogą zmiany sytuacji:

Aha, miłosierdzie. Złotówka tu, złotówka tam, za prawo spokojnego posiadania milionów – w bankach, w lasach, w folwarkach, w papierach wartościowych, w udziałach... bo ja wiem, w czym jeszcze. Oto są życiowe owoce tej zasady. Za złotówkę tu, za złotówkę tam. Dokładnie odmierzoną, wyliczoną. A przy tym zwierzęca harówka przez 10, 12, 16 godzin za liche grosz, za mniej niż prawo do życia, za nadzieję wątpliwej pociechy tam – która niczego nie zmienia, która tylko od wieków wiąże potężny, wspaniały wybuch ludzkiego gniewu – ludzkiego twórczego gniewu³⁰.

Wizja, jaką roztacza rozmówca, jest dla Adama tak oszałamiająca, że nie znajduje kontrargumentów przeciw niej. Chociaż rozpaczliwie powtarza – bardziej dla samego siebie niż dla Nieznajomego – słowa Jezusa z Ewangelii: „Ubogich zawsze mieć będziecie”, „lecz mnie nie zawsze macie”³¹ (J 12,8), pierwszą słowną potyczkę z rzecznikiem rewolucji przegrywa, o czym mogą świadczyć jego słowa, gesty im towarzyszące, całe zachowanie ukazujące bezradność oraz przerażenie ogarniające wrażliwego artystę na myśl o ewentualnej słuszności zwolennika rewolucyjnego przewrotu:

ADAM (*wziął głowę w obie dłonie*): Czyżbyś pan miał jednak tyle słuszności... (*zatacza się na ławę*)
„...ubogich zawsze macie... – mnie nie zawsze...”
– To wszystko jest jednak straszne, panie, panie!³²

Drugą rozmowę od pierwszej oddziela cały szereg zdarzeń, jakie zaszły w życiu Adama, także przemyśleń oraz walk wewnętrznych. Jednak pierwsza, jak sam bohater stwierdza, nie zatarła się w jego pamięci, a nawet więcej, w swoich myślach nigdy

³⁰ *Ibidem*, s. 338.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

od niej nie odszedł. Przy ponownym spotkaniu z Nieznajomym zatem, chociaż jest ono dość przypadkowe, Adam jest całkowicie gotowy do konfrontacji z poglądami rzecznika rewolucji. Jest już uzbrojony w argumenty, których poprzednio mu zabrakło. Dialog zaczyna się od oskarżeń i wyrzutów Nieznajomego, że jego adwersarz dotychczas nie zmienił życia i zapatrywań, nie przejął się losem krzywdzonych, nie utożsamiał się z nimi, ale zwodzi ich pozorną pomocą, a przez to przyczynia się do rozkładu sił ludu, do jego rozbijania. Jednym słowem zostaje oskarżony o opóźnianie koniecznego procesu historycznego prowadzącego do lepszego jutra. Najpoważniejszym argumentem, mającym wstrząsnąć opornym artystą, staje się uświadomienie mu odpowiedzialności, jaką zaciąga „wobec rewolucji”.

Adam tym razem z wielkim spokojem wewnętrznym wysłuchuje zarzutów i łagodnie, ale stanowczo zaprzecza przedstawianym racjom. Dochodzi do swego rodzaju zakładu pomiędzy rozmówcami, gdy Nieznajomy postanawia natychmiast udowodnić, że to jego racje zostaną przyjęte przez mieszkańców ogrzewalni. Uda się więc do miejskiego schroniska i prowadzi agitację za rewolucją wśród bezdomnych. Spotyka się jednak nie z entuzjazmem, jakiego się spodziewał, ale ze sceptycyzmem, gdy przedstawia swoją teorię wyzyskania siły ludzkiego gniewu, jaki drzemie w milionach pokrzywdzonych. Okazuje się, że mieszkańców ogrzewalni już wcześniej odwiedzali rewolucyjni agitatorzy, co jak dotąd w żaden sposób nie wpłynęło na polepszenie ich sytuacji. Argumenty o potrzebie wyzyskania gniewu wywołują trzeźwą refleksję jednego z bezdomnych, że mówcy chodzi o to, by się nimi posłużyć do własnych celów, a wzmianka o tym, iż „myśli się o milionach”, prowokuje ripostę: „To i pójdiesz, a my pozostaniem”³³. Myślącemu o masach nie będzie przecież zależało na konkretnych ludziach z jednej noclegowni.

Racjonalizując swoją porażkę w rozmowie z Adamem, Nieznajomy obelżywie nazywa swoich słuchaczy plewą rewolucji oraz ulicznikami, wskazuje jednocześnie, że zupełnie inaczej reagują na jego argumenty robotnicy. Tymczasem głównemu bohaterowi porażka agitatora ułatwiła wykazanie zasadniczych różnic pomiędzy stanowiskiem reprezentowanym przez zwolenników rewolucji a własnym. Pierwsza rozbieżność dotyczy właśnie oceny i sposobu traktowania ludzi najniższej warstwy, sytuujących się właściwie poza układem społecznym, czyli właśnie bezrobotnych, bezdomnych, często zdeprawowanych lub o tak niskiej samoocenie, że sami nie widzą już w sobie żadnej wartości. Nie na darmo Nieznajomy powołuje się na odmienną reakcję robotników, którzy – choć również krzywdzeni przez niesprawiedliwy układ społeczny – mają poczucie wartości swojej pracy, godności własnej, siły, jaką stanowią pod względem liczebnym. Bezrobotni i bezdomni praktycznie pozbawieni są

³³ *Ibidem*, s. 372.

możliwości wywierania społecznego nacisku i mają tego świadomość. Spotyka ich wżgarda rewolucyjnego agitatora uznającego, że nie da się ich wyzyskać do przeprowadzenia rewolucji.

Ten sam powód zresztą jest przyczyną niechęci, z jaką odnosi się Nieznajomy także do Adama, choć wcześniej chwalił jego inteligencję oraz wrażliwość na ludzką krzywdę. Gdy przekonał się, że nie pozyskał sojusznika, nie waha się użyć słów, które w jego intencji powinny zdyskredytować poczynania kwestarza ogrzewalni: „Zostałeś sobą. Patronem żebraków ulicznych i dziadów spod kościoła”³⁴. Reakcja Nieznajomego na opór rozmówcy jest gwałtowna i gniewna; obarcza on Adama winą za przedłużanie stanu niesprawiedliwości, grozi odpowiedzialnością. Autor dramatu pokazuje, że w głoszonym przez ideologa rewolucji przesłaniu nie ma miejsca na respekt i poszanowanie dla każdego człowieka, a tylko dla tego, kto może być przydatny w realizacji wytyczonych celów.

Adam tłumaczy swojemu adwersarzowi, że bardzo wielu ludzi nie jest w stanie dźwignąć się ze swego miejsca w społeczeństwie o własnych siłach, również o sile gniewu, w którą tak bardzo wierzy Nieznajomy. Potrzebna jest im pomoc z zewnątrz, by wydobyć się ze swej upokarzającej sytuacji. W oczach Adama fakt ten nie obniża ich ludzkiej godności, która zasadza się przede wszystkim na tym, że zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Zasługują, by pomóc im tak w płaszczyźnie materialnej, jak też w odnalezieniu własnej wartości. Zgodnie z logiką miłosierdzia żaden człowiek nie zasługuje na pogardę ani najuboższy czy też zepsuty moralnie nędzarz, ani też przeciwnik ideowy, którego traktuje z powagą i szacunkiem również wtedy, gdy jest mu w stanie wykazać błędy i braki w jego koncepcji.

Zgadzać się z tezą Nieznajomego, że gniew skrzywdzonych jest słuszny, Adam jednocześnie odrzuca propozycję posłużenia się nim dla wzniesienia rewolucji. Wprost zarzuca Nieznajomemu, że jego koncepcja prowadzi do instrumentalnego potraktowania człowieka, do nadużycia ludzkiego nieszczęścia. Stoi na stanowisku, że słuszny gniew należy tak skanalizować, by nie stał się siłą niszczącą, ale twórczą:

– Świadomie ja chcę jedynie wychować ten gniew. Co innego przecież znaczy wychować słuszny gniew, sprawić, ażeby dojrzał i objawił się jako siła twórcza – a co innego wyzyskać ten gniew, posłużyć się nim jako surowcem, nadużyć go³⁵.

Dowodzi ponadto niewystarczalności gniewu jako środka prowadzącego do zaspokojenia potrzeb ludzkich. O jego sile można dojść do zdobycia tylko niektórych, potrzebnych człowiekowi dóbr, mianowicie tych, które można sobie po prostu wziąć – w domyśle: odbierając je innym. Tymczasem, jak to podkreśla główny bohater, „nędza

³⁴ *Ibidem*, s. 365.

³⁵ *Ibidem*, s. 374.

człowieka jest większa niż zasób wszystkich dóbr”³⁶, a człowiek powinien się dźwignąć do wszystkich, również do tych najwyższych. Zdecydowanie nie chodzi mu w tym wypadku o to, co można w czasie rewolucji odebrać innym: o dobra materialne, pozycję społeczną, czy nawet udział w rządzeniu. Dobra najwyższe, które człowiek może osiągnąć tylko dzięki Miłosierdziu, odnoszą się do sfery duchowej. Już w ostatniej części dramatu, zatytułowanej *Dzień brata*, Adam, który jako zakonnik przybrał imię Albert i jest nazywany bratem starszym, wyjaśnia, co jest tą największą wartością. Prowadzi do niej wolność wewnętrzna, dzięki której człowiek otwiera się na Jezusa: „On jest ciągle. / On ciągle dociera do dusz. I odtwarza w nich... / Siebie!”³⁷. Jest to zatem podnoszenie człowieka do godności Syna Bożego, mówiąc inaczej, kształtowanie w człowieku obrazu i podobieństwa Bożego. Dlatego też w dyskusji z Nieznajomym, który wierzy, że rewolucja rozwiąże wszystkie ludzkie problemy, Adam wykazuje jednostronność, ubóstwo i błąd takiego myślenia:

– Panie, panie, czyż pan nigdy nie usiłował się wczuć w cały ogrom tych dóbr, do których powołany jest człowiek? A ta rzesza pochylona i łaknąca przemawia do pana tylko siłą swojego gniewu? – Nie wolno myśleć tylko jednym odłamem prawdy, trzeba myśleć całą prawdą³⁸.

Adam zatem w czasie, jaki dzieli pierwszą rozmowę z Nieznajomym od drugiej, zyskał nie tylko pewność swoich racji, ale także przekonanie, że widzenie człowieka, jakie reprezentuje jego adwersarz, jest niepełne i zubożające. Pomija wartości, które w najwyższym stopniu decydują o byciu człowiekiem, o stopniu ludzkiego rozwoju, jego wielkości i doskonałości. Niedostatek ten jest nie tylko brakiem dostrzeganym w teoretycznej koncepcji zwolennika rewolucji. Skutkuje on tym, że Nieznajomy występujący w miejskiej ogrzewalni w roli agitatora widzi tylko to, iż jego przesłanie nie spotyka się ze zrozumieniem ze strony słuchaczy. Pozostaje natomiast nieświadomy swojej niezdolności do zrozumienia racji ludzi, których chciałby pozyskać dla rewolucji. Wcześniej zarzucał Adamowi brak zdolności do utożsamienia się ze skrzywdzonymi, w chwilę później, w kontakcie z konkretnymi ludźmi, nie podejmuje żadnego wysiłku, by zrozumieć motywację ich postawy. Zostaje zatem wykazane, że jego wizja człowieka i ludzkich potrzeb jest czysto teoretyczna, nie sprawdza się w praktyce, nie pozostawia miejsca na modyfikację w zetknięciu z życiowym konkretem.

W wymowie utworu racja zostaje przyznana Adamowi. Odrzuca on rewolucyjną koncepcję dziejów, niemniej rozmowy z Nieznajomym okazują się dla niego pożyteczne. Choć pierwsza nieco zbija go z tropu i pozostawia w wewnętrznym niepokoju, ostatecznie prowadzi do głębokiego przemyślenia wszystkich racji przemawiających za

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 389.

³⁸ *Ibidem*, s. 375.

buntem społecznym i znalezienia błędów w podstawowych założeniach lewicowego przewrotu.

Dramat kończy się jednak w dniu wybuchu gniewu – rewolucji. W dużej mierze dzięki wcześniej przeprowadzonej polemice z jej rzecznikiem brat Albert może przyjąć wiadomość o rozruchach w mieście z całkowitym spokojem. Stwierdza, że od dawna spodziewał się wybuchu gniewu. Jednocześnie nie czuje się rozczarowany tym, że jego działalność, zakrojona już wówczas na dużą skalę, nie zapobiegła gwałtownym wydarzeniom. Jest całkowicie pewny słuszności obranej przez siebie drogi, co wyraża słowami: „Wiem jednak na pewno, że wybrałem większą wolność”³⁹. Jest to zarówno wolność od gniewu i wszystkich jego skutków, jak też wolność tworzenia. Chodzi w tym wypadku o tworzenie użytecznego społecznie dzieła, a jeszcze bardziej o twórczy wpływ na ludzi – społecznych wyrzutków i „opuchlaków”, których brat starszy stara się dźwigać, czasem dosłownie z rynsztoka, do dóbr najwyższych.

W dramacie *Brat naszego Boga*, jak to już było wspomniane, sprawa problemów społecznych jest tylko jednym z wielu wątków. Jest on jednakże ważny jeszcze z jednego powodu. Oprócz tego, że pokazuje, iż życiowe decyzje powinny być jak najgłębiej przemyślane i umotywowane, jest głosem w sprawie powinności ludzi twórczych, z racji wykształcenia i zdolności intelektualnych zobowiązanych do myślenia. Uczuła na to, że są oni wezwani do głębokiej refleksji nad aktualnie propagowanymi ideami, niezależnie od tego, jakie są głoszone w ich czasach, w tym do demaskowania fałszu w ideologiach. W tym aspekcie refleksja nad koncepcją rewolucyjno-marksistowską jest w dramacie ponadczasowa.

Karol Wojtyła w swoich przemyśleniach dotyczących marksistowsko-leninowskiej koncepcji człowieka i świata nie zatrzymał się na wątku rewolucji, sprawiedliwości społecznej i konieczności historycznej. W jego medytacyjnej twórczości literackiej znajdziemy polemikę także z innymi aspektami tego nurtu ideologicznego, zwłaszcza w dwóch utworach: *Kamieniołomie* oraz *Wigilii wielkanocnej* 1966.

Pierwszy z nich, *Kamieniołom*, opatrzony został datą 1956. Jest on podwójnie związany z konkretem życiowego doświadczenia Karola Wojtyły. Chronologicznie pierwsze przeżycia, do jakich nawiązuje, dotyczą ciężkiej pracy fizycznej Autora w kamieniołomie w latach wojny. Był tam Wojtyła świadkiem wypadku, w którym zginął jeden z robotników. Drugie doświadczenie, jakkolwiek Poeta nie był bezpośrednim uczestnikiem wydarzeń, wiązało się – z krwawo stłumionymi przez komunistyczne władze strajkami robotniczymi w Poznaniu w czerwcu 1956 roku. Przerodziły się one w ogólny protest ludności miasta przeciw komunistycznej władzy. Na tym tle powraca

³⁹ *Ibidem*, s. 392.

w utworze problem słusznego gniewu i buntu, który, zdaniem Poety, powinien być równoważony siłą miłości.

Jednakże istotniejszy na tym etapie rozważań jest nowy aspekt polemiki z ideologią komunistyczną. Stanowią go w poemacie przemyślenia dotyczące wartości pracy konfrontowane z komunistyczną apoteozą robotniczego trudu i jego efektów – produkcji szacowanej przede wszystkim ilościowo. Oficjalnie propagowany kult robotniczego wysiłku oraz przekraczania centralnie określanych planów produkcyjnych wprawdzie miał charakter tylko fasadowy, niemniej był ważną składową obowiązującej w tamtych latach ideologii.

Wojtyła upominał się o kilka istotnych aspektów ludzkiej pracy i to właśnie pracy robotnika, wymagającej wysiłku fizycznego. Swoją szacunek dla wykonujących tę pracę wyraził bezpośrednio w zdaniu: „Znam was, wspaniali ludzie, ludzie bez manier i form”⁴⁰. Jednakże doceniał ich w pierwszym rządzie nie za trud ich mięśni, za zmęczenie ciała. Wskazał na pierwszeństwo myśli człowieka przed wysiłkiem fizycznym, również wtedy, gdy chodzi o pracę robotnika:

Przecież nie tylko ręce opadają ciężarem młota,
nie tylko wzbiera tors i mięśnie kształtują swój styl –
ale przez pracę jego myśli głębokie wiodą,
by się wiązać zmarszczkami na czole,
by się wiązać wysoko nad głową ostrym łukiem ramion i żył.

Gdy więc tak się na chwilę przemieni w przekrój gotyckiej budowli,
który przenika zrodzony z jego myśli i oczu pion –
to nie jest tylko profil!
to nie jest tylko postać między kamieniem a Bogiem
skazana na wielkość i błąd!⁴¹

Autor wskazuje na wertykalne ukierunkowanie człowieka, także robotnika. Wpływ na nie ma aktywność myśli, której znakiem jest czoło w zmarszczkach. Jednakże myśl człowieka nie tylko służy właściwemu wykonaniu pracy wymagającej wysiłku mięśni pochylonego w swym trudzie człowieka. Wystrzela ona ku temu, co wzniosłe; sprawia, że ludzkie ręce odrywają się od pracy i wyciągają ku górze jako ręce oranta w szczególnej pozie; przybierając ją, przypomina on przekrój gotyckiej katedry. Ten obraz poetycki mówi o pięknie i dostojności modlącego się, ale też odsyła do słów Świętego Pawła pouczającego Koryntian: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3,16). Wskazana zostaje zatem pomijana przez ideologię komunistyczną wartość namysłu kierującego pracą, a ponadto Autor przekonuje, że praca nie powinna w całości absorbować myśli ludzkich. Konieczne jest

⁴⁰ K. Wojtyła, *Kamieniółom*, s. 115.

⁴¹ *Ibidem*, s. 113.

wychylenie ku sprawom duchowym, na które w materialistycznym światopoglądzie komunistów nie mogło być miejsca i które planowo rugowali z pola widzenia – własnego oraz innych.

Do tego, co dzieje się w ludzkim wnętrzu, nawiązuje też kolejny fragment poematu. Zostaje w nim podkreślone, że każda praca zaczyna się wewnątrz człowieka. Po zaakcentowaniu roli myśli Autor wskazuje z kolei na wolę, dzięki której zamysł człowieka może zostać zaktualizowany w jego działaniu.

W takim rozpoznaniu ludzkich aktywności ruch pionowy jest dwukierunkowy – wznoszący się w akcie modlitwy i zstępujący, gdy pod wpływem natchnienia myśli wola kieruje aktywnością zewnętrzną, co wyraża metafora: „wola trafia w kamienia głęboki dzwon” (trzeba pamiętać, że tłem rozważań jest praca w kamieniołomie). Chodzi zatem o równowagę aktywności duchowej, wznoszącej człowieka ku Bogu, i pracy zakorzeniającej go w ziemi, na której żyje.

Aspekt twórczy pracy łączy się z wyznaczeniem pierwszeństwa myśli przed wysiłkiem fizycznym, ale także związany jest z celem tego wysiłku. Nie ma nim być jak największa produkcyjna efektywność, ale odcisnięcie ludzkiego piętna w materii ziemi, nad którą pracuje człowiek:

To natchnienie w dłoniach nie zostaje. Do kamienistych rdzeni
zstępuje przez serce człowieka, które tworzy osobny rdzeń.
I od niego rozrasta się w ziemi historia kamieni⁴².

Z jednej strony zostaje przypomniane powołanie człowieka, jakie wypływa z przekazu biblijnego – „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i **uczynili ją sobie poddaną**” (Rdz 1,28, podkreślenie – M.O.-K.), z drugiej wskazane zostaje wewnętrzne zaangażowanie człowieka w wypełnianie tego celu, gdyż to on ma być ośrodkiem przemian, jakich dokonuje poprzez pracę, ich „rdzeniem”. Punktem centralnym dla wartości związanych z pracą w takim jej rozumieniu jest za każdym razem człowiek. To nie on służy pracy, ale praca jemu ma służyć, by mógł wyrazić przez nią swoje wnętrze, by świat, który ma zagospodarować, zyskiwał ludzki charakter.

Epoka komunizmu w naszej części świata przeminęła, a wraz z nią apoteoza fizycznego wysiłku robotnika i jego zdolności do przekraczania planów produkcyjnych (co wcale nie wpływało na efektywność pracy). Doceniona została kierująca pracą myśl, zwłaszcza innowacyjna. Jednakże refleksja, która nie służy bezpośrednio ekonomicznym zyskom, także obecnie nie jest ceniona. Wydaje się, że przemyslenia Wojtyły dotyczące pracy wcale się nie zdezaktualizowały w czasie, gdy dąży się do podporządkowania wszystkiego efektywności ekonomicznej.

⁴² *Ibidem*, s. 114.

Na inne jeszcze rozbieżności pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a komunistycznymi zwrócił uwagę arcybiskup Karol Wojtyła w poemacie *Wigilia wielkanocna* 1966, który był inspirowany tysiącletnią rocznicą chrztu Polski. Na kanwie milenijnych obchodów rodzi się refleksja o historii jako ludzkich dziejach. Jest to punkt, w którym zderzają się koncepcje historyzmu oraz chrześcijaństwa. Wojtyła wskazuje na wagę zakorzenienia człowieka w historii. Przedstawia ją metaforycznie jako rosnące drzewo. Refleksję nad nią porównuje do zagłębiania się w nie, do wędrówki do jego korzeni:

To znaczy, że trafiaam na korzenie własnego drzewa,
Że zagłębam się w jego tajemny wzrost,
Który i mnie się udzielił i ze mnie ma swe ciało⁴³.

Człowiek jest zatem wszczepiony w historię jak w żywy organizm⁴⁴, który rozwija się dzięki następstwu kolejnych pokoleń: „Trwa człowiek, który odszedł, w tych, co po nim przychodzą. / Trwa człowiek, który nadchodzi, w tych, co odeszli”⁴⁵. Jednakże inaczej niż w historyzmie ani pojedynczy człowiek, ani też kolejne pokolenia nie są tylko materią, którą rządzi historia. Chociaż każdy włączony jest w bieg dziejów za życia, wykracza poza i ponad nie w momencie swojej śmierci: „W chwili odejścia każdy jest większy niż dzieje, których / częśćkę stanowi”⁴⁶, jak czytamy w poemacie. Jest tak dlatego, że to nie bezosobowe i obiektywne prawa historii rządzą ludzkimi dziejami⁴⁷, ale historia ucieleśnia się zgodnie z zamysłem Boga: „Historia ludzi takich jak ja szuka Ciała, które Ty im dajesz”⁴⁸. Ponadto ostateczny sens historii został ukazany inaczej niż tak, jak wierzyli komuniści: nie jest nim przyszłe społeczeństwo zorganizowane w tak doskonały sposób, że zapewnia dobrobyt, a przez to szczęście, wszystkim stanowiącym go jednostkom ludzkim. Ostatecznym sensem historii jest Człowiek, w którym, by posłużyć się metaforą Wojtyły, „historia ludzi może znaleźć swe Ciało”⁴⁹. Godne podkreślenia jest, iż historia, jako ludzkie dzieje, jest w poemacie traktowana z pełnym szacunkiem i powagą. Jej poznawanie jest drogą do odnajdywania własnej tożsamości. Prowadzi do rozpoznania obecności Boga w ludzkich dziejach oraz do realizacji Jego zamysłu.

⁴³ K. Wojtyła, *Wigilia wielkanocna* 1966, s. 143.

⁴⁴ Metafora historii jako drzewa jest jedną z wielu metafor typu organicznego, różnych od metafor mechanistycznych, nie wspominając już o metaforze historii jako nauczycielki życia. Por. L. Giemza, *Metafory historyczne*, Lublin 2015.

⁴⁵ K. Wojtyła, *Wigilia wielkanocna* 1966, s. 143.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 144.

⁴⁷ Historyzm, zasady działania praw historii zgodnie z jego rozumieniem dziejów, w tym konieczności historycznej, najpełniej przedstawił K.R. Popper, por. *idem*, *Nędzia historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski Warszawa 1999.

⁴⁸ K. Wojtyła, *Wigilia wielkanocna* 1966, s. 144.

⁴⁹ *Ibidem* s. 145.

Jest to logiczny wynik polemiki przeprowadzonej z materialistami. W części trzeciej poematu, zatytułowanej *Rozpoczyna się rozmowa z człowiekiem. Spór o znaczenie rzeczy*, wydobyty zostaje jeszcze inny jej aspekt. We fragmencie tym zarysowane są dwa przeciwstawne stanowiska. Pierwsze to przekonanie materialistów, że skazany na śmierć człowiek pozostawia po sobie ślad odcisnięty w rzeczach, które kształtował za życia. W wielu przypadkach następne pokolenia żyją tym, co ocalało w rzeczach z kogoś, kto dawno już umarł. Nie dziwi fakt, że materialści zakorzeniają historię w przedmiotach. Komuniści zasad zmian dziejowych upatrywali w posiadaniu lub nieposiadaniu środków produkcji, a w efekcie – w możliwości wytwarzania i posiadania przedmiotów. Zwolennik poglądu, iż we wpływie na rzeczy leży ocalenie człowieka, komunikuje swoje przekonanie w sposób imperatywny: „Nie odłączaj człowieka od rzeczy, które ciałem są jego historii!”⁵⁰. Utrwalenie śladu człowieka w materii jest dla niego tak ważne, gdyż to ona jest traktowana jako podstawowe tworzywo dziejów. Jednak zwolennik takiego poglądu otrzymuje w utworze Wojtyły natychmiastową ripostę: „Nie odłączaj ludzi od Człowieka, który stał się Ciałem ich historii: / tego, co na wskroś człowiecze, nie ocalą rzeczy – tylko Człowiek!”⁵¹.

Wypowiadający te słowa podmiot stoi na stanowisku, że w rzeczach znacznie więcej umiera niż pozostaje z człowieka. Istnienie przedmiotów materialnych, choćby zawierało głęboki ślad działalności ludzkiej, nie może być równoważne z życiem ludzkim. Ponadto rzecznika tego, co niewidzialne, a Rzeczywiste, inspiruje obserwacja, że w wielu wypadkach w materii nie pozostał żaden ślad po człowieku, choć ten istniał, „był duszą, sercem, pragnieniem, cierpieniem i wolą”. Wskazane zostaje całe ludzkie bogactwo wewnętrzne. Mamy do czynienia z upominaniem się o to, co stanowi istotę człowieka, czego rzeczy ani nie przechowują, ani nawet nie odwzorują. Zostaje podkreślona hierarchia, uznana wyższość człowieka nad materią, która nie jest w stanie zaspokoić jego aspiracji bycia. Przede wszystkim jednak wskazuje się drogę ocalenia tych, którzy przeminęli oraz przeminą. Jest nią oczywiście Chrystus, który otworzył przed każdym możliwość nieskończonego życia w pełni człowieczeństwa. Do Niego zwraca się podmiot:

do Ciebie – Człowieku – stale docieram przez płytką rzekę historii,
idąc w stronę serca każdego, idąc w stronę każdej myśli
[...]
Szukam dla całej historii Twojego Ciała,
szukam Twej głębi⁵².

⁵⁰ *Ibidem*, s. 144.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, s. 145.

W tej antropologii wskazana zostaje wartość ludzkiego życia przekraczająca ramy historii oraz niewystarczalność materializmu, który nie jest w stanie zaspokoić ludzkich aspiracji. W dalszych częściach poematu myśl ta jest głębiej drążona. Tutaj jednak wystarczy wskazać jeszcze jedno ważne stwierdzenie – wniosek wyprowadzony z dłuższego rozumowania. Ziemia, jako materialne środowisko człowieka, nie jest w stanie zapewnić mu całkowitego spełnienia. Jednocześnie sama materia nie znajdzie spełnienia swego przeznaczenia bez człowieka, który w niej nie wyczerpuje sensu swego istnienia, jak o tym mówi następujący fragment:

Z wierności dla ciebie, ziemio, mówię o świetle, którego ty dać nie możesz,
mówię o ŚWIETLE: bez niego nie spełni się CZŁOWIEK,
bez niego i ty się nie spełnisz – ziemio – w człowieku⁵³.

Okazuje się, że kierunek ocalania jest odwrotny niż proponowany przez ujmujących historię na sposób materialistyczny – choć człowiek istnieje w świecie rzeczy znacznie krócej niż one, to materia może znaleźć swoje ocalenie dzięki człowiekowi, nie odwrotnie. Ocalenie jest przynoszone przez Światło, o którym Prolog Ewangelii Świętego Jana poucza, że jest nim Chrystus (J 1,1-9).

Do tej myśli powraca jeszcze Jan Paweł II w *Tryptyku rzymskim*, w jego pierwszej części zatytułowanej *Źródło*. Obraz strumienia, jaki w nim zostaje przedstawiony, jest symboliczny i obdarzony wieloma znaczeniami. Jedno z nich odnosi się do świata rzeczy materialnych, które wypływają z odwiecznego, stwórczego Źródła i spływają „w dół”, w rytm przemijania. Z tej fali mijających rzeczy wyodrębnia się tylko człowiek – na mocy swojego zdumienia zrodzonego z refleksji nad usytuowaniem w czasie – swoim i obserwowanego świata. Ludzka refleksja oraz jej owoc – zdumienie – są niedostępne innym materialnym istnieniom:

Był samotny z tym swoim zdumieniem
pośród istot, które się nie zdumiewały
– wystarczyło im istnieć i przemijać.
Człowiek przemijał wraz z nimi
na fali zdumień.
Zdumiewając się, wciąż się wyłaniał
z tej fali, która go unosiła,
jakby mówiąc wszystkiemu wokoło:
„zatrzymaj się! – masz we mnie przystań”
„we mnie jest miejsce spotkania
z Przedwiecznym Słowem” –
„zatrzymaj się, to przemijanie ma sens”
„ma sens... ma sens... ma sens!”⁵⁴

⁵³ *Ibidem*, s. 153.

⁵⁴ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 510.

Określenie „Przedwieczne Słowo” odnosi się do Chrystusa, Syna Bożego, poprzez którego Bóg przemówił w „ostatecznych dniach” (Hbr 1,2), w czasach Wcielenia i Odkupienia. Jest też Słowem stwórczym, co nie sprzeciwia się pierwszemu znaczeniu. O Chrystusie mówi Święty Paweł, że „wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1,16). Znowu więc zostaje wyrażone przekonanie, iż człowiek, choć poddany prawu przemijania rzeczy materialnych, zdecydowanie różni się od innych przemijających bytów, wyłania się z ich wielkiej fali, a dzięki jego relacji z Przedwiecznym Słowem także one mogą odnaleźć ocalenie. Dokona się ono poprzez ocalenie człowieka – bytu wyłaniającego się z fali przemijającej materii – za sprawą zbawczego Słowa Boga.

Próby realizacji komunistycznych koncepcji społecznych należą w naszej części świata do przeszłości. Tymczasem refleksja Karola Wojtyły – Jana Pawła II, która zrodziła się na kanwie przemyśleń związanych z ideologią rewolucyjną niespodziewanie nabiera aktualności w obecnym czasie. W społeczeństwie demokratyczno-liberalnym dzieła miłosierdzia oparte na nowoczesnych formach organizacji oraz technikach działania bynajmniej się nie przeżyły, a przeciwnie, są bardzo potrzebne. Bywa wszakże, że wyłącznie do sprawnej pomocy materialnej niesionej najsłabszym ekonomicznie chce się sprowadzić cel charytatywnych działań. Dramat *Brat naszego Boga* ukazuje natomiast, że pomoc materialna musi iść w parze z podnoszeniem duchowym i moralnym człowieka do pełni ludzkich wartości. Akcja ograniczona do materialnego wsparcia w swej istocie nie może być postrzegana jako praktykowanie miłosierdzia.

Analiza wartości ludzkiej pracy w *Kamieniołomie* pozwala postawić pytanie o stosunek do człowieka i jego podmiotowej wartości w warunkach, kiedy doceniana jest przede wszystkim jego efektywność ekonomiczna. Z kolei kontestacja – jako dziewiętnastowiecznego przeżytku – myślenia humanistycznego opartego na świadomości historycznych przemian w zakresie zdarzeń, idei czy twórczości napotyka w refleksji analizowanego Autora na zdecydowany opór. Jego utwory, w tym zwłaszcza poemat *Wigilia wielkanocna 1966*, pokazują, że chrześcijaństwo, choć wytycza drogę do rzeczywistości pozaczasowej, samo jest głęboko osadzone w historii i w swej autorefleksji bazuje na świadomości dziejów. Jednym z głównych jego komunikatów jest uświadamianie obecności Boga w ludzkiej historii, czego szczytem jest Wcielenie Syna Bożego – jego wejście w dzieje na sposób fizyczny, dzięki czemu Karol Wojtyła mógł napisać, że Chrystus stał się Ciałem ludzkiej historii. Z tego względu świadomość historyczności przemian, także w zakresie kultury, dla chrześcijanina nie może się stać metodologicznym przeżytkiem.

Pewne nurty historyzmu, z którym polemizował Karol Wojtyła, nigdy nie zostały zarzucone i dają znać o sobie na przykład w koncepcjach tak zwanej nowej

humanistyki, której zwolennicy czują się spadkobiercami lewicowych tradycji intelektualnych XIX i XX wieku. Z perspektywy przemysłów Karola Wojtyły, dotyczących rozumienia dziejów i osadzenia człowieka w historii, historyzm, także ten ukazywany w nowym kontekście humanistyki performatywnej, jest nurtem niemającym uzasadnienia i w gruncie rzeczy anachronicznym.

Wśród haseł głoszonych przez zwolenników nowej humanistyki znajdują się też propozycje upodmiotowienia nie-ludzkich bytów materialnych, w tym zwierząt i przedmiotów. Jeśli uzna się zasadność antropologii prezentowanej przez Jana Pawła II, która między innymi określa ludzkie miejsce wśród innych bytów istniejących fizycznie i biologicznie, koncepcje podmiotowości zwierząt i przedmiotów są nieuprawnione. Stają się nowym sposobem sprowadzenia człowieka do poziomu materii, w tym wypadku zmieszanej – ożywionej i nieożywionej jednocześnie, hybrydowej. Kto godzi się zrównać podmiotowość ludzką z bytem zwierzęcia lub przedmiotu, staje w sprzeczności nie tylko z przekonaniami Jana Pawła II jako pojedynczego twórcy, filozofa i teologa, ale w ogóle z chrześcijańską wizją człowieka, którą Autor *Brata naszego Boga* w swoim czasie przeciwstawiał materialistyczno-rewolucyjnym koncepcjom marksizmu.

ON REVOLUTION, POETRY AND LIFE DECISIONS OF KAROL WOJTYŁA

Summary

In this article beliefs of Karol Wojtyła – John Paul II about social issues expressed in his writings were subjected to an observation. Following literary works were subjected to this process: not intended for printing drama *Brother of our God* – dramatic composition inspired by person of Adam Chmielowski – saint brother Albert, and two poems *The Quarry* and *Easter Vigil of 1966*. Author, presenting his own position on social issues, debates at the same time on materialistic concepts in Marxism understanding, as such was the need then. He referred to issues of poverty, social injustice, revolutionary concepts, human labor, understanding of historical process, its rules, significance and point. Contemporary, reflections of St. John Paul II founded on Christian anthropology, gain relevance facing new ideological currents that evolve from leftists traditions and Marxism concept of the reality.

Emanuela Bednarczyk-Stefaniak

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

DWIE WERSJE DRAMATU *BRAT NASZEGO BOGA* KAROLA WOJTYŁY – DWA SPOSOBY PREZENTACJI PRZEŻYĆ WEWNĘTRZNYCH GŁÓWNEGO BOHATERA

Propozycja studium

W roku 2013 ukazała się na rynku wydawniczym publikacja autorstwa księdza Jana Machnika pod tytułem *Święty brat Albert Chmielowski w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*¹, w której znalazły się dwie wersje dramatu *Brat naszego Boga* opracowane na podstawie rękopisu, opatrzonego w książce datą 1945 rok, oraz rękopisu – według opisu Machnika – z roku 1950². Tekst późniejszy – jak zaznaczono w publikacji – został wydrukowany w 1979 roku. Wyboru takiego dokonali po konsultacji z autorem utworu, będącym już wówczas papieżem, Marek Skwarnicki i Jerzy Turowicz³.

¹ J. Machniak, *Święty brat Albert Chmielowski w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2013.

² We Wstępie do omawianej publikacji znajduje się obszerna wypowiedź poświęcona jej wartości; określone zostało miejsce przechowywania obu rękopisów; ukazane zostały okoliczności upublicznienia nieznanej szerszej grupie odbiorców wersji dramatu. *Ibidem*, s. 5-6. Książka zawiera, obok druku, fotokopie rękopisów.

³ Zob. M. Skwarnicki, *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice* – Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 5-6. Ważna jest również umieszczona w tomie *Nota* wydawcy: „*Brat naszego Boga*, «Tygodnik Powszechny» 1979, nr 51-52 (1613-1614), wkładka oraz s. 11-12. Oryginał: czystopis, bez podpisu i daty, z drobnymi poprawkami (własność spadkobierców Zofii Poźniakowej). Brulion, bez tytułu, z odmienną wersją, w Kurii Metropolitalnej w Krakowie”. *Ibidem*, s. 589. Podobnie we wcześniejszym wydaniu dzieł Karola Wojtyły znajduje się *Nota* wydawcy wskazująca na istnienie – zdaniem tegoż – dwóch wariantów utworu. Karol Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1998, s. 463. O odmiennych wersjach tego samego dramatu pisali również: Bolesław Taborski i ks. Jan Machniak. B. Taborski, *Wprost w moje serce uderza droga wszystkich. O Karolu Wojtyłę – Janie Pawle II: szkice, wspomnienia, wiersze*, Toruń 2005, s. 164-166; J. Machniak, *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 137-138; J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 5-6; M. Kocoń, *Jak kształtował się „Brat naszego Boga?”*, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej*, red. G. Halkiewicz-Sojak i in., Toruń 2015, s. 349-365.

Warianty dramatu, przedstawione w formie drukowanej, posłużyły jako podstawowy materiał badawczy dla prezentowanego studium.

Istnieje także odmienne spojrzenie na status literacki obu tekstów literackich. Prezentuje je między innymi Jan Okoń. Badacz przyjął, że pierwszy z nich, w sensie powstania, nazwany brulionem, to utwór napisany na temat brata Alberta – a więc „dramat o Bracie Albercie”⁴. Dla autora tej tezy brulion to w istocie intymny zapis przemiany wewnętrznej Wojtyły, ukazanej pod osłoną dramatu powołania brata Alberta⁵. Byłby to zatem utwór funkcjonujący samoistnie obok dzieła *Brat naszego Boga*. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa wyraziła pogląd, iż omawiane teksty literackie, dotyczące osoby Świętego, to niezależnie istniejące utwory⁶. Co znamienne, Jan Paweł II wypowiedział się oficjalnie jedynie na temat ostatecznej wersji dramatu poświęconej osobie Adama Chmielowskiego, w którym znalazł „duchowe oparcie i wzór radykalnego wyboru drogi powołania”⁷. Nie wspominał o innej sztuce traktującej na ten temat.

Refleksja przeprowadzona w niniejszym artykule zmierza w kierunku uznania, iż oba odmienne rękopisy to dwa warianty tego samego dramatu. Metoda badawcza zaproponowana w studium, polegająca na ukazaniu ścisłego związku okoliczności powstawania tekstów literackich i ich treści, odpowiada założeniom artystycznym autora dramatu *Brat naszego Boga* ujawnionym w późniejszej wersji utworu, we *Wstępie*.

Ważne z mojego punktu widzenia jest określenie okoliczności powstawania tychże wersji dzieła mających odzwierciedlenie w ich treści. Według dwóch publikacji księdza Jana Machniaka pierwszy chronologicznie tekst literacki został napisany przez Karola Wojtyłę prawdopodobnie krótko po zakończeniu współpracy z Teatrem Rapsodycznym, co miało miejsce już za czasów seminaryjnych⁸. Postacią, która stanowiła dla niego inspirację do porzucenia życia dla teatru i wstąpienia do seminarium

⁴ J. Okoń, *Nad brulionem „Brata Alberta”*, [w:] *Servo veritatis II*, red. A. Pelczar, W. Stróżewski, Kraków 1996, s. 206.

⁵ *Ibidem*, s. 212-213, 215, 222.

⁶ M. Ołdakowska-Kuflowa, „*Brat naszego Boga*” Karola Wojtyły na tle literackich kreacji postaci Adama Chmielowskiego, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II...*, s. 325.

⁷ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 33-34. Sztukę tę miał napisać podczas pobytu w parafii św. Floriana w Krakowie, czyli już po okresie wikariatu w Niegowici. *Ibidem*.

⁸ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 5-6. Zob. również: J. Machniak, *Bóg i człowiek...*, s. 122-124, 136-138. Dla wskazanego autora współpraca Wojtyły z teatrem zakończyła się w 1944 r. W książce autorstwa Krzysztofa Dybciaka znajduje się informacja, iż w październiku 1942 r. Karol Wojtyła „rozpoczął studia na tajnych kompletach Wydziału Teologicznego UJ – jako kleryk zakonspirowanego Seminarium Archidiecezji Krakowskiej. Jednak do połowy 1943 r. brał jeszcze udział w pracach Teatru Rapsodycznego, by nie zdeorganizować działalności zespołu teatralnego”. K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów 1991, s. 132.

duchownego, był, wymieniony wyżej, artysta Adam Chmielowski – brat Albert⁹. Jego dzieje stały się przedmiotem wizji literackiej. Zdaniem Jana Okonia z kolei powstanie brulionu należy datować na lata przed podjęciem decyzji o stanie kapłańskim, czyli znacznie wcześniej, na pewno przed napisaniem *Pieśni o Bogu ukrytym* (1944 r.), utworu będącego „niezależnym już wyrazem przeżyć własnych” autora, niegdyś wyrażonych językiem „Człowieka o kuli”¹⁰.

Prezentowane w Teatrze Rapsodycznym idee wywarły wpływ na podejście autora sztuki *Brat naszego Boga* do zdarzeniowości, która buduje tradycyjny dramat typu szekspirowskiego, a w konsekwencji przedstawienie teatralne. W tymże dramacie akcja została prawie całkowicie zdominowana przez dyskurs¹¹, co niewątpliwie jest odzwierciedleniem założeń programowych teatru słowa, wedle których słowo poetyckie jest praelementem teatru – nośnikiem prawd, idei i struktur. „Problem gra, on zaciekawia, on niepokoi, wywołuje współ-odczucie, domaga się zrozumienia i rozstrzygnięcia”¹² – tak rzecz tę ujął Karol Wojtyła w swym artykule z 1952 roku.

Trzeba zatem podkreślić, iż omawianego dzieła nie należy łączyć ze sztuką hagiograficzną, traktującą o losach konkretnej postaci historycznej, a raczej widzieć w nim utwór literacki ukazujący na konkretnym przykładzie problem ścierania się w obrębie jednej osoby dwóch sposobów podchodzenia do realizacji prawdy wewnętrznej. W treści tej wersji tekstu literackiego autor nie tyle ograniczył fabułę, co nawet nie zindywidualizował głównej postaci za pomocą imienia, określił ją mianem „Człowieka o kuli”. Na tych samych zasadach funkcjonują w tekście pozostali bohaterzy: „Człowiek z jednego metalu ulany”, „Pani, która ma władzę Katharsis”. W postaciach tych, dzięki odniesieniom pozaliterackim, można rozpoznać Maksą Gierymskiego i Helenę Modrzejewską. Problematyczne wydaje się jednoznaczne określenie tożsamości „Człowieka spoza ognia” i postaci oznaczonej cyfrą 4. Marta Kocoń w osobie „Człowieka spoza ognia” rozpoznaje rysy Lucjana Siemieńskiego¹³, a w bohaterze funkcjonującym jako kolejny rozmówca – Stanisława Witkiewicza¹⁴.

Zdaniem Bolesława Taborskiego tekst rękopisu, który w publikacji księdza Jana Machniaka opatrzony został datą 1950 rok, powstawał podczas pobytu Karola Wojtyły we wsi Niegowić¹⁵. Na jego treść – znacznie różniącą się od pierwotnej wersji – mogła

⁹ Wypowiedź na ten temat można znaleźć również w publikacji: B. Taborski, *Wprost w moje serce...*, s. 164-165.

¹⁰ J. Okoń, *op. cit.*, s. 216. O różnych datacjach obu utworów wypowiedziała się wszechstronnie prof. M. Ołdakowska-Kuflowa: *eadem*, „*Brat naszego Boga*”..., s. 324-325.

¹¹ Opinia wyrażona przez Bolesława Taborskiego: *idem*, *Wprost w moje serce...*, s. 166.

¹² K. Wojtyła, *O teatrze słowa*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice...*, s. 485.

¹³ M. Kocoń, *Jak kształtował się „Brat naszego Boga?”*, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II...*, s. 351.

¹⁴ *Ibidem*, s. 352.

¹⁵ B. Taborski, *Wprost w moje serce...*, s. 166.

mieć wpływ świeżo podjęta przez późniejszego papieża praca duszpasterska w parafii, w której zapamiętany został jako kapłan współczujący i pomagający biednym¹⁶. Założył on w tym czasie koło teatralne i wyreżyserował sztukę Zofii Kossak-Szczuckiej *Gość oczekiwany*¹⁷, w której zagrał prawdopodobnie rolę Chrystusa frasobliwego przychodzącego na prośbę człowieka – niespodziewanie pod postacią Dziada i Sierotki¹⁸. O istnieniu tej sztuki i o jej wymowie mógł wiedzieć Wojtyła dużo wcześniej, czego nie można jednoznacznie wykluczyć, gdyż miała ona swoją premierę podczas wojny¹⁹, a jej autorka przychodziła na spektakle Teatru Rapsodycznego²⁰, w których brał on udział. Nie można zatem wykluczyć, że dzieło Kossak-Szczuckiej inspirowało autora *Brata naszego Boga* podczas pracy nad ostatecznym kształtem tego utworu. Jan Okoń, notabene, datuje powstanie wspomnianego dramatu (w formie „niedopracowanej”) na okres wojny, do połowy 1944 roku²¹.

Podobnie jak w przypadku pierwszej wersji sztuki, tak też drugiego tekstu dramatycznego Karola Wojtyły nie można sprowadzić w procesie definiowania gatunku literackiego do dramatu biograficznego. Rozważania poświęcone temu problemowi prowadzą do tezy, że odbiorca ma do czynienia z misterium²². W misterium tym przeżycia głównej postaci, przedstawiane wszechstronnie i całościowo za pomocą nakładających się na siebie wspomnień i wyobrażeń, przeszłości, przyszłości i teraźniejszości, opatrzone są odautorskim komentarzem. Zdaniem Stefana Sawickiego jest to dramat najbardziej sceniczny wśród tekstów Wojtyły, partie dialogowe mają „charakter rozważań, dyskusji na podsunięte przez autora tematy”²³. Według Danuty Kality „*Brat naszego Boga* mimo cech dramatu «scenicznego» również nawiązuje do

¹⁶ K. Dybciak, *Jan Paweł II w literaturze polskiej*, Warszawa 2008, s. 71. Karol Wojtyła był wówczas zafascynowany bratem Albertem – kimś więcej niż kwestarzem dla ubogich. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 32.

¹⁷ Z. Kossak-Szczucka, *Gość oczekiwany*, Częstochowa 2002. W słowach poprzedzających treść sztuki (*Zamiast wstępu*) można znaleźć następujący zapis: „W niniejszym obrazku treść została żywcem zaczerpnięta z popularnej bajki śląskiej. [...] Ta bajka, w której rzeczywistość splata się z fantazją, a groteska z dramatem, to raczej moralitet średniowieczny o wyraźnych cechach dydaktycznych, których się obawiać nie należy”, *ibidem*, s. 5. Pierwsze wydanie książkowe: rok 1948.

¹⁸ B. Taborski, *Wprost w moje serce...*, s. 167. Ważna jest wypowiedź naocznego świadka wydarzenia związanego z premierą sztuki, który jednakże nie wspomina o grze Karola Wojtyły w roli Chrystusa. J. Cielecki, *Wikary z Niegowici ksiądz Karol Wojtyła*, Częstochowa 1996, s. 47-48.

¹⁹ Utwór ten został po raz pierwszy zagrany w konspiracyjnej Warszawie, w sali przy ul. Radnej 14. Sztukę wyreżyserował poeta Jan Janiczek. Z. Kossak-Szczucka, *Gość oczekiwany*, s. 5.

²⁰ S. Dziedzic, *Karol Wojtyła – w kręgu osterwiańskiej i rapsodycznej koncepcji teatru słowa*, [w:] *Servo veritatis II*, s. 244.

²¹ J. Okoń, *op. cit.*, s. 204.

²² Por. B. Taborski, *Wprost w moje serce...*, s. 178.

²³ S. Sawicki, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 448-449.

medytacji. Można zauważyć stopniowe konstruowanie «dramatu wnętrza»²⁴. Trudno w miejscu tym pominąć uwagi Bolesława Taborskiego na temat obecnej w twórczości Wojtyły osobliwej wizji dramatu:

„Teatr wnętrza” w ujęciu Wojtyły – termin nigdy zresztą nie sformułowany na określenie jakiejś zamkniętej koncepcji, w myśl której same dramaty byłyby konstruowane, ale przydatny *ex post* dla opisu pewnych ich cech – wykracza poza ramy „teatru słowa” zaskakującymi propozycjami wizualnymi, wykazuje wyraźne powiązanie z teatrem misteryjnym [...]. Świat wydarzeń zewnętrznych zostaje nie tyle wyobrażony przez dramaturga wprost, co wchłaniany jest przez ową „przestrzeń wewnętrzną”, psychiczną przestrzeń protagonisty, i rozgrywa się w niej niejako poza czasem, w projekcjach w przeszłość i przyszłość (zatem w pamięci i prorocztwach bohatera) wspartych wiedzą historyczną, a nawet teologiczną, autora²⁵.

Okoliczność wpływająca na koncepcję przeżyć głównej postaci obu wersji *Brata naszego Boga* – to wspólne zainteresowanie Karola Wojtyły i Adama Chmielowskiego duchowością Świętego Jana od Krzyża.

***Brat naszego Boga* – problem niemocy twórczej; wcielenie wewnętrznej wizji w czyn**

Problem pierwszej wersji dramatu oscyluje wokół niemocy głównego bohatera ujawniającej się podczas artystycznej próby wyrażenia wizji wewnętrznej, tożsamej w jego przekonaniu z prawdą jego życia, w malarskiej kompozycji za pomocą stałych narzędzi, czyli palety barw i rysunku. O zjawisku tym w życiu Adama Chmielowskiego wspominali inni artyści²⁶.

Zarysowany powyżej problem rozpisany został na poszczególne etapy (w niniejszym studium wyeksponowane zostały trzy) ukazujące proces duchowy zachodzący we wnętrzu głównego bohatera w ramach rozmów z innymi ludźmi stymulującymi go do poszukiwania coraz to nowych form wyrazu prawdy w sztuce i w życiu.

W pierwszej części artykułu problem ilustrowany jest za pomocą rozmów „Człowieka o kuli” z „Człowiekiem z jednego metalu ulanym” i z „Człowiekiem spoza ognia”. Od początku zaistnienia dialogu między postaciami zaznacza się kontrast w ich podejściu do uprawiania sztuki. „Człowiek o kuli” sygnalizuje, iż wypełnia go pustka w sferze możliwości wyrażenia – jak powie w dalszej części dramatu – „Boga

²⁴ D. Kalita, *Refleksja kulturowa w myśli i twórczości literackiej Jana Pawła II*, Tarnów 2008, s. 31.

²⁵ B. Taborski, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Lublin 1989, s. 9. Ortografia i interpunkcja w cytatach jest zgodna z oryginałem.

²⁶ A. Okońska, *Adam Chmielowski – Brat Albert*, Warszawa 1999, s. 237.

mojej duszy”²⁷, którą próbuje przekroczyć w poszukiwaniu nowego natchnienia i nowych środków artystycznego wyrazu, ale widzi jałowość swych poczyniń. Zaczyna dostrzegać w sobie błędne – w jego odczuciu – przekonanie, że bezwzględny obowiązek artysty jest rozwój talentu, wiara w niego, gdyż on stoi u podstaw jego życiowego powołania. „Człowiek z jednego metalu ulany”, przyjmując za punkt wyjścia właśnie to założenie, dąży do całkowitego poświęcenia się sztuce i służby talentowi. Jego jednoznaczne stanowisko pozwala głównemu bohaterowi jeszcze wyraźniej zobaczyć prawdę o nim samym: „I widzę, że ta uparta wiara w talent, to czepianie się rozpaczliwe własnego ja przesłania mi wszelkie dalsze horyzonty, zacieśnia mnie i skupia tylko wokół siebie i siebie; a to jest wstrętne”²⁸. Wtedy też nazywa nonsensem zgubne i egoistyczne dążenie do składania hołdu własnemu geniuszowi, potępia samouwielbienie. Konwersacja zawiera echo nieporozumień na tle rozumienia kultu sztuki przez Adama Chmielowskiego i Maksa Gierymskiego oraz historyczny ślad autentycznych rozterek artysty wyrażonych w dwóch bardzo ważnych listach: do Heleny Modrzejewskiej (1880 r.) i Lucjana Siemieńskiego (1871 r.)²⁹:

Dzieła tej tak zwanej sztuki są to zupełnie przyrodzone objawy naszej duszy. [...] Ale jeżeli w tych dziełach kłaniamy się sobie – a oddajemy wszystko na ofiarę, to, choć to się nazywa zwykle kultem dla sztuki, w istocie rzeczy jest tylko egoizmem zamaskowanym; ubóstwiać siebie samego – przecież najgłupszy i najpodlejszy gatunek bałwochwalstwa³⁰.

W rozmowę „Człowieka o kuli” z „Człowiekiem z jednego metalu ulanym” wpisany jest odautorski komentarz „Bóg sam wystarczy”³¹ bezpośrednio nawiązujący do duchowości Świętej Teresy Wielkiej, Świętego Jana od Krzyża i Świętego Franciszka z Asyżu³². Bardzo ważne dla omówienia przeżyć wewnętrznych tej postaci są jej wypowiedzi: „Sztuka nie jest chlebem powszednim dla dusz”³³ oraz „Odkąd zrozumiałem, że to jest forma poszukiwania, coraz straszniejszą stała się myśl, że uczyniłem z tej formy cel. Wyniosłem ją na ołtarze i oszalałem. Aż przyszedł czas, gdy niewidzialną ręką zepchnięta z postumentu pokruszyła się w moich oczach. A wtedy nastąpiła noc”³⁴.

²⁷ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 70.

²⁸ *Ibidem*, s. 48.

²⁹ A. Okońska, *op. cit.*, s. 169. Rozważania poświęcone konfliktowi Adama Chmielowskiego i Maksa Gierymskiego na tle odniesienia do sztuki odnaleźć można w tej publikacji między innymi na s. 167-172, 178-184.

³⁰ *Ibidem*, s. 145.

³¹ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 48. Komentarz ten zachowany został w druku w publikacji ks. J. Machniaka.

³² J. Machniak zwrócił uwagę na związek duchowości św. Jana od Krzyża i św. Franciszka z Asyżu z osobą Adama Chmielowskiego; zob. *idem*, *Franciszkańskie i sanjuanistyczne korzenie duchowości albertyńskiej*, [w:] *idem*, *Święty brat Albert...*, s. 325.

³³ *Ibidem*, s. 50.

³⁴ *Ibidem*, s. 81.

Główny bohater ewidentnie, zgodnie z doktryną Świętego Jana od Krzyża, przechodzi noc zmysłów w jej czynnym i biernym aspekcie. Stanowi ona pierwszą fazę nocy mistycznej i jest nierozzerwalnie związana z rozpoznawaniem wszelkich form bałwochwalstwa i z doświadczeniem „porażenia” zmysłów. Te wydają się sparaliżowane, gdyż nie są w stanie sprostać dążeniu, ukrytej w tak zwanym mistycznym dnie³⁵, wewnętrznej prawdy jednoznacznie powiązanej z tajemnicą Boga. Nieumiejętność poznania „Boga mojej duszy”, który kryje się w mroku, sygnalizuje również wejście „Człowieka o kuli” w przestrzeń drugiej o wiele dotkliwszej nocy duchowej. Jej cechą charakterystyczną jest zaciemnienie umysłu niemającego czerpać wiedzy na temat przedmiotu poznania w sposób naturalny, tylko nadprzyrodzony, czyli przez wiarę w przekaz treści objawienia zawartych w Biblii, przeznaczonych do kontemplacji³⁶. Wola głównego bohatera ukierunkowuje się ku poszukiwaniu wartości duchowej, która byłaby odpowiednikiem chleba powszedniego dla biednych i prostych ludzi oraz wzbudzałaby radość. W dążeniu tym rozpoznaje on niejako odwrotną stronę swojego cierpienia.

W omawianej części tekstu można zauważyć odniesienie do dramatu wewnętrznego hrabiego Henryka, który był kuszony u progu prostego rodzinnego życia przez ulotny czar poezji romantycznej sławiącej egoistyczną w istocie miłość własną. Opamiętanie przyszło za późno. W odróżnieniu od postaci z *Nie-Boskiej komedii* Zygmunta Krasińskiego bohater ze sztuki Wojtyły³⁷ sam uznaje, że przeżywa chwile pokusy, gdy próbuje tworzyć wbrew duchowemu rozeznaniu sensu niemocy. Daje temu wyraz w słowach:

ale w chwilach samotności – co odnajduję w sobie? – ach, jestem wtedy jeszcze najgłębiej przekonany – że potrafię wyrazić siebie w tym płótnie. (ściąga zasłonę z obrazu, który przedstawia scenę mistyczną, objawienie Chrystusa Pana Świętej Melchtyldzie)³⁸ (długo patrzy w obraz) Zawsze jeszcze ufam, że potrafię przerzucić samego siebie i wszystkie tęsknoty moje w te barwy i całe nienasycenia moje nasycić tym blaskiem... Nie, to nie to! To nie to! [...] Dlaczego

³⁵ „Na poziomie dna duszy dokonuje się [...] poznanie właściwej natury swego ja (mistyczne samo-poznanie)”. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Kraków 2002, s. 146.

³⁶ Por. św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. o. B. Smyrak, Kraków 1995, s. 148, 150, 180, 189-190.

³⁷ Odniesienie do dramatu Krasińskiego nie jest przypadkowe, gdyż Karol Wojtyła grał postać hrabiego Henryka podczas działalności teatralnej w latach 1934-1938. K. Dybciak, *Karol Wojtyła...*, s. 125.

³⁸ Brak danych o istnieniu takiego obrazu; wydaje się, że może chodzić o obraz *Wizja św. Małgorzaty*, mylnie nazwany przez Henryka Sienkiewicza *Wizją św. Teresy* i skrytykowany przez niego za sztuczność. A. Okońska, *op. cit.*, s. 276-279. Jezus na obrazie Adama Chmielowskiego wskazuje ręką na swe serce. Błędnie nazwana została przez autora XIII-wieczna mistyczka Mechtylda, która położyła podwaliny, według ustaleń M. Kocoń, pod kult Serca Pana Jezusa. M. Kocoń, *Jak kształtował się „Brat naszego Boga?”*, [w:] *Karol Wojtyła/Jan Paweł II...*, s. 361.

nie jesteś dla mnie w barwie jak byłeś dla Fra Angelico, dla Leonarda? Dlaczego jesteś dla mnie wciąż w mroku. Czego chcesz ode mnie?³⁹

Na zadane pytanie odpowie sobie sam po czasie gwałtownego zmagania ze sobą. Wejście „Pani, która ma władzę Katharsis” zamyka umownie pierwszy etap przeżyć wewnętrznych „Człowieka o kuli”, skupionych wokół wizji świętej Mechtyldy, a jednocześnie otwiera nowy związany z odkrywaniem miłosiernego serca Chrystusa. Aktorka szukała u głównego bohatera natchnienia do przedstawienia publiczności gestu nawracającej się Magdaleny. Chciała, by gest ten był w stanie wywołać w ludziach spoza rampy wstrząs psychiczny, silne przeżycie w ramach katartycznej funkcji sztuki. Artysta pod wpływem rozmowy zaczął odkrywać potrzebę nowego sposobu patrzenia na ludzi z dna, którzy przypadają do stóp jak jawnogrzesznica. Zobaczył możliwość i konieczność zarazem znalezienia w sobie takich pokładów miłości, tożsamej z pięknem, by móc podnosić z najgorszego rynsztoka człowieka postrzeganego już w nowy sposób jako istota dostępna dla tego piękna, „dla działania promieni”⁴⁰, osoba zdolna usłyszeć, że odpuszczają się jej grzechy, gdyż bardzo umiłowała. Otworzył się na nową jakość życia zgodnego z wizją samoobjawiającego się piękna miłosierdzia. W encyklice *Dives in misericordia* Jan Paweł II pokazał na przykładzie mów proroków, iż miłosierdzie „oznacza szczególną potęgę miłości, która jest większa niż grzech i niewierność ludu wybranego”⁴¹.

Dzięki wymianie zdań obu postaci zarysowane zostały w sztuce dwie drogi działań-przeznaczeń, odpowiadające podziałowi na dwie przestrzenie: pokój jasny, pracownię artysty, i pokój ciemny, jego mieszkanie. Jedna związana jest z twórczością angażującą twórcę jako „narzędzie” wywołujące silne przeżycie, czasem uwrażliwienie na pewne zjawiska. Druga związana jest z wyrzeczeniem się stosowania środków dostępnych artyście dla wyrażenia treści objawienia, by stać się w pierwszej kolejności przedmiotem dla działania łaski, a następnie świadkiem czulej miłości wobec nędzarzy, ale już nie za pośrednictwem sztuki. Drogę tę wybrał „Człowiek o kuli”, stojąc wobec nowego obrazu powstałego pod wpływem rozmówczyni: Chrystus Pan i jawnogrzesznica.

Główny bohater zrozumiał inność „jasnej” aktywności Fra Angelica w stosunku do swojej bezowocnej, „ciemnej” twórczości. Średniowieczny artysta był spójny wewnętrznie: łączył służbę Bogu w życiu zakonnym, motywowaną miłością, z uwielbieniem Go w sztuce, która – zgodnie z wolą Bożą – była dopełnieniem zakonnego powołania, tworzeniem na Bożą chwałę⁴², by inni zakonnicy mogli kontemplować ją

³⁹ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 52.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 55.

⁴¹ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Wrocław 1996, nr 4, s. 17.

⁴² J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 83.

w wydarzeniach zbawczych przedstawianych przez niego w malowidłach ściennych. „Człowiek o kuli” rozumiał, iż dotykający go problem niemocy twórczej związany jest z jego uporem względem woli absolutnego Dobra, którego objawienie pociągało go do podjęcia decyzji o umiłowaniu Go ponad wszystko i służeniu Mu wśród ludzi z dna za cenę odrzucenia sztuki, uprawianej z myślą o chwale Bożej. Stawiało przed nim również wymóg polegający na zaparciu się siebie, czyli głęboko zakorzonego przeświadczenia o konieczności rozwijania talentu artystycznego danego wraz z powołaniem do objawiania piękna⁴³.

Kluczowe dla zrozumienia przeżyć głównego bohatera jest jego wyznanie, które nastąpi po wypowiedzi oponenta: „Przecież nic nas bardziej nie upodabnia do Boga jak twórczość”⁴⁴ (notabene, myśl ta pojawi się później w pozytywnym znaczeniu w *Liście do artystów* Jana Pawła II⁴⁵). „Człowiek o kuli” daje odpowiedź, w której odsłania podwaliny swojego ostatecznego wyboru:

Nie (po chwili). Myślałem o tym. [...] Widzisz, są dwa podobieństwa. Jedno tam, pamiętasz: ...będziecie jako Bogowie..., a drugie...: – **była Głowa, która nie mogła spocząć nawet na [...] wezglówiu z nie heblowanego drzewa, bo jej przeszkadzał wieniec cierniowy**, a ja mam chodzić w wieńcu wawrzynowym... gatunek sztuki i zasypiać spokojnie – były usta, które, gdy... Pragnę, nikt ich nie napoił, a ja chciałbym pić z... mojego serca pewny, że jestem jego podobieństwem. Są dwa podobieństwa i wybieraj⁴⁶ [zaznaczenie E.B.-S.].

W kolejnych fragmentach tekstu literackiego ukazana została koncepcja Boga drążącego bohatera celem pokazania mu jego nędzy⁴⁷ i Bożej miłości, obecnej w jego głębi, od której opacznie uciekał na pole artystycznej działalności, przeczuwając konieczność radykalnej zmiany⁴⁸. Monolog postaci brzmi jak echo wyznań Świętego Augustyna⁴⁹.

W centrum ostatniego etapu przemiany duchowej „Człowieka o kuli” znajduje się wizja ofiary Pana Jezusa, motywowanej miłością, tożsama z prawdą wewnętrzną bohatera:

Odbierz mi wszystko – błagam Cię, dotąd tak wiele posiadam, kiedy Ty wszystko utracieś dla mnie. Błagam Cię o takie ubóstwo jak Twoje, który nie miałeś gdzie głowy skłonić od urodzenia, uboższy od lisów i ptaków, uboższy od lilii polnych,

⁴³ *Ibidem*. Myśl o powołaniu artysty do objawiania piękna występuje w *Liście do artystów* Jana Pawła II. *Jan Paweł II do artystów: artyści do Jana Pawła II*, red. B. Drożdż-Żytyńska, Lublin 2006, s. 34.

⁴⁴ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 83.

⁴⁵ *Jan Paweł II do artystów...*, s. 30-33.

⁴⁶ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 83.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 95.

⁴⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002, ks. X 27, s. 285.

Panie, Panie. [...] Daj mi nędzę codzienną, abym trafił do nędzy najnędzniejszej i najbardziej Twojej, który jesteś Miłosierdziem samym⁵⁰.

Słowa te to zarówno zapowiedź upodobnienia do Chrystusa przez zjednoczenie z wolą Syna Bożego⁵¹, całkowicie zgodną z wolą Ojca, co czyni wypowiadającego bratem Boga (Mt 12,46-50), jak i zapowiedź podnoszenia z dna upadku duchowego ludzi żyjących bez znajomości łaski za pomocą ubóstwa jako niezbędnego środka współodczuwania pragnienia Chrystusa, by okazywać im miłość miłosierną. W zakończeniu sztuki widoczny jest ślad duchowości Świętego Franciszka z Asyżu żyjącego wizją Miłości niekochanej i odrzucanej przez ludzkość nieświadomą ceny łaski Odkupienia⁵².

Reasumując, warto wspomnieć, iż rozmowa głównego bohatera z postacią numer 4 stanowi w utworze wątek, w którym przeciwstawione zostały sobie dwie postawy: miłośników i ludzi pełnych buntu i gniewu, traktujących twórczość jako narzędzie wprowadzania przemian społecznych⁵³.

Brat naszego Boga – tajemnica współlistnienia z Chrystusem i współodczuwania w zderzeniu z prawdą świata

We *Wstępie* do drugiej wersji dramatu *Brat naszego Boga* autor sztuki wyraźnie określił sens jej napisania. „Będzie to próba przeniknięcia człowieka”⁵⁴, historycznej osoby, mimo to nierozpatrywanej pod kątem środowiskowych uwarunkowań. Przedmiotem studium – w zamyśle autora – miał być bowiem pierwiastek pozahistoryczny leżący u źródeł człowieczeństwa Adama Chmielowskiego – brata Alberta, czyli tak zwana prawda wewnętrzna. Prawda ta zaprezentowana została w dramacie jako mistyczna wizja oddziałująca na sposób widzenia siebie i innych ludzi przez głównego bohatera, jak również na jakość jego bycia w świecie. Niesiona przez udratyzowanego Adama prawda, jako misterium, określona została dzięki sięganiu autora dramatu do „konkretnych zasobów [...] człowieczeństwa”⁵⁵ autentycznej postaci, czyli do świata jej wartości i duchowych doświadczeń. Przeczucie prawdy brata Alberta i wyrażenie jej w sztuce uzależnione zostało – zgodnie z wypowiedzią Karola Wojtyły – od jego własnej zdolności uczestniczenia „w tej samej wielorakiej rzeczywistości, w której on

⁵⁰ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 94, 95.

⁵¹ Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 207.

⁵² J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 96. O myśli św. Franciszka obecnej w sztuce *Brat naszego Boga* pisał ks. Machniak, *ibidem*, s. 341.

⁵³ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 66-68.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 193.

⁵⁵ *Ibidem*.

uczestniczył – i w sposób do niego zbliżony⁵⁶. Reasumując, w utworze przedstawiony został zatem w sposób poetycki efekt „wyżej wskazanych założeń”⁵⁷.

Trzy – zaznaczone przez samego autora – akty dramatu będą odsłaniać proces wewnętrznej przemiany głównej postaci związany z odkrywaniem prawdy o Bogu i o sobie. Akt *Pracownia przeznaczeń* – można powiedzieć – stanowi echo rozmów toczonych między postaciami dramatycznymi w pierwszej wersji utworu. Przedmiotem tychże konwersacji nie jest już jednak prawie wyłącznie problem niemocy twórczej Adama, ale jego oddanie nowej pasji życiowej: pomaganie nędzarzom, których los boleśnie go dotknął. Adam jest w stanie zrezygnować z dotychczasowej pasji i jej społecznej funkcji i tym sposobem przestać uciekać przed kimś, kto woła go z głębi bytu wszystkich ludzi⁵⁸, których Maks (Maks Gierymski), odpowiednik „Człowieka z jednego metalu ulanego”⁵⁹, uważa za społeczny margines winny swego położenia, a Pani Helena (Helena Modrzejewska), odpowiednik „Pani, która ma władzę Katharsis”⁶⁰, za przedmiot artystycznych wzruszeń. W tym doświadczeniu mistycznej obecności, oddziałującej na jego świadomość, jest odosobniony. Odosobniony jest również w sposobie pojmowania wierności już nie powołaniu artysty, tylko komuś przemawiającemu z wnętrza nędzarzy. Żaden z przyjaciół nie ma właściwego wglądu we wnętrze Adama, gdyż nie uczestniczą w rzeczywistości odkrywanej przez niego. On jej sens zdobywa dzięki obcowaniu ze słowami Ewangelii odsłaniającymi się powoli w jego interakcjach z wyrzutkami społecznymi.

Postać Nieznajomego, którego pierwowzorem może być Lenin⁶¹, a literackim odpowiednikiem Pankracy z *Nie-Boskiej komedii*⁶², próbuje wykorzystać współczucie Adama, nazywając je opacznie gniewem, a kiedy to się nie udaje, oskarża go jako filantropa o spowalnianie wybuchu rewolucji⁶³. Wraz z nią pojawia się w utworze wątek poświęcony konfrontacji postawy wyrażającej „całkowitą solidarność z losem

⁵⁶ *Ibidem*, s. 194.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 193.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 212.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 138.

⁶⁰ B. Taborski, *Wprost w moje serce...*, s. 166.

⁶¹ Zob. *ibidem*, s. 170.

⁶² Zob. K. Dybciak, *Karol Wojtyła...*, s. 110.

⁶³ O. Jacek Salij zwrócił uwagę na jeden z wątków *Brata naszego Boga* – na konfrontację duchowości św. brata Alberta z marksizmem. W związku z tym opisał zachowanie Włodzimierza Uljanowa Lenina. „Gdy w Samarze nastał głód i tamtejsza inteligencja robiła, co mogła, by ludziom pomagać, Uljanow ostentacyjnie wyłączył się z tego, uważając, że jest to opóźnianie wybuchu rewolucji. «Głód – argumentował – rujnując chłopską gospodarkę, rozbija zarazem wiarę nie tylko w cara, ale i w boga, a z czasem bez wątpienia popchnie chłopów na drogę rewolucji i ułatwi jej zwycięstwo». J. Salij, *Szczególna potęga miłości*, [w:] *Świetlisty szlak. Karol Wojtyła-Jan Paweł II o miłosierdziu*, praca zbiorowa pod kierunkiem I. Górnickiej-Zdziech, Warszawa 2010, s. 163.

ludzkim⁶⁴ z marksizmem postulującym walkę o własne prawa. Ostatecznie postać ta zdemaskowana zostanie jako obojętna na sytuację nędzarzy, plewę rewolucji, w kolejnej odsłonie dramatu⁶⁵.

Gdyby nazwa aktu drugiego *W podziemiach gniewu* odnosiła się do konkretnej realistycznej przestrzeni, z pewnością określałaby miejską ogrzewalnię pełną ludzi doświadczających wzburzenia z powodu uwłaczających ich człowieczeństwu warunkom bytowym. Tymczasem nazwa określa stan wewnętrzny głównego bohatera, który przechodzi próbę wiary i miłości w zderzeniu z ludzką krzywdą i słusznym gniewem na drodze ontologicznej przemiany. Świadczą o tym rozbudowane didaskalia⁶⁶. Adam, podczas każdego spotkania z drugim człowiekiem, będzie coraz wyraźniej widział i uświadamiał sobie ze zdumieniem, że to odsłaniająca się w nim Miłość uczy go stawiania się sobą, otwierając stopniowo na szczere, głębokie obcowanie z ludźmi, ku którym go pociąga. Nauka w szkole Miłości będzie nierozzerwalnie związana z przyjęciem przez niego postawy wyrażającej zgodę na drażnienie go za pomocą ludzkich głosów, ludzkich spojrzeń w celu samopoznania i urzeczywistnienia Jej woli. Dokonujący się w ten sposób proces to nic innego jak przewyciężanie starego sposobu życia na rzecz nowego zgodnego z prawdziwym „ja”: „Sama potrzeba tej odmiany, a jeszcze bardziej jej przebieg, stanowi główną cięciwę napięcia dramatycznego”⁶⁷.

W pierwszej kolejności główny bohater przyjrzał się swojej motywacji pomocy wyrzutom społecznym. Stało się to dzięki konfrontacji z ukrytym pragnieniem tych, do których przyszedł. W sytuacji niezrozumienia, wyszydzenia autentycznego współczucia i doświadczenia odrzucenia pojawiła się w nim pokusa wycofania się z działalności charytatywnej, odpowiadająca inteligentnej ocenie sytuacji, na którą złożyły się uwewnętrznione przez Adama opinie Maksa i Nieznajomego na temat brania odpowiedzialności za los nędzarzy. Złożoność tego stanu wewnętrznego nie pozwoliła głównemu bohaterowi przez pewien czas zorientować się, czy ma do czynienia z własnymi egoistycznymi myślami, czy z kimś odrębnym, kto daje mu radę:

⁶⁴ Zob. K. Dybciak, *Karol Wojtyła...*, s. 95. Studium na temat obecności tego wątku można znaleźć w: *ibidem*, s. 94-97.

⁶⁵ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 253-262.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 221, 222. Bolesław Taborski pisze w związku z tym o „dramaturgii wnętrza”. Zob. K. Dybciak, *Karol Wojtyła...*, s. 106.

⁶⁷ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 221. Zob. również komentarz A. Przybylskiej do powyższego fragmentu omawianego dramatu: „Wojtyła w swoim dramacie pokazuje kolejne etapy powstawania nowej osobowości głównego bohatera, który z dużym oporem przyjmuje narastające w nim zmiany. W końcowym stadium metanoi we wnętrzu osoby Chmielowskiego ma miejsce nieustanna dyfuzja. Przebiega ona w dwu kierunkach: pierwszy z nich to wymiana «starego», tzn. uwikłanego w malarskie widzenie i racjonalne argumenty Adama na «nowego», kierującego się zasadą Bożego miłosierdzia człowieka. Drugi to przekazanie mistycznie poznanych prawd ludziom oraz podjęcie konkretnego dzieła”. A. Przybylska, *op. cit.*, s. 146.

Zostań sobą. Dokończ rozpoczętych płócien. Potem – zrób wystawę. [...] – Owszem, radzę ci – nie powracaj nigdy do ogrzewalni, jeśli nie chcesz zaszkodzić!... [...] – Wyzwoleniu tych ludzi. Trzeba poczekać. To się musi dokonać powoli, od wewnątrz. Z pośrodku nich musi wypłynąć samorzutnie i dojrzeć. Tymczasem ty chciałbyś tam zapewne przenosić szczegóły, które są im obce. [...] – Na przykład, kazałbyś im modlić się – prawda? Pracować – dźwigać tzw. krzyż?⁶⁸

Tajemnicza rozmowa została przerwana dzięki objawieniu obrazu Syna Bożego, który nie miał, o co oprzeć głowy, w opartym – jakby paradoksalnie – o latarnię żebraku. Był to obraz nieuchwytny dla oka, czyli dla zmysłu wzroku, ale od dawna trawiący duszę Adama⁶⁹. Rzecz ta pozwoliła mu zidentyfikować obecność Kusiciela⁷⁰, z drugiej strony podjąć świadomie akt miłosierdzia względem żebraka. „Miłosierdzie jest to – napisał Jan Paweł II w encyklice o miłosierdziu – «współczucie drugiemu w jego biedzie, przymuszające nas, jeżeli to możliwe, do przyścia z pomocą»”⁷¹.

Adam zabrał nędzarza do pracowni, w której stworzył obraz *Ecce homo* oddający nie tyle prawdę o bezdomności i огоłoceniu Boga – Człowieka, ile o Jego odrzuconej, sponiewieranej miłości. Autor dramatu przedstawił odmienną od badaczki twórczości Adama Chmielowskiego wizję genezy tego dzieła. Alicja Okońska dopatrywała się wpływu na powstały wizerunek Chrystusa doświadczenia Gierymskiego, który zetknął się z figurą Zbawiciela, umieszczoną w wiejskiej kapliczce, wyobrażającą ewangeliczną scenę wyszydzenia Jezusa u Piłata. Przyjęła, że jego świadectwo mogło stanowić inspirację dla twórcy obrazu *Ecce homo*⁷². W dramacie Wojtyły miejsce kapliczki zdaje się pełnić pracownia Adama, w której przeżywa on prawdę ewangeliczną. Kluczowy dla drugiego aktu sztuki jest monolog Adama wobec tego obrazu, poprzedzony didaskaliaми: „Czy właśnie ten obraz musiał narosnąć w jego duszy od widzenia Ludzi opuszczonych? Los obrazu i los człowieka. [...] Rzecz dzieje się znowu w nim”⁷³. Wątpliwe, aby dzieło artysty wyrażało w pierwszej kolejności – w zamysle autora dramatu – „obraz” ukryty w dalekich od świadomości współistnienia z Chrystusem bezdomnych włóczęgach lub mieszkańców ogrzewalni. Wskazuje on raczej perspektywę, ku której ma zmierzać Adam. Ma on stać się jak „oni”, czyli nędzarze, ubogi, ale na sposób Chrystusa, który dobrowolnie już we wcieleniu wszedł w kondycję ludzką, a rezygnując z własnej chwały Syna Bożego, stał się podobny do

⁶⁸ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 229.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 230.

⁷⁰ Ciekawe spostrzeżenia na ten temat można znaleźć w dwóch tekstach literackich: M. Ołdakowska-Kuflowa, *Blask słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Kielce 2004, s. 49; A. Przybylska, *op. cit.*, s. 138-140.

⁷¹ J. Salij, *op. cit.*, s. 159-160.

⁷² Zob. A. Okońska, *op. cit.*, s. 280-281.

⁷³ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 231.

ludzi we wszystkim (Flp 2,6-8), z wyjątkiem grzechu, by uczynić ich swoimi braćmi i synami Bożymi.

Odkrywanie przez artystę jego tożsamości – podobieństwa do Chrystusa ubogiego – i posłannictwa spowalniane jest przez uporczywą myśl o jego nieprzydatności ludziom z marginesu, zakorzenioną we fiasku pierwszej wizyty. Nie może pojąć, w jaki sposób miałby świadczyć o łasce swojego przybranego synostwa wobec innych, skoro, spodziewając się odrzucenia również w tej roli, zadręcza się świadomością wydziedziczenia. Ostatecznie myśl tę konfrontuje ze słowami spowiednika, który przypomina mu modlitwę Jezusa z Ogrójca: Ojcze, jeśli może być, niech odejdzie ten kielich...⁷⁴ i z Golgoty: „Ojcze mój, Ojcze, czemuś mnie opuścił?» [...]. Ale było to właśnie w chwili, kiedy na nowo przybierał synów odrzuconych”⁷⁵. Następnie, wracając do sytuacji artysty, dodaje on: „Kto wie, czy najwięcej nie znaczy właśnie twoje odrzucenie wśród nich. [...] Daj się kształtować miłości”⁷⁶. Słowa spowiednika brzmią jak absurdalna dla rozumu rada, która ma sens jedynie na poziomie wiary, gdy przyjmie się ją w duchu ewangelicznego wymogu zaparcia się siebie. W doktrynie Świętego Jana od Krzyża postępowanie w oparciu o słowa Ewangelii, przy jednoczesnym poskromieniu logicznego myślenia analizującego dane płynące z doświadczenia (tu opinie Maksa, Pani Heleny i Nieznajomego), oznacza kierowanie się wiarą, doskonałą podczas nocy duchowej⁷⁷. Ważne, iż główny bohater przeżywa dramat wyobcowania spośród przyjaciół, niezrozumienia i odrzucenia od tych, których los go porusza. Cierpi również z powodu poczucia, iż jego wewnętrzna wizja zostanie ostatecznie odrzucona przez Boga w akcie negacji końzonego dzieła sztuki, a on sam pozostanie bez poznania zbawczego sensu swej męczarni⁷⁸. Stan ten można, w duchu karmelu, określić mianem ogołocenia rozumu lub próby wiary⁷⁹. Ostatnie słowa spowiednika kładą jednakże akcent nie na srogość tego doświadczenia, ale na sposobność do wzrostu w miłości Bożej w bohaterze, który jest na drodze zjednoczenia upodabniającego do Chrystusa. Dokonuje się ono przez niezmienną wolę trwania przy Bogu: udział w trudach Chrystusa, w Jego goryczy opuszczenia i śmierci⁸⁰.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 235.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Św. Jan od Krzyża mówi w swym nauczaniu o jednej nocy mistycznej, która ma trzy części, etapy. Najciemniejsza jest noc rozumu, podczas której umacniana i doskonała jest wiara. „[...] wiara nie jest poznaniem przychodzącym przez jakiś zmysł, lecz jest to przyzwolenie duszy na to, co wnika w nią przez słyszenie”. We fragmencie tym jest mowa o słyszeniu słów Ewangelii, gdyż tylko one są gwarantem zrodzenia wiary, zgodnie z przekazem św. Pawła z Tarsu (Rz 10,17). Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 150, 190-192.

⁷⁸ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 232.

⁷⁹ Stan ten omówiony został w dziele św. Jana od Krzyża. Zob. św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 206-208.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 197, 207-208.

Adam ma pozwolić kształtować się Miłości, „jako narządzie [...] przybrania za synów”⁸¹, najpierw przez naukę pokory. Pokora ujawni się w nim, gdy przyjmie postawę gościa, który pyta mieszkańców ogrzewalni: „Bracia moi, czy przyjmiecie mnie dziś?”⁸². W sytuacji ponownej konfrontacji z „opuchlakami”⁸³ usłyszy już wyraźnie wolę Boga w słowach wypowiedzianych przez tych, którym czuł się niepotrzebny

Ale wy chcecie coś więcej. On czegoś więcej chce (wskazuje palcem na głównego swego rozmówcę) – i on... i on... Ja już wiem. [...] Nie mieć się za wyrzutków, wydobyć się z tego grzęzawiska⁸⁴.

Gdy ktoś zaczyna oponować, twierdząc, że tak naprawdę wystarczy przynieść tylko coś do okrycia i jedzenia, główny bohater wyjawia swój sekret:

Nie... to znaczy, rzeczywiście, wy już więcej nie chcecie, ale On..., wystarczyło jedno słowo. Ktoś z was wypowiedział jedno słowo, jedno zdanie... Wiem, że On chce... [...] ja chciałem się wykupić... [...]. A to wszystko nic nie znaczy... bo tak zostaną ciągle dziady, łachmaniarze, ulicznicy... [...]. A mają powstać bracia⁸⁵.

We fragmencie tym uwidacznia się idea słowa – sakramentalium, którą dobrze oddaje teoria „ułaskawionego” słowa autorstwa Karla Rahnera⁸⁶.

⁸¹ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 235.

⁸² *Ibidem*, s. 236.

⁸³ Określenie pochodzące z tekstu *Brat naszego Boga*.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 240.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 240-241.

⁸⁶ „W skurczonych ziemskich źródłach ludzkiego słowa, gdzieś głęboko we wnętrzu, bije źródło wieczności; w krzaku ciernistym ludzkiego słowa płonie ogień wiecznej miłości. Taka właściwość słowa w swej prawdziwej i pełnej istocie jest już z pewnością ułaskawieniem słowa, a możliwość słuchania tego słowa jest już w ścisłym zakresie łaską wiary. Od momentu, gdy ludzkie słowo stało się ciałem nieskończonego Słowa Boga i gdy można Go słuchać w jego wiecznym wcieleniu, od tego czasu każde słowo posiada szczególny blask i jakąś tajemną wymowę. W każdym słowie może się wydarzyć wcielenie łaski przez Boże wieczne Słowo. I cały problem słuchania Słowa polega właśnie na nasłuchiowaniu wewnętrznych głębi każdego słowa, i może się zdarzyć, że słowo człowieka i świata staje się nagle słowem nieskończonej miłości”. K. Rahner, *Chrześcijanin i poezja*, [w:] *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 31-32. Por. E. Bednarczyk-Stefaniak, *Teatr chrześcijańskiego sumienia. Propozycje artystów widzących potrzebę wychowywania ludzi teatru do słuchania słowa warunkującego dialog ukierunkowany na odkrywanie i wyrażanie prawdy*, [w:] *Wychowanie do dialogu. W poszukiwaniu modeli budowania relacji międzyludzkich*, red. K. Jaworska, K. Wawrzynów, ks. G. Sokołowski, Wrocław 2015, s. 333. „Ksiądz Jerzy Szymik poświęcił rozprawę, by pokazać, iż jest coś, co można nazwać «misterium języka. Polega ono na tym, że język w swojej najgłębszej, ontycznej strukturze jest nośnikiem misterium, że tkwią w nim możliwości niesienia i wysłowienia tajemnicy”, *ibidem*, s. 332. Określenie *słowo-sakramentalium* użyte zostało przez J. Ciechowicza odnośnie do pojęcia magia słowa wprowadzonego przez Mieczysława Kotlarczyka do teatru słowa, *ibidem*, s. 333. Dla Karla Rahnera słowa sakramentalne oznaczały pra-słowa serca, które „niosą to, co oznaczają, i w najgłębszym sercu człowieka zostawiają twórczy osąd”. Zob. K. Rahner, *op. cit.*, s. 31.

W efekcie tego wydarzenia Adam wyznaje wobec obrazu *Ecce homo*, iż piękno miłosierdzia przejawia się w całkowitym wyniszczeniu się Chrystusa dla człowieka, by go dźwignąć z grzęzawiska, ale nie przez zewnętrzną interwencję, z dystansu, jak mściciel – wybawca, tylko przez wejście w najpodlejszą jego nędzę moralną i okazanie mu w tym stanie swej zbawczej miłości. Myśl tę rozwinął po latach Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, szczególnie we fragmentach poświęconych interpretacji przypowieści o synu marnotrawnym oraz traktujących o tajemnicy krzyża Chrystusa⁸⁷. Dzieło Adama ujawniło wobec niego sakramentalny wymiar (ikonograficzny charakter) skoro – jego zdaniem – było zdolne „rozłożyć człowieka... przetworzyć człowieka”⁸⁸, czyli doprowadzić do wcielenia idei w czyn. Paradoksalnie ostatnim znakiem na drodze stania się jednym z mieszkańców ogrzewalni, w którym artysta rozpoznał wolę Boga, tożsamą z ukrytym pragnieniem odrzuconych, było spotkanie agitacyjne Nieznajomego, podczas którego padły słowa „...ale pobądź no jednym z nas!”⁸⁹. Gdy usłyszał je, choć nie był ich właściwym odbiorcą, pozostał jako brat *naszego*, bo wspólne dla braci Boga – Człowieka.

Na przeżycia wewnętrzne głównego bohatera w ostatnim akcie *Dzień Brata* – zgodnie z zamysłem autora sztuki – trzeba spojrzeć przez pryzmat didaskaliów, które pokazują wprost, iż życie Brata Starszego wśród ubogich składało się z wielu sytuacji oddających ewangeliczny dramat Chrystusa postawionego w stan oskarżenia za głoszenie prawdy nie z tego świata.

Był to jeden dzień w życiu Adama, jeden z tylu dni – i jeden z ostatnich. [...] W głębi duży krucyfiks z ciemnego drzewa. [...] Dobiega pora posiłku, więc ławy powoli się zapełniają, bracia stają na swoich miejscach i milczą. Niemniej właśnie owo milczenie nadaje całemu zdarzeniu niezwykle wyraz. Wygląda ono po prostu tak jak jakiś milczący sąd nad Albertem. Brat starszy orientuje się w tym położeniu. Czyżby nagle stanął wobec pustki tam, gdzie chciał przelać swe bogactwo? Może rzeczywiście mylił się systematycznie co do nich – co do ludzi, których sądził, że nawraca. Sądzą go oto mimo woli. Albert wie, że słowa Antoniego oskarżają go teraz w nich wszystkich. Dlatego też Albert potoczył wzrokiem po zgromadzonych, szukając już wyroku w ich twarzach⁹⁰.

Nakreślona sytuacja pokazuje wyraźnie, że treść obrazu *Ecce homo* ucieleśniła się w osobie brata Alberta. Stoi on wobec nędzarzy jako ten, który dobrowolnie ogołocił się z własnej sławy, by odtwarzać w nich podobieństwo do noszonego przez nich nieświadomie „obrazu” Syna Bożego. Kontemplacja skończonego dzieła, traktowanego

⁸⁷ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 6 i 7, s. 33 i 40-41.

⁸⁸ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 252. Sakramentalny wymiar związany jest z ideą obrazu – sakramentalium, czyli ikony, która jest z założenia miejscem objawienia Ducha Świętego przenikającego mocą miłości przemieniającej twórcę i odbiorcę.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 256.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 263, 275.

jako eksterioryzacja wewnętrznej prawdy artysty⁹¹, połączona z wiernym trwaniem w nauce krzyża, poskutkowała przekształceniem jego tożsamości w byt świadomie istniejący w komunii z Chrystusem oskarżonym i odrzuconym, czekającym na wyrok; w byt, w którym jest się zarówno sobą, jak i Chrystusem. Spojrzenie tego typu na istnienie – charakterystyczne dla chrześcijaństwa⁹² – pojawia się na poziomie tekstu w wypowiedzi głównego bohatera. Sama wypowiedź sprowokowana została słowami zirytowanego brata Antoniego:

Dlaczego każesz nam biedować i żebrac? Pytam was o to wobec nich wszystkich⁹³. Albert: Ależ, bracie, wszystko dobro dzieje się tu przez ubóstwo [...]. W każdym pośród was wiedziałem o nędzy i – o Nim. Długo przebywali z dala od siebie. Ze wszystkich sił starałem się ich przybliżyć. Bo przedtem byłeś ty – nędzarz, a nad twoją nędzą wiało pustką. Odkąd zbliżyłeś się do Niego, upadek twój przemienił się w krzyż, a niewola twa w wolność [...]. On jest ciągle. On ciągle dociera do dusz. I odtwarza w nich. Siebie!⁹⁴. Antoni: Jest. Wierzę. Kazałeś nam w Niego wierzyć, modlić się do Niego, naśladować. Dobrze. **Mówiłeś: bądźcie biedakami, bo On nie miał gdzie głowy położyć.** Dobrze. Słuchaliśmy cię chętnie, boś ty sam tak uczynił. [...] A przecież...⁹⁵ [zaznaczenie E.B.-S.].

Brat Antoni, podobnie jak niegdyś Nieznajomy, próbował podważyć sens życia braci, a w szczególności misję brata Alberta, pokazując wyższość innej postawy: postawy roszczeniowej wyrażającej prawdę świata: „Dziś się tylko żąda”⁹⁶. Była to ostatnia dramatyczna rozmowa braci przed pojawieniem się nowiny o rychłym wybuchu rewolucji społecznej. Mieszkańcy ogrzewalni stają wobec tego faktu urzeczeni mocą świadectwa Brata Starszego, który dobrowolnie przyjął sytuację odrzucenia „głupstwa” krzyża, w tym przypadku dobrowolnego ubóstwa. Nawet Antoni czuje się onieśmielony jego postawą pełną miłości i zrozumienia. Dramat kończy się stwierdzeniem brata ubogich, że gniew jest słuszny i potrwa, ale on wybrał większą wolność⁹⁷.

Tadeusz Nyczek zestawił sens zakończenia utworu z przesłaniem finalnej sceny *Nie-Boskiej komedii* Zygmunta Krasińskiego⁹⁸. Odniesienie wyłącznie do tego kontekstu literackiego nie oddaje zamysłu autora ujawnionego we wstępie do tekstu. Nie eksponuje owego źródła człowieczeństwa głównego bohatera. Funkcję tę – wskazanie

⁹¹ Zdaniem Jana Pawła II każde dzieło artysty jest uzewnętrznieniem jego osobowości, rozwoju duchowego, indywidualnego sposobu porozumiewania się z innymi ludźmi. *Jan Paweł II do artystów...*, s. 33.

⁹² *Idem, Redemptor hominis*, Wrocław 1994, nr 8, s. 23. Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 372.

⁹³ J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 275.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 274, 276-277.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 276.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 274.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 279.

⁹⁸ K. Dybciak, *Karol Wojtyła...*, s. 111.

na ścisły związek objawienia Boga w dziele sztuki sakralnej z objawieniem Go w człowieku – może pełnić zapomniany już prawie dramat Zofii Kossak-Szczuckiej *Gość oczekiwany*. W utworze tym akcja skupia się wokół problemu przychodzenia Chrystusa do tych, którzy Go wzywają. Ci czynią to wobec drewnianej figury Chrystusa fraso-bliwego, „...z cierniową koroną na głowie. [...] Owinięt[ego] w czerwoną, spłowiałą szmatę, z trzcina w ręce, siedzącego z brodą podpartą na rękę wewnątrz kapliczki...”⁹⁹. Rzeźba, umieszczona w kapliczce, z opisu przypomina ewangeliczny obraz Zbawiciela odzianego w szkarłat podczas wydarzenia wyszydzenia Go przez rzymskich żołnierzy w siedzibie Piłata (Mt 27,27-29). Drewniana figura przemawia ludzkimi ustami i wypowiada słowa słyszalne dla proszących. Daje obietnicę przyjścia, zatajając jednocześnie sposób, w jaki to uczyni. Chrystus ukryty w Dziadzie Walentym – wystawiony w nim na odrzucenie – odpowiada na prośbę Józefa Kurka: „Jezu, usłysz mnie! [...] Żebyś przyszedł, a zobaczył, jaka u nas bieda, tobyś się sam ulitował...”¹⁰⁰. W chwili modlitwy bohater ten obciążony był wzdardą, którą okazali mu Społecznik i Polityk jako ciemnej masie pozbawionej, mimo trudnego położenia, dążenia do wyzwolenia społecznego¹⁰¹. Doświadczył już też goryczy niesprawiedliwego osądu ze strony Dewotki i Kumoszek, potwarzy uderzającej w jego godność syna Bożego. Stał się żebrakiem oczekującym miłości miłosiernej. Pragnął bowiem nie tylko pomocy materialnej, ale i przebaczenia. Bóg, przyjęty przez niego w osobie głodnego przybysza (Mt 25,35.40), pobłogosławił go, uzdrowił jego córkę i obdarzył pieniędzmi, którymi rodzina będzie dzielić się solidarnie z sierotami i biedakami, pozostając wolną od przywiązania do dukatów. W utworze tym bardzo wyraźnie wyeksponowana została idea Boga ukrytego w człowieku, który oczekuje otwarcia i przyjęcia w bliźnim swej obecności, by mógł działać i przemieniać rzeczywistość. Podkreślona została również wartość dzieła sakralnego jako miejsca epifanii Chrystusa.

Rozwój koncepcji dramatu

Analiza i interpretacja pierwszej wersji dramatu pozwala wysunąć tezę, iż w utworze tym znajdują się już niejako zarodki myśli Jana Pawła II, dotyczące sensu pojęcia miłosierdzia, rozwinięte w encyklice *Dives in misericordia*. Piękno tej miłości objawi się w pełni w życiu „Człowieka o kuli”, gdy podejmie się on głoszenia łaski pojednania z Bogiem gwarantującej życie w Jego miłującej bliskości. Posłannictwo to zakłada pełnienie woli Boga, a zatem bycie synem Bożym i bratem Chrystusa, czyli

⁹⁹ Z. Kossak-Szczucka, *Uwagi w związku z wystawieniem obrazu scenicznego „Gość Oczekiwany”*, [w:] *eadem*, *Gość oczekiwany*, s. 93.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 30.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 22-26.

bratem Boga – Człowieka (Mt 12,46-50), czyniącym innych Jego uczniami i braćmi, a jednocześnie ludźmi świadomymi Bożego synostwa. W tej wersji dramatu pojawia się już kwestia społeczna dotycząca ludzi z marginesu. Główny bohater odcina się stanowczo od mów partyjnych, mających za przedmiot dobro najuboższych, zaznacza, że interesuje go człowiek jako jednostka, a nie jako masa. Pragnie dla ludzi z dna znacznie więcej niż tylko wsparcia finansowego. Dojrzewanie wewnętrzne „Człowieka o kuli” do pozostawienia życia dla sztuki, by realizować wewnętrzne dążenie, tożsame z pragnieniem absolutnego Dobra, dokonuje się w osamotnieniu, doświadczeniu niezrozumienia przez przyjaciół. Co ważne, dokonuje się dzięki wcieleniu wewnętrznej wizji w czyn. W drugim „rzucie” dramatu rozwinięta została myśl dotycząca Bożego miłosierdzia. Główny bohater poruszony jest głęboko zarówno nędzą moralną mieszkańców ogrzewalni, jak i nieludzkimi warunkami ich życia. Chce, jako syn Boga, zawiązać wspólnotę braci, by razem z nimi służyć nędzarzom pomocą materialną i nieść im wspólnie z braćmi miłość miłosierną upodabniającą ich do „obrazu” Chrystusa. Dojrzewanie do tej decyzji również dokonuje się w osamotnieniu i znów pod wpływem dzieła sztuki, mającego moc przemiany autora. W obu tekstach występuje identyczna wizja Jezusa оголоconego ze wszystkiego, który nie miał gdzie skłonić głowy, bezdomnego. Wizja ta pojawia się w obu postaciach na skutek przebywania w mrocznych zaułkach, najgorszych dzielnicach¹⁰². Udział w ubóstwie Chrystusowym traktowany jest jako warunek *sine qua non* dotarcia do sumienia nędzarzy. W pierwszym i drugim wariancie dramatu główna postać jest zarówno tworzywem dla działania łaski (jest albo materiałem formowanym dłutem Boskiego Artysty, albo materiałem kształtowanym przez Miłość), jak i narzędziem, przez które ona działa. Oba teksty literackie pisane były z myślą o człowieku, który na drodze przemiany stał się bratem Boga – Człowieka. Ten rys pozwala mi poprzeć tezę, że są to odmienne wersje tego samego utworu. W obu tekstach bardzo widoczne jest również potrójne zakorzenienie głównego bohatera: w życiorysie Adama Chmielowskiego, w doświadczeniu Karola Wojtyły, w innych utworach literackich, między innymi w dramacie *Nie-Boska Komedia* Krasińskiego.

Oba „rzuty” dramatu *Brat naszego Boga* Karola Wojtyły omówione zostały osobno – jak wyżej zaznaczono – zgodnie z tematem zakładającym opis dwóch sposobów prezentacji przeżyć wewnętrznych głównej postaci znamionujących proces przemiany. W pierwszej wersji utworu autor wyraził proces ten za pomocą nauki Świętego Jana od Krzyża traktującej o konieczności oczyszczenia zmysłów i wszystkich władz duchowych człowieka podczas mistycznej nocy. Wyeksponował w tekście literackim dramat rozpoznawania różnych form bałwochwalstwa celem urzeczywistnienia

¹⁰² J. Machniak, *Święty brat Albert...*, s. 81-83, 228-231.

wizji wewnętrznej, tożsamej z wolą Boga. Mniej miejsca poświęcił oddziaływaniu na bohatera miłosnego dłuta Boskiego Artysty. W drugim przypadku autor potraktował doświadczenie wewnętrzne głównego bohatera przede wszystkim jako proces kształtowania przez Miłość jednoczącą ze sobą człowieka, który otwiera się na Jej upodabniające działanie. Towarzyszy mu proces оголошення rozumu, mieszczący się w ramach pojęcia: próba wiary. W rękopisie, opatrzonym przez księdza Jana Machniaka datą 1945 rok, zaakcentowany został w głównej postaci problem zmagania się z przywiązaniem do sztuki, obecny w komedii, kosztem wątku ofiarnej miłości będącej celem bolesnego oczyszczenia, natomiast w późniejszym tekście – choć wprowadzony został cytat z dramatu romantycznego twórcy: „przez ciebie płynie strumień piękności” – wyraźniej zarysowany został problem lęku przed staniem się „obrazem i podobieństwem” Bożego Syna, który uczynił ludzi synami Bożymi i swoimi braćmi, przewyciężony przez poddanie się woli Miłości.

**TWO VERSIONS OF THE DRAMA *BROTHER OF OUR GOD*
BY KAROL WOJTYŁA – TWO WAYS OF PRESENTING INTERNAL
EXPERIENCES OF THE MAIN CHARACTER**

Summary

The proposed study shows the development of the concept of drama *Brother of our God* by Karol Wojtyła, from the first version to the second. Both versions of the drama have been considered separately, according to the subject. Descriptive method was applied. Analytical and interpretative activities, which focused on the first “wave” of drama, helped to expose the importance of the circumstances in which the play was written, which influenced its content and the manner of its presentation. The emphasis has been laid on the presence of the idea of “theatre of words” – the Rhapsody Theatre, on the presence of Franciscan and sanjuanisticspirituality and literary context. When discussing the final version of the drama, its form and ideological message, the author pointed out the impact of the above mentioned spirituality, assumptions of the word-sacramentalium by Karl Rahner, the ideas contained in the song *Guest expected* by Z. Kossak-Szczucka.

Katarzyna Krysińska

Uniwersytet Zielonogórski

CISZA I ŚWIATŁO JAKO ŚRODKI WYRAŻANIA SACRUM (NA PRZYKŁADZIE *PIEŚNI O BOGU UKRYTYM* KAROLA WOJTYŁY I TOMIKU *POSTAĆ W BIELI* CZESŁAWA SOBKOWIAKA)

Cisza i światło to pojęcia wymykające się jednoznacznym definicjom, mieszczące w sobie wiele aspektów i bogactwo różnorodnych treści, odnoszą się bowiem do zjawisk z zakresu fizyki, jak i kultury czy duchowości. W artykule zajmę się tylko wybranym aspektem dotyczącym tych fenomenów – ich symboliką, która przenika do utworu *Pieśń o Bogu ukrytym*¹ Karola Wojtyły oraz do poezji z tomu *Postać w bieli*² Czesława Sobkowiaka.

Teksty obu autorów ściśle dotyczą sfery *sacrum*. Dzieło Wojtyły to, jak pisze Jan Sochoń, „poetycka autobiografia, delikatnie uchylająca za pomocą symbolicznej mowy poszczególne warstwy religijnych przeżyć, będących udziałem Autora”³. Kolejne obrazy tego poematu rozkwitającego wzajemnie się uzupełniają, oświetlają, są próbą wyrażenia *sacrum*, a zarazem potwierdzają jego tajemniczość. Wiersze lubuskiego pisarza natomiast wyrastają z fascynacji osobą Jana Pawła II (do niego nawiązuje tytułowa peryfrazą „postać w bieli”, a także kilka zawartych w tomiku wierszy) i stanowią przykład dialogu z myślą poetycką i teologiczną Papieża, dialogu, w którym na plan pierwszy wysuwają się kategorie ciszy i światła. W twórczości obu poetów kategorie te konstytuują religijne sensory i stają się nie tylko scenariem spotkania Boga i człowieka, ale i środkami ekspresji *sacrum*. W jaki sposób dokonuje się to wyrażanie Niewyraźnego? Jak oddziałuje ono na relację bosko-ludzką? W jakim stopniu

¹ K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym. Poezje*, Warszawa 1998. Cytaty z tego poematu opatrywać będę skrótem PoBu zapisanym w nawiasie wraz z numerem strony, z której pochodzi przytaczany fragment.

² C. Sobkowiak, *Postać w bieli*, Wrocław 1999. Cytaty z tego tomu opatrywać będę skrótem Pwb zapisanym w nawiasie wraz z numerem strony, z której pochodzi przytaczany fragment.

³ J. Sochoń, *Nie jestem samotny, bo drzę. O poezji Karola Wojtyły*, w Internecie: http://www.recogito.pologne.net/recogito_23/wiara2.htm [dostęp: 24.09.2015].

operowanie tymi pojęciami łączy wypowiedzi poetyckie obu autorów⁴? Na te pytania postaram się poszukać odpowiedzi.

Analizując poezję, odwoływać się będę do wspomnianej przez Marię Jasińską-Wojtkowską koncepcji *sacrum*, wedle której określenie 'Bóg' odnosi się w naszej kulturze w sposób naturalny, to jest bez szczególnych kontekstów do Boga religii chrześcijańskiej⁵, choć w przypadku twórczości Sobkowiaka otwartej na „sferę znaczeń transcendentnych, na «światliste obszary» i zagadkę bytu”⁶. Można by zapewne znaleźć i takie utwory, które wpisują się w pojemną definicję poezji wymiaru *sacrum* zaproponowaną przez Zofię Zarębiankę, uwzględniającą teksty, „w których wyrażona została świadomość odniesienia słowa do wartości wyższych niż estetyczne, oraz wszystkie te teksty, które dając wyraz przekonaniu o świętości istnienia i poczuciu tajemnicy bytu, nie odnoszą się wprost do żadnych nadrzędnych kategorii, które można by nazwać *sanctum*, Absolutem czy Bogiem”⁷.

Religijne sensy ciszy i światła

Cisza w wymiarze religijnym to przede wszystkim przestrzeń spotkania Boga i człowieka⁸. Łączy się z modlitwą, medytacją, adoracją i kontemplacją, a sprzyja jej związane z pokojem, wewnętrzną harmonią i dyscypliną wyjście na tak zwaną pustynię, zgoda na milczenie i samotność, choć trzeba zarazem zauważyć, że te ostatnie pojęcia są również wieloznaczne, wieloaspektowe. W Biblii i nauczaniu Kościoła cisza staje się scenérią, w której przemawia Bóg, warunkiem teofanii, a także postawą człowieka wobec *sacrum*, wyrazem zaufania Bogu. Pomijając bogactwo różnych aspektów ciszy, w tym na przykład filozoficznego, psychologicznego czy ekologicznego, warto zwrócić uwagę na to, że związana jest ona bardzo mocno z rzeczywistością ducha, jest bowiem integralnym składnikiem życia religijnego, moralnego, wyrazem pewnego wewnętrznego uporządkowania człowieka i postawą wsłuchiwania się w Boży głos. Co ważne, cisza pozostaje także zjawiskiem tajemniczym, wymykającym się konkretnym określeniom, nieuchwytnym.

⁴ Ze względu na ograniczone ramy artykułu pomijam pewne kwestie, m.in. związane z ciszą jako strategią poetycką, a koncentruję się na ciszy jako temacie. Za wskazanie tego rozróżnienia dziękuję prof. Annie Kozłowskiej. Zob. W. Sadowski, *Wersyfikacja Karola Wojtyły – między dźwiękiem a obrazem*, [w:] *Hermeneutyka nauczania Jana Pawła II*, red. A. Węgrzyniak, L. Łysień, Bielsko-Biała 2006, s. 183-194.

⁵ M. Jasińska-Wojtkowska, *Uwagi o poezji religijnej*, [w:] *eadem, Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin 2003, s. 37.

⁶ M. Mikołajczak, *Miejsce osobne – Czesław Sobkowiak*, [w:] *eadem, Zbliżenia. Studia i szkice poświęcone literaturze lubuskiej*, Zielona Góra 2011, s. 98.

⁷ Z. Zarębianka, *Zakończenie*, [w:] *eadem, Poezja wymiaru sanctum*, Lublin 1992, s. 183.

⁸ Szeroko na temat wielu aspektów ciszy, w tym religijnego, pisze Teresa Olearczyk w rozważaniach pt. *Pedagogia ciszy*, Kraków 2010.

Światło, podobnie jak cisza, utożsamiane jest tradycyjnie z duchem, sferą niematerialną, jest ono również przejawem pierwiastka moralnego, symbolem Boga, Chrystusa, nieba, świętości⁹. Jak zauważa Karina Jarzyńska, różne religie świata uznają światło za zjawisko przybliżające transcendencję¹⁰. Podobne stanowisko zajmuje Małgorzata Sacha-Piekło, kiedy stwierdza: „Symbol światła jest doskonałym medium opisu doświadczenia otwierającego dostęp do tego, co już nieopisywalne, do samego absolutu [...]. Światło z natury swej jest amorficzne. Jednocześnie jawi się jako zbiornik wszelkich możliwych form. Jest najbardziej pierwotną, a przez to otwartą formą przestrzenną. Ta cecha powoduje, że nadaje się doskonale na metaforyczne przedstawienie nieskończoności i totalności”¹¹. Natomiast teksty związane z tradycją średnio-wiecznego chrześcijaństwa podkreślają inne właściwości tego fenomenu: jego piękno, prostotę, zjednoczenie, zgodność proporcji. To zintegrowanie, a także tajemniczość przybliżają światło do Stworzyciela. Warto również dostrzec semantyczną bliskość światła z epifanią, stanowiącą „przyobleczenie się poza/ponadziemskiego w świecącą określoność”¹². Światło w Biblii jest bowiem atrybutem bóstwa, stanowi podstawę widzenia i poznawania oraz symbol oświecenia, którego dokonuje Pan Bóg¹³.

Obrazy ciszy i światła w poezji

Symbolika ciszy i światła przenika do utworów Wojtyły i Sobkowiaka, konstytuując ich religijne sensy. Dzięki temu obie kategorie współtworzące przestrzeń objawiania się Boga stają się zarazem środkami wyrażania *sacrum*, a także oddziałują na relację bosko-ludzką. Dokonuje się to, najogólniej rzecz ujmując, na cztery sposoby: poprzez nawiązania do symboliki akwaticznej (1), operowanie charakterystyczną kolorystyką (2), przedstawianie współistniejących w świecie sprzeczności (3) oraz przywoływanie obrazów Boga ukrytego (4). Tym czterem sposobom, a zarazem aspektem przejawiania się ciszy i światła w wierszach obu autorów przyjrzyć się bliżej w dalszej części artykułu.

⁹ Zob. na ten temat: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 415; J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2000, s. 408.

¹⁰ K. Jarzyńska, *Symbol światła w ewangeliiach apokryficznych Nowego Testamentu*, „Rocznik Mitoznawczy” 2006, t. I, s. 4.

¹¹ M. Sacha-Piekło, *Tam gdzie pustka staje się światłem. Symbol światła w doktrynie i praktykach siddhajogi*, Kraków 1999 – cyt. za: K. Jarzyńska, *op. cit.*, s. 4.

¹² K. Jarzyńska, *op. cit.*, s. 5.

¹³ Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 237-238.

1) Analogie z symboliką akwaticzną

Tym, co zdaje się łączyć tytułowe kategorie, jest głębia. Zarówno cisza, jak i światło dają możliwość zanurzenia się w nich, trwania, bycia. Może dlatego zjawiska te w poezji Wojtyły i Sobkowiaka często obrazowane są za pomocą topiki akwaticznej, która uruchamia wymiar głębi (głębiny), odległości (dali), wielkości (nieograniczoności, bezmiaru).

W *Pieśni o Bogu ukrytym* Karola Wojtyły cisza umiejscowiona zostaje na wybrzeżach, daleko od zgiełku, rozlewa się w przestrzeni bezludnej i pustej. Jest ona „miejscem duszy” (PoBu, 50) i „milczącą głębią” (PoBu, 43). Również światło wydobywa się z głębin, zalewa jak woda. Te dwa żywioły spotykają się w odbiciu słońca, mogą je także łączyć jasność i blask. Przedstawieniom ciszy i światła w poemacie Wojtyły towarzyszy słownictwo akwaticzne, w tym rzeczowniki takie jak: dno, głębiny, nurt, głębia, fale; czasowniki, na przykład: tonąć, falować, rozlewać; przymiotniki, imiesłowy i przysłówki, między innymi: głęboki, morski, przybrzeżne, wzbierające, zalane, bystro, głębiej, najgłębiej.

W tomiku *Postać w bieli* Czesława Sobkowiaka bliskość pól semantycznych ciszy i rozległej wodnej przestrzeni odsłania się zwłaszcza w wierszu *Patrzę na morze*. Zapatrzenie w morski horyzont i zaśłuchanie w szum wody stają się tu wyrazem skupienia, kontemplacji, modlitwy. Morze sprawia, że „sól i piasek zasypuje słowa”, a człowiek zanurza się w głębi swojego wnętrza. Cisza nierozzerwalnie łączy się z milczeniem i zamyśleniem, któremu sprzyja samotność. Te motywy pojawiają się także w tytułowym wierszu *Postać w bieli*, poświęconym Papieżowi. Tytułowy bohater patrzy na morski horyzont „swym sercem” (Pwb, 38) i milczy „całym sobą” (Pwb, 38). W innym utworze, *[Tu jestem jedną z kropel...]*, „cisza nocnej pracy” pozwala usłyszeć przelatujące morskie ptaki. Podobieństwo milczenia i wody ukazuje także frazeologizm „przyływ milczenia” z wiersza *Kolęda*, występujący w modlitewnej prośbie o uleczenie ludzkich warg. W utworze *Plaster* przyływ dotyczy natomiast światła. W światło „wyposażony” (Pwb, 77) jest także krajobraz ze wspomnianego już wiersza *Patrzę na morze*. Lśniąca przestrzeń morska sprzyja tu kontemplacji.

2) Operowanie charakterystyczną kolorystyką

W *Pieśni o Bogu ukrytym* cisza zdaje się przywoływać pewne barwy: kojarzy się z zielenią liści, błękitem wody i nieba, bielą Hostii i śniegu, srebrem deszczu, czerwienią krwi i róż, złotem słońca i kłosów zboża, przezroczystością wiatru. Różnymi kolorami tęczy mieni się światło, czytamy więc o „świecie pełnym zieleni, jakby zieleni, lecz bez odcieni, zieleni niewysłowionej, opartej na kropłach krwi” (PoBu, 44), o „bładym świetle pszennego chleba” (PoBu, 47), „świecie pszenicznym” (PoBu,

49), „światle pełnym drzeń” (PoBu, 49), „światle słońca” (PoBu, 54). Ma ono także swoje bliskie odpowiedniki: jasność i blask. Dominujące jest tu światło słoneczne, będące między innymi symbolem kontemplacji¹⁴. Światło zielone symbolizuje – zdaniem Zbigniewa Lisowskiego – niewyraźną słowami i okupioną krwią Chrystusa nadzieję¹⁵. Wieloznaczne barwy: biel i czerwień mogą przywoływać myśl o Bożym miłosierdziu, będąc znakami Krwi i Wody, które wypłynęły z serca Jezusa. To zestawienie barw występuje w następujących fragmentach *Pieśni o Bogu ukrytym*:

Tam Pan mój co dzień przychodzi i pozostaje –
Smuga krwi gdy zatapia się w śnieg –
– i poznany wzajemnie poznaje
i wzajemną obfitością tchnie.

[...]

a to wszystko przez Punkt jeden Biały
z najczystszej bieli
objęty w sercu człowieczym
krwawym przepływem czerwieni (PoBu, 58-59).

Analogiczną kolorystyką operuje Sobkowiak. Wymownym przykładem są biel i czerwień z wiersza *Blask*:

W środku zimy
Daleko w polu
Nawet nie zdążyłem sobie zdać sprawy
Blask niemal powalił mnie na śnieg
Czerwone owoce
[...]
Wprawiły mnie w zakłopotanie (Pwb, 5).

Zwłaszcza światło w poezji lubuskiego autora ma kilka odcieni i objawia się w różnicowany sposób. Czytamy więc o „świecie będącym światłem” (*Blask*), o „wyświetlaniu kwiecistości” (*Forsycje*), „rozświetlaniu powietrza i wąskich pasmach światła” (*Bzy*), „światle półprzezroczystym” i „mlecznej światła otulinie” (*Jest mglisty dzień*). Podobnych przykładów wskazać można więcej.

Światło określonego koloru odpowiada jego symbolice¹⁶, dlatego bogactwo barw, różne ich nasycenie i intensywność w utworach Wojtyły i Sobkowiaka potęgują wieloznaczność tego zjawiska. U obydwu autorów szczególne znaczenie wydaje się mieć biel. Według *Słownika obrazów i symboli biblijnych* jest to „barwa niezakłóconego

¹⁴ W. Kopaliński, *op. cit.*

¹⁵ Z. Lisowski, *Refleksje nad poezją Karola Wojtyły*, [w:] *Cierpienie w literaturze*, red. K. Dybiak, S. Szczęsny, Siedlce 2002, s. 182.

¹⁶ J.E. Cirlot, *op. cit.*

światła¹⁷ i podstawowy kolor sakralny w chrześcijaństwie. W *Pieśni o Bogu ukrytym* biel charakteryzuje ludzi prostych, którzy przyjęli Bożą miłość:

Jeśli miłość największa w prostocie,
a pragnienie najprostsze w tęsknocie,
więc nie dziw, że pragnął Bóg,
aby najprostszy Go przyjęli,
ci, którzy dusze mają z bieli,
a dla miłości swej nie znają słów (PoBu, 55).

W tomie poezji Sobkowiaka tytułowa biel charakteryzuje jasną i pełną światła postać Papieża. W ten sposób jawi się on jako osoba realizująca powołanie do świętości i do bycia „światłem świata”. Osoba duchowego przywódcy religijnego, który patronuje omawianemu tu zbiorowi wierszy, przeciwstawiona została kryzysowi wartości chrześcijańskich. Autorytet Papieża wydaje się strzec pewnego właściwego porządku rzeczy, który znajduje swoje odzwierciedlenie także w kompozycji tomiku nawiązującej do cyklicznego następowania po sobie pór roku. Na okładce zbioru „postacią w bieli” jest „skrzydlaty anioł, którego inna postać – męska długowłosa, w surducie – kurczowo się chwyta”¹⁸. Symbolika bieli jako koloru czystości¹⁹ przenika natomiast do wiersza *Ptak*:

Rano
Ujrzałem inną przestrzeń
W tonacji bieli
Pierwszy ptak podniósł się ze śpiewem
Wzruszył powietrze
Całemu światu dając znak
Tak czysty
Że mogłem uwierzyć (Pwb, 76).

3) Przedstawianie współistniejących w świecie sprzeczności

Zjawiska ciszy i światła okazują się jednak nie tylko wieloznaczne, ale także występują w świecie pełnym sprzeczności, zbieżności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*²⁰). W *Pieśni o Bogu ukrytym* czytamy na przykład, że „Dalekie wybrzeża ciszy zaczynają się tuż za progiem”, Niezmierny, który jest „samą Ciszą, wielkim Milczeniem”, zajmuje „ledwo celkę małeńką”, a z nicości „odszukane” zostają słowa. Paradoksalne wydają się także refleksje:

¹⁷ M. Lurker, *op. cit.*, s. 25.

¹⁸ J. Łukasiewicz, *Jeszcze lato*, „Nowe Książki” 1999, nr 6, s. 34.

¹⁹ M. Lurker, *op. cit.*, s. 25.

²⁰ Termin wywodzący się z koncepcji filozoficznej Mikołaja z Kuzy – zob. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Warszawa 1997, s. 166.

Co to znaczy, że tyle dostrzegam, gdy nic nie widzę [...]

Im bardziej wzrok natężam, tym widzę mniej [...]

Więc w mroku jest tyle światła,
ile życia w otwartej róży,
ile Boga zstępującego
na brzegi duszy (PoBu, 45).

W poezji Sobkowiaka ciszy i światłu także towarzyszą antynomie. Słowa mogą być „unieważnione” poprzez widok, który wprowadza człowieka we „wnętrze ciszy” (*Blask*), przesmyki światła współistnieją z ciemnością (*Zdarzenia, Rozmowa z Rimbaudem*), a pomimo ciemniejącego przed burzą krajobrazu okazuje się, że „W wąskich pasmach światła / Każde słowo ma swoją moc i prawdę” (*Bzy*). Podobnie „kwaśny zapach ciemności” (*Tego roku wiadomość*) nie wyklucza łagodnego światła, które może „bezglśnie mówić” (*[Światło żyje...]*).

Wspomniane sprzeczności występujące w świecie nasuwają myśl o transcendencji, o Bogu, który przekracza ludzkie wyobrażenia, jest niepoznawalny i również, jak stworzony przez Niego świat, pełen niewykluczających się przeciwieństw.

4) Obrazy Boga ukrytego

Poezja Karola Wojtyły nawiązuje między innymi do myśli św. Jana od Krzyża, że Bóg, który objawia się w Umiłowanym Chrystusie, jest ukryty, a wiara jest Jego miłosnym poszukiwaniem²¹. To przekonanie o ukryciu się Boga jest obecne już w Biblii, w Księdze Izajasza: „Prawdziwie, Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (Iz 45,15). *Deus absconditus*, jak określa Go Blaise Pascal²², nie daje się zdefiniować czy opisać. Poezja Wojtyły, a także wchodzące z nią w dialog wiersze Sobkowiaka zdają się poszukiwać Boga i przybliżać poprzez motywy-tematy, które funkcjonują w kulturze, takie jak cisza i światło. W *Pieśni o Bogu ukrytym* czytamy więc o „Kimś”, kto „ciszą trafia najgłębiej” (PoBu, 41), „Przyjacielu”, który „jest jedną iskierką, a całą Światłością” (PoBu, 43) oraz o „milczącej wzajemności” – ciszy, która pozwala unosić nad sobą „nachylenie Boga” (PoBu, 44). Pan i Ojciec objawia się w Synu, Miłości odwiecznej, „Pięknie rzeczywistym utajonym pod żywą krwią” (PoBu, 48), jest „samą Ciszą, wielkim Milczeniem” (PoBu, 51). Poznanie Boga jest niemal niemożliwe, Stwórca nie daje się ogarnąć umysłem, stąd skierowane do Niego słowa modlitwy:

²¹ Zob. Św. Jan od Krzyża *nauczycielem drogi do Zjednoczenia z Bogiem* (Ojciec Św. Jan Paweł II, *przemówienie w Segowii*), [w:] Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 6.

²² B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, w *Intenrecie*: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/pascal-mysli.html#anchor-idp36735728> [dostęp: 15.12.2015].

A Ty jeszcze co dzień pomnażasz
moją bezsilność,
poddając Twą nieskończoność
pod moją myśl omylną (PoBu, 60).

Z kolei podmiot liryczny wiersza *Patrzę na morze* podkreśla niewystarczalność słów dla wyrażenia duchowego przeżycia obcowania z naturą. Pragnie patrzeć i słuchać, nie rozmyślać nad światem, lecz kontemplować go, zdumiewać się nim, będąc w pełni obecnym „tu i teraz”, dlatego wyznaje:

[...]
Nie chcę pisać wierszy
Doświadczać chwil niedosytu
Z powodu sylab
Ważne są wiersze nienapisane
Drzewa obłoki wypełniające widok
Który nie przyjmuje nigdy żadnej poprawki
Choćby jednej linii i wszelkiej formy
Tylko potwierdza że tak musi pozostać do końca
Ustanowiony
Milczeniem i modlitwą (Pwb, 78).

Choć w tomie Sobkowiaka nieczęsto pojawia się Imię Boga, *sacrum* jest tu silnie obecne. Każda z roślin, na przykład, pełni na ziemi przypisane tylko sobie zadanie, odsyłając swym istnieniem do Absolutu i do rzeczywistości pozaziemskiej. Porządek przyrody, odwieczny ład i harmonia, sens, który przenika zwyczajne dni, wydają się odbiciem ukrytego Boga, a „światłość – jak pisze Małgorzata Mikołajczak – stanowi kanał, przez który w sferę codzienności wkracza *sacrum*, rozjaśnia rzeczy i zdarzenia”²³.

Cisza i światło w relacji Boga i człowieka

Najważniejszą funkcją omawianych tu fenomenów – ciszy i światła – wydaje się ich wpływ na relację bosko-ludzką. To oddziaływanie przejawia się w poezji Wojtyły i Sobkowiaka na kilka sposobów. Cisza pozwala usłyszeć Boży głos, natomiast światło pomaga dostrzec Jego znaki, przez które objawia się On w świecie i codzienności. Obydwa zjawiska umożliwiają doświadczenie spotkania z *sacrum*, wtajemniczenie w prawdy wiary oraz zjednoczenie Boga i człowieka.

Spotkanie Boga i człowieka przedstawione w *Pieśni o Bogu ukrytym* dokonuje się w ciszy, w medytacyjnym skupieniu bohatera, którego pochylona twarz

²³ M. Mikołajczak, *Wśród kwiatów, drzew, kamieni i światła*. (Czesław Sobkowiak), [w:] *eadem*, *Zbliżenia. Studia...*, s. 134.

ukazana została „w snopie światła wysoko związanym” (PoBu, 42). Jak pisze Marek Bernacki,

Wektor światła jest wertykalny (snop promieniuje z góry w dół, wyznaczając „oś świata”, absolutne centrum) a jego źródło – jak w platońskiej *Przypowieści o jaskini* – transcendentne i wszechogarniające: promieniujące z wysoka światło „wchłania” niejako w siebie promień zapalanej lampki, tak samo jak u Platona światło słońca „przebija” mroki groty rozświetlonej przez płomyki ogniska. W obu przypadkach to drugie, „inne” światło jest od pierwszego stokroć mocniejsze, ma po prostu inną naturę²⁴.

Chodzi bowiem o światło duchowe, ponieważ spotkanie z Bogiem w ciszy i świetle odbywa się we wnętrzu człowieka, wywołując podziw, radość, zdziwienie, ale także „bojaźń i drżenie”. Lęk miesza się tu z uwielbieniem, co jest charakterystyczne dla doznania bliskiej obecności Boga.

Podobne stany duchowe związane z przeżyciem religijnym ukazane zostały w poezji Sobkowiaka. Wiersz *Patrzę na morze* odsłania psychologiczny aspekt doświadczenia *sacrum*, jakim jest połączenie grozy i fascynacji – *mysterium tremendum et fascinans*²⁵: „Nawet nie ustaliłem jeszcze własnego miejsca / Między zachwytem a zatrwożeniem / Wobec tej wody zielonej szarej niekiedy srebrnej” (Pwb, 77).

Cisza i światło to także zjawiska, które umożliwiają człowiekowi spojrzenie w głąb, wtajemniczenie w prawdy wiary, oświecenie, „pójście dalej” w wierze, dlatego w rozmowie bohatera z samym sobą w *Pieśni o Bogu ukrytym* czytamy: „Tyle lat już wierzyłeś, wiedziałeś na pewno, / a jednak nie możesz wyjść z podziwu” (PoBu, 42). Rozwój relacji człowieka z Bogiem i pogłębienie jej są widoczne także w tomie *Postać w bieli*. Dla podmiotu lirycznego wierszy codzienność, która początkowo tylko „mgliście przepełnia tajemnicą powstawania świata” (*Plaster*, Pwb, 17), wreszcie okazuje się – za sprawą „innego”, odmienionego spojrzenia, godna uwagi, a zarazem niewysłowiona: „nawet szara nie jest naprawdę szara” (*Codziennność*, Pwb, 49). Wiersze *Lampa* i *Plaster* ukazują elementy zwyczajności jako cząstkę uniwersum i wieczności, mającą swój udział w „obrocie wielkich kół / Wiatru wody ognia i ziemi / Nie mających początku ani końca” (*Lampa*, Pwb, 14) oraz w akcie kosmogonii jako najwyższym przejawie boskości²⁶.

Fenomen ciszy i światła wpływa także na zjednoczenie człowieka z Bogiem. Pan, który „ciszą trafia najgłębiej” (PoBu, 41), na moment udziela człowiekowi nie tylko

²⁴ M. Bernacki, *Słowem wyrazić niewypowiedziane – próba hermeneutycznej wykładni „Pieśni o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły*, [w:] *Hermeneutyka nauczania...*, s. 175-176.

²⁵ Zob. na ten temat: R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.

²⁶ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 95.

Światłości, która oświeca, ale i Miłości, która nie pozostawia żadnych wątpliwości, dlatego podmiot liryczny *Pieśni o Bogu ukrytym* wyznaje:

Miłość mi wszystko wyjaśniła,
miłość wszystko rozwiązała –
dlatego uwielbiam tę Miłość,
gdziekolwiek by przebywała (PoBu, 43).

Punktem kulminacyjnym doświadczenia Bożej obecności w podobnej scenerii jest w tomie Sobkowiaka omawiane już wcześniej stanięcie „we wnętrzu ciszy” z wiersza *Blask* (Pwb, 5). Pełnię wiary i bliskości z Bogiem podkreślają natomiast ufne słowa ze wchodzącego w skład *Pieśni o Bogu ukrytym* cyklu *Pieśń o słońcu niewyczerpanym*:

A wtedy dokona się cud
przemiany:
oto Ty staniesz się mną –
ja – eucharystyczny (PoBu, 59).

Wyrażanie Niewyraźnego

Bóg wymyka się ludzkim ujęciom, nazwom, definicjom. Jak twierdzi Wojciech Ligęza, wizerunek Boga „odślania się na moment, przybliża w celnej metaforze, przenika obrazowanie”²⁷. Niepoznawalne i niepojęte odślania się w języku, konkretach egzystencji, codzienności, w tym co poznawalne. Wśród poetyckich znaków dają się rozpoznać odniesienia z innego wymiaru: „Ślady, cienie, odbłaski transcendencji, mgnienia, prześwity tworzą właściwą domenę doświadczenia Boga”²⁸.

W poezji Wojtyły i Sobkowiaka takimi znakami odsyłającymi do Absolutu są między innymi cisza i światło. Obrazowane za pomocą symboliki akwatywnej, charakterystycznej kolorystyki, ukazywania współistniejących sprzeczności i obrazów Boga ukrytego kategorie te – jak zostało wyżej ukazane – jednocześnie wyrażają Boga i „zakrywają” Go, ponieważ pozostają wieloznaczne, nieuchwytnie, a ich istota nie daje się łatwo określić. Pomimo odmiennych poetyk i nieco innych inspiracji (w przypadku lubuskiego autora dodatkowo dochodzi do głosu fascynacja osobą Papieża), a także mimo różnicy polegającej na tym, że u Wojtyły centrum religijnego przeżycia wydaje się cud istnienia Boga, a u Sobkowiaka cud istnienia stworzonego świata, obaj poeci spotykają się w obszarze podobnie doświadczanego *sacrum*.

²⁷ W. Ligęza, *Bezimienny, niewidzialny, milczący. O kilku wizerunkach Boga w poezji współczesnej*, w Internecie: <http://herbert.guru/wojciech-ligeza-o-kilku-wizerunkach-boga/#more-2200> [dostęp: 24.09.2015].

²⁸ *Ibidem*.

**SILENCE AND LIGHT AS MEANS FOR EXPRESSING SACRUM
(BASED ON THE *SONG OF THE HIDDEN GOD* BY KAROL WOJTYŁA
AND THE VOLUME *THE PERSON IN WHITE* BY CZESŁAW SOBKOWIAK)**

Summary

Silence and light are multi-faceted phenomena. In the *Song of the Hidden God* by Karol Wojtyła and the volume *The person in white* by Czesław Sobkowiak they have a special metaphysical significance. The symbolism of these phenomena penetrates Wojtyła's poem and constitutes its religious meanings. Sobkowiak's poetry also fits in this dialogue, under the patronage of Pope John Paul II. In both authors' writing, silence and light become not only the scenery for an encounter between God and man, but also the means of expression of the sacred. How is the inexpressible expressed? How does it affect the divine-human relationship? I try to answer these questions in the article.

Rafał Brasse

Uniwersytet Zielonogórski

PIEŚŃ O BOGU UKRYTYM KAROLA WOJTYŁY I PO RAZ PIERWSZY MODLITWA TADEUSZA GAJCEGO W ŚWIEŁE BACHELARDOWSKIEJ POETYKI ŻYWIOŁÓW (PRÓBA INTERPRETACJI PORÓWNAWCZEJ)

Wiersze przywołane w tytule tego artykułu powstały w 1944 roku. Autorami ich byli bardzo młodzi ludzie. Choć nigdy się nie spotkali, to poza swoiście metrykalnym i literackim powinowactwem łączy ich mocno wpisany w biografię związek z religijną obrzędowością. Tadeusz Gajcy jako ministrant pełnił poranne dyżury na mszach w kościele pod wezwaniem Świętego Jana Bożego. Karol Wojtyła, autor *Pieśni o Bogu ukrytym*¹, wstępuje pod koniec wojny do tajnego seminarium. Fakty te z pewnością nie pozostały bez wpływu na emocjonalne waloryzowanie symboliki religijnej, która w sposób naturalny i artystycznie udany przenika do sfery obrazowania ich utworów. Reminiscencje z dzieciństwa ożyją na przykład w postaci: „słów wyszytych [...] na niedzielным czerwonym ornacie”² (*Misterium niedzielne* G, 248).

¹ Analizowali i interpretowali wiersze Karola Wojtyły m.in.: K. Dybciak, *Poetycka fenomenologia człowieka religijnego: o literackiej twórczości Karola Wojtyły*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, Lublin 1983, s.149-166; B. Chrzastowska, „*Pieśni-przeczcucia*” – młodzieńcze poezje Karola Wojtyły, „*Polonistyka*” 2009, nr 9, s. 30-35; S. Dziedzic, *Romantyk Boży. Karol Wojtyła*, [w:] *Literatura współczesna (1939-1956)*, red. A. Skoczek, Bochnia-Kraków 2006; M. Kabata, *Sacrum w poezji Karola Wojtyły*, „*Język Polski*” 2007, nr 3, s. 182-188; M. Kozar, *Odczytujemy Wojtyłę. Analiza i interpretacja „Pieśni o Bogu ukrytym”*, Łódź 2001; A. Grzegorzczak, *Poza słowem Słowo: fenomenologia Jana Pawła II*, „*Polonistyka*” 2009, nr 9, s. 16-19; M. Ołdakowska-Kuflowa, ...słowa Ciebie wynoszą z ukrycia: o słowie i Słowie w literackiej twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II, „*Polonistyka*” 2009, nr 9, s. 12-15; T. Patrzalek, *Karola Wojtyły słowa pełne*, [w:] *Glosariusz od Młodej Polski do współczesności: materiały do kształcenia literackiego w szkole średniej*, red. T. Patrzalek, Wrocław-Warszawa 1991, s. 312-321; W. Smaszcz, *Słowo poetyckie Karola Wojtyły*, Warszawa 1998; M. Skwarnicki, *Poemat o Niewypowiedzianym*, „*Znak*” 2003, nr 4, s. 111-119; Z. Zarębianka, *Dojrzewanie do śmierci, dojrzewanie do ojcostwa w poetyckiej antropologii Karola Wojtyły*, „*Ruch Literacki*” 2005, z. 3, s. 241-253.

² Przywołując utwory Tadeusza Gajcego, stosuję skróty, odnoszące się do następujących edycji: G – *Pisma*, wybór i wstęp L. Bartelski, Kraków 1980. Podaję tytuł i numer strony tylko niewymienionych w tytule artykułu wierszy.

Jednak w przeciwieństwie do starszego o dwa lata Wojtyły, Gajcego nie interesowała związana ze sferą wyznaniową katolicka myśl religijna. W swoich artykułach publikowanych na łamach prasy podziemnej odnosił się głównie do zagadnień natury artystycznej. Co może wydać się zaskakujące, w omawianych utworach obu autorów nie można znaleźć bezpośrednich nawiązań do realiów okupacyjno-wojennych. Ustępują one miejsca ponadczasowej tematyce związanej z problematyką śmierci i wieczności, a uaktywniające się w sferze metaforycznego obrazowania idee pokory i piękna stanowią tu główny biegun odniesień kształtujący relacyjny charakter obu liryków. To wokół nich zarysowuje się krąg religijnych myśli i przeżyć. Stąd pogłębione nutą refleksyjną metafizyczne otwarcie na doświadczenie wiary, przywiązanie do tradycyjnych wartości, a także posunięty aż do radykalizmu maksymalizm etyczny. W tym kontekście mocną wymowę zyskują wyznania: „z sobą gotowym jak trumną” (*Po raz pierwszy modlitwa* G, 189) czy „uwielbiam cię drzewo surowe”³ (*Pieśń o Bogu ukrytym* W, 17). Kładą bowiem nacisk na konieczność kształtowania człowieczeństwa w perspektywie eschatologicznej.

W kręgu żywiołów – obrazowanie nieskończoności

Gaston Bachelard, dwudziestowieczny filozof i fenomenolog, prawdę psychologiczną o istnieniu czterech typów osobowości (melancholik, sangwinik, flegmatyk, choleryk) przeniósł na grunt badań nad wyobraźnią twórczą. Uwarunkowane charakterologicznie sposoby przeżywania rzeczywistości oznaczył kosmogonicznymi żywiołami (wodą, powietrzem, ziemią, ogniem)⁴ i w ten sposób moce wyobraźni przyporządkował czterem różnym temperamentom organicznym. Flegmatyk śniący o jeziorach, rzekach, powodziach, podobnie jak i sangwinik śniący o podniebnym lotach, we właściwy sobie sposób przeżywają i kontemplują pojęcie śmierci i wieczności. Rozwijając tę myśl, można wykazać, że stany uczuciowe (chłód i zrównoważenie flegmatyka oraz optymizm i radość sangwinika) przeplatają się tak, że granica między żywiołami symbolicznie oznaczającymi różne sposoby przeżywania rzeczywistości bywa nieostra. Skoro każdy przeżywa chwile melancholijnej zadumy, to przy określaniu temperamentów można mówić jedynie o cechach dominujących. Joanna Kotowska

³ Przywołując utwory Karola Wojtyły, stosuję skróty odnoszące się do edycji: W – *Poezje wybrane*, wybór i posłowie W. Smaszcz, Warszawa 2005. Podaję tytuł i numer strony tylko wymienionych w tytule artykułu wierszy.

⁴ „Marzenia bardziej jeszcze niż ściśle myśli i świadome obrazy pozostają pod władzą czterech podstawowych żywiołów. [...] Tak więc choleryków, melancholików, flegmatyków i sangwiników charakteryzowałby związek z ogniem, wodą, ziemią i powietrzem, a ich sny odnosiłyby się przede wszystkim do bliskich im żywiołów”. Zob. G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka*, tłum. H. Chudak, Warszawa 1975, s. 119.

w artykule *Dwa żywioły bezkresu. Woda i powietrze w filozofii Gastona Bachelarda* przeanalizowała sposób poetyckiego obrazowania – istotnego dla omawianych tu wierszy Wojtyły i Gajcego – pojęcia nieskończoności⁵. Idea wieczności w ich wierszach realizuje się dzięki symbolicznym przedstawieniom obrazów kształtowanych przez substancję płynną (woda) i niewidzialną (powietrze), a więc poprzez tworzenie form wyobrażeniowych spod znaku żywiołów bezkresu⁶. Kotowska uważa, że każdy z żywiołów odnosi się do nieskończoności (w wierszu Gajcego ogień zaznaczy swą obecność w profetycznej wizji „kipiącego ostro powietrza”, w koncepcji Bachelarda – śmierć w ogniu – ujawnia kompleks Empedoklesa, całkowite i natychmiastowe przeniknięcie cielesno-duchowe w wieczność), jednak ze względu na specyficzny charakter tworzywa wodnego i powietrznego (amorficzność) żywioły te są najbardziej predysponowane do obrazowej materializacji abstrakcyjnej idei nieskończoności⁷. Flegmatyk i sangwinik przeżywają w marzeniach wieczność, a ich światy stykają się ze sobą podobnie jak linia horyzontu łączy oceaniczny bezkres z bezkresem nieba. Kotowska, analizując Bachelardowskie wyobrażenie wody i powietrza, sugeruje, że realizują one tak naprawdę jedną, rozdzieloną na dwie dopełniające się części koncepcję nieskończoności: „Tworzą ją, z jednej strony, półkula wodna i płynne metafory bezkresu, z drugiej zaś strony półkula nieboskłonu i powietrzny «kraj nieskończoności». Jak mieliśmy już wielokrotnie możliwość zauważyć, granica między nimi jest nieostra, żywioły przenikają się, a niekiedy nawet w siebie zmieniają – zachodzi wtedy swoista «przemiana fazowa» elementów”⁸. W jaki zatem sposób żywioły bezkresu – na skutek kontemplacji idei wieczności – organizują pracę wyobraźni poetyckiej Wojtyły i Gajcego? W niniejszej próbie interpretacji porównawczej, bazując na myśli Bachelarda badającego głębinową materię przeżyć duchowych, postaram się pokazać, że nie jest ona jednorodna, że żywioły mogą koegzystować ze sobą, kształtując świat emocji marzyciela w symetrii do powoływanych mocą sił twórczych obrazów.

⁵ Joanna Kotowska, odwołując się do teorii elementarnej Gastona Bachelarda, w ostatecznej konkluzji doszła do wniosku, że nie tylko wyróżnione przez twórcę krytyki tematycznej woda i powietrze stanowią figurę abstrakcyjnej idei bezkresu, ale również oczekujące na zbadanie pod tym kątem ogień i ziemia. Zob. J. Kotowska, *Dwa żywioły bezkresu. Woda i powietrze w filozofii Gastona Bachelarda*, „Racjonalia” 2013, nr 13, s. 152.

⁶ „Żywioł rozumiany będzie na dwa sposoby: jako swoisty rodzaj nieskończoności, posiadający właściwości, cechy specyficzne, wyróżniki, pozwalające zaistnieć mu w przestrzeni, a także jako przyczynek do rozważań o nieskończoności w ogóle”. Zob. *ibidem*, s. 141.

⁷ „Przez wieki niejako wspólnej ewolucji pojęć nieskończoności i żywiołów nieunikniony był ich wzajemny wpływ; w efekcie niektórym elementom zaczęto przypisywać wymiar bezkresności. Najczęściej określano w ten sposób wodę i powietrze, zapewne ze względu na ich naturę, intuicyjnie przez człowieka pojmowaną jako esencjonalną bezkształtność, rozległość, nieograniczoność, a także pewną fizyczną nieuchwytność właściwą ciałom niestałym”, *ibidem*, s. 143.

⁸ *Ibidem*, s. 151-152.

W *Po raz pierwszy modlitwie* perspektywę zamieszkania w przestworach nieba poprzedza wygaśnięcie metaforycznych płomieni życia. W profetycznej wizji „kipiącego ostro powietrza” nieoczekiwanie zaznaczy swą obecność ogień. Rozgotowane powietrze obrazuje gwałtowne przyspieszenie i ulotnienie czasu; inicjuje ostateczne wchłonięcie przez nieskończoność. Spojrzenie w niebo pozwala projektować istnienie jako „określone chłodem”, czyli wyzwolone od lęków i niepokojów, które targają ludzkimi uczuciami: „Nieśmiałej trawy lazur / jutro mnie chłodem określi / ku niebu przegnie małemu”. Chłód znamionuje spokój i oderwanie od ziemskich spraw; równoznaczny z osiągnięciem „małego nieba” wyzwala właściwy dzieciom odruch bezwarunkowej ufności. Życie nie wygasa, ulega jedynie przeobrażeniu. Podmiot marzący, zwracając się w lirycznej modlitwie do Boga, zamierza trwać na podobieństwo płomiennego kręgu: „niech się rozleję w krąg i w jasność przeistoczę” (*Po raz pierwszy modlitwa* G, 188). W ten sposób uobecniający się w wierszu Gajcego ogień ujawnia dwuznaczny sens. Z jednej strony rozgotowuje powietrze aż do „kipienia”, zadając bolesną, gwałtowną śmierć, z drugiej „płucze wargi”, oczyszcza, budując serdeczną więź z Bogiem: „idź obok jak idzie Twa rzeka / wargi wydęte płucząc, / czasem serdecznym i ogniem / jak ja już mówą półludzką.” Poza tym wieńczące wiersz modlitewne wezwanie „wytrwaj do kresu i sądź / wodę wraz ze mną i płomień” wskazuje nie tylko na istnienie graniczne, zawieszone między doczesnością a wiecznością, ale również – zgodnie z filozofią Bachelarda – przydaje żywiołom wartość etyczną⁹ i to w perspektywie eschatologicznej. Można więc ulec sugestii, że jakby ukryty pod powierzchnią marzeń o nieskończoności ogień cechuje się właściwą swojej naturze dynamiką wyobrażeń. Jednak substancja organizująca treści uczuciowe nie wyczerpuje się w ramach kompleksu Empedoklesa¹⁰. Wszak czynności „określi”, „przegnie”, „złamię”, „rozdzwoni” itd..., odnosząc się do czasu przyszłego, wychylają marzenia w stronę życia wolnego od przysłowiowych trosk doczesnych. Cogito marzące, niejako trwając w płomieniu, ewokuje amorficzne żywiołu bezkresu wodę i powietrze. To przecież z wnętrza nieokiełzanego żywiołu wytryska strzelisty kwiat storczyka, który rozjaśnia powietrzny obszar, by się w nim rozpuścić. Marzenie o podniebnych lotach dotyczy poetyki skrzydeł.

⁹ „Można zasadnie mówić o poetyce, psychice, a nawet etyce związanej z ogniem. Kwintesencją tych wszystkich treści stanowi poetyka i filozofia ognia”. Por. G. Bachelard, *op. cit.*, s. 118.

¹⁰ W koncepcji Bachelarda – śmierć w ogniu – ujawnia kompleks Empedoklesa, całkowite i natychmiastowe przeniknięcie cielesno-duchowe w wieczność.

Słowa klucze i motywy klucze

Autor *Wyobraźni poetyckiej*, snując rozważania na temat marzycielskiego sposobu przeżywania świata, koncentruje uwagę na słowach kluczach i motywach kluczach, które organizują wokół siebie określone, zobrazowane w konstrukcjach językowych treści duchowe. Innymi słowy waloryzuje wyróżnione z toku metaforycznego przekazu słowa i motywy prowadzące do głębin kosmicznego życia obrazów, rozpoznaje w nich wartości ukryte, zakorzenione głęboko w podświadomości¹¹. Karol Wojtyła w *Pieśni o Bogu ukrytym* wyróżnia trzy takie kluczowe punkty emocjonalnego i refleksyjnego zaczepienia, które pozwalają snuć marzenia o nieskończoności. Będą to wspomniane powyżej: „siano”, „drzewo” i „chleb”. Cogito marzące w akcie uwielbienia waloryzuje je uczuciowo, tworzy z nimi zażyłość. Przedmioty poddane kontemplacji obdarowuje epitetami „wonne”, „surowy”, „pszenny”¹². Wszystkie te elementy jako wyróżnione składniki świata przedstawionego mają wyraźne i czytelne konotacje religijne, dlatego z jednej strony reprezentują wartości świadome, oczywiste („siano wonne” jako symbol ubóstwa żłobu, „drzewo surowe” jako metonimia krzyża, „chleb pszenny” jako eucharystia), z drugiej zaspokajają podświadome pragnienie przekraczania granic biologicznego życia, przeżywania własnego istnienia w aspekcie nieskończoności. W wierszu Gajcego poetyckie wyobrażenia kumulują się wokół odnawianego w metaforycznych konstrukcjach motywu płynięcia. Świadczy o tym leksyka: „wiosło”, „płukać”, „rzeka”, „wyprysnie”, „rozleję”. Marzyciel koncentruje uwagę nie tyle na wyróżnionych z toku obrazowania słowach kluczach, ile na metaforach przedstawiających dynamiczny charakter zjawisk symbolicznie rozświetlających przyszłość. W *Po raz pierwszy modlitwa* funkcję projektanta nieskończoności przejmują wyróżniony w incipicie obraz „trawy lazuru”. Jego wygaszająca istnienie chłodna toń wabi perspektywą zanurzenia, płynięcia i wznoszenia:

Nieśmiałej trawy lazur
jutro mnie chłodem określi
ku niebu przegnie małemu
drzewa językiem rozdzwoni,
powietrze kipiące ostro,
bym sen przytulił do skroni

¹¹ „W psychoanalizie poznania obiektywnego idzie o uchwycenie działania nieuświadomionych wartości u samych podstaw poznania empirycznego i naukowego. [...] Musimy wytropić w doświadczeniu naukowym ślady doświadczenia infantylnego”. Zob. G. Bachelard, *op. cit.*, s. 29.

¹² Tak przedstawione elementy natury, w myśl założeń ucznia Bachelarda, autora *Wyobraźni symbolicznej* – Gilberta Duranda, stanowią symboliczne upostaciowienie transcendencji: „Nie mogąc ukształtować bezpostaciowej transcendencji, obraz symboliczny jest *przeistoczeniem* konkretnego wyobrażenia przez znaczenie raz na zawsze abstrakcyjne. Symbol jest więc wyobrażeniem powodującym pojawienie się tajemnego znaczenia, jest epifanią tajemnicy”. Zob. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. Cezary Rowiński, Warszawa 1986, s. 24.

i serce uniósł jak wiosło
(*Po raz pierwszy modlitwa G*, 188).

Trawy stają się lazurowymi wodami na skutek adaptowanej dzięki pracy wyobraźni materialnej zdolności odbijania (przejmowania w siebie) barwy nieba. Stąd niebo skojarzone z trawami staje się rzeczywistością bliską (epitety „nieśmiały” i „małemu” ewokują doświadczenie pokory i dzieciństwa), niemal fizycznie osiągalną. Tak oto element zagarnięty przez postrzeżenie zostaje specyficznie dotworzony, zyskuje lustrzaną właściwość. Zobrazowany metaforą „lazurowych traw” żywioł wodny styka się z powietrzną materią reprezentowaną przez obraz „wysokiej tęczy”. Owo wpelzanie podmiotu pod tęczę znamionuje otwarcie na właściwą czynnościom modlitewnym perspektywę wertykalną. Status ontologiczny podmiotu wyraża się poprzez specyficzny sposób poruszania, wskazuje na stan pośredni między pełzaniem a pływaniem. Właściwe gadom i robakom przyłgnięcie do ziemi poprzedza przejście we właściwą ptakom i rybom trójwymiarową lotność. Ów stan zawieszenia podkreśla „mowa półludzka”. Wiersz kończy radosna, optymistyczna nuta, zapowiedź ostatecznego odrodzenia i przemiany w żywiole nieskończoności: „nim się rozleję w krąg / i w jasność przeistoczę”.

Poetyckie ilustrowanie wartości

Według francuskiego antropologa wyobraźni poetyckiej obraz ilustruje obok treści oczywistych („drzewo surowe” jako metonimia krzyża) również wartości podświadome (uśpione w głębinach ludzkiego jestestwa archetypowe obrazy motywują do zaspokajania pierwotnych potrzeb cielesnych i duchowych). W tym ujęciu drzewo uobecnia „jeden z symboli pierwotnego instynktu”¹³, ale przeniesione do sfery literackiego obrazowania poddaje się ono dynamice marzycielskich mocy. Energii wyobraźni nie pozwolą symbolicznym przedstawieniom zastępnąć w archetypowym schemacie, który wzywa do ponowienia w wymiarze osobistym określonego wzorca. Pojęcie drzewa ujawnia swe symboliczne znaczenia w relacji do ruchu (nieustannie przekształcającego istotową treść materii wyobrażonej). Na skutek pracy woli w obrębie skracającej się w słoje drzewne materii ziemskiej tworzy się napięcie, które odzwierciedla wewnętrzną walkę ścierających się sił duchowych i cielesnych. Dla Bachelarda drzewo zagarnięte przez wyobraźnię dynamiczną znamionuje swoiście uwewnętrznioną duchową siłę nakierowaną na przezwyciężanie sił natury. Transponowane do przestrzeni literackiego obrazowania porusza problematykę moralną:

¹³ G. Bachelard, *op. cit.*, s. 226.

ale oto instynkt ten zмага się sam ze sobą, „zwiera się” sam z sobą w starciu wręcz, „zwija się”, jeśli tak można powiedzieć, we własnych ramionach. Drzewa [...] są zmysłowością, która sama siebie przemaga – są zwycięstwem, które nadal pozostaje żądzą. Utożsamiają się z mnichami, którzy „przemogli” w sobie naturę rękoma zaciskającymi się żarliwą wolą¹⁴.

Drzewo jako literacki symbol i archetyp, prezentujący swą potężną, mocną aparycją cechy stałości, siły, solidności, w wierszu Wojtyły stanowi swoiste centrum duchowych odniesień. Wszak stając się szatą osłaniającą barki dźwigającego je skaźca, znamionuje wewnętrzny trud zmagania z samym sobą, staje się przedziwną zbroją skrywającą pod swą szczelnie okrywającą powierzchnią ożywcze soki. Białe okiście, przyjmując czerwoną barwę, podkreślają aspekt niewinności. Drzewo kryje w sobie „krwawe okiście”, czyste wody, które same w sobie stanowią siłę pozwalającą nie tylko przemóc słabość, ale nieustannie podnosić się z upadków. W wymiarze swoistej moralistyki poetyckiego przekazu – drzewo w wierszu Wojtyły – specyfiką swej uwewnętrznionej, substancjalnej dynamiki, zachęca do hartu ducha, uosabia cnotę męstwa i ofiarności. W ten sposób „drzewo surowe” skrywa w sobie moce wewnętrznego kwitnienia. Krew przyjmująca formę okiści, nasacza je niejako życiodajnym płynem.

Zanurzanie w żywiole bezkresu

Karol Wojtyła w akcie uwielbienia tworzy emocjonalną zażyłość z przetworzonymi na skutek pracy wyobraźni elementami natury. Wyróżnione słowa klucze: siano, chleb, drzewo, reprezentując żywioł ziemi¹⁵, przywołują żywioły bezkresu: wodę i powietrze. We właściwy sobie sposób ilustrują wartości oczywiste i podświadome:

Uwielbiam cię, siano wonne, bo nie znajduję w tobie
dumy dojrzałych kłosów.
Uwielbiam cię, siano wonne, któreś tuliło w sobie
Dziecinę bosą.
(*Pieśń o Bogu ukrytym* W, 17).

Siano daje ciepło, spoczynek, poczucie bezpieczeństwa, a tuląc „Dziecinę bosą”, realizuje archetypiczne pragnienie powrotu do stanu pierwotnej niewinności. Obraz poetycki odwołuje się bowiem wyraźnie do motywu narodzin. Siano w koncepcji Bachelarda, w której żywioły przydają substancjalnej głębi pochwycenym przez

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Wyróżnione z toku poetyckiego obrazowania: siano, drzewo i chleb jako ciała fizyczne (poprzez konkret wyobraźniowy) reprezentują żywioł ziemi. W psychologicznym ujęciu odwołują się zatem do praktycznej strony ludzkiego bytu.

postrzeżenie elementom świata widzialnego, wiąże się zdecydowanie z materią miękką. Samo pojęcie siana, przemawiając wizualizującym się w świadomości konkretem wyobrażeniowym, reprezentuje żywioł ziemi. Jednak transponowane do świata wyobraźni nieoczekiwanie upłynnia swą naturalną miękkość, całkowicie otula śpiącą dziecinę. Jakiej materii zatem przypisać zrodzony w świadomości obraz „wonnego siana”? Dla lepszego zwizualizowania sposobu pracy wyobraźni materialnej można posłużyć się Bachelardowską egzemplifikacją: „W ptaku piękny jest przede wszystkim lot. Dla wyobraźni dynamicznej lot to piękno pierwotne. Piękno upierzenia dostrzegamy dopiero wtedy, gdy ptak dotyka ziemi, gdy dla marzenia przestaje być ptakiem”¹⁶. Ptaki w marzeniach najczęściej są czarne albo niebieskie, podobnie pojęcie siana, które pachnie i tuli dziecinę, ewokuje wspomnienie błęgiego snu, a zatem pozwala abstrahować od zmysłowego konkretności w stronę jego onirycznej waloryzacji. W marzeniach o sianie mogą odzywać się stany uczuciowe, jakie towarzyszą zasypianiu. Otulający bose stopy dzieciny ciepły nurt w swej jednostajnej monotonii wygasza świadomość, bezszelestnie roztopia ją w przedziwnym metafizycznym lustrze. Wyobrażenia nie pozwoli dokonać analitycznego opisu, marzyciel, osobiście obrazując pojęcie, podąża za wywołującym wzruszenie doznaniem uczuciowym. Chcąc pozostać wiernym porzywom serca, dać się ponieść marzeniu, trzeba zrezygnować z chłodnego, naukowego oglądu rzeczy. Niewątpliwie coś jednak łączy fizyczną właściwość otulającego delikatną skórę niemowlęcia „siana” i wewnętrzną treść substancji marzonej. Gilbert Durand twierdzi na przykład, że każdy symbol ujawnia w swej immanencji pełną napięcie opozycję znaczeniową. Prąd rzeczny przypomina o pulsujących, niespożytych energiach życia, wody nieruchome zaś, stojące, martwe, przywołują obrazy związane ze śmiercią. Podobnie jak w wierszu Józefa Czechowicza, gdzie „siano pachnie snem / siano pachniało w dawnych snach” – „wonne siano” w wierszu Wojtyły może ewokować pragnienie powrotu do utraconego stanu pierwotnej niewinności i czystości. Wartości te reprezentuje wspomnienie o pradawnej obecności w nim „Dzieciny bosej”. Trzeba jednak mocno podkreślić, że, w przeciwieństwie do obrazu Czechowicza, u Wojtyły na pierwszy plan wysuwa się wartość etyczna. Siano jako aksjologiczny fenomen¹⁷ ewokuje prostotę i ubóstwo. Konkretny wyobrażeniowy objawia istotę miłości na planie ziemskiego życia. Moment uświadomienia oczywistości czyni zeń epifanię piękną, która wyzwala akt uwielbienia. Bachelard mógłby jednak dodać, że dzięki wrażeniu miękkości i przytulności ilustruje również wartości podświadome, które odwołują się do realizacji potrzeby schronienia, bezpieczeństwa, matczynej opieki. W wierszu autora *Pieśni o Bogu ukrytym* „siano wonne” wabi perspektywą wyzwalającego

¹⁶ G. Bachelard, *op. cit.*, s. 182.

¹⁷ Odwołuję się tu do pojęcia wartości w ujęciu fenomenologicznym Maxa Schelera, który rozumiał wartości obiektywnie jako właściwości rzeczywistego świata.

duchową przyjemność zasypiania, powolnego zanurzania się w głębinach sennych. Siano przeniesione do sfery marzeń całkowicie otula swym ciepłem ciało, a nawet obmywa tak, iż „dziecina” może stąpać po nim boso, nie narażając się na zranienie czy przykre doznania, jakie wywołuje materia szorstka. Stopy dziecięce są przecież bardzo delikatne. Z głębin sennego marzenia obrazy promieniują spokojną, rytmiczną epifanią, tworząc formy niezależne od czasu naturalnego. Rzeczy odkształcone przez marzenie nasączone są nie tylko treścią psychiczną, związaną z określonym sposobem przeżywania świata, ale i etyczną. W tym sensie możemy mówić o poetyce i etyce wody. Siano podobnie jak woda dopasowuje się przecież swym kształtem do ciała ludzkiego. Analogicznie człowiek posiada umiejętność wczucia się w potrzeby i sposób rozumowania drugiego człowieka, aby okazać mu swą pomoc, współczucie. Doświadczając empatii, rozwija wrażliwość moralną. Wszak w osobie o flegmatycznym usposobieniu znajdziemy dobrego, troskliwego, współczującego i gotowego do udzielenia pomocy słuchacza. Flegmatycy potrafią wyciągać pozytywne wnioski z obserwowania innych ludzi, dzielić się swoim zdystansowaniem do wywołujących cierpienie zjawisk życiowych. Cechuje ich obiektywizm w ocenie sytuacji. Tylko woda może całkowicie wypełnić sobą, dostosować się idealnie kształtem do formy, jej materia wyobraża więc pewien ideał etyczny. Marzenie o sianie, które tuliło bosego Boga-człowieka, wyzwała tęsknotę za doskonałością płynnej materii, za byciem całkowicie poznanym i akceptowanym.

U Wojtyły Bóg, który od momentu narodzin doświadcza swego człowieczeństwa, być może zimna i głodu, poprzez ów zdumiewający konkret egzystencjalny jednoczy wokół siebie całą ludzkość. Woda odnawia i obmywa. Z narodzinami owej niezwyklej, maleńkiej, istoty wiąże się zatem nadzieję na odrodzenie moralne ludzkości. Woń siana przyciąga, nasycą odczuciem prostoty i ubóstwa, daje wyraz uniżonemu, służącemu innym dobru. Przeciwwstawione im kłosa nie wydzielają zapachu, nie tulą, ich kielki są zbyt ostre, aby zjednoczyć się z ciałem, ogrzać je. Znamionują raczej dumę ziemskiej obfitości, pełni, która lada moment zostanie ścięta i na swój sposób poniżona. Narzucające się oczom „wysokie kłosa” wyzwalają radość innego rodzaju, a mianowicie taką, która nasycą perspektywą materialnego bogactwa, sytości. Przeciwnie, ponieważ trawa nie rośnie wysoko, pozwala niemal substancjalnie doświadczyć pokory. Przemieniając się w siano, symbolizuje opiekuńczą moc, jaka wypływa z rodzicielskiej troski. Jest surową, pierwotną materią, która zanurza w trwaniu na wzór wód płodowych otaczających nienarodzone dziecko. Podobnie głębin wodne dają życiodajne okrycie rybom.

„Trawy lazur” – dwa żywioły w marzeniach o bezkresie

Motyw przytulenia, spokojnego, bezpiecznego płynięcia we śnie nasyconym uczuciowymi doznaniem ożywa również w obrazowaniu Gajcego: „bym sen przytulił do skroni / i serce uniósł jak wiosło”. Przyjrzyjmy się pierwszej, otwierającej wiersz strofice wiersza o znamienym tytule *Po raz pierwszy modlitwa*:

Nieśmiałej trawy lazur
jutro mnie chłodem określi,
ku niebu przegnie małemu
i złamie głos mój doczesny
(*Po raz pierwszy modlitwa* G, 188).

Usychająca, ścięta trawa, na swój sposób przedłuża swoją żywotność dzięki swojej przemianie w pokarm dla zwierząt. Gajcemu obszar porośnięty trawą kojarzy się z lazurem, a więc kolorem nieba. W falujących trawach, niby w przedziwnym, metafizycznym lustrze, odbija się lazuruwie niebo. Trawy stają się łagodnym nurtem. Płynny żywioł nieskończoności – na co zwraca uwagę w swoim artykule Kotowska – przyjmuje w sobie inny żywioł, który cechuje niewidzialność, bezkształtność:

A sama tafla wody – materialna granica oddzielająca oba żywioły – staje się zwierciadłem, w którym odbija się niebo. Spokojna powierzchnia morza, rzeki czy nawet kałuży nabiera cech lustrzanych, co pozwala Bachelardowi mówić o „narcyzmie kosmicznym”, kiedy cały (wszech)świat przegląda się w lustrze wody. Ono też staje się osią symetrii dla zadziwiającej przemiany: to, co odbija, stapia się z tym, co odbijane – morze staje się odwróconym niebem¹⁸.

W wierszu Gajcego sygnalizowane zaledwie zjawisko śmierci – „złamie głos mój doczesny” – przywołuje żywioł wodny: „woda bywa metaforycznym środkiem transportu w nieskończoność”¹⁹. Roztapianie się, wygaszenie jestestwa w płynnym bezkresie (poprzez stale odnawiany w metaforze Gajcego motyw płynięcia) wyzwala pragnienie wznoszenia. Według Marzeny Karwowskiej „Lot oniryczny – przejaw uśpionego szczęścia, skierowany jest zawsze wertykalnie ku górze [...]. Generując marzenia astralne, Marzyciel uczestniczy w komunii nieba i ziemi”²⁰. W wierszu *Po raz pierwszy modlitwa* lęk przed śmiercią doprowadza do sublimacji marzeń i projekcji emocjonalnych świata przyszłości, pozwala przenieść jestestwo w przestworza, zaprasza do onirycznego lotu, wprowadza nastrój radosny. Lot i płynięcie obrazują w poezji Gajcego abstrakcyjne pojęcie nieskończoności²¹. Granica między żywiołami

¹⁸ J. Kotowska, *op. cit.*, s. 148.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M. Karwowska, *Antropologia wyobraźni twórczej w badaniach literackich. Świat wyobrażony Brunona Schulza*, Łódź 2015, s. 29.

²¹ Zob. J. Kotowska, *op. cit.*, s. 140.

bezkresu w wierszu Gajcego jest, o czym była wyżej mowa, nieostra. Niebo i łąkę łączy widok rozległej przestrzeni. Chcąc zwyczajnie poczuć trawę, trzeba się na niej położyć. Postrzegane z perspektywy wertykalnej niebo niespodziewanie maleje, ewokuje dziecięcą wrażliwość i niewinność w sposobie przeżywania świata. Pojęcie nieba zatem zyskuje tu wymiar symboliczny, stanowi nie tylko metaforę wszechogarniającego szczęścia, które stanie się udziałem zbawionych w chwili ostatecznego zanurzenia w unoszących się nad nimi wodnych przestworzach, ale i wartość etyczną ewokującą myśl o wiecznym dzieciństwie i niewinności. Spojrzenie w górę rodzi poczucie bezkresu, jednocześnie budzi przepełniony religijną uczuciowością zachwyt. Wyznaczony przez linię horyzontu punkt styczności między falującymi trawami a lazurem nieba łączy żywioł wody z żywiołem powietrza. Wznoszenie realizuje się poprzez zatopienie w „nieśmiało” falującym lazurze. W marzeniach o bezkresach nieba wkraczamy w rejony zamieszkałe przez żywioł powietrza. Z długotrwałej i chłodnej zadumy nad śmiercią i przemijaniem rodzi się lot oniryczny. W ten sposób podmiot może przeżywać niebo, jakby się miało stać jego własnością. Tak odczuwane przenika do głębin jego istoty, objawia duchową rzeczywistość, z którą pragnie się on utożsamić. Przeżywający powraca do początku, do odrodzenia w wieczności. Epitety „nieśmiały”, „małe” przydają niebu cech wyraźnie ludzkich, pośrednio nawiązując do wyjaskrawionej w wierszu Wojtyły idei „dzieciństwa Bożego”, która konotuje w sobie przede wszystkim ewangeliczne treści znaczeniowe: „Kto się więc uniży tak jak dziecko, ten jest największy w królestwie niebieskim (Mt 18)”²². Innymi słowy: pokorne jednanie się z trawą pozwala doświadczyć nowego życia, które nagle staje się „małe”, po ludzku bliskie, niemal zmysłowo odczuwalne i osiągalne. Bóg, podobnie jak gwiazda betlejemską, staje się świetlistym znakiem wskazującym kierunek drogi: „nieśmiałym lazurem”, „małym niebem”, „wysoką tęczą”. Przywołany tu obraz pokrytego trawą obszaru daje wyraz przeczuciu śmierci, czyli ostatecznego „złamania głosu doczesnego”. Sugeruje nam to również czynność „przeżynania ku niebu”. Przeżyna się przecież gałąź, aby ją złamać. Czasownik ten akcentuje nienaturalność aktu niszczenia, uśmiercania. Życie broni się przed śmiercią i aby je odebrać, potrzeba fizycznej, brutalnej siły. Zarazem jest to przecież „przeżynanie” ku niebu, które skrywa w sobie moc swobodnego płynięcia. Lazurowe niebo wyłania się na skutek pokornej pracy. Marzyciel podejmuje się jej na wzór „wpełzającego pod tęczę” robaczka:

Dlatego zanim posłuszny
pod tęczę wysoką wpełzną
ramiona kuląc i uśmiech
nietrwały niosąc przez przestrzeń,
(*Po raz pierwszy modlitwa G*, 188).

²² Cytując Biblię, korzystam z wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół benedyktynów tyńceńskich pod red. ks. A. Jankowskiego, Poznań-Warszawa 1991.

Anastazja Seul, interpretując wypowiedź Jana Pawła II z *Listu do artystów*, wskazuje na szczególną wartość pracy twórczej: „Piękno może być traktowane jako metonimiczne określenie sztuki, która «zachwyca» – czyli podrywa, zachęca do pracy i w ten sposób prowadzi do «realizacji miłości w świecie rzeczywistym, do zmartwychwstania»”²³. Zatem „wpełzanie pod tęczę” to wysiłek podjęty w akcie posłuszeństwa wobec wyjątkowo silnie tu odczuwanego duchowego wezwania. Tęcza stanowi kolejny rekwizyt przyrody, który obok „trawy lazuru” tworzy przestrzenne wyobrażenie piękna promieniującego z niepochwytnej zmysłowo wieczności. Jej architektonika wizualnie kojarzy się najprościej z unoszącymi się nad ziemią łukami bramy. Dla nieporadnej, pełzającej istoty stanowi zapowiedź przeistoczenia w pośmiertnej przyszłości: „zanim wpełnę pod tęczę” i „zanim przeistoczę się w światło”. Zauważmy, że przywołane tu zjawisko atmosferyczne, powstałe z wody i światła, określa epitet „wysoka”, status ontologiczny podmiotu znamionuje zaś czynność „pełzania”. Przylgnięcie do ziemi świadczy jednocześnie o mocnym wiązaniu się z jej sprawami, o trzeźwym, racjonalnym stosunku do rzeczywistości. Osoba mówiąca w zaskakujący sposób doświadcza własnego, cielesnego istnienia. Musi „kulić ramiona”, aby przesunąć się frontałą powierzchnią w stronę niewidocznej dla jej oka tęczy. Podmiot, „kuląc ramiona”, stara się przyjąć właściwy niektórym gadom i robakom obły kształt. Pełzanie to stan pośredni, znamionuje nagle przejście z powolnego, chaotycznego przemieszczenia się do swobodnego i szybkiego pływania. Taki nieporadny, mozolony ruch znamionuje więc cierpienie, cierpliwość, wytrwałość, a przede wszystkim pokorę, bo przecież przylgnięcie całym spodem ciała do ziemi przedstawia uległość i absolutne uniżenie. W odniesieniu do tytułowej modlitwy służyć ma zatem oddaniu chwały Bogu. Obrazu Boga nie oddaje piękno zmysłowe, jest On abstrakcyjną ideą, którą reprezentuje symbol tęczy. Podmiot wpełza pod Jego trójkolorowe ramiona. Owo wymagające ogromnego trudu „wpełgnięcie” pod tęczę zostanie jednak nagrodzone perspektywą cudownej, aerodynamicznej przemiany. Podobnie pełzają wyklute z jaj małe żółwie, muszą pokonać ogromny i niebezpieczny dla nich kawałek plaży, aby zanurzyć się w ocalających głębinach morza, oddać swobodzie ruchów. Na takie czołganie skazany jest również ciężko ranny żołnierz. Śmierć zdaje się go tulić do siebie troskliwym „chłodnym” pocałunkiem. Skulone w trawie ramiona określają pozycję leżącą. Podobnie zachowuje się też niemowlę zafascynowane nową możliwością ruchu. Nieświadome swej bezradności i bezbronności reaguje na otoczenie śmiechem. Człowiek zyskuje tu perspektywę widzenia pełzającego robaczka. Jego cierpliwa praca zostanie nagrodzona chwilą pełni, jaką daje epifania absolutnego piękna.

²³ A. Seul, *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II*, [w:] *Zostawił w nas ślad*, red. ks. J. Chyła, T. Huzarek, I. Smagliński, Pelplin 2014, s. 57.

Istota modlitewnej relacji

Prawdziwa modlitwa wiąże się z aktem pokornego jednania z rosnącą nisko trawą, ponadto „pełzanie” sugeruje pewną nieporadność ludzkich wysiłków w pokonywaniu duchowej przestrzeni łączącej niebo z ziemią. „Ja” liryczne posuwa się naprzód, „pełza”, ale „Ty” jest blisko i wysoko zarazem. Patrzy z góry niby troskliwy ojciec. Taki sposób poruszania się z jednej strony wskazuje na fenomen samego życia, na jego zjawiskowość i niepowtarzalność, z drugiej, daje po prostu wyraz spontanicznej radości trwania. Mozolnemu pokonywaniu przestrzeni towarzyszy przecież „nietrwały uśmiech”. Pełzające nisko przy ziemi stworzonka napełniają nas litością, współczuciem, sympatią. W innym wierszu Gajcy tłumaczy dobitniej: „Owad równy / jest człowiekowi” (*Noc G*, 145), tak jakby pychę ludzką konfrontował z prawdą o znikomości istnienia postrzeganego z wysokości. Małe jest niebo widziane z perspektywy kosmicznego lotu, kiedy nabieramy złudnego poczucia własnej wielkości. Wtedy ziemia i jej dramaty jawią się jako nieistotne. Miłość, która jest niezwykle dynamiczną siłą, nie zatrzymuje się w sobie, ale „rozlewa w krąg”, ogarnia sobą wszelkie przejawy i formy życia. Rodząca się z niej pokora stanowi klucz do zrozumienia istoty tej – jak to wynika z tytułu wiersza Gajcego – modlitewnej relacji nakierowanej na ostateczną, pośmiertną przemianę:

idź obok jak idzie twa rzeka
wargi wydęte płucząc
czasem serdecznym i ogniem
jak ja już mową półludzką.
(*Po raz pierwszy modlitwa G*, 188).

W tej lirycznej modlitwie da się przecież wyczuć subtelne oddziaływanie niewidzialnych prądów. Rzeczny nurt dokonuje obmycia „warg wydętych”, tak jakby zastępych w nienaturalnym, agonalnym grymasie. Epitet „wydęty” skojarzony z wargami suponuje wydanie krzyku. Dęte instrumenty wprowadzają nastrój podniosły i pełen grozy. W geście mimicznym mrużymy oczy i wydymamy wargi, żeby okazać wstręt. Płukać to inaczej myć. Płucze się zazwyczaj z brudu, a więc Bóg, który uobecnia się poprzez sztukę, napełnia mowę nie tylko „czasem serdecznym”, ale i „ogniem”, który oczyszcza. Dziwna to woda, która „płucze ogniem”, wytwarza przy tym specyficznie duchową, opartą na wzajemności „serdeczną” więź. Pasuje jednak do koncepcji Bachelarda, w której energie wyobraźni na swój sposób zniekształcają i dynamizują materię, przydając jej osobnych właściwości: „Tak więc dusza poety jest tak bardzo przywiązana do natchnienia związanego z wodą, że z wody począć się mogą nawet płomienie miłości”²⁴. Tytułowa modlitwa kończy się nakazem „sądź”, który przyj-

²⁴ G. Bachelard, *op. cit.*, s. 145.

muje formułę prośby o wymówienie zaklęcia. Ma ono spełnić nadzieję na ostateczne odrodzenie się życia po śmierci. Niech pogrążone w chaosie materialne żywioły powrócą do pierwotnej harmonii. Niech tworzą świat na nowo, jak u zarania, świat prowadzący do pełni szczęśliwości:

Jeśli mój kres ci znajomy
wytrwaj wraz ze mną i sądz
wodę wraz ze mną i płomień
oraz szerokość stron
świata.
(*Po raz pierwszy modlitwa G, 188*).

Woda i ogień ewokują obrazy śmierci. Woda to znak śmierci powolnej, łagodnej, ogień natomiast – szybkiej, gwałtownej. Kompleks Charona i kompleks Empedoklesa generują wyobrażenia dotyczące sposobu przeprawy na drugi brzeg niekończącego się życia. Prośba o sąd nad tymi żywiołami zyskuje więc głębsze, umotywowane psychologicznie i religijnie uzasadnienie. Z perspektywy eschatologicznej, w relacji do ewangelicznej wizji „A jako ostatni wróg zniszczona będzie śmierć” (1 Kor 15,26) oba unicestwiający żywioły zagłady podlegać winny Boskiemu osądowi. To warunek przywrócenia ostatecznej harmonii nowemu światu.

Poetyka wody i powietrza – w podróży ku nieskończoności

Według Gastona Bachelarda przesiąknięte materią wodną poetyckie marzenie ciąży ku wizji roztopiającego się w otchłani nicości bytu – „woda to kosmos śmierci”²⁵. Jestestwo psychiczne zdaje się jednoczyć z ciemną próżnią wszechświata. Również u Gajcego owe „zamarłe wody” sygnalizują konieczność przejścia w hibernujący chłodem stan: „jutro mnie chłodem określi”. Tylko flegmatyk może zdobyć się na taki stonowany i zdystansowany stosunek do śmierci, zabarwiony zresztą lekką nutą optymizmu. Jednak martwe, nieruchome wody śmierci nagle ożywia niewidzialny, podskórny nurt „rzeki” i „strumienia”. Wody śmierci stają się wodami życia. To one unoszą zastygłe w lodowatej formie istnienie ku bezkresnym dalom rozpiętego nad trawą „lazuru”. Nieujęty przez francuskiego badacza i filozofa czynnik wiary, mający duży wpływ na świat emocji marzyciela, waloryzuje głębinową substancję odczuciem łagodnego napełniania entuzjastyczną i radosną mocą duchowego światła. W przedostatniej strofce dopowiedziana zostaje w sposób bardziej unaoczniający istota „określania chłodem”:

²⁵ *Ibidem*, s. 164.

abym, gdy głos mój jak storczyk
 wyprysnie nagły – wciąż szedł
 nieśmiałej trawy lazurem,
 co sen mój i ciało określi
 z sobą gotowym jak trumną
 już wieczny, a ciągle doczesny
 (Po raz pierwszy modlitwa G, 188).

Trumna jako wytwór ludzkiej pracy niesie w sobie pewną wartość estetyczną. Inkrustowane drewno daje wyraz przywiązaniu do ciała naznaczonego szczególnym smutkiem ostatecznego pożegnania. Zwróćmy uwagę, że podmiot posługuje się „mową półludzką”, swój status ontologiczny określa jako „już wieczny, a ciągle doczesny”. Rozumiemy tedy, że „określony chłodem” niejako wpasowuje się kształtem w ową przygotowaną do ostatecznego zamknięcia przestrzeń. Zarazem jednak formuje duchowy wymiar swojego człowieczeństwa w perspektywie eschatologicznej. „Ja” osobowe nie gaśnie w niebycie, nie zatrzymuje się. Przejście w drugi wymiar pozwala na osiągnięcie właściwej niebu lotności. To właśnie dzięki niej „określony chłodem” unosi się niby porwany wodnym nurtem. Trumna, zamykając szczątki w rzeczywistości skazanej na rozkład, wyobraża „gotową” do wypłynięcia łódź-arkę. Linia horyzontu łączy jednorodne kolorystycznie niebo i łękę, spina zatem wieczność z doczesnością. Podróż podniebnym, lazurowym szlakiem wiąże się z wiarą w zmartwychwstanie, bo przecież tęcza nad wylaniającym się z wód potopu łądem rozjaśnia zaświaty nadzieją na odrodzenie w świecie nieskażonym rozkładem. Bachelard kojarzy żywioł wody z osobliwie pojmowaną poetyką dystansu i łagodności, dlatego w jego koncepcji miękko otulający charakter tworzywa wodnego „humanizuje śmierć i do najrozpaczliwszych skarg przydaje parę pogodnych tonów”²⁶. Niemniej jednak w twórczym marzeniu Dantego czy Michała Anioła pojawia się tajemniczy przewoźnik: „Łódź Charona płynie zawsze do piekieł. Nie ma przewoźnika wiozącego ku szczęściu”²⁷. Według francuskiego badacza motyw podróży przez wodę ożywia powtarzający się kompleks wyobrażeń: „W wodzie jest śmierć. Dotychczas przypomnieliśmy przede wszystkim obraz żałobnej podróży. Woda unosi daleko, woda płynie jak płynie życie. Urzeka nas jednak jeszcze inne marzenie, ukazujące zatrąę naszego jestestwa poprzez całkowite rozpląnięcie się w wodzie”²⁸. Tu woda związana z żywiołem nocy wyobraża kosmiczną otchłań nicości. W wierszu *Po raz pierwszy modlitwa* zanurzony w owej subtelnie pochłaniającej, bezdennej głębinie dźwięk ludzkiej mowy nagle „wyprysnie”, podobnie jak zdrowa i zwinna ryba, która wyskakując z wody, pragnie zaznać innej, powietrznej przestrzeni życia. Bachelarda, nieustrudzenie próbującego dotrzeć do

²⁶ *Ibidem*, s. 160.

²⁷ *Ibidem*, s. 150.

²⁸ *Ibidem*, s. 165.

samych źródeł impulsów psychicznych, zajmowało „tropienie śladów doświadczenia infantylnego w doświadczeniu naukowym”²⁹, dlatego tworum wyobraźni naiwnej konsekwentnie nadawał wartość poznawczą:

dzieci myślą niekiedy ptaka i rybę [...] między pływaniem i lataniem zachodzi oczywista jednokładność mechaniczna. Ptak i ryba żyją w przestrzeni trójwymiarowej, podczas gdy my żyjemy tylko na powierzchni. Dysponują jednym wymiarem więcej. Ponieważ ptak i ryba żyją w przestrzeni dynamicznie do siebie podobnej, mylenie tych gatunków zwierząt w sferze impulsów, w sferze wyobraźni ruchu, nie wydaje się niedorzeczne [...]. Poza tym, a może przede wszystkim, trudno zapomnieć, że to pomieszenie zostało zapoczątkowane w Biblii, gdzie można przeczytać, że Bóg stworzył tego samego dnia ptaki i ryby³⁰.

W wierszu Gajcego samorodna substancja wodna sposobi się do przejścia w inny wymiar nieskończoności. Złamie się będący żywą gałęzią (wyrosły z pnia literackiej tradycji) „głos doczesny”, aby na nowo „wyprysnąć jak storczyk”. Kwiaty storczyka zebrane są w gęsty, strzelisty kłos, którego kształtna aparycja wywołuje spontaniczny zachwyt i uniesienie. To oryginalne skojarzenie kwiatu z dźwiękiem znamionuje wewnętrzne doświadczenie tajemniczego, niezemskiego piękna, które objawia się pod postacią duchowego impulsu. W nagłym olśnieniu „wypryska”. Głos doczesny może być mową niezwykłą, jeśli staje się epifanią prawdziwej sztuki, a więc nastawia na odbiór głębokich duchowo przeżyć. Gajcy nie dokonuje jednak całkowitej eufemizacji śmierci. Jej okrucieństwo nie zostało do końca „zhumanizowane” metaforą pochłaniających siły vitalne głębinowych toni. Zapowiedź spokojnego zanurzenia w śnie wiecznym poprzedza przedziwna, profetyczna wizja gotującego się w ogniu powietrza:

drzewa językiem rozdzwoni
powietrze kipiące ostro,
bym sen przytulił do skroni
i serce uniósł jak wiosło
(*Po raz pierwszy modlitwa* G, 188).

Poeta zginął na skutek wybuchu wysadzonej przez Niemców kamienicy. Bardzo piękna, dźwięczna i sugestywna, aliteracyjna metafora „językiem rozdzwonionych drzew” suponuje doniosłość owej chwili. Ożywione muzycznym językiem elementy przyrody stają się nosicielami przemawiających wprost do uczuć obrazowych treści. W ten sposób świat natury zdaje się świadczyć o wszechobecności Boga. Nie umieramy bowiem w kościele, ale w domach, szpitalach, żołnierze zaś najczęściej giną

²⁹ M. Karwowska, *op. cit.*, s. 17.

³⁰ G. Bachelard, *op. cit.*, s. 91.

w otoczeniu drzew, na polu bitwy. Śmierci przydana tu zostaje wartość sakralna. Rozdzwonią się zatem – na podobieństwo wież kościelnych – drzewa, których strzeliste korony kierują wzrok ku górze. Ziemia staje się więc przedziwnym kościołem Bożym, podobnie jak w słynnej pieśni Jana Kochanowskiego: „Kościół Cię nie ogarnie, wszędy pełno Ciebie, / I w otchłaniach, i w morzu, na ziemi, na niebie”³¹. Tutaj drzewo zostaje jednak rozpołowione. Tak deformuje się prawo moralne dekalogu. Złamać można młode drzewa, łamie się również – z wielkim trudem – wyrwane z pnia gałęzie.

Faktyczność śmierci sygnalizują czasowniki „przeginać” i „łamać”. Na granicy przejścia dokonuje się przemiana. W wierszu Gajcego linia horyzontu spina lazuruowe fale z metaforycznie malejącym niebem. Epitet „małe niebo” suponuje perspektywę powtórnych narodzin i stanowi próg przejścia, przemiany jednej substancji w drugą. Rozpływanie, zanikanie życia w metaforycznych bezkresach nicości³² każe przywołać inny – odradzający istnienie żywioł – powietrze. W wierszu Gajcego eufemizowana (perspektywą zanurzenia w lazuruowych trawach, które „określą chłodem”) śmierć przyjmuje postać „snu przytulanego do skroni”. Wiosłowanie ku bezkresnym dalom rozbudza pragnienie wznoszenia i przekraczania granic uwarunkowanych biologicznym trwaniem. Wspomniana Joanna Kotowska zwraca uwagę, iż: „tuż przy powierzchni wody żywioł płynny przechodzi w terytorium z drugim elementem bezkresu: powietrzem”³³. Podmiot wiersza Gajcego, zanurzając się w głębinach snu-śmierci, „serce unosząc jak wiosło”, przekracza granice zakreślone dla obszaru wodnego, dlatego w radosnym porywie jego głos „wypryska”. W ten sposób daje wyraz pragnieniu przejścia ze stanu zanurzenia w stan onirycznego lotu. Trwanie w powietrznym żywiole znamionuje wertykalne „pięcie się w górę”. W tę natomiast – jak to określa Kotowska „fazową przemianę elementów”³⁴ – niepochwytne i niepostrzeżenie wdzierają się żywioł ognia zobrazowany metaforą „kipiącego ostro powietrza” (G, 188). Profetyczna wizja gotującego się powietrza nie zapowiada powolnego roztopiania się w wodnym żywiole nieskończoności, ale efemerycznie zwiastuje śmierć nagłą, bolesną. Parująca na skutek ognistych wyziewów woda (symbol narodzin) zadaje „ostrą” śmierć, znamionuje przemianę, rodzenie się w bólach dla rzeczywistości nieba. Gajcy w tej profetycznej wizji nie ewokuje zatem umierania powolnego, cichego, ale kieruje wzrok ku gwałtownemu unicestwieniu w płomieniach. Na planie płynnej, łagodnej,

³¹ J. Kochanowski, *Pieśń XXV*, [w:] *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1972, s. 299.

³² „Można by się pokusić o stwierdzenie, iż woda bywa metaforycznym «środkiem transportu» w nieskończoność: umieranie pojmowane jako dysolucja, czyli całkowite rozpuszczenie się i zjednoczenie z żywiołem, byłoby więc niejako przekroczeniem samej idei śmierci”. Zob. J. Kotowska, *op. cit.*, s. 45.

³³ *Ibidem*, s. 148.

³⁴ *Ibidem*, s. 152.

uporządkowanej rytmicznie metaforyki – żywioł ognia – ujawnia wielokrotnie ponawiany przez poetę w różnych wariantach Bachelardowski kompleks Empedoklesa: „Unicestwiając się w sercu płomieni, efemeryczność udziela nam lekcji wieczności. Śmierć totalna, nie pozostawiająca śladu, jest gwarancją, że przenikamy w całości w inny świat. Trzeba wszystko utracić, żeby wszystko zdobyć”³⁵. W wierszu *Po raz pierwszy modlitwa* ogień jako znak śmierci nagłej i gwałtownej spina bezkres wody i powietrza.

Idea pokory i piękna – poetyka ziemi

W wierszu Karola Wojtyły idea pokory objawia się poprzez zaskakujący w swej sensu- alnej prostocie epitet „surowego drzewa”. Przeżycie piękna u Wojtyły odsłania prawdę etyczną. Surowość zyskuje tu wymiar dojrzałości moralnej, radykalizmu, w procesie kształtowania osobowości staje się jakby wewnętrznie zaszczipioną wartością wpływającą na rozwój duchowy. Potoczne określenie „surowy” wiąże się z rygorystycznym przestrzeganiem zasad, ale owa „surowość” nie jest tu traktowana jako przejaw mentorskiego zachowania w stosunku do innych. Przeciwnie, doświadczenie twardości charakteru pozwala uzewnętrznzić się dobroci i pokorze w relacji z ludźmi, uaktywnia „dziecięcą” wrażliwość na wszelkie przejawy życia. To wymaganie najpierw od siebie waży o kondycji moralnej. Przyjrzyjmy się zdumiewającej metaforze pozwalającej przeniknąć do nas głębią religijnego przykazu:

Uwielbiam cię, drzewo surowe, bo nie znajduję skargi
w twoich opadłych liściach.
(*Pieśń o Bogu ukrytym* W, 17).

Ogołocone z liści nagie drzewo zostaje spersonifikowane. Biję zeń źródło metafizycznej obecności i mocy, które dają się odczuć podczas milczącego skupienia. Jeśli skargę skojarzymy z uzewnętrznieniem krzywdy, niesprawiedliwości, żalu, to tu znajdujemy niedościgły wzorec etyczny – cichego zamknięcia się w przestrzeni własnej rany. Drzewo to rana zasklepiona szorstką, surową powierzchnią, to rana milcząca, ale i słuchająca, to materia przesycona siłą pozwalającą przemóc słabość, to wreszcie siła zamknięta w sobie, która nie szukając pomocy na zewnątrz, wśród ludzi, sama służy oparciem. Drzewo pozbawione prawa do kwitnienia, samo staje się życiem, ukrywa bowiem w sobie istotę niepojętą. Obraz posługuje się bardzo czytelną, niewymagającą przygotowania erudycyjnego ani dyskursywnego omówienia aluzją do Chrystusa dźwigającego Krzyż. Idea pokory rodzi ideę piękna. Piękno duchowe przyjmuje przedziwne formy wyobrażeniowe jakby wywiedzione z marmurowych

³⁵ G. Bachelard, *op. cit.*, s. 35.

rzeźb Michała Anioła. O przenikaniu tego typu idealizujących rzeczywiistość form klasycznych do języka poetyckiej wyobraźni pisze Małgorzata Mikołajczak: „widzenie świata w rzeźbiarskiej figuratywności łączy się (o czym pisał Kazimierz Wyka) z idealistycznym założeniem o możliwości dotarcia do sfery ponadczasowej i idealnej. Rzeźba, która nadaje niezmiennność rzeczom najbardziej ulotnym, unieśmiertelnia i utrwala”³⁶. Wizualizuje się fragment ludzkiego ciała. W sposób dynamiczny i pełen ekspresji uwypukla antyczną ideę harmonii, prostoty i siły:

Uwielbiam cię, drzewo surowe, boś kryło jego barki
w krwawych okiściach.
(*Pieśń o Bogu ukrytym* W, 17).

Co jest w tym obrazie zdumiewające, wyłamujące z ram wielokrotnie powielanego w poezji religijnej stereotypu? Oto spersonifikowane, zmuszone do bycia dźwiganym ciężarem ścięte drzewo w sposób momentalny nasycza świadomością uczuciową głębią doświadczenia duchowego. Tu zyskuje ono rys uwznioślenia, epifanii, piękna, któremu Wojtyła nadał bardziej dosłowny sens w słynnym fragmencie *Brata naszego Boga*: „Wyniszczyli Cię [...] / Takie piękno nazywa się miłosierdzie”³⁷. Drzewo kryje przed światem prawdziwą, Boską istotę niosącego je człowieka. Stanowi Jego jedyne i rzeczywiste, materialne okrycie. Staje się ubraniem, szatą, znakiem rozpoznawczym. Człowiek nagi potrzebuje okrycia, aby ukryć świadomość przed dojmującym odczuciem wstydu. Tu szatą przedziwnie ozdabiającą jest „surowe drzewo”. Barki stanowią najmocniejszy, najlepiej nadający się do dźwigania ciężarów element budowy ciała ludzkiego. Trzeba złożyć na nie to, czego ręce nie zdołają unieść lub przenieść. Trud podjęty przez skazańca z perspektywy czysto ludzkiej nie ma oczywiście sensu, jest bezowocnym – mającym wzmoc udrękę – wysiłkiem zmierzającym ku śmierci. Obraz przemawia do uczuć poprzez niezwykle waloryzowany estetycznie symbol krwi przemienionej w okiście. Zrodzone w wyobraźni drzewo stapia się z dźwigającym je skazańcem, który nasycza je swą istotową treścią. Drzewo i barki stają się substancjalną jednością. Drzewo nasączone żywymi sokami krwi Zbawiciela stanowi metaforę duchowego wzrostu i odrodzenia, przemienia się w napełniony żywotnymi siłami symbol zbawienia, znak rzeczywistej obecności Boga.

³⁶ M. Mikołajczak, „Czarny i biały Norwid”. O wierszach Z. Herberta, [w:] *Bór nici*, red. M. Mikołajczak, D. Opacka-Walasek, Kraków 2011, s. 298.

³⁷ K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, wstęp M. Skwarnicki, Kraków 2007, s. 363.

Poetycka wizja wieczności

W obu wymienionych w tytule pracy wierszach można dostrzec nasilające się pragnienie budowania relacji personalnej. Wojtyła sakralizuje przetworzone przez ludzką pracę elementy natury. Mocno przez niego waloryzowane uczuciowe „surowe drzewo”, „siano”, „pszenny chleb” kierują myśli w stronę ukrytej w nich żywej obecności Boga. Natomiast Gajcy wskazuje na wartość „białego milczenia”, ascetycznego wyczekiwania na epifanię poetyckiego języka prowadzącego wprost do ustanowienia serdecznej, modlitewnej więzi:

Będziemy razem jak kościół
w górę się pięć, gdzie jak liść
księżyc leży i gwiazd
ustokrotnione obręcze
głowę znaczące jak głaz.
(*Pieśń o Bogu ukrytym*, W, 17).

Wertykalne wznoszenie w górę – właściwe poetyce powietrza – warunkowane tu jest nie tylko pielęgnowaniem więzi opartej na relacji modlitewnej, ale i trudem wewnętrznego doskonalenia. Skierowane ku przyszłości pragnienie „bycia razem” porównane jest do wspólnotowego uczestnictwa w obrzędach kościoła. Pojęcie kościoła skojarzone zostało z rozrastającym się kosmicznym drzewem. Świątynia pnie się w górę, rozprzestrzenia, upodabnia do budowli – substancji w trakcie nieustannego formowania, wznoszenia. Staje się jakby wznoszącą w górę materią napędlającą przestworza wszechogarniającym życiem. Próżnia zostaje wypełniona, nasycona pierwiastkiem dynamicznym, twórczym, rozjaśniającym bezdenne, kosmiczne otchłanie. Uobecniający się w kościele Bóg, co może być zaskakujące, skojarzony został z długowiecznym drzewem. Stąd u Gajcego księżyc to zaledwie listek, u Wojtyły zaś: „kosmos jest gałęzią ciężką od liści” (*Pieśń o Bogu ukrytym* W, 29). A czym są owe „ustokrotnione obręcze”? Orbitami słońc, po których krążą martwe planety? Wymarłe na wzór księżycy wyobrażają pozbawioną życia, krążącą wokół słońca jałową materię. Znaczą, czyli stygmatyzują niejako głowę doświadczeniem śmierci, która na skutek wojennego kataklizmu „ustokrotnia”, czyli rozszerza swe unicestwiające panowanie nad bytem. Zastanawiający epitet „ustokrotnione” może zapowiadać również odnowienie rzeczy w zwielokrotnionym wymiarze piękna. W sztuce religijnej świetliste obręcze okalają głowy świętych. Głaz natomiast jako martwy element natury znaczy kres ludzkiej drogi w sposób definitywny i ostateczny. Świetlne korony wiążą się więc z religijnym przeżyciem zmartwychwstania, jeśli oczywiście potraktujemy również głaz, skałę, kamień jako symboliczny znak grobu, a tu konkretnie – przywalonego nim grobu Zbawiciela. Na religijnych obrazach głowę Matki Bożej koronuje dwanaście

gwiazd. Mowa jest tu więc o głowie naznaczonej światłem wieczności. Kosmos stanowi przecież konkret wyobrażeniowy unaoczniający pojęcie nieskończoności. Owo wspólne „pięć się w górę” zapowiada zatem ostateczne zjednoczenie z wyłaniającym się z głębin ciemności światem wiecznego słońca. Stąd rozdzwonione językami drzewa wskazują wyraźnie na motyw skojarzonego z rytualnym obrzędem otwierania się rzeczywistości pośmiertnej. Gdy się obudzi zmartwychwstały człowiek, kosmos przestanie być tajemnicą, stanie się odczuwalną jednością, znikną bariery czasu i przestrzeni. Z drugiej strony motyw związanego z żywiołem wodnym płynięcia, które łączy się z doznawaniem przesyczonego błogością stanu duchowej pełni, wyraża doświadczenie pewnej trudnej do uchwycenia mobilności duchowo-przestrzennej. Płynięcie staje się atrybutem przebywania w wieczności, do której bram prowadzi u Wojtyły „ścieżka”, u Gajcego zaś „droga”. Wieczność, ewangeliczne „królestwo niebieskie”, „podpływa”, jest zniżającym się niebem, które z perspektywy trwania w doczesności stanowi element ledwie wyczuwalnej, bladej, wewnętrznej światłości, a ta z kolei rodzi – jako fenomen metafizyczny – wiarę.

Uwielbiam cię, blade światło pszennego chleba,
w którym wieczność na chwilę zamieszka,
podpływając do naszego brzegu tajemną ścieżką.
(*Pieśń o Bogu ukrytym* W, 17).

Wiersze Gajcego i Wojtyły kształtuje poetyka wody i powietrza. W kontekście wspomnianej na wstępie perspektywy eschatologicznej wymownie brzmią przecież słowa:

I nim pochyliš mi dłoń
na ziemi strumień jak owcę
niech się rozleję w krąg
i w jasność przeistoczę
(*Po raz pierwszy modlitwa* G, 188).

Przyjmując perspektywę badawczą Gastona Bachelarda, trzeba pamiętać, że symboliczne projekcje wyobrażeniowe ilustrują obok wartości oczywistych („pszenny chleb” jako eucharystia), wartości podświadome. Oto siano, suponując chwile błogiego zasypiania, realizuje podświadome pragnienie powrotu do stanu niewinności i poczucia absolutnego bezpieczeństwa. Drzewo, wzywając do trudu wewnętrznego doskonalenia, skrywa w sobie wody wewnętrznego kwitnięcia, prowadzi do moralnej odnowy. Chleb, wydzielając z siebie świetlistą ścieżkę, umożliwia podpłynięcie bezkresowi, jego chwilową epifanię, realizuje zatem podświadome pragnienie przedłużenia istnienia poza śmierć i odrodzenia w wodach wieczności. W wierszu Gajcego natomiast lęk przed ostatecznym „złamaniem głosu doczesnego” uruchamia marzenie

o zanurzeniu w lazurowych trawach (falujące „nieśmiało” trawy obrazują taflę wodną³⁸). Marzenie to realizuje podświadomą potrzebę eufemizacji zjawiska śmierci i powrotu do odradzającego życie początku. Niezgoda na ostateczne wygaśnięcie istnienia w płynnej substancji³⁹, którą reprezentuje metafora „trawy lazuru”, rozbudza pragnienie onirycznego lotu w stronę tęczy, lotu, który według Karwowskiej „pozwala transcendować ograniczenia ludzkiej kondycji, radośnie, bez lęku, w kierunku wieczności”⁴⁰. Bachelard, analizując wiersze Edgara Poeo, waloryzuje skojarzone z krwią „zamarłe wody”⁴¹. Zwraca uwagę, że towarzysząca im melancholijna nastrojowość przywołuje rodzący smutek doznanie ostatecznego pożegnania. Tymczasem w omawianych przez nas obrazach wody sennego marzenia uwalniają lot oniryczny, podróż podniebnym szlakiem łodzią-trumną. Ten irracjonalny poniekąd stan radości nasycza żalobną monotonię „uśpionych, zamarłych wód” kolorami „wysokiej tęczy”. Oto „drzewo surowe”, „trumna” czy „złamany głos doczesny” emanują błękitem i bielą, barwami nadziei na bliskie odrodzenie się w wieczności. W ten sposób stopniowo ujawnia się metaforyczny sens materii wodnej. W wierszu Gajcego głos zanurzony w płynnej substancji na nowo „wypryśnie”. W wierszu Wojtyły zamiast łodzi Charona podpływa wieczność. W obu utworach zniżające się wody kojarzą się z odczuwalnym sensualnie niebem.

SONG OF THE HIDDEN GOD BY KAROL WOJTYŁA AND FIRST OF ALL PRAYER BY TADEUSZ GAJCY IN A LIGHT OF BACHELARD'S POETICS OF ELEMENTS (AN ATTEMPT OF COMPARATIVE INTERPRETATION)

Summary

As an altar boy Tadeusz Gajcy served at the morning Mass in the church of St John of God. Karol Wojtyła joined the clandestine seminary at the end of the war. Their work shares metaphysical openness to the experience of faith, devotion to traditional values, as well as ethical maximalism stretched to the point of radicalism. Both poets stress the necessity of shaping humanity within the eschatological perspective. In this attempt at comparative interpretation, based on the modern elementary theory by French philosopher Gaston Bachelard, I try to analyze the poetic imagery – so essential in the discussed poems by

³⁸ W *Hymnie* Juliusza Słowackiego Bóg „gasi w lazurowej wodzie gwiazdę ognistą”, Zob. J. Słowacki, *Hymn*, [w:] *Wiersze i poematy*, Warszawa 1988, s. 30.

³⁹ Warto dodać, że według Bachelarda śmierć wodna jest najłagodniejszą, najbardziej matczyną ze wszystkich form śmierci, jako że stanowi pewnego rodzaju powrót do początku istnienia, przywołując na myśl pierwotne skojarzenia z wodami płodowymi albo ramionami matki, które niby fale kołyszą do snu.

⁴⁰ M. Karwowska, *op. cit.*, s. 29.

⁴¹ „Z wody tych wszystkich jezior, tych wszystkich mokradeł czyni wodę-macierz ludzkiej troski, materię melancholii”. Zob. G. Bachelard, *op. cit.*, s. 140.

Gajcy and Wojtyła – the concept of infinity. The idea of eternity in their poems is achieved through symbolic representations of images shaped by a fluid substance (water) and an invisible one (air), that is by creating symbolic forms under the label of boundlessness elements. I will try to show how the elementary elements – as a result of the contemplation of the idea of eternity – organize the work of poetic imagination of Wojtyła and Gajcy.

Monika Kulesza

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

JAN PAWEŁ II JAKO ROMANTYK. UWAGI NA MARGINESIE PAPIESKICH ODWOŁAŃ DO DZIEŁ ADAMA MICKIEWICZA

Karol Wojtyła i romantyzm

Przystępując do próby przedstawienia dwóch wielkich postaci polskiej kultury – Jana Pawła II i Adama Mickiewicza – napotykamy na problem: jakim językiem o nich pisać. Są to wszakże postaci monumentalne, pomnikowe, obrosłe już w tysiące mniej lub bardziej panegirycznych komentarzy. Wymuszać to może dyskurs pełen namaszczenia i stosownej rewerencji.

Odpowiedzi o kształt niniejszych rozważań warto szukać u samego Karola Wojtyły. Potrafił on bowiem zadziwiać swoimi interpretacjami literatury romantycznej. W roku 1937 w wadowickim gimnazjum stawał w konkursie recytatorskim i deklamował *Promethidiona* – daleko mu było wtedy do patetycznego rozmachu deklamatorskiego, które poważne dzieło Cypriana Kamila Norwida mogło poniekąd narzucać. We wspomnieniach Haliny Królikiewicz-Kwiatkowskiej, która stawała razem z Wojtyłą w tym konkursie, czytamy: „Po raz pierwszy usłyszałam ten traktat w wykonaniu aktorskim. Karol mówił na swój własny, nowatorski sposób, intelektualnie, bez modnej wówczas egzaltacji, zrozumiale, przejrzyście. Ten sposób recytacji, niewątpliwie udoskonalony, zachował też, występując w Teatrze Rapsodycznym”¹.

Karol Wojtyła już w wieku 17 lat potrafił interpretować literaturę romantyczną „zrozumiale i przejrzyście” – odzegnując się od narzucającej się w takich razach „modnej egzaltacji” – niech to będzie zatem wskazówką, w jaki sposób pisać o jego odniesieniach do polskiej literatury romantycznej, a przede wszystkim dzieł Adama Mickiewicza.

¹ S. Dziedzic, *Adept*, [w:] *Vademecum Krakowskie '94*, red. T. Gugała, J. Paluch, Kraków 1994, s. 77.

Fascynacje Wojtyły literaturą i kulturą romantyzmu są obszarem badawczym dawno zauważonym, by przytoczyć tutaj chociażby pozycję Stanisława Dziedzica *Romantyk Boży*². Związki późniejszego papieża z polską literaturą romantyczną sięgają już czasów wadowickich. Skądinąd okazuje się, że już od końca XIX wieku w Wadowicach obecna była tradycja organizowania „Wieczorów Mickiewicza” oraz „Wieczorów Trzech Wieszców”³. Nic dziwnego zatem, iż w miejscowości tak prześiąkniętej duchem polskiego romantyzmu Wojtyła miał na swym koncie zagranie głównych ról w scenicznych prezentacjach dzieł pisanych w duchu polskiego romantyzmu⁴. Grywał on za czasów wadowickich chociażby rolę Gucia w *Ślubach panieńskich* (premiera luty 1936 r.), w *Balladynie* Mieczysław Kotlarczyk powierzył mu rolę Kirkora, a wskutek wycofania w ostatniej chwili Bolka Pomezańskiego z roli Kostryna – Karol Wojtyła podjął się również zagrania i tej postaci (premiera luty 1937 r.). Ponadto brał on udział w reżyserowaniu *Kordiana*, w którym zagrał także tytułową rolę (maj 1937 r.) – by wymienić choć kilka inscenizacji⁵.

Wiadomo także, iż to wielka literatura romantyczna, a także neoromantyczna „kształtować będą odtąd coraz mocniej kierunki myślenia Karola Wojtyły i jego wrażliwości artystycznej”⁶. Sam Kotlarczyk stwierdzał, że „Teatr Rapsodyczny narodził się, skryształizował [...] w momencie z zachwytu nad oktavami rapsodów Słowackiego”⁷, o których to oktawach wiemy, że recytował je Wojtyła z maestrią jeszcze długo wspominaną przez członków zespołu teatralnego⁸.

Zagłębiając się w lekturę papieskiego już dzieła – *Pamięć i tożsamość* – czytamy tam znamienne słowa: „Wiadomo, że na wiek XIX przypadają szczytowe osiągnięcia kultury polskiej. W żadnym innym okresie naród nie wydał takich geniuszów pióra, jak Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński czy Cyprian Norwid [...], a na początku wieku XX pojawia się Stanisław Wyspiański, niezwykle, wielostronny geniusz [...]”⁹.

Nim jednak przejdę do papieskich odwołań do dzieł Adama Mickiewicza ważne wydaje się choć pobieżne wyakcentowanie tych obszarów biograficznych Wojtyły, w których Mickiewicz i jego poezja zapisały się wyraźniej.

² S. Dziedzic, *Romantyk Boży*, Kraków 2014.

³ *Ibidem*, s. 24-25.

⁴ Por. A. Seul, *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Dobro. Piękno*, Poznań 2014, s. 9.

⁵ S. Dziedzic, *Romantyk Boży*, s. 66-69.

⁶ *Ibidem*. W innym miejscu badacz pisze: „Dwie drogi wprowadzały Karola Wojtyłę w świat poezji. Z jednej strony – to wielka literatura romantyczna, dokonania oraz przesłania artystyczne i filozoficzne romantyków polskich: Mickiewicza, Słowackiego, Norwida, a także fascynacja polskim neoromantyzmem”, *ibidem*, s. 157.

⁷ M. Kotlarczyk, *XXV lat Teatru Rapsodycznego w Krakowie 1941-1966*, Kraków 1966, s. 17.

⁸ Zob. Dziedzic, *Romantyk Boży*, s. 124.

⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 66-67.

Jak wiadomo – studiowanie polonistyki przerwała i uniemożliwiła Karolowi Wojtyła wojna. Nie zdołała ona jednak wytrącić mu z dłoni lektur, przede wszystkim z zakresu literatury romantycznej. Oto jak sam Wojtyła pisał 28 grudnia 1939 roku do Kotlarczyka:

Otóż nade wszystko donoszę Ci, że jestem bardzo mocno zajęty. Są ludzie, którzy teraz umierają z nudy. Ja to nie. Obłożyłem się książkami. Obwarowałem Sztuką i Nauką. Pracuję. Czy uwierzysz, że mi nieomal brakuje czasu. Czytam, piszę, uczę się, myślę, modlę się i walczę w sobie. Czasem ogromny odczuwam ucisk, przygnębienie, depresję, zło. Czasem jakobym świtu dopatrywał, jutrzeńki i jasności wielkiej [...]. Przeczytałem prawie całą mistykę Słowackiego, potem wiele z Mickiewicza, teraz znów Wyspiańskiego *ab ovo*. Poza tym Pismo Święte¹⁰.

W roku 1940 do tegoż Kotlarczyka Wojtyła pisał ponownie: „Przeczytałem Psalmy Dawida, Księgę Hioba, Księgę Mądrości, teraz proroków. Poza tym z ważniejszych: *Słowacki i nowa sztuka* (genialna rzecz), a obecnie *Wykłady z literatury słowiańskiej Mickiewicza*”¹¹. Znamienna jest tutaj owa kolejność, w której Wojtyła wymienia czytane dzieła. W roku 1939 pierwsi wymienieni są Słowacki i Mickiewicz, a potem Pismo Święte. Niecałe pół roku później Wojtyła wymienia jako pierwsze czytane księgi biblijne – a dopiero po nich Słowackiego i Mickiewicza.

Warto zauważyć, mówiąc o Kotlarczyku i Teatrze Rapsodycznym, który Wojtyła współtworzył, w którym grał, w którym współreżyserował, że na ów teatr „bodaj największy wpływ wywarło studium Mickiewiczowskiego wykładu na temat dramatu słowiańskiego i teatru przyszłości, zawarte w słynnej XIV prelekcji paryskiej, wygłoszonej w College de France 4 kwietnia 1843 roku”¹². Poglądy Kotlarczyka na teatr były zaś „w jakiejś mierze efektem wspólnych przemyśleń i dyskusji z Karolem Wojtyłą jeszcze w Wadowicach oraz przedwojennym Krakowie”¹³.

Na tym nie koniec różnorakich zaiste związków Wojtyły z Mickiewiczem, oto bowiem dokonując opisu wersyfikacyjnego młodzieńczych sonetów napisanych przez Wojtyłę, Bożena Chrzastowska stwierdza, iż wiersze te „w przemożny sposób inspirowane są literaturą polską”, przy czym Wojtyła, jak się okazuje, „sięgał ambitnie po trudne formy wierszowania”, pisał między innymi trzynastozgłoskowcem ze średniówką po siódmej sylabie, czyli wierszem z *Pana Tadeusza*¹⁴.

¹⁰ Cyt. za: M. Kotlarczyk, Karol Wojtyła, *O Teatrze Rapsodycznym. 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*, wstęp i oprac. J. Popiel, wybór tekstów T. Malak i J. Popiel, Kraków 2001, s. 312.,

¹¹ K. Wojtyła, *List do M. Kotlarczyka, Wielkanoc 1940*, [w:] M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *op. cit.*, s. 315.

¹² Zob. S. Dziedzic, *Romantyk Boży*, s. 118.

¹³ *Ibidem*, s. 119.

¹⁴ B. Chrzastowska, „*Pieśni-przeczcucia*” – *młodzieńcze poezje Karola Wojtyły*, [w:] Jan Paweł II – *Odnawiciel Mowy Polskiej*, red. S. Mikołajczak i M. Wrześniewska-Pietrzak, Poznań, s. 268.

Ważne wydaje się także, że nawet już jako student teologii uczestniczył Karol Wojtyła próbach *Pana Tadeusza*, które odbywały się dwa razy w tygodniu w jego dębnickim mieszkaniu. Pod koniec listopada 1942 roku Wojtyła wystąpił w roli głównej: Jacka Soplicy – księdza Robaka. Nawet wtedy, gdy w recytację jego wdarł się głośnik niemieckiego radia zainstalowany naprzeciw kamienicy i padły słowa o zwycięstwach, jakie odnosi oręż niemiecki nad Europą, Karol „jak gdyby nie słyszał tych buńczucznych zdań, nie przerwał, nie zmienił tonu. Mówił cicho, spokojnie [...] Mickiewicz w jego interpretacji nie podjął krzykliwej walki”¹⁵. Po raz kolejny Wojtyła interpretował literaturę romantyczną, dystansując się od wszelkiej krzykliwości, patetyczności, egzaltacji.

Odwołania papieskie do dzieł Mickiewicza

Wyekscerpowanie fragmentów przywoływanych dzieł Mickiewicza z zaiste pokażnej liczby przemówień, homilii, katechez i listów Jana Pawła II jest rzeczą czasochłonną i żmudną. Możliwość prześledzenia papieskich odwołań do literatury polskiej, w tym także do Mickiewicza, staje się znacznie prostsze dzięki książce Anastazji Seul *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum, prawda, dobro, piękno*¹⁶.

Odwołania papieskie do dzieł Mickiewicza porządkować można by w różnych kluczach, bądź chronologicznie (w kolejności ich cytowania), bądź problemowo, bądź w kluczu aksjologicznym, możliwy jest też porządek biorący pod uwagę gatunek papieskiej wypowiedzi. Prześledziwszy wszystkie odwołania Jana Pawła II do twórczości Mickiewicza w czasie trwającego prawie 27 lat pontyfikatu, zauważymy, że porządek, w jakim ustawiają się owe cytaty dokonuje się niejako samoistnie. Oto bowiem ze wszystkich papieskich przytoczeń słów Mickiewicza – 16 z nich (czyli prawie połowa) jest cytowaniem *Pana Tadeusza*, a zwłaszcza apostrofy do „Panny świętej, co Jasnej broni Częstochowy”. Sporadycznie tylko papież przywołał inne fragmenty Mickiewiczowskiego eposu. Zaledwie jeden raz, będąc w Wilnie, nawiązał do jego

¹⁵ T. Kwiatkowski, *Placi się każdego dnia*, Kraków 1986, s. 130. Cyt. za: S. Dziedzic, *Romantyk Boży*, s. 137.

¹⁶ A. Seul, *op. cit.* Autorka zamieściła chronologiczny indeks odwołań do literatury polskiej, podając źródła wypowiedzi papieskich. W niniejszym artykule korzystam z jej ustaleń. Skrót IGPII oznacza *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, 1979-2005; pojawiające się po tym skrócie cyfry wskazują na kolejny tom (cyfra rzymska) oraz część tomu (cyfra arabska); skrót NP oznacza *Nauczanie papieskie*, przyg. do druku E. Weron, A. Jarocho, Poznań-Warszawa 1978-1986; skrót OR oznacza *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie), Città del Vaticano 1980-2005; skrót PDO oznacza Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny* 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, red. J. Poniewierski, Kraków 2006; DZ oznacza: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, Kraków 2007.

pierwszych słów: „*Lietuva...* Litwa, ojczyzna...”¹⁷. Dalszy natomiast fragment utworu zacytował w Londynie, w roku 1982, podczas spotkania z Polakami:

Tu nie sposób raz jeszcze nie wspomnieć Wielkiej Emigracji i tych wielkich, największych duchów, którzy w poczuciu żywej obecności modlili się do nieobecnej: „Ojczyzno moja! Ty jesteś jak zdrowie; ile Cię trzeba cenić, ten tylko się dowie, kto Cię stracił. Dziś piękność Twą w całej ozdobie widzę i opisuję, bo tęsknię po Tobie”. Jakaś przedziwna tajemnica sumień i serc zaczęła się w ubiegłym stuleciu i powtarza się w stuleciu obecnym. Polska jest jednym z krajów najboleśniej doświadczonych na globie ziemskim. Jedną z ojczyzn najgłębiej przeoranych cierpieniem – i równocześnie jedną z najbardziej miłowanych¹⁸.

Dokładnie zaś, i to z żelazną konsekwencją, Jan Paweł II słowami poety przyzywa Maryję z Jasnej Góry i Ostrej Bramy. Bardzo często Karol Wojtyła nie wprowadza słuchających w tytuł cytowanego dzieła, zakładając kompetencje odbiorców, którzy z pewnością będą potrafili rozpoznać inwokację ze słynnego polskiego eposu.

Zastanawiać zatem może, dlaczego Jan Paweł II ciągle przywoływał w zasadzie jeden i ten sam fragment *Pana Tadeusza*? Już nawet pobieżna retrospekcja, spojrzenie na jego związki z literaturą romantyczną i Mickiewiczem ukazują dowodnie, iż papieskie odwołania do *Pana Tadeusza* nie mogą być li tylko konwencjonalnym cytowaniem tego bodaj najśłynniejszego dzieła polskiego. Wojtyła znał *Pana Tadeusza*, począwszy od jego stóp metrycznych, a skończywszy na umiejętności cytowania z pamięci obszernych fragmentów poematu. Będąc już papieżem, za nic nie opuściłby obejrzenia *Pana Tadeusza* w reżyserii Andrzeja Wajdy¹⁹. Jan Paweł II poprzestawał w zasadzie na jednym cytacie i z konsekwencją przywoływał tę „co Jasnej broni Częstochowy i w Ostrej świeci Bramie” – znaczy to zatem, iż był to dla niego najistotniejszy fragment ze wszystkich Mickiewiczowskich dzieł, w tym z samego *Pana Tadeusza*. Potwierdza to zresztą poniekąd on sam w słowach z 24 stycznia 1979 roku wygłoszonych podczas audjencji generalnej w Watykanie:

Ja pochodzę z kraju i z narodu, którego serce bije – jak również serce ludów sąsiednich – w wielkich sanktuariach maryjnych, nade wszystko w sanktuarium na Jasnej Górze. Chciałbym jeszcze raz, jak w dniu inauguracji pontyfikatu,

¹⁷ Jan Paweł II, *Udienza Generale. Lo Spirito Santo nei rapporti del Divine Gesù con sua Madre. Ai fedeli di espressione polacca*, Watykan, 4 lipca 1990, [w:] IGPII, XIII, 2, s. 48.

¹⁸ Jan Paweł II, *La storica testimonianza dell'emigrazione polacca. Alla comunità polacca*, Wielka Brytania, Londyn, 30 maja 1982, [w:] IGPII, V, 2, s. 1964, p. 3. Por. też: Jan Paweł II, *Spotkanie z Polakami. Skąd płynie siła wewnętrzna polskiej emigracji*, 30 maja 1982, p. 3, [w:] NP, V, 1, s. 842. We wszystkich cytowanych wypowiedziach papieskich zachowuję interpunkcję i ortografię zapisów oryginalnych.

¹⁹ Zob. B. Lecomte, *Pasterz*, Kraków 2006, s. 325.

powtórzyć słowa największego poety polskiego: „Panno święta, co Jasnej bronisz Częstochowy i w Ostrej świecisz Bramie [...]”²⁰.

Bez względu na to, czy Wojtyła słowami Mickiewicza przywoływał Matkę Boską w Częstochowie czy Wilnie, czy też zwracał się fragmentem słynnej apostrofy do Polonii w Caracas²¹ bądź w Toronto²², pozwalało to jemu na integrację wiernych wokół Maryi.

Sam Jan Paweł II potrafił podkreślić i przypomnieć fakt, iż nie bez powodu przywołuje w swych publicznych wypowiedziach znamienity fragment *Pana Tadeusza*. Uczynił to w Wilnie w 1993 roku, akcentując jednocześnie prorocką misję poetów, którzy przyzywali przecież jedną i tę samą dla wszystkich narodowości Matkę Boską:

Wczoraj modliliśmy się wspólnie w Ostrej Bramie. Tam przytoczyłem werset *Pana Tadeusza*, Mickiewiczowskie słowa do Bogarodzicy: „Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy/ I w Ostrej świecisz Bramie!”. Pragnę na końcu tego spotkania powiedzieć wam, że są to słowa prorocze. Poeci mają także jakieś szczególne uczestnictwo w misji prorockiej. Te słowa są prorocze. One mówią o tym, co pozostanie bez względu na wszystkie trudności, na jakie możemy napotkać i my, i nasi bracia Litwini. To pozostanie. I to się nie da zwyciężyć. Bo to jest Ona, jedna i ta sama²³.

Kilka lat wcześniej, w Częstochowie, w roku 1979 Jan Paweł II zaś mówił:

„Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy...” Przychodzą na myśl te słowa poety, wieszcz, który w inwokacji *Pana Tadeusza* wyraził to, co znajdowało się w jego sercu i znajduje we wszystkich chyba polskich sercach. „...Co Jasnej bronisz Częstochowy...” – pisał Mickiewicz, przemawiając językiem wiary, a zarazem językiem tradycji narodowej. Tradycja ta sięga już prawie sześciuset lat, czyli czasów królowej Jadwigi, błogosławionej Pani Wawelskiej, początków dynastii jagiellońskiej²⁴.

Już Stanisław Pigoń w objaśnieniach do *Pana Tadeusza* pisał, że Mickiewicz ukazał powszechne przekonanie co do opieki Matki Boskiej nad narodem, wskazując

²⁰ Jan Paweł II, *Śladami pielgrzymów do sanktuarium w Gwadelupie. Audycja generalna*, Watykan, 24 stycznia 1979, [w:] NP, II 1, p. 3, s. 50.

²¹ Jan Paweł II, *L'incontro con gli emigrati dalla Polonia e da altri paesi*, Wenezuela, Caracas, 27 stycznia 1985, [w:] IGPII, VIII, 1, s. 185. Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z Polakami. Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam*, Wenezuela, Caracas, 27 stycznia 1985, [w:] NP, VIII, 1, s. 105.

²² Jan Paweł II, *Przemówienie do Polonii Kanadyjskiej. Obrona rodziny jest wielkim zadaniem Kościoła*, Kanada, Toronto, 14 września 1984, [w:] NP, VII, 2, s. 260.

²³ Jan Paweł II, *Alla comunità polacca nella chiesa dello Spirito Santo*, Litwa, Wilno, 5 września 1993, [w:] IGPII, XVI, 2, s. 652.

²⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej pod szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa, 4 czerwca 1979, p. 1, [w:] PDO, s. 45.

na trzy kręgi kultu Maryi: najszerszy – obejmujący ziemie dawnej Rzeczypospolitej, którego centrum stanowiła Jasna Góra, drugi – dotyczący mieszkańców Księstwa Litewskiego – skupiony w Ostrej Bramie i najwęższy – obejmujący mieszkańców okolicy Nowogródka – w Górze Zamkowej²⁵. Jan Paweł II w sposób wyraźny poświadczył, iż dostrzegał on związki między apostrofą Adama Mickiewicza skierowaną do Maryi czczonej w Częstochowie a polską tradycją.

Przywołując fragment Mickiewiczowskiej inwokacji, Ojciec Święty nie czynił tego z pozycji aktora czy też filologa – dzieło Mickiewicza przywoływał on jako pasterz pochodzący z kraju, w którym maryjność jest potężnym filarem religijności. Jak pisała Anastazja Seul:

Ojciec Święty, mówiąc o macierzyńskiej obecności Jasnogórskiej Pani w życiu Kościoła i Ojczyzny, wymienia bezpośrednio tych, którzy tej obrony potrzebują. Obrona Częstochowy, o której pisał Adam Mickiewicz, to dla papieża wyraz troski Maryi o naród widziany nie tylko w aspekcie historycznym, ogólnym, lecz także w aspekcie indywidualnym. Jest to znak opieki nad każdym Polakiem, który się jej powierza²⁶.

To zresztą przed tym wizerunkiem Matki Boskiej papież modlił się Watykanie, gdyż wielka kopia obrazu Czarnej Madonny wisi nad ołtarzem w kaplicy papieskiej, powieszona tam przez Piusa XI, będącego swojego czasu nuncjuszem w Warszawie.

Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego

Kolejną grupę odwołań do Mickiewiczowskiej puścizny stanowią papieskie cytowania *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Jan Paweł II przywoływał je w swej kaznodziejskiej posłudze sześciokrotnie. To dzieło bowiem nie traci na aktualności w obliczu ciągłej konieczności emigrowania Polaków, a emigrowanie to – co Jan Paweł II precyzyjnie i doskonale widział – miało i ma charakter polityczny, ideowy, kulturalny, a także zarobkowy²⁷.

W roku 1979 w Watykanie, w przemówieniu *Do pielgrzymów polskich*, Wojtyła wygłosił znamienne słowa:

Współczesną falę emigracyjną zapoczątkowała ostatnia wojna [...]. Tak więc również w naszej epoce pisze się jakiś nowy rozdział mickiewiczowskich ksiąg pielgrzymowania polskiego. Nam zaś dzisiejsze spotkanie trzeba

²⁵ A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz, czyli ostatni zajazd na Litwie. Historia szlachecka z roku 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, oprac. S. Pigoń, Wrocław 1980, s. 4. Zob. także: A. Seul, *op. cit.*, s. 188.

²⁶ A. Seul, *op. cit.*, s. 188-189.

²⁷ Zob. Jan Paweł II, *Do pielgrzymów polskich*, Watykan, 16 maja 1979, [w:] NP, II, 1, p. 3, s. 496.

również wpisać do tego rozdziału. Pozostawmy Opatrzności Bożej, aby uczyniła to sama [...]”²⁸.

W powyższym cytacie nie zaznaczono cudzysłowu ani wielkiej litery – stąd wnioskować można, iż sformułowanie „pielgrzymstwo polskie” funkcjonuje w słownictwie papieża nie tylko jako nazwa własna odnosząca się do tytułu Mickiewicza, lecz także jako określenie emigrantów²⁹.

Także w roku 1979 w Gnieźnie Jan Paweł II przytoczył z owych ksiąg już nie ideę pielgrzymowania, ale dystynktywne słowa Mickiewicza: „albowiem – jak pisał Mickiewicz poeta w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* – cywilizacja prawdziwie godna człowieka musi być chrześcijańska”³⁰.

Dziesięć lat później, podczas spotkania z Polakami w Danii, Ojciec Święty przywołał na nowo dzieło romantycznego poety: „Takie już są specjalne dzieje naszego narodu, że wszyscy uczestniczymy w wielkim pielgrzymowaniu, wedle tego, co napisał Mickiewicz w *Księgach Narodu i Pielgrzymstwa* [*sic!*]. I na końcu macie też takiego papieża, który wciąż pielgrzymuje”³¹.

Jak podkreślała Anastazja Seul, papież oddaje w tych słowach hołd pamięci emigrantów, których – za Mickiewiczem – nazywa „pielgrzymami”, a którzy przybyli do Danii jako pierwsi i zakładali podwaliny wspólnoty polonijnej i kościelnej zarazem³². Obecność Polaków w świecie, a także swoje podróże apostolskie postrzega Jan Paweł II w perspektywie wiary. Widoczne jest to przede wszystkim w jego słowach: „trzeba, żeby ten Kościół, który jest powszechny, rósł tutaj przez wszystkich [...] przez wszystkich pielgrzymów, a także i przez nasze polskie «księgi pielgrzymstwa XX wieku», i żeby rósł także przez Papieża-pielgrzyma”³³. Sformułowanie „księgi pielgrzymstwa XX wieku” umieszczone w kontekście eklezyjalnym wyraźnie zaś akcentuje religijne posłannictwo Polaków mieszkających poza ojczyzną³⁴.

W roku 1995 w przemówieniu wygłoszonym w Watykanie, odwołując się po raz ostatni do Mickiewiczowskich ksiąg, Wojtyła komentował je słowami: „Pielgrzymstwo

²⁸ *Ibidem*. Por. Jan Paweł II, *San Stanislao testimone della Polonia cattolica. Ai pellegrini Polacchi*, Watykan, 16 maja 1979, [w:] IGPII, II, 1, s. 1142.

²⁹ Zob. A. Seul, *op. cit.*, s. 129.

³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha*, Gniezno, 3 czerwca 1979, p. 3, [w:] PDO, s. 41.

³¹ Jan Paweł II, *L'incontro nella nunziatura apostolica con gli immigrati polacchi*, Dania, Kopenhaga, nuncjatura, 6 czerwca 1989, [w:] IGPII, XII, 1, s. 1552-1553.

³² A. Seul, *op. cit.*, s. 158.

³³ Jan Paweł II, *L'incontro nella...*

³⁴ Zob. A. Seul, *op. cit.*, s. 158.

to coś znacznie więcej niż zwyczajna emigracja. Być pielgrzymem, to znaczy mieć przed oczyma cel, czyli zasadniczy punkt odniesienia, jakim jest Ojczyzna³⁵.

Dziady

Zdziwienie może budzić tylko dwukrotne przywołanie przez Jana Pawła II Mickiewiczowskich *Dziadów* części III. Warto chociażby wspomnieć, że przed wojną Wojtyła uczęszczał na zajęcia Studia Dramatycznego 39, funkcjonującego przy Krakowskiej Konfraterni Teatralnej. „Rozbitkowie” z tego studia pragnęli kontynuować swoją działalność także w warunkach okupacyjnych. Na owych spotkaniach „czytano rolami utwory teatralne, jak i wygłaszano referaty oraz prowadzono nad nimi dyskusje”³⁶. Sięgano również do arcydzieł dramatycznych literatury romantycznej, a zwłaszcza *Dziadów*³⁷. Ze wspomnień uczestników spotkań wynika, że „Karol bił ich pod każdym względem znajomością dzieł”³⁸.

Warto też wspomnieć, iż Zygmunt Pilch, który miał duży wpływ na kształt kaznodziejstwa od początku XX wieku, a przez to także na Karola Wojtyłę, w swym podręczniku do homiletyki cytuje właśnie Mickiewiczowskie *Dziady* część III³⁹.

Tymczasem, wertując papieskie homilie, przemówienia, kazania, listy – zauważamy, iż obecność w nich *Dziadów* części III jest zaskakująco szczupła, a cytaty wcale nie są wybrane z najsłynniejszych fragmentów tego narodowego dramatu. Oto bowiem Jan Paweł II, będąc w Chile, przywołał postać działającego tam niegdyś Ignacego Domeyki, upamiętnionego przez Mickiewicza jako Żegota w III części dramatu – o czym papież przypomniał zgromadzonym wiernym⁴⁰. Kolejne i ostatnie przywołanie *Dziadów* to ten fragment dramatu, który pozwala zobrazować papieżowi wartość ubóstwa duchowego. Jan Paweł II mówił bowiem podczas Mszy w kościele św. Kłeta w Rzymie w roku 1996: „Pyta się poeta Adam Mickiewicz: «Czymże ja jestem przed Twoim obliczem?» i odpowiada «Prochem i niczem». Ubóstwo w duchu oznacza

³⁵ Jan Paweł II, *Ai membri della fondazione „Giovanni Paolo II”*, Watykan, 26 października 1995, [w:] IGPII, XVIII, 2, s. 948.

³⁶ S. Dziedzic, *Romantyk Boży*, s. 95-96.

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 96. Sięgano także do *Wesela* i *Wyzwolenia* S. Wyspiańskiego.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Z. Pilch, *Zagadnienia języka i stylu w kaznodziejstwie*, Kielce 1923, s. 16. Zob. A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. III, posłowie, przypisy J. Wieczerska-Zabłocka, [Scena II, *Improwizacja*, wersy 6-10], Wrocław 1984, s. 49.

⁴⁰ „Obecność Polaków w tym kraju podkreśla piękna, wyjątkowa karta zapisana życiem i działalnością naszego wielkiego rodaka, którego setną rocznicę śmierci obchodzić będziemy za dwa lata: Ignacy Domeyko (1802-1889). Ten polski emigrant, przyjaciel Mickiewicza (który go upamiętnił w trzeciej części *Dziadów* jako Żegotę), był człowiekiem o wielkiej formacji intelektualnej i religijnej”. Jan Paweł II, *L'incontro con la comunità polacca in Chile*, Chile, Santiago do Chile, 4 kwietnia 1987, [w:] IGPII, X, 1, s. 1029.

w Ewangelii jak gdyby szczególną przestrzeń, jaką człowiek otwiera dla działania Boga, aby ukazała się w pełni Jego zbawcza moc⁴¹.

Pełni zaskoczenia zatem przyjąć musimy do wiadomości, iż *Dziadów* część III przywołał Ojciec Święty jako dzieło sposobnie egzemplifikujące... ewangeliczną cnotę bycia ubogim w duchu. Raz jeszcze poświadcza to, iż Jan Paweł II w literaturze doszukiwał się przede wszystkim złożonych w niej duchowych, religijnych treści.

Odwołania liryczne

Czas przyjrzeć się tym fragmentom wypowiedzi papieskich, w których została przywołana Mickiewiczowska liryka.

Chronologicznie najwcześniejszym odwołaniem Jana Pawła II do bogatej puścizny lirycznej Mickiewicza okazuje się – co symptomatyczne – przywołanie młodzieńczego manifestu poetyckiego *Romantyczność*. Papież słynne słowa poety „Miej serce i patrzaj w serce”⁴² przytoczył podczas przemówienia do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny w Warszawie w dniu 3 czerwca 1979 roku:

Moi drodzy! Ostatnie brawo było przy sercu. Temu nie można się tak bardzo dziwić. Przede wszystkim, że jesteście młodzi, a następnie, wszyscy należycie do tego społeczeństwa, którego największy poeta napisał w swojej młodości: „Miej serce i patrzaj w serce”. I myślę, że Mickiewicz, chociaż pisał w duchu swojej epoki romantycznej, jednak nie był daleki od biblijnego znaczenia serca⁴³.

Wojtyła zatem odwołał się nie tyle do znaczenia, jakie końcowa rezolucja utworu miała dla romantyzmu, ile podkreślił szerokie, biblijne rozumienie serca, które jest siedliskiem życia afektywnego, intelektualnego, moralnego i religijnego człowieka, a więc całości jego życia wewnętrznego⁴⁴. W serce to, za Mickiewiczem, kazał patrzeć Jan Paweł II młodym ludziom i upatrywać w nim naczelny duchowy organ i drogowskaz człowieka. Na marginesie rozważań można dodać, że z cytowanych słów Wojtyły wynika, iż to Mickiewicza uznawał on za największego polskiego poetę.

⁴¹ Jan Paweł II, *Przypatrzcie się bracia powołaniu waszemu. Msza św. w Kościele św. Kleta, Włochy*, Rzym, 28 stycznia 1996, [w:] OR 17 (1996), 3, s. 40. W języku włoskim: Jan Paweł II, *Parrocchia di San Cleto Papa. L'omelia durante la concelebrazione Eucaristica*, Rzym, 28 stycznia 1996, [w:] IGPII, XIX, 1, s. 143.

⁴² A. Mickiewicz, *Romantyczność* [tomik *Ballady i romanse*], [w:] A. Mickiewicz, *Wybór poezji*, t. 1, oprac. C. Zgorzelski, Wrocław 1974, s. 101-105.

⁴³ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny*, Warszawa, 3 czerwca 1979, p. 2, [w:] PDO, s. 28.

⁴⁴ Por. P. Gwiazda, *Medytacja w życiu pierwszych chrześcijańskich mnichów*, [w:] *Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, Warszawa 2010, s. 63.

Co znamienne, dziesięć dni później, czyli 13 czerwca 1979 roku papież na nowo cytuje lirykę Mickiewicza, tymczasem podczas audiencji generalnej w Watykanie. Nie przywołuje jednak poety z imienia a wiersza z tytułu, jakkolwiek bez trudu rozpoznajemy tutaj jeden z piękniejszych religijnych utworów Mickiewicza *Rozmowę wieczorną*⁴⁵:

[Komunia Święta – M.K.] jest znakiem jedności duchowej, w której człowiek otrzymuje Chrystusa, dane mu jest uczestnictwo w Jego Duchu, odnajduje w Nim szczególnie zażyłą relację z Ojcem, czuje szczególny dostęp do Niego. Pewien wielki poeta mówi:

„Z Tobą gadam, co królujesz w niebie,
A razem gościsz w domku mego ducha; ...
Z Tobą ja gadam! Słów nie mam dla Ciebie:
Myśl Twoja każdej myśli mej wysłucha;
Najdalej władasz i służysz w pobliżu,
Król w niebiosach, w sercu mym na krzyżu!...”.

Przystępujemy istotnie do Komunii eucharystycznej po odmówieniu przedtem *Ojcze nasz*⁴⁶.

Co zastanawiające – Jan Paweł II nie przywołał tu utworu Mickiewicza *Do M. Ł. W dzień przyjęcia Komunii św.*, który to utwór – zdawać by się mogło – w sposób bardziej oczywisty ilustrowałby przyjęcie Chrystusa. Jednakże Wojtyła nie pierwszy raz zaskakuje i zadziwia takim, a nie innym przywołaniem fragmentów twórczości Mickiewicza.

Przy okazji utworu *Rozmowa wieczorna* zwraca także uwagę fakt, iż Ojciec Święty przytoczył dość obszerny fragment wiersza. Żaden bowiem inny liryk poety nie zajął tak istotnego miejsca w papieskich przemówieniach. Warto tu wspomnieć o uwagach literaturoznawców mówiących, że „w żadnym bodaj z liryków Mickiewicza nie uwydatniła się w takiej pełni mistyczna współzależność Boga i człowieka”⁴⁷. W innym miejscu czytamy, że ów intymny ton między człowiekiem a Bogiem „mógł być zrealizowany jedynie w atmosferze emocjonalnego zbliżenia, synowskiej ufności człowieka wyznającego Stwórcy najgłębsze doznania: żalu i skruchy, uwielbienia i czci, pełnego oddania i podziwu”⁴⁸. Papież, cytując początek *Rozmowy wieczornej*, wskazywał, że język poetycki może być także językiem modlitwy. „Poezja może niekiedy – na

⁴⁵ A. Mickiewicz, *Rozmowa wieczorna*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela wszystkie*, t. I, cz. III: *Wiersze 1829-1855*, oprac. C. Zgorzelski, Warszawa 1993, s. 327-328.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Eucharystia: sakrament bliskości Boga. Audiencja generalna*, Watykan, 13 czerwca 1979, p. 3, [w:] NP, II, 1, s. 719. Por. wersja włoskojęzyczna: Jan Paweł II, *Udienza generale. L'Eucaristia: Sacramento della vicinanza di Dio*, Watykan, 13 czerwca 1979, [w:] IGPII, II, p. 3, s. 1535-1536.

⁴⁷ C. Zgorzelski, *Wstęp*, [w:] A. Mickiewicz, *Wybór poezyj*, t. 2, oprac. C. Zgorzelski, Wrocław 1986, s. LIII.

⁴⁸ *Ibidem*.

wzór poezji biblijnej psalmów i kantyków – pomóc człowiekowi wyrazić to, czego doświadcza na modlitwie, może podpowiadać słowa, którymi będzie mógł wyrazić to, co niewyrażalne⁴⁹.

Kolejnym odwołaniem Ojca Świętego do Mickiewiczowskiej liryki okazuje się dystych *Boże Narodzenie ze Zdań i uwag*. 26 stycznia 1983 roku w bazylice św. Pawła za Murami Jan Paweł II mówił:

„Przyjmijcie to Słowo, nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest naprawdę jako Słowo Boga, który działa w was wierzących”. Tak zdajesz się mówić do nas Ty, Matko [...]. Jest to Słowo Bożego Narodzenia, które tak głębokim echem odezwało się w duszach polskich [...]. Napisał Mickiewicz: „Wierzysz, że Bóg się zrodził w betlejemskim żłobie, lecz biada ci, jeżeli nie zrodził się w tobie”⁵⁰.

Mickiewiczowskie słowa podkreślają tu wagę działającego i przemieniającego Słowa Bożego Narodzenia w wierzącym człowieku. Niepozbowiona głębi prostota epigramatu Mickiewicza (nie wdając się już w powiązania tego dwuwiersu z twórczością Anioła Ślężaka) pozwala też słuchającym lepiej przyswoić sobie głoszone przez Jana Pawła II treści – w tym wypadku prawdę o Wcieleniu Syna Bożego. Ojciec Święty zatem odwołuje się po raz kolejny do takich dzieł literackich, które w swej formie artystycznej przekazują treści teologiczne.

Po raz ostatni do liryki Mickiewicza Jan Paweł II nawiązał w 1999 roku w *Liście do artystów*, wplatając weń słowa z *Ody do młodości*:

„Wyjdzie z zamętu świat ducha...”. Ze słów, które Adam Mickiewicz napisał w czasach bardzo trudnych i bolesnych dla swojej ojczyzny, pragnę zaczerpnąć życzenie dla was: niech wasza sztuka przyczynia się do upowszechnienia prawdziwego piękna, które będzie niejako echem obecności Ducha Bożego i dzięki temu przekształci materię, otwierając umysły na rzeczywistość wieczną⁵¹.

Ów fragment papieskiego *Listu* celnie skomentowała Anastazja Seul, zauważając, iż w życzeniach tych można odnaleźć daleką reminiscencję początkowych wersetów Księgi Rodzaju: ziemia, a więc już stworzona materia, była bezładem i pustkowiem. Nad chaosem ziemi i wód unosił się Duch Boży, a Jego obecność oraz Boskie „niechaj się stanie” dokonały dzieła stworzenia i z chaosu wyprowadziły piękno harmonii całego świata. Ten Boski porządek to zapowiedź prymatu ducha nad materią, tak bliskiego nauczaniu Jana Pawła II⁵².

⁴⁹ Zob. A. Seul, *op. cit.*, s. 53.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Udienza generale. Preghiera alla Madonna di Jasna Góra*, Włochy, Rzym, Bazylika św. Pawła za Murami, 26 stycznia 1983, [w:] IGPII, VI, 1, s. 250. Por. Jan Paweł II, *Modlitwa do Madonny z Jasnej Góry*, Bazylika św. Pawła za Murami, 25 stycznia [sic!] 1983, [w:] NP, VI, 1, s. 113.

⁵¹ Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan, 4 kwietnia 1999, [w:] DZ, III, *Listy*, s. 501.

⁵² Zob. A. Seul, *op. cit.*, s. 147.

Trudno jednakże snuć tutaj dalsze dywagacje, gdyż problem piękna jako wartości artystycznej w myśli Jana Pawła II wymaga odrębnych rozważań, w których należałoby przede wszystkim przywołać tak bliską Wojtyłę postać Cypriana Norwida i jego dzieło *Promethidion*.

Pewna oszczędność w moich próbach komentarzy dotyczących papieskich odwołań do twórczości Mickiewicza powodowana jest także faktem, iż wypowiedzi Jana Pawła II bywają w pełni eksplicytne, klarowne same w sobie i nie wymagają specjalnych objaśnień.

Zbliżając się do podsumowań refleksji na marginesie papieskich odwołań do dzieł Adama Mickiewicza, trzeba podkreślić, iż wyekscerpowanie fragmentów utworów poety z bogatej liczby przemówień i homilii Jana Pawła II jest przedsięwzięciem nieco sztucznym i laboratoryjnym. Pomija bowiem z założenia nawiązania do innych romantyków, a także pozostałych twórców literatury polskiej, tak licznie obecnych w spuściźnie papieskiej.

Już jednak na podstawie cytatów z samego Mickiewicza zaobserwować możemy, iż literatura dla Jana Pawła II ma charakter służebny względem treści duchowych i teologicznych – a także wobec dialogu z judaizmem. Papież bowiem, cytując *Skład Zasad*, mówi: „Jesteście naszymi braćmi umiłowanymi, i w pewien sposób można by powiedzieć naszymi starszymi braćmi”⁵³. Przywoływane utwory literackie miały cel przede wszystkim duszpasterski. To prowadzi oczywiście do złożonych refleksji na temat obecności sacrum w literaturze i pojmowania literatury jako *locus theologicus*. Jak pisała Anastazja Seul w pracy *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II*: „Jan Paweł II zorientowany we współczesnych trendach kulturowych, promował tę kulturę – także literacką – która stoi na straży sacrum, prawdy, dobra i piękna”⁵⁴.

Jakże znamienne są słowa z biografii papieskiej pióra Bernarda Lecomte’a o duchowej walce, którą stoczył Wojtyła nim powołanie kapłańskie zwyciężyło w nim ostatecznie nad pasjami aktorskimi i literackimi. Nie bez powodu to właśnie romantyczny Mickiewicz uosabia tutaj cały świat literatury. Jak bowiem pisał Lecomte: „Skończył się zatem [w życiu Karola Wojtyły – M.K.] czas rozdzierających wahań między karierą aktorską a życiem kontemplacyjnym, między literaturą a kapłaństwem, między Mickiewiczem a świętym Janem od Krzyża. Wybór, jakiego dokonuje z końcem lata 1942, jest świadomy, uspokajający, ostateczny”⁵⁵.

⁵³ Jan Paweł II, *Allocuzione nella sinagoga durante l'incontro con comunità ebraica della città di Roma*, p. 4, Rzym, 13 kwietnia 1986, [w:] IGPII, IX, 1, s. 1027; tłum. za: G.F. Svidercoschi, *Zmienił oblicze świata*, tłum. E. Data, Marki 2005, s. 113-114.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 22.

⁵⁵ B. Lecomte, *op. cit.*, s. 100.

ANEKS

Poniższy wykaz cytowań papieskich wypowiedzi podaję za Anastazją Seul. Wybieram osiem dzieł Adama Mickiewicza spośród przywołanych 20, a cytowanych 28 autorów i 103 utworów⁵⁶.

22 października 1978, Watykan

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Proszę was! Bądźcie ze mną! Na Jasnej Górze i wszędzie! Nie przedstawajcie być z Papieżem, który dziś prosi słowami poety: „Matko Boska, co Jasnej bronisz Częstochowy i w Ostrej świecisz Bramie!” – i do was kieruję te słowa w takiej niezwykle chwili⁵⁷.

24 października 1978, Watykan

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Drodzy Rodacy! Nielatwo jest zrezygnować z powrotu do ojczyzny „do tych pól umajonych kwieciami rozmaitem, pozłaczanych pszenicą, posrebrzanych żytem” jak pisał Mickiewicz, do tych gór i dolin, i jezior, i rzek, do tych ludzi umiłowanych, do tego Królewskiego Miasta! Ale skoro taka jest wola Chrystusa, trzeba ją przyjąć. Więc przyjmuję. Proszę was tylko, aby to odejście jeszcze bardziej nas połączyło i zjednoczyło z tym, co stanowi treść naszej wspólnej miłości⁵⁸.

24 stycznia 1979, Watykan

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Ja pochodzę z kraju i z narodu, którego serce bije – jak również serce ludów sąsiednich – w wielkich sanktuariach maryjnych, nade wszystko w sanktuarium na Jasnej Górze. Chciałbym jeszcze raz, jak w dniu inauguracji pontyfikatu, powtórzyć słowa największego poety polskiego: „Panno święta, co Jasnej bronisz Częstochowy i w Ostrej świecisz Bramie [...]”. To pozwala mi rozumieć lud, ludy, Kościół, Kontynent, którego serce bije w sanktuarium Matki Bożej w Gwadelupie⁵⁹.

⁵⁶ A. Seul, *op. cit.*, s. 229-305. We wszystkich cytowanych fragmentach zachowuję ortografię i interpunkcję, a także zapis graficzny oryginału. Wytłuszczonym drukiem podaję datę wygłoszenia (opublikowania) wypowiedzi papieża, imię i nazwisko autora oraz tytuł przywołanego utworu. Tylko cytatu z 24 października 1978 nie było w książce A. Seul; podaję go za polskim wydaniem *Nauczania papieskiego* oraz za źródłem watykańskim.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Na rozpoczęcie pontyfikatu*, Watykan, 22 października 1978, [w:] NP, I, s. 14.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Zachowajcie wierność Chrystusowi, jego Krzyżowi, Kościołowi*, Watykan 24 października 1978, [w:] NP, I, przygotowali do druku: E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1987, s. 22-23. Na końcu listu jest datacja: Watykan, 23 października 1978. W wydaniu włoskim przy tytule wypowiedzi jest data 24 października 1978, przy podpisie „Giovani Paolo II” jest natomiast data: 23 października 1978. Tak zapisany został początkowy fragment wypowiedzi zawierającej cytaty z *Pana Tadeusza*: „Cari connazionali, non è facilerinunciare al ritorno in patria «a questi campi ricchi di sariati fiori, inargentati di frumento e dorati di segala» come scrive Mickiewicz” Jan Paweł II, *Conservate la fedeltà a Cristo alla sua Croce, alla Chiesa*, Watykan 24 października 1978, [w:] IGPII, I, s. 53.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Sładami pielgrzymów do sanktuarium w Gwadelupie...*, s. 50; zachowano zapis ortograficzny oryginału; sanktuarium, o którym mowa, znajduje się w miejscowości w Gwadelupie.

4 czerwca 1979, Polska, Częstochowa**Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz***

„Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy...” Przychodzą na myśl te słowa poety, wieszca, który w inwokacji *Pana Tadeusza* wyraził to, co znajdowało się w jego sercu i znajduje we wszystkich chyba polskich sercach. „...Co Jasnej bronisz Częstochowy...” – pisał Mickiewicz, przemawiając językiem wiary, a zarazem językiem tradycji narodowej. Tradycja ta sięga już prawie sześciuset lat, czyli czasów królowej Jadwigi, błogosławionej Pani Wawelskiej, początków dynastii jagiellońskiej⁶⁰.

30 maja 1982, Wielka Brytania, Londyn**Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz***

Bo przecież nie sposób, przyznając wam niepodważalne prawo do bycia u swoich zawiązków szczególną częścią Polski: rządem, armią, administracją, strukturami władzy na kraj i poza krajem – nie sposób, zwłaszcza z upływem lat, nie natrafić na tę bolesną fizyczną „nieobecność”, w jaką musiała się zamienić wasza tak żywiołowa i tak wspaniała, historycznie nieusuwalna obecność Polski... poza Polską. Tu nie sposób raz jeszcze nie wspomnieć Wielkiej Emigracji i tych wielkich, największych duchów, którzy w poczuciu żywej obecności modlili się do nieobecnej: „Ojczyzno moja! Ty jesteś jak zdrowie; ile Cię trzeba cenić, ten tylko się dowie, kto Cię stracił. Dziś piękność Twą w całość ozdoby widzę i opisuję, bo tęsknię po Tobie”. Jakaś przedziwna tajemnica sumień i serc zaczęła się w ubiegłym stuleciu i powtarza się w stuleciu obecnym. Polska jest jednym z krajów najboleśniej doświadczonych na globie ziemskim. Jedną z ojczyzn najgłębiej przeoranych cierpieniem – i równocześnie jedną z najbardziej miłowanych⁶¹.

26 sierpnia 1982, Włochy, Castel Gandolfo**Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz***

Tutaj podejmuję wszystkie modlitwy i ofiary, z którymi wy, drodzy Rodacy, przybywacie na Jasną Górę w dniu 26 sierpnia 1982 roku. Łączę się z wami, waszymi Pasterzami, Episkopatem Polski, w tej samej wierze, nadziei i miłości – i wprowadzam do skarbcza Kościoła Powszechnego Ofiarę, którą wy tam składacie wobec Tej, „która Jasnej broni Częstochowy”: nową ofiarę dziejów. Równocześnie zaś pragnę, aby w tej Najświętszej Ofierze, która łączy wszystkich synów Bożych na całym okręgu ziemi, dokonała się owa przedziwna wymiana darów, jaką Chrystus zapoczątkował w dziejach ludzi i narodów⁶².

18 sierpnia 1984, Włochy, Castel Gandolfo**Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz***

Tutaj, w tym domu papieskim są szczególne pamiątki tego dnia [15 sierpnia 1920 r. – A.S.]. W kaplicy centralnej znajduje się bowiem wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej, który otrzymał papież Pius XI od Episkopatu Polski. Otrzymał na pamiątkę pobytu w Polsce, był bowiem nuncjuszem w odrodzonym od 1918 roku państwie polskim i był świadkiem roku 1920 [...]. Odchodząc z Polski zabrał w sercu wspomnienie tego dnia i tego wydarzenia, które w naszej tradycji ojczyznej nosi nazwę „cudu nad Wisłą” [...]. Mówię o tym również

⁶⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej...*, s. 45.

⁶¹ Jan Paweł II, *La storica testimonianza dell'emigrazione polacca...*, s. 1964, p. 3. Zapis w wydaniu watykańskim nie zawiera podziału na wersy. Por. też: Jan Paweł II, *Spotkanie z Polakami...*, s. 842.

⁶² Jan Paweł II, *Alla Messa per i 600 anni della Madonna di Jasna Góra*, Castel Gandolfo, 26 sierpnia 1982, [w:] IGPII, V, 3, s. 300. Por. Jan Paweł II, *Homilia Jana Pawła II transmitowana z kaplicy w kaplicy Castel Gandolfo do Polski*, Castel Gandolfo, 26 sierpnia 1981, [w:] NP, V, 2, s. 303.

dlatego, ażeby podkreślić nasze dziękczynienie w tej wspólnocie modlitwy, jaką tu stanowimy. I równocześnie, żeby pogłębić nasze zawierzenie w stosunku do Tej, co „Jasnej broni Częstochowy”. Pragnę, drodzy Bracia i Siostry, powitać każdego z was, oczywiście bardzo zwięźle, ale myślę, że równocześnie nawet i to zwięźle powitanie ma swoją wymowę, i dać każdemu jakiś skromny podarunek na pamiątkę waszej pielgrzymki do Rzymu i odwiedzin w Castel Gandolfo⁶³.

14 września 1984, Kanada, Toronto

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Dzisiaj, w uroczystość Podwyższenia Krzyża Pańskiego, a zarazem w wigilię Matki Bożej Bolesnej, myśli nasze i serca tak jak słowo poety spieszą do Tej, co Jasnej broni Częstochowy i w Ostrej świeci Bramie. Wobec Niej stajemy w duchu, wobec Niej powtarzamy te słowa, których nauczyliśmy się od wielkiego Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego w okresie Tysiąclecia Chrztu, Królowo Polski, jestem przy Tobie, pamiętam, czuвам!⁶⁴.

14 września 1984, Kanada, Toronto

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Odwieczna miłość Ojca [...] przybliżyła się do każdego z nas poprzez Maryję, Matkę Chrystusa, która do końca trwała pod Krzyżem. I dlatego Ona może wprowadzić nas najpełniej w boski i ludzki zarazem wymiar tajemnicy Odkupienia dokonanego przez Krzyż. Nikt bowiem tak jak Maryja nie został wprowadzony w głębię tej tajemnicy przez Boga samego. Dzisiaj w uroczystość Podwyższenia Krzyża Pańskiego, a zarazem w wigilię Matki Boskiej Bolesnej, myśli nasze i serca tak jak słowo poety spieszą do Tej, co Jasnej broni Częstochowy i w Ostrej świeci Bramie. Wobec Niej stajemy w duchu, wobec Niej powtarzamy te słowa, których nauczyliśmy się od wielkiego naszego Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego w okresie Tysiąclecia Chrztu: Maryjo, Królowo Polski, jestem przy tobie, pamiętam, czuвам!⁶⁵.

27 stycznia 1985, Wenezuela, Caracas

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus! Bardzo serdecznie dziękuję organizatorom tego spotkania. Dziękuję pasterzowi Misji Polskiej za słowa wprowadzające, pełne treści, pełne miłości, pełne wiary i pełne nadziei. Śpiewaliście na początku: „Maryjo, Królowo Polski, jestem przy Tobie, pamiętam, czuвам”. Jakże bardzo te słowa łączą nas w jednej postawie wokół Tej, co Jasnej broni Częstochowy, a także w Ostrej świeci Bramie, wokół Maryi, Królowej Polski. Jakże bardzo te słowa, łączą nas, tu zgromadzonych, z wszystkimi rodakami, którzy żyją na polskiej ziemi i dążą do dobra, do wolności i samorządności swojej Ojczyzny. Jakże bardzo te słowa łączą nas z wszystkimi rodakami rozproszonymi po całym świecie,

⁶³ Jan Paweł II, *Msza święta dla polskich pielgrzymów. Matka Boska Częstochowska w kaplicy papieskiej*, Castel Gandolfo, 18 sierpnia 1984, [w:] NP, VII, 2, s. 102; zob. skrót tekstu w języku włoskim: Jan Paweł II, *Messa per un gruppo di polacchi*, Castel Gandolfo, 18 sierpnia 1984, [w:] IGPII, VII, 2, s. 216.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do Polonii Kanadyjskiej...*, s. 260.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Una speciale consegna alla comunità polacca nel Canada*, Kanada, Toronto, 14 września, 1984, p. 9, [w:] IGPII, VII, 2, s. 539-540 [w tekście A. Mickiewicza pominięty cudzysłów; cały cytat jest na s. 540]; por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Polonii Kanadyjskiej...*, s. 260 [w tekście A. Mickiewicza pominięty cudzysłów].

w tyłu krajach i na wszystkich kontynentach. Wszyscy duchowo jesteśmy zjednoczeni przy Maryi Jasnogórskiej, a przez Nią przy Chrystusie, który jest Panem Dziejów⁶⁶.

22 listopada 1986, Nowa Zelandia, Aucland

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Pragnę jeszcze pozdrowić obecnych tutaj i mieszkających w Nowej Zelandii moich rodaków – synów i córkę tej samej Ojczyzny, której ja jestem także synem. Niech wizerunek Pani Jasnogórskiej, który przywiozłem w podarunku dla Kościoła w Nowej Zelandii, a szczególnie w tym mieście i diecezji, będzie dla was szczególnym przypomnieniem o tej, która Jasnej broni Częstochowy. Niech będzie dla was źródłem natchnienia do dobra i wytrwania wśród doświadczeń. Błogosławię wasze osoby, wasze rodziny i wszystkie wspólnoty polonijne w Nowej Zelandii⁶⁷.

19 września 1987, USA, Detroit-Hamtramck

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Dziedzictwo to naznaczone jest w szczególny sposób obecnością Bogarodzicy Dziewicy, Bogiem sławionej Maryi. Tej co Jasnej broni Częstochowy i w Ostrej świeci Bramie! Do Niej to wołał Wieszczy: „przeńś moją duszę utęsknioną”. Wasza dusza utęskniona nie jest, bo jesteście już także synami i córkami tej ziemi i obywatelami tego kraju. Niech jednak Maryja przenosi wasze dusze ku temu, co dobre, co piękne, co wielkie, ku temu, dlaczego warto żyć⁶⁸.

4 lipca 1990, Watykan

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Dziś przypominamy chrzest Litwy. Obchodziliśmy jego sześćsetlecie w roku 1986. [...] Nie było wówczas dane Następcy św. Piotra być razem z Litwą w dniu, który równocześnie przypominał więc zadzierzgniętą w roku 1386. Wież z Kościołem rzymskim. Wież z łaćnińską tradycją i kulturą. Był to czas zamkniętych granic. Czas rozdzielania tego, co zjednoczone. [...] *Lietuva...* Litwa, ojczyzna... Po stuleciach nowej wymowy nabierają słowa poety: „Pan-no święta, co Jasnej bronisz Częstochowy i w Ostrej świecisz Bramie”. Zanim będzie mi dane ponowić wobec Ostrobramskiej dziękczynienie za te wszystkie stulecia, ponawiam je dzisiaj wobec Jasnogórskiej. Za Litwę – Za Litwę – za naród i kraj naznaczony krzyżem wielkich prób i znakiem niezłomnej nadziei⁶⁹.

4 września 1993, Litwa, Wilno

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Macierzyńskiemu wstawiennictwu Matki Najświętszej zawierzam was samych, a wraz z wami także nadzieję na to, że na Litwie i w krajach sąsiedzkich, poczynając od tego, w którym ja przyszedłem na świat i zostałem ochrzczony, odrodzi się niezłomna wierność Ewangelii i zdecydowana wola przyjęcia Chrystusa Boga-Człowieka ukrzyżowanego, i zmartwychwstałego z miłości do człowieka – jako „drogi, prawdy i życia”. Drodzy bracia i siostry, Proszę was, byście wrócili do swoich domów z sercem przepełnionym nadzieją na zwycięstwo życia nad śmiercią, dobra nad złem, światła nad ciemnością, wolności nad nie-

⁶⁶ Jan Paweł II, *L'incontro con gli emigrati dalla Polonia e da altri paesi*, s. 185. Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z Polakami...*, s. 105.

⁶⁷ Jan Paweł II, [*Pozdrowienie po Mszy św.* – nietytułowana wypowiedź zamieszczona w artykule:] *Kronika podróży*, Nowa Zelandia, Auckland, 22 listopada 1986, [w:] OR 8 (1987), 1, s. 23.

⁶⁸ Jan Paweł II, *Alla comunità Polacca nel terreno Hamtramck a Detroit, USA*, Detroit-Hamtramck, 19 września 1987, p. 6, [w:] IGPII, X, 3, s. 653.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Udienza Generale...*, 2, s. 48.

wolą [...] „Panno święta, co Jasnej bronisz Częstochowy i w Ostrej świecisz Bramie! Ty, co gród zamkowy nowogródzki ochraniaś z jęgo wiernym ludem, jak mnie dziecko do zdrowia powróciłaś cudem”⁷⁰.

5 września 1993, Litwa, Wilno

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Wczoraj modliliśmy się wspólnie w Ostrej Bramie. Tam przytoczyłem werset *Pana Tadeusza*, Mickiewiczowskie słowa do Bogarodzicy: „Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy/ I w Ostrej świecisz Bramie!”. Pragnę na końcu tego spotkania powiedzieć wam, że są to słowa prorocze. Poeci mają także jakieś szczególne uczestnictwo w misji prorockiej. Te słowa są prorocze. One mówią o tym, co pozostanie bez względu na wszystkie trudności, na jakie możemy napotkać i my, i nasi bracia Litwini. To pozostanie. I to się nie da zwyciężyć. Bo to jest Ona, jedna i ta sama”⁷¹.

15 września 1993, Watykan

Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*

Przy Matce Boskiej Ostrobramskiej przypominają się słowa Mickiewicza o Tej, która „Jasnej broni Częstochowy i w Ostrej świeci Bramie”. Polecam też Pani Jasnogórskiej i Pani Ostrobramskiej przyszłość tego, co nas łączyło w przeszłości a powinno łączyć w przyszłości z naszymi sąsiadami: Polskę z Litwą. I dalej polecamy tę sprawę Mickiewiczowskim wezwaniem, naszej Pani Jasnogórskiej i ich Pani Ostrobramskiej w Wilnie”⁷².

16 maja 1979, Watykan

Adam Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*

Dokonały się w dziejach naszego narodu i państwa owe bolesne zmiany, które wielu synów Ojczyzny zmusiły do emigracji z własnego kraju. Była to emigracja polityczna, ideowa, kulturalna. Wkrótce za nią emigracja zarobkowa [...]. Współczesną falę emigracyjną zapoczątkowała ostatnia wojna [...]. Tak więc również w naszej epoce pisze się jakiś nowy rozdział mickiewiczowskich ksiąg pielgrzymstwa polskiego. Nam zaś dzisiejsze spotkanie trzeba również wpisać do tego rozdziału. Pozostawmy Opatrzności Bożej, aby uczyniła to sama [...]”⁷³.

3 czerwca 1979, Polska, Gniezno

Adam Mickiewicz *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*

Kultura polska stale płynie szerokim nurtem natchnień mających swoje źródło w Ewangelii. To przyczynia się zarazem do gruntownie humanistycznego charakteru tej kultury – to czyni ją tak głęboko, tak autentycznie ludzką, „...albowiem – jak pisze Mickiewicz w *Księgach pielgrzymstwa polskiego* – cywilizacja, prawdziwie godna człowieka, musi być chrześcijańska”⁷⁴.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Vilnius: La recita del Santo Rosario nel santuario dalla „Porta dell’Aurora”*, Litwa, Wilno, 4 września 1993, p. 2 i 3, [w:] IGPII, XVI, 2, s. 620–621; zachowano zapis ortograficzny i interpunkcję edycji watykańskiej.

⁷¹ Jan Paweł II, *Alla comunità polacca nella chiesa dello Spirito Santo*, s. 652.

⁷² Jan Paweł II, *Pielgrzymka do żywej świątyni Ludu Bożego. Audienca generalna po wizycie na Litwie, Łotwie i w Estonii. Do Polaków uczestniczących w audienencji generalnej*, Watykan, 15 września 1993, [w:] OR 14 (1993), 12, s. 5.

⁷³ Jan Paweł II, *Do pielgrzymów polskich*, s. 496. Por. Jan Paweł II, *San Stanislao testimone della Polonia cattolica...*, s. 1142.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha*, s. 41.

8 października 1981, Watykan**Adam Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego***

W tym ogólnoludzkim, ogólnochrześcijańskim znaczeniu pielgrzymowania, czy też – żeby użyć mickiewiczowskiego słowa – „pielgrzymstwa”, jest jakieś szczególne nasze, polskie pielgrzymstwo i pielgrzymowanie, przybywanie z Ojczyzny do miejsca, które jest dla nas święte, tak jak jest święte to miejsce dla tylu innych ludzi, dla tylu innych chrześcijan, dla tylu katolików z całego świata. Ten chrześcijański, religijny sens pielgrzymowania i pielgrzymstwa związany jest ze Stolicą św. Piotra, z dziedzictwem świętych Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie, ma dla nas tutaj, w tym domu swoje szczególne miejsce: jest to dom zatrzymania [...]. Przybywamy tutaj, ażeby się skupić, żeby się odnowić, ażeby pogłębić wartości, którymi od tysiąca lat żyje polska rodzina narodowa⁷⁵.

6 czerwca 1989, Dania, Kopenhaga**Adam Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego***

[...] tutaj już parę pokoleń Polaków przybywało jako emigranci, przede wszystkim za pracę – w dawniejszych czasach, a potem aż do ostatnich czasów – także z innych motywów. Takie już są specjalne dzieje naszego narodu, że wszyscy uczestniczymy w wielkim pielgrzymowaniu, wedle tego, co napisał Mickiewicz w *Księgach Narodu i Pielgrzymstwa*. I na końcu macie też takiego papieża, który wciąż pielgrzymuje. Życzę wszystkim, ażeby tutaj w Danii dali dobre świadectwo naszemu narodowi i naszemu Kościołowi. [...] Więc trzeba, żeby ten Kościół, który jest powszechny, rósł tutaj [...] przez wszystkich pielgrzymów, a także i przez nasze polskie „księgi pielgrzymstwa XX wieku”, i żeby rósł także przez Papieża-pielgrzyma. Pragnę zwrócić się myślą do przeszłości i oddać hołd pamięci tych emigrantów, którzy tutaj pierwsi najdawniej przybyli i zakładali podwaliny tej wspólnoty, zarówno polonijnej, polskiej, jak i kościelnej⁷⁶.

5 lutego 1991, Watykan**Adam Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego***

Ojczyzna potrzebuje dziś, tak jak w wielu dramatycznych momentach, szczególnej jedności i współpracy, poczucia odpowiedzialności i twórczego dialogu. Oto słowa Wieszcza: „Niech każdy składa talent swój Ojczyźnie, jako dar w skarbonę, tajemnie i nie mówiąc, wiele złożył. Przyjdzie czas, że się skarbona napełni, a Pan Bóg zapisuje, ile każdy złożył”. Polska potrzebuje też dzisiaj zrozumienia i skutecznej współpracy ze strony państw bogatych⁷⁷.

26 października 1995, Watykan**Adam Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego***

Działalność tej Fundacji [Fundacji Jana Pawła II – A.S.] sytuuje się pomiędzy Polską a Polonią całego świata. W tym wymiarze główne zręby programu jej działalności odnajdujemy poniekąd już w *Księgach pielgrzymstwa polskiego* Adama Mickiewicza oraz *Anhellim* Słowackiego. Jest to program, który wyraża „pielgrzymowanie ku Ojczyźnie”. Píše Mickiewicz: „Duszą Narodu Polskiego jest pielgrzymstwo polskie. A każdy Polak w pielgrzymstwie nie nazywa się tułaczem, bo tułacz jest człowiek błędzący bez celu” (A. Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*). Pielgrzymstwo to coś znacznie więcej niż zwyczajna emigracja. Być pielgrzymem, to znaczy mieć przed oczyma cel, czyli zasadniczy punkt odniesienia,

⁷⁵ Jan Paweł II, *Wasz dar oddaję Bogu, ażeby służył ludziom. Przemówienie podczas poświęcenia Domu Polskiego im. Jana Pawła II*, Watykan, 8 października 1981, [w:] OR 2 (1981), 10, s. 14.

⁷⁶ Jan Paweł II, *L'incontro nella...*, s. 1552-1553.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Visita ufficiale di S. E. il presidente della Repubblica Polacca*, Watykan, 5 lutego 1991, [w:] IGPII, XIII, 1, p. 5, s. 294.

jakim jest Ojczyzna. Polonia zagraniczna ma – jeśli tak można się wyrazić – dwa „skrzydła”: wschodnie i zachodnie. Ważne jest prześledzenie tych dwóch szlaków „pielgrzymstwa polskiego”. Przy czym dotychczas zdecydowanie zbyt mało uwagi poświęcało się jego rozdziałowi wschodniemu, a warto i trzeba badać i dokumentować ślady obecności naszych Rodaków na przykład w azjatyckiej i zakaukaskiej części Rosji⁷⁸.

13 kwietnia 1986, Włochy, Rzym

Adam Mickiewicz, *Skład zasad*

La religione ebraica non ci è „estrinseca”, ma in un certo qual modo, è „intrinsec” alla nostra religione. Abbiamo quindi verso di essa dei rapporti che non abbiamo con nessun'altra religione. Siete i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori. [...] agli Ebrei, come popolo, non può essere imputata alcuna colpa atavica o collettiva, per ciò „che è stato fatto nella passione di Gesù”⁷⁹.

28 kwietnia 1999, Watykan

Adam Mickiewicz, *Skład zasad*

Il dialogo interreligioso che la Lettera Apostolica „Tertio Millenio Adveniente” incoraggia come aspetto qualificante di questo anno particolarmente dedicato a Dio Padre, riguarda innanzitutto gli ebrei, i „nostri fratelli maggiori”, come li ho chiamati in occasione del memorando incontro con la comunità ebraica della città di Roma il 13 aprile 1986. Riflettendo sul patrimonio spirituale che ci accomuna, il Concilio Vaticano II, specie nella Dichiarazione *Nostre Aetate* ha dato un nuovo orientamento ai nostri rapporti con la religione ebraica⁸⁰.

3 kwietnia 1987, Chile, Santiago de Chile

Adam Mickiewicz, *Dziady*

Obecność Polaków w tym kraju podkreśla piękna, wyjątkowa karta zapisana życiem i działalnością naszego wielkiego rodaka, którego setną rocznicę śmierci obchodzić będziemy za dwa lata: Ignacy Domeyko (1802-1889). Ten polski emigrant, przyjaciel Mickiewicza (który go upamiętnił w trzeciej części *Dziadów* jako Żegotę), był człowiekiem o wielkiej formacji intelektualnej i religijnej. Po ukończeniu studiów w Paryżu przybył do Chile w roku 1838. Chile było już wówczas krajem niepodległym. Stworzył tu naukowe podstawy eksploatacji bogactw naturalnych oraz zajmował się organizacją nauki i nauczania. Przez długie lata był profesorem, a następnie rektorem uniwersytetu w Santiago. Dokonał szeregu ważnych od-

⁷⁸ Jan Paweł II, *Ai membri della fondazione „Giovanni Paolo II”*, s. 948.

⁷⁹ „Religia hebrajska nie jest dla nas «zewnątrzna», ale w pewien sposób jest «istotna» dla naszej religii. Mamy bowiem z nią takie związki, jakich nie mamy z żadną inną religią. Jesteście naszymi braćmi umiłowanymi, i w pewien sposób można by powiedzieć [podkr. moje – A.S.], naszymi starszymi braćmi [...]. Żydom, jako narodowi, nie może być przypisana żadna wina dziedziczna czy zbiorowa, za to, «czego dokonało się w męce Jezusa Chrystusa»”. Jan Paweł II, *Allocuzione nella sinaogoga durante...*, s. 1027; tłum. za: G.F. Svidercoschi, *Zmienił oblicze świata*, tłum. E. Data, Marki 2005, s. 113-114.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Il dialogo con gli ebrei. Udienza generale*, p. 1, Watykan, 28 kwietnia 1999, [w:] IGPII, XXII, 1, s. 834. „Dialog międzyreligijny, do którego zachęca List Apostolski *Tertio Millenio Adveniente* w wymiarze określającym obecny rok, jako szczególnie poświęcony Bogu Ojcu, dialog ten odnosi się przede wszystkim do Żydów, «naszych starszych braci» jak zostali nazwani przy okazji pamiętnego spotkania ze wspólnotą żydowską Rzymu 13 kwietnia 1986 roku. Odbiciem duchowego dorobku, które nas łączy, jest Sobór Watykański II, a zwłaszcza deklaracja *Nostra Aetate*, która nadała nowy kierunek relacji chrześcijaństwa z religią żydowską”. Tłum. Z. Stojanowski-Han.

kryć geologicznych i geograficznych [...]. Uznany przez Chilijczyków za jednego z najbardziej zasłużonych dla rozwoju gospodarczego i kulturalnego kraju⁸¹.

28 stycznia 1996, Włochy, Rzym

Adam Mickiewicz, *Dziady*

To On, Chrystus, wyraża siebie w tym pierwszym błogosławieństwie. A równocześnie zwraca się do nas, ażebyśmy naśladowali go, ażebyśmy wcielali w życie ten sam porządek wartości. Żebyśmy żyli w tej samej co On perspektywie. Ubodzy duchem są szczególnym przedmiotem Bożego wybrania. W tym znaczeniu św. Paweł pisze dzisiaj do Koryntian: „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg, by to co jest, unicestwić, tak by się żadne stworzenie nie chlępiło przed obliczem Boga” (1 Kor 27-29). Pyta poeta Adam Mickiewicz: „Czymże ja jestem przed Twoim obliczem?” i odpowiada: „Prochem i niczem”. Ubóstwo w duchu oznacza w Ewangelii jak gdyby szczególną przestrzeń, jaką człowiek otwiera dla działania Boga, aby ukazała się w pełni Jego zbawcza moc⁸².

3 czerwca, 1979, Polska, Warszawa

Adam Mickiewicz, *Romantyczność*

Moi drodzy! Ostatnie bravo było przy sercu. Temu nie można się tak bardzo dziwić. Przede wszystkim, że jesteście młodzi, a następnie, wszyscy należycie do tego społeczeństwa, którego największy poeta napisał w swojej młodości: „Miej serce i patrzaj w serce”. I myślę, że Mickiewicz, chociaż pisał w duchu swojej epoki romantycznej, jednak nie był daleki od bliźniego znaczenia serca⁸³.

4 kwietnia 1999, Watykan

Adam Mickiewicz, *Oda do młodości*

„Wyjdzie z zamętu świat ducha...”. Ze słów, które Adam Mickiewicz napisał w czasach bardzo trudnych i bolesnych dla swojej ojczyzny, pragnę zacerpnąć życzenie dla was: niech wasza sztuka przyczynia się do upowszechnienia prawdziwego piękna, które będzie niejako echem obecności Ducha Bożego i dzięki temu przekształci materię, otwierając umysły na rzeczywistość wieczną⁸⁴.

13 czerwca 1979, Watykan

Adam Mickiewicz, *Rozmowa wieczorna*

[Komunia św. – A.S.] jest znakiem jedności duchowej, w której człowiek otrzymuje Chrystusa, dane mu jest uczestnictwo w Jego Duchu, odnajduje w Nim szczególnie zażyłą relację z Ojcem, czuje szczególnie dostęp do Niego. Pewien wielki poeta mówi:

„Z Tobą gadam, co królujesz w niebie,
A razem gościsz w domku mego ducha; ...
Z Tobą ja gadam! Słów nie mam dla Ciebie:
Myśl Twoja każdej myśli mej wysłucha;
Najdalej władasz i służysz w pobliżu,
Król w niebiosach, w sercu mym na krzyżu!...”.

⁸¹ Jan Paweł II, *L'incontro con la comunità polacca in Chile...*, s. 1029.

⁸² Jan Paweł II, *Przypatrzcie się bracia powołaniu waszemu...*, s. 40. W języku włoskim: Jan Paweł II, *Parrocchia di San Cleto Papa...*, s. 143.

⁸³ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny*, s. 28 [informacja podana w przypisie oznaczonym gwiazdką].

⁸⁴ Jan Paweł II, *List do artystów*, s. 501.

Przystępujemy istotnie do Komunii eucharystycznej po odmówieniu przedtem *Ojcze nasz*⁸⁵.

25 stycznia 1983, Watykan

Adam Mickiewicz, *Boże Narodzenie* [Dwuwers Anioła Ślązaka (Angelus Silesius)]

„Przyjmijcie to Słowo, nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest naprawdę jako Słowo Boga, który działa w was wierzących”. Tak zdajesz się mówić do nas Ty, Matko [...]. Jest to Słowo Bożego Narodzenia, które tak głębokim echem odezwało się w duszach polskich. Słowo Bożego Narodzenia, które na przestrzeni całych stuleci rozbrzmiewało i nadal rozbrzmiewa w naszych polskich kolędach [...]. Napisał Mickiewicz: „Wierzysz, że Bóg się zrodził w betlejemskim żłobie, lecz biada ci, jeżeli nie zrodził się w tobie”. Dzisiaj, gdy jeszcze czas Bożego Narodzenia trwa w naszej rodzimej tradycji pragnę modlić się do Ciebie Matko Jasnogórska śpiewem wszystkich kolęd ojczystych, których jest tak wiele. To dzięki nim – pomimo tylu mroków i trudności, jaki niesie z sobą życie – odczuwamy w głębi naszej egzystencji światło i odczuwany radość, że Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami. Obyśmy stamtąd nie przestali czerpać duchowej mocy⁸⁶.

JOHN PAUL II AS A ROMANTIC POET. NOTES ON A FRINGE OF PAPAL RECOLLECTIONS OF ADAM MICKIEWICZ MASTERPIECES

Summary

The main purpose of this article was to analyse and select from the extensive matter of papal statemenst, homilies, speeches and letters references to the Works of Adam Mickiewicz. On the basis of these references to the most famous Polish poet one can observe that for John Paul II the literature is subordinate to the spirituals and theological content.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Eucharystia: sakrament bliskości Boga...*, s. 719. Por. wersja włoskojęzyczna: Jan Paweł II, *Udienza generale. L'Eucaristia: Sacramento della vicinanza di Dio*, s. 1535-1536.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Udienza generale. Preghiera alla Madonna di Jasna Góra*, s. 250. Por. Jan Paweł II, *Modlitwa do Madonny z Jasnej Góry*, s. 113.

Elżbieta Gazdecka, Dorota Kulczycka

Uniwersytet Zielonogórski

WIZYTA W IRLANDII. MIĘDZY PRAWDĄ HISTORYCZNĄ A FIKCJĄ LITERACKĄ

Jednym ze znaczących symboli Irlandii, kraju słynącego z niemal nieustannie padającego deszczu, jest tęcza. W dziejach kultury bywa ona symbolem pojednania, przebaczenia, ale również łączności – między Bogiem a ludzkością (jak za dni Noego) czy między narodami. Tak jak w XIX wieku Zygmunt Krasiński w *Irydionie*¹ nakreślił tęczę łączącą Grecję i Polskę, tak ponad wiek później Jan Paweł II swoją wizytą na Zielonej Wyspie przypieczętował bliskość Irlandii i Polski. Jakie są motywy akcentowania szczególnej więzi dwóch krajów i dwóch narodów – polskiego i irlandzkiego? Przede wszystkim Irlandczycy w powszechnym mniemaniu uchodzą, podobnie jak nadwiślański naród, za nację głęboko związaną z religią katolicką. Na spotkanie z Papieżem odwiedzającym kraj misyjny świętego Patryka w 1979 roku przybyła ponad połowa jej obywateli. Wówczas było to około dwa i pół miliona ludzi. Nie bez podstaw Jacques Leclercq swego czasu pisał o tym narodzie jako o jedynym, prawdziwie chrześcijańskim społeczeństwie w dziejach ludzkości². Po drugie – kraj ten – nastawiony na rolnictwo, zielony i górzysty, przypomina Polskę. Papież zwrócił na to szczególną uwagę w przemówieniu w Limerick³. Po trzecie – walki o niepodległość. To porównanie kontestował jeszcze przed wizytą Jana Pawła II w Irlandii Jacek Susuł,

¹ Zob. Z. Krasiński, *Irydion*, [w:] *idem, Wiersze. Poematy. Dramaty*, wybrał i posłowiem opatrzył M. Bizan, Warszawa 1980, s. 349-548. *Irydion* znaczy 'syn tęczy' od: *Iris* (gr.) – 'tęcza'. Zbieżność tytułu dzieła z nazwą kraju (irl. *Éire*, ang. *Ireland*) jest tutaj przypadkowa. Tęcza po irlandzku to: *tuar ceatha* lub *bogha báisti*.

² Zob. M. Bała, hasło: *Leclercq Jacques*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 280-281. Por. J. Woźniakowski, *Notatki Irlandzkie*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 39, s. 2.

³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. „Zadania świeckich w życiu społecznym”*, Limerick, 1 października 1979 r., [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. XI, Kraków 2008, s. 441. W całej pracy tę publikację będziemy oznaczać skrótem DZ, po którym podajemy cyfrę rzymską oznaczającą nr tomu.

zwracając uwagę na nieprzystawalność dwóch sytuacji dziejowych. Autor podkreślał jednak kult Matki Bożej znamieny dla obu narodów⁴. To już czwarte ogniwo. Piąte, nie tak ewidentne w latach 70. ubiegłego stulecia, jak obecnie (druga dekada XXI w.) – Irlandia staje się szczególnie bliska naszemu Narodowi ze względu na emigracyjne szlaki Polaków. W samym syndromie emigracyjności można byłoby więc widzieć pewne podobieństwa – Polacy i Irlandczycy – po szóste – to narody rozproszone po całym świecie, żyjące – jak pisał Susuł – w diasporach, szukające swojego miejsca najczęściej ze względów ekonomicznych bądź politycznych⁵.

Rozwińmy zatem kilka z podjętych wyżej wątków. W Polsce podczas pierwszej papieskiej pielgrzymki w zgromadzeniach z nią związanych uczestniczyło jedynie 30% Polaków. Wizyta w Irlandii trwała trzy dni i była przyćmiona kolejną, ważną z punktu widzenia politycznego, podróżą Jana Pawła II do USA. Papież udał się tam 1 listopada 1979 roku bezpośrednio z Dublinu. Natomiast dla Polaków ciekawsza, w związku z bliskością kulturową naszego kraju i Irlandii, była pierwsza część owej pielgrzymki Biskupa Rzymu. Istotnymi wydają się cele, jakie stawiał sobie Papież, wybierając się do narodu, który już Adam Mickiewicz w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* zestawiał z naszym: „Otóż Kościół chrześcijański był owym Ojcem, a dziećmi starszymi byli Francuzi i Anglicy, i Niemcy; a pieniądzem dobry byt i sława światowa, a lichwiarz był diabłem; a młodszymi braćmi Polacy i Irlandczycy, i Węgry, i inne narody wierzące”⁶.

Przy okazji warto wspomnieć, że chrześcijaństwo do Irlandii dotarło kilka wieków wcześniej niż do Polski. Papież Celestyn wysłał tam w 431 roku biskupa misyjnego Paladiusza. Jego następcą był Święty Patryk⁷, który doprowadził do ewangelizacji większej części wyspy i wybudowania wielu kościołów (m.in. w Armagh). Patryk, według legend, przywracał wzrok niewidomym i życie umarłym. Był też pogromcą plag węży. Popularność kultury celtyckiej w naszym kraju i podobieństwa kulturowe spowodowały, że dziś obchody dnia Świętego Patryka znane są również w Polsce, a jedna z sześciu budowli kościelnych jego imienia na świecie znajduje się w Warszawie na Gocławiu – powstała w 1990 roku. Początek polskiej chrystianizacji także wiąże się z krajem odległej Północy, jako że pierwszy biskup Polski Jordan prawdopodobnie był mnichem pochodzącym z Irlandii⁸. Niektórzy próbują przypisać irlandzkie po-

⁴ J. Susuł, *Inny pogląd*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 38, s. 2.

⁵ Zob. *ibidem*.

⁶ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, [w:] *idem, Dzieła poetyckie*, t. II, Warszawa 1982, s. 230.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Drogheda. „Pokój i pojednanie”*, Dublin, 29 września 1979 r., DZ XI, s. 442-443.

⁸ T. Oszubski, *Jak Irlandczyk Polskę ochrzcił*, „Nowości – Dziennik Toruński”, 14.10.2015, s. 1.

chodzenie nawet Gallowi Anonimowi⁹. W tamtych czasach wykształceni irlandzcy mnisi często za cel swojego życia obierali misję ewangelizacyjną, która uchodziła za ukoronowanie życia chrześcijańskiego duchownego. O wielu Irlandczykach związanych z Polską w czasach jej tworzenia się jako państwa szczegółowo pisze na łamach „Tygodnika Powszechnego” ksiądz Jan Kuś¹⁰. Karol Szajnocha natomiast w swojej teorii o normańskim pochodzeniu górnych warstw piastowskiej społeczności wspomina również o bohaterach irlandzkich¹¹. Toteż i Papież w końcowych słowach swojej pierwszej homilii wygłoszonej w Dublinie powiedział: „Gdy w 1966 roku obchodziliśmy tysiąclecie chrztu Polski, wspominaliśmy z wdzięcznością misjonarzy irlandzkich, którzy brali udział w pierwszej ewangelizacji kraju rozciągającego się na wschód i zachód od Wisły”¹².

Jak już wspomnieliśmy, po trzydziestu sześciu latach od tej pielgrzymki temat Zielonej Wyspy bywa bliski Polakom ze względu na bardzo wysoki odsetek emigrantów polskiego pochodzenia. Podczas wizyty Jana Pawła II mieszkało tam zaledwie stu naszych obywateli. Tymczasem w 2007 roku Conor Lenihan, minister do spraw integracji, sugerował, że w Irlandii może przebywać około 200 000 Polaków¹³. Staliśmy się mniejszością irlandzką, a język polski wyprzedza, pod względem liczby użytkowników, rodzowity język irlandzki¹⁴. Pielgrzymka Jana Pawła II zaowocowała powstaniem w Irlandii w 1979 roku Towarzystwa Irlandzko-Polskiego (IPS *Irish Polish Society*), przed którym postawiono zadanie promowania współpracy obu narodów w zakresie kultury.

Powracając do tematu misji polskiego Papieża udającego się do Irlandii, należy zaznaczyć, że bezpośrednim przyczynkiem do wyboru miejsca trzeciej pielgrzymki była prośba biskupów tego kraju o uświetnienie obchodów stulecia objawienia Matki Boskiej w Knock¹⁵. Natomiast jednym z ważniejszych społecznie działań Ojca Świętego podczas pobytu było zaszczepienie ducha pojednania wśród mieszkańców wyspy. Papież w swojej drugiej homilii, wygłoszonej blisko sztucznej granicy kraju, wielokrotnie powtarzał, że nie może być sprawiedliwości budowanej na

⁹ G. Albinowski, *Pochodzenie Galla Anonima – dyskusja* w Internecie: <http://www.goldenline.pl/grupy/Zainteresowania/historia/pochodzenie-galla-anonima,307094/s/2> [dostęp: 20.11.2015]. Por. J. Woźniakowski, *op. cit.*, s. 1-2.

¹⁰ J. Kuś, *Polska a Irlandia*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 39, s. 2.

¹¹ Pisze o tym Gerard Labuda. Zob. *idem, Polska a Skandynawia w IX-X wieku*, [w:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, red. K. Tymieniecki, t. I, Poznań 1962, s. 117.

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie do wiernych „Eucharystia w życiu Irlandii”*, Dublin, 29 września 1979 r., DZ XI, s. 441.

¹³ W Internecie: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/10/23/AR2007102302162_pf.html [dostęp: 7.11.2015].

¹⁴ W Internecie: <http://irishpolishsociety.ie/pl/ips-cork-oddzial/> [dostęp: 7.11.2015].

¹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do wiernych „Eucharystia w życiu Irlandii”*, DZ XI, s. 441.

krzywdzie i morderstwie. Nawoływał do pogodzenia się zwaśnionych Irlandczyków i zamieszkujących sześć północnych hrabstw Irish-British.

Mówiąc o pielgrzymce Papieża-podróżnika, nie można zapomnieć o sprawie tego wydarzenia. Zachowane artykuły w prasie opisują bardzo drobiazgowo przebieg wizyty. Na pokładzie samolotu typu Boeing 747 im. św. Patryka Papież odbył trzygodzinną podróż w asyście osiemnastu osób. Od kanału La Manche towarzyszyła mu honorowa eskorta czterech myśliwców. W Dublinie podczas powitania Ojca Świętego rozbrzmiewały wszystkie dzwony i syreny okrętowe w stołecznym porcie. Ogromne ognisko było początkiem sztafety ognia niesionej przez skautów z lotniska aż do sanktuarium w Knock. Kwiaty, flagi, uroczyste – również w języku polskim – napisy przywitały Papieża, który podobnie jak podczas wcześniejszych dwóch pielgrzymek rozpoczął wizytę od ucałowania ziemi kraju, do którego przybył. Oczekiwali go prezydent Republiki Irlandzkiej dr Patryk Hillary wraz z małżonką oraz wieloma dygnitarzami świeckimi i kościelnymi. Po wysłuchaniu dwóch hymnów oraz mazurka A-dur Chopina głos zabrali prezydent, prymas, a następnie sam Jan Paweł II. Symboli polskości nie zabrakło także podczas dalszej podróży¹⁶.

Pierwsza homilia, której wysłuchało około miliona wiernych w Phoenix Park, była poświęcona Eucharystii i znaczeniu sakramentów w życiu chrześcijanina, zwłaszcza sakramentu pokuty. Druga, wygłoszona w miejscowości Drogheda¹⁷, okazała się z punktu widzenia politycznego najistotniejsza. Papież apelował o zaprzestanie bratobójczych walk. Cytaty oraz przesłania z tego przemówienia wielokrotnie były potem powtarzane przez irlandzkich, ale też i polskich dziennikarzy¹⁸. Najczęściej przytaczano zdanie: „Błagam was na kolanach, porzućcie drogi przemocy i powróćcie na drogi pokoju” oraz słowa Jezusa: „Kto mieczem wojuje, ten od miecza ginie (Mt 26,52)”¹⁹. Aluzje do konfliktu irlandzkiego spotykamy we wszystkich przemowach wygłoszonych przez Papieża podczas jego listopadowej wizyty. W trzecim przemówieniu Ojciec Święty pragnął przekazać młodemu pokoleniu najważniejsze nauki Kościoła. Przypomniwał w nim o wartości, jaką jest wierność tradycji. Wspomniwał o próbie, której poddawani są w dzisiejszych czasach młodzi ludzie wystawieni na

¹⁶ Por. H. Szareyko, *Jan Paweł II w Irlandii*, „Przewodnik Katolicki” 1979, nr 41, s. 7.

¹⁷ Ze względów bezpieczeństwa Papież z kolei nie dotarł do stolicy prymasowskiej Irlandii – Armagh mieszczącej się już na terenie sześciu hrabstw znajdujących się pod jurysdykcją brytyjską.

¹⁸ „Przez trzy dni nie ustawał apel o porzucenie przemocy oraz o poszanowanie praw każdej jednostki i wspólnoty” (S. Walkowiak, *Światła roku 1979*, „Przewodnik Katolicki” 1979, nr 51-52, s. 14), „wizyta ta przyczyni się do zdwojenia wysiłków na rzecz wprowadzenia pokoju w kraju oraz pojednania wszystkich Irlandczyków” (H. Szareyko, *op. cit.*, oraz nota tamże w numerze 41, s. 7). Zob. też: A. Biernacki, *Morzem krwi oddzielona od Wielkiej Brytanii. Korespondencja z Irlandii*, „Więź” 1979, nr 11-12, s. 5-17.

¹⁹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Drogheda „Pokój i pojednanie”*, DZ XI, s. 446 i 445.

pokusy tkwiące często w nowoczesnych rozrywkach. Podzielił się swoimi obawami o zbyt liberalny stosunek współczesnych do życia. Uświadamiał, jak łatwo można ulec zniewoleniu przez narkotyki, wandalizm, seks czy pożądanie dóbr doczesnych, egocentryzm. W tym przemówieniu łącznikiem z wcześniej głoszonymi treściami było napomknienie o dziesięcioletnich walkach wewnątrz kraju, które mają destrukcyjny wpływ szczególnie na młodzież²⁰. W Sanktuarium Maryjnym w Knock, które jeszcze przed wizytą było uważane za główny cel pielgrzymki Jana Pawła II²¹, Papież zgodnie ze swoją naczelną dewizą „*Totus Tuus*” zawierał Maryi również Irlandczyków, prosząc ich Jej słowami: „Zróbcie wszystko, cokolwiek mój syn Wam powie”²². Te słowa padły już w sanktuariach maryjnych w Gwadelupie i na Jasnej Górze podczas dwóch poprzednich pielgrzymek. Ojciec Święty nawiązał do faktu, że każdy katolicki kraj ma swoje sanktuarium maryjne oraz swoiste określenia Matki Bożej. Również w tym przemówieniu Jan Paweł II zaakcentował wagę działania na rzecz pokoju i zwrócił się do Maryi: „Powierzamy Ci szczególną ranę naszego ludu”. Prosił Ją również o to, by uczyła rozróżniać miłość do kraju i nienawiść do okupanta²³. Czyż nie pobrzmiewa tu dalekie echo lektury wspomnianego już *Irydiona* Zygmunta Krasińskiego?²⁴ Przemówienie dotyczące zadań świeckich, które zostało wygłoszone w Limerick, podkreślało konieczność obrony godności ludzkiej przed, jak to określił Papież, totalitarną dominacją państwa. Przypominał wiernym, że chrześcijaninem nie jest się tylko w niedzielę. Przestrzegał, że zdobycie bogactw i uciech dla ciała często wiąże się ze szkodą dla duszy. Podkreślił znaczenie rodziny i sakramentalnego małżeństwa. W tym przemówieniu ponownie padło ostrzeżenie przed wyborem drogi prowadzącej do wyniesienia rewolucji ponad Boga²⁵.

Jan Paweł II miał świadomość kryzysu duchowego, jaki zaczynał ogarniać naród irlandzki:

Kraj wasz wydaje się w pewnym sensie na nowo przeżywać kuszenie Chrystusa: nakłania się Irlandię, aby przeniosła „królestwa świata”, ich przepych nad Królestwo Boże (por. Mt 4,8). Szatan, kusiciel, przeciwnik Chrystusa użyje całej swej mocy i wszystkich pokus, żeby skierować Irlandię na drogi świata. Jakież by odniósł zwycięstwo, jakież cios zadałby Ciału Chrystusa w świecie,

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży „Chrystus wzywa do prawdy”*, Galway, 30 września 1979 r., DZ XI, s. 448-451.

²¹ Por. Ks. B. Częsz, *Irlandia w obliczu wizyty Ojca Świętego*, „Przewodnik Katolicki” 1979, nr 39, s. 1-2.

²² Jan Paweł II, *Przemówienie w Sanktuarium Maryjnym „Z Maryją do Chrystusa”*, DZ XI, s. 456.

²³ *Ibidem*, s. 455.

²⁴ Argumentem Kornelii za zbawieniem tytułowego bohatera było to, że „on kochał Grecję”, racją Masynissy – Szatana, że „on nienawidził Romy” (Z. Krasiński, *Irydion, Dokończenie*, s. 526).

²⁵ *Ibidem*, s. 458.

gdyby odwiódł Irlandczyków od Chrystusa. Nadszedł dla Irlandii czas próby. Obecne pokolenie jest raz jeszcze pokoleniem decydującym²⁶.

Troska Jana Pawła II o zachowanie przez naród irlandzki wiary, wyrażona najdobitniej w przemówieniu z Limerick, nie spotkała się – jak pokazała przyszłość – ze zrozumieniem. Irlandczycy ulegli fali laicyzacji i sekularyzacji – wpływom idącym z Zachodu – z Wielkiej Brytanii, z kontynentu europejskiego, ze Stanów Zjednoczonych²⁷. Niewierność ewangelii, której obawiał się i przed którą ostrzegał Papież, dotknęła nie tylko Irlandię, ale i inne kraje; nie tylko ludzi świeckich, lecz również duchownych. Najbliższe lata pokazały, że katolicy irlandzcy okazywali coraz większy dystans również wobec Kościoła i wobec Namiestnika Chrystusowego. Doskonale obrazuje to Małgorzata Goraj-Bryll w napisanym przez siebie i męża, Ernesta Brylla – ambasadora Rzeczypospolitej na Zielonej Wyspie w latach 1991-1995, reportażu. Wspomina tam swoją rozmowę z księdzem irlandzkim:

Kawa, herbata, małe ciasteczka.

– To pani jest z Polski, prawda? Byłem już raz w Polsce, w dziewięćdziesiątym pierwszym. Pięknie, ta pielgrzymka papieża i spotkania z młodymi na Westerplatte bardzo mi się podobały.

Jak każdy ksiądz, który tu z nami rozmawia, napomyka o papieżu Polaku. Ten akurat nie robi przytyków i nie cedzi złośliwej krytyki, ale są w Irlandii i tacy księża, którzy nie szczędzą papieżowi przykrych słów. Nieprzychylnych Janowi Pawłowi II książek też całkiem sporo na półkach irlandzkich księgarni.

– Ja też znów jadę do Polski, do Czes... Tczes... Cies... Częstochowy – łamię sobie język mój jezuita, ale w końcu wymawia nazwę miasta w miarę prawidłowo.

Pytam, czy mogę zrobić w Belvedere College kilka zdjęć. Nie ma żadnego problemu. Ojciec dyrektor pozwala i prowadzi mnie znów do ozdobnych pokoi. Potem zaprasza, żeby tu wrócić²⁸.

²⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. „Zadania świeckich w życiu społecznym”*, DZ XI, s. 458.

²⁷ „W 1979 roku podjęto kroki zezwalające na import i sprzedaż środków antykoncepcyjnych z pewnymi ograniczeniami. We wczesnych latach osiemdziesiątych rozpoczęła się kampania w sprawie zniesienia konstytucyjnego zakazu rozwodów. Aborcja była nielegalna, ale corocznie w celach aborcyjnych udawało się do Anglii tysiące irlandzkich dziewcząt. Uwagę zwracała także liczba rozbitych małżeństw, wiele par żyło ze sobą w wolnym związku. Homoseksualiści, którzy kiedyś robili wszystko, by nie ściągać na siebie uwagi opinii publicznej, stworzyli teraz grupę nacisku zabiegającą o zagwarantowanie im praw. Dawne obyczaje jednak nie upadły. Większość ludzi nadal chodziła w niedzielę do kościoła. Siłę poparcia dla katolicyzmu pokazało wspaniałe powitanie zgromadzone papieżowi, Janowi Pawłowi II, gdy odwiedził Irlandię w 1979 roku. Mimo to irlandzki system wartości został naruszony. Część społeczeństwa pozostała tradycyjnie katolicka, część uległa wpływowi płynącym z Wielkiej Brytanii, Ameryki i z kontynentu”. *Historia Irlandii*, red. T.W. Moody i F.X. Martin, tłum. M. Goraj-Bryll, E. Bryll, Poznań 1998 (oparte na wyd. z 1994), s. 351.

²⁸ E. Bryll, M. Goraj-Bryll, *Irlandia. Celtycki splot*, Poznań 2010, s. 65-66.

Zastanawia w tym fragmencie aluzja do znacznej ilości książek irlandzkich podważających autorytet Jana Pawła II. Kontestowanie nauki papieskiej jest zresztą zjawiskiem znamiennym dla mentalności innych narodów, na przykład amerykańskiego. Stanisław Barańczak więc w ironicznym wierszu-sprawozdaniu z rozmowy Amerykanów z emigrantem polskim w kontekście mało istotnych, przeprowadzanych na ogrodowym przyjęciu *small talks* zawarł taką wypowiedź:

[...] „Cześć, jestem Sam. Mówi mi Billy,
że Pan z Polski – znam Polskę, widziałem dwa filmy
z Papieżem – ten wasz Papież nic nie wie o świecie,
straszny konserwatysta – ” [...]”²⁹.

Irlandia, którą Jan Paweł II, jak niegdyś Adam Mickiewicz, przyrównał do Polski, znacząco odeszła od swoich chrześcijańskich korzeni. Zmiany zaczęły się jeszcze przed wizytą apostolską Biskupa Rzymu i w pewnej mierze były reakcją na skorumpowany przez państwo Kościół. Można nawet mówić o pewnych restrykcjach i nadużyciach wobec bezbronnych przez uzależnione od państwa zakony. Pojawiały się one w Irlandii zwłaszcza w latach 60. ubiegłego wieku. W przejawskrawiony sposób obrazuje to film irlandzko-brytyjski z 2002 roku – *Siostry Magdalenki* (*The Magdalene Sisters*, 2003, reżyseria i scenariusz Peter Mullan), całą jednak winą obarczając jedynie Kościół. Na podstawie zwierzeń Philomeny Lee, kobiety, której dziecko sprzedano do Stanów Zjednoczonych, powstała też książka Martina Sixsmitha *The Lost Child of Philomena Lee* (a następnie film *Tajemnica Filomeny* – tytuł oryginału *Philomena*, 2013 rok, reżyseria Stephen Frears)³⁰.

Choć powodowane nieraz zupełnie różnymi czynnikami trendy sekularyzacji zaczęły się na Zielonej Wyspie pojawiać w latach 70. ubiegłego stulecia, na spotkanie

²⁹ S. Barańczak, *Garden party*, [w:] *idem, Wybór wierszy i przekładów*, Warszawa 1997, s. 256.

³⁰ Innym przykładem może być irlandzki film z 2014 r. *Kalwaria* (*Calvary*, dramat obyczajowy 2014 r., reż. John Michael McDonagh). Samo ożywienie w dziedzinie filmów pokazujących osoby konsekwentne w negatywnym świetle można uznać z jednej strony za reakcję na lata zakłamań i niegodziwości, z drugiej zaś – za *signum temporis* – narastającą wciąż tendencję krytyki i zohydowania wizerunku Kościoła w celu odcięcia wiernych od wiary i praktyk religijnych. W Irlandii XX w. nie uzależniono państwa od Kościoła, ale Kościół od państwa, szczególnie za wieloletnich rządów Éamona de Valéry. Wtedy jedynymi ochronkami w Irlandii były ochronki zakonne. Państwo sterowało umieszczaniem niezamężnych matek w zakonach, zmuszaniem ich do fizycznej pracy, oddawaniem własnych dzieci w cudze ręce. Wysyłając malców do adopcji do Ameryki, ściągało potem od zakonów podatki, ale kozłem ofiarnym media uczyniły Kościół jako winny karygodnych wypaczeń. Według kontrowersyjnego publicysty i blogera, Gabriela Maciejewskiego, Episkopat Irlandii do dziś nie umie w tej i wielu innych, zasadniczych sprawach wyrazić swojego zdania. Toteż pozwala np. na ignorowanie lub wypaczanie nauki płynącej z Ewangelii. Nie broni też dobrego imienia Kościoła wystawianego na często fałszywe oskarżenia, łatwe pomówienia i generalizacje. Zob. *idem, Irlandzki majdan*, Warszawa 2014, rozdziały: *Jak Kościół Katolicki kradł dzieci młodym Irlandkom*, s. 60-67, *Czy Irlandia jest krajem katolickim?*, s. 68-76. Prawda, naszym zdaniem, leży gdzieś pośrodku.

z Papieżem, jak pisałyśmy, przyjechała połowa narodu, a chłopcom przychodzącym w tym czasie na świat często na pamiątkę nadawano imię Jean Paul. Mając na uwadze literaturę piękną, chciałybyśmy zwrócić uwagę między innymi na jeden z północnoirlandzkich *bestsellerów*. Otóż spotkanie z Papieżem uwiecznił słynny pisarz, mieszkaniec Belfastu, tzw. British-Irish – Robert McLiam Wilson w powieści *Eureca Street*, znanej Polakom pod tytułem *Ulica marzycieli*. Wydarzenie z 1979 roku i jego reperkusje w życiu mało refleksyjnego metodysty o ksywie „Misiek” (właśc. Chuckie Lurgan) przedstawione są tam w sposób groteskowy. Bohater, mając bardzo niskie poczucie własnej wartości, zabiega o pozowanie do zdjęć ze znanymi osobami, nawet przez siebie nielubianymi, jak Ronald Reagan czy oddalonymi światopoglądowo, jak zwierzchnik Kościoła Rzymskokatolickiego:

Problem polegał na tym, że Misiek był metodystą. Gdzie jak gdzie, ale w ulubionym kraju Pana Boga porządny ideowy protestant winien żywić szczególną nienawiść, wyjątkową odrazę do diabolicznego herszta całej tej rzymskiej hołoty. Od dziecka Misiek gotów był krzyczeć „Różną papistów!” wraz ze swoimi najzadziorniejszymi i najbardziej protestanckimi kolegami. Kiedy wszakże posłyszał, że ów człowiek, nowy papież Polak, zjawi się na wyspie, był w kropce. Owszem, facet to ortodoks, katol, feniańczyk, logiczne przedłużenie wszystkiego, co katolickie na tym świecie, lecz nie sposób było zaprzeczyć, iż jest sławny.

Bezradny wobec blasku niewątpliwej popularności biskupa Rzymu, Misiek w tajemnicy wykupił przejazd specjalnym autobusem na mającą się odbyć w Knock wielką mszę pod gołym niebem. Zapisał się jako Seamus McGuffin w nadziei, że nazwisko to nada katolicki pozór jego szerokiej ulsterskiej gębie i szeroko rozstawionym, bezwzględnie protestanckim oczom.

Do Knock ściągnęły tłumy. Był potworny upał i tysiące katolików smażyły się w palącym słońcu. Misiek miał uczucie, że jest ostatnim żywym metodystą na świecie.

Samo nabożeństwo było nudne i niezrozumiałe. Misiek pocił się nie znając rytualnych słów, które tłum wypowiadał bez namysłu, jak by miał je we krwi. Do tej chwili pozostawał w przekonaniu, że katolickie msze odprawiane są po łacinie, i planował mamrotać pod nosem byle co. Kiedy z przerażeniem stwierdził, iż obecnie liturgię odmawia się po angielsku, a jego kretyński bełkot nie stanowi skutecznej przykrywkę, wpadł w panikę. Po chwili wszakże uspokoił się: otaczający go ludzie najwyraźniej uważali go za osobę fizycznie lub umysłowo niedorozwiniętą, przywiezioną tu zamiast kosztowniejszej pielgrzymki do Lourdes (aczkolwiek tam łatwiej chyba można liczyć na cudowne uzdrowienie)³¹.

Jak widać, autor nawiązuje tu do wizyty Papieża w największym sanktuarium maryjnym w Irlandii – w Knock. Aluzja do Lourdes nie jest przypadkowa. Ksiądz Bogdan Cześn w „Przewodniku Katolickim”, relacjonując w 1979 roku wydarzenia

³¹ R. McLiam Wilson, *Ulica marzycieli*, tłum. M. Grabska-Ryńska, Katowice 2000, s. 35-36.

z papieskiej wizyty, pisał: „Chorzy i inwalidzi, przebywający z pielgrzymką otrzymują zakwaterowanie w specjalnym hospicjum. Podobnie jak w Lourdes, także w Knock odbywają się procesje eucharystyczne z błogosławieństwem chorych oraz wieczorne procesje ze świecami”³².

W pewnym sensie takie sanktuaria są kwintesencją katolicyzmu – charakterystyczny dla tego wyznania kult Maryi jest obcy protestantom, nader często zarzucającym katolikom bałwochwalstwo. W zetknięciu dwóch odłamów chrześcijaństwa, szczególnie widocznym w Irlandii, skądinąd nazywanej „Wyspą Świętą”, podkreślenie akurat tego miejsca jest wymowne. A jednocześnie – biorąc pod uwagę rzeczywistość pozaliteracką – znaczące były spotkania ekumeniczne w Dublinie, świadczące o tym, co zresztą podkreślał Jan Paweł II w homilii *Pokój i pojednanie* (wygłoszonej w Droghedzie), że wojna w Irlandii Północnej nie ma charakteru religijnego. Ojciec Święty odczytywał i tu, na Zielonej Wyspie, „znaki czasu”:

Podczas przygotowań do podróży do Irlandii wyjątkowo cenne było dla mnie zaproszenie prymasa całej Irlandii, bym odwiedził katedrę w Armagh. Szczególnie wymownym był również fakt, iż zaproszenie prymasa zostało podjęte i powtórzone przez przedstawicieli Kościoła Irlandii³³ oraz zwierzchników i członków innych Kościołów, w tym wielu z Irlandii Północnej. [...] Te zaproszenia wskazują, że II Sobór Watykański wydaje owoce i że spotykamy się ze współchrześcijanami z innych Kościołów jako ludźmi, którzy wspólnie uznają Pana w Jezusie Chrystusie i którzy zbliżają się do siebie, w Nim poszukując jedności i wspólnego świadectwa.

Ta prawdziwie braterska i ekumeniczna postawa przedstawicieli Kościołów jest również świadectwem, że tragiczne wydarzenia w Północnej Irlandii nie wynikają z przynależności ich uczestników do różnych Kościołów i wyznań, nie jest to wbrew temu, co tak często mówi się opinii publicznej, wojna religijna, walka między katolikami i protestantami. Wręcz przeciwnie, katolicy i protestanci, jako wyznawcy Chrystusa, których natchnieniem jest wiara i Ewangelia, starają się wzajemnie zbliżyć w jedności i pokoju. Gdy wspomną największe przykazanie Chrystusa, przykazanie miłości, nie mogą czynić inaczej³⁴.

Papież apelował o pokój, przebaczenie i pojednanie. Przed końcową modlitwą do Chrystusa, Maryi, Świętego Patryka i Świętego Oliwera Ojciec Święty zwrócił się tam do protestantów: „Niech żaden irlandzki protestant nie myśli, że papież jest nieprzyjacielem, niebezpieczeństwem, zagrożeniem. Pragnę, aby protestanci widzieli we mnie przyjaciela i brata w Chrystusie”³⁵. Słowa te, w nieco innej postaci przybliżył

³² Ks. B. Częsz, *op. cit.*, s. 2.

³³ Kościół Irlandii jest odrębny od Kościoła Rzymskokatolickiego. Do 1871 r. Irlandia była państwem wyznaniowym, gdzie dużą rolę odgrywał Anglikański Kościół Irlandii (zob. *Irish Church Act* z 1869 r.) – przyp. E.G. i D.K.

³⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Drogheda „Pokój i pojednanie”*, DZ XI, s. 443.

³⁵ *Ibidem*, s. 447.

polskim czytelnikom w „Przewodniku Katolickim” ksiądz Henryk Szareyko, dodając: „Po powrocie do Dublinu [...] w sąsiednim [do Pałacu Prezydenckiego – dopisek E.G. i D.K.] klasztorze dominikańskim przyjął kolejno: przedstawiciele innych wyznań, trzytysięczną rzeszę dziennikarzy prasy, radia i telewizji z całego świata, a wreszcie biskupów”³⁶. Podobna informacja pojawiła się w „Tygodniku Powszechnym”. Podawano w nim, że wieczorem w dniu przyjazdu Papież miał spotkanie „w klasztorze oo. dominikanów z biskupami, przedstawicielami innych wyznań oraz dziennikarzami prasy, radia i telewizji”³⁷. Nieuzasadnione było więc mówienie o irlandzkim konflikcie protestantów i katolików. Nazwy są tu umowne i wiążą się z uogólnioną przynależnością wyznaniową Brytyjczyków oraz Irlandczyków, gdyż była to walka przede wszystkim polityczna. Zresztą w powieści Wilsona zostało to zaznaczone przydawką „ideowy” – „ideowy protestant”. Stosunek „ideowych protestantów” do „ideowych katolików” i odwrotnie różnił się zdecydowanie od relacji między autentycznymi wyznawcami Chrystusa – przedstawicielami dwóch chrześcijańskich Kościołów. Właśnie o strasliwym konflikcie między Irlandczykami a Brytyjczykami z Belfastu jest ta powieść. Obrazuje zjawisko, jak konflikt natury politycznej przekładał się na życie zwykłych mieszkańców miasta-symbolu, jak rzutował na ich osobiste relacje i osobiste losy. Powieść kończy się w czasie, gdy ogłoszono zawieszenie broni. W historii miało to miejsce w 1994 roku³⁸. Paralelnie autor przedstawia osobliwe „pojednanie” dwojga osób – zagorzałego British-Irish (czyli, jak się zwykło mówić, w wielkim uproszczeniu – „protestanta”) z fanatyczną Irlandką (czyli przysłowiową „katoliczką”). Oczywiście nie miało to nic wspólnego z wyznawaną wiarą, praktycznie nieobecną u tych bohaterów. Autor pokazał dwa światy w miarę obiektywnie. Nie szczędził ironii (i – rozładowującego traumę powodowaną mrokiem historycznych wydarzeń – humoru) wobec dwóch stron konfliktu. W powyższym fragmencie widać, w jak niewybredny sposób przeciwnicy Irlandczyków-katolików przeżywali Papieża, w jaki sposób określali tych, którzy reprezentują Kościół Rzymskokatolicki. Autor kilkakrotnie jeszcze w swojej powieści umieścił wymianę inwektyw i przekleństw kierowanych pod adresem głowy Kościoła. Nie wypada tu nawet przytaczać owych wulgaryzmów pod adresem „katoli” i „papistów”. W scenie po zamachu pojawia

³⁶ Ks. H. Szareyko, *op. cit.*, s. 7 (całość s. 7-8). Różnica sprowadza się właściwie do liczby gramatycznej: zamiast „żaden irlandzki protestant” (jak w *Dzielaх zebranych*) jest tam sformułowanie: „irlandzcy katolicy”.

³⁷ B.a., *Program wizyty Ojca Św. w Irlandii*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 38, s. 2.

³⁸ Później dochodziło do ponownych ataków i kolejnych „zawieszeń broni” przez Tymczasową IRĘ Kontynuację (*Continuity IRA* – CIRA, irl. *IRA Leanúnach*) bądź też Prawdziwą (Real) IRA (RIRA, irl. *Fíor-IRA*) – np. w 1996, 1997, 1998 (tzw. porozumienie wielkopiątkowe w Belfaście) i 2005 r., ale jeszcze np. w lutym 2010 r., przed budynkiem sądu w Newry wybuchł samochód pułapka, wypełniony ok. 300-350 kg ładunków wybuchowych. Do zamachu przynależała się Real IRA.

się łagodniejsza „maksyma” – „Dobry katol to martwy katol”³⁹. Dystans autora do owych przekleństw i przezwisk ujawnił się między innymi w obnażaniu bezmyślności antagonistów – protestant nic nierozumiejący z religii katolickiej (podobnie, jak nieświadomy zasad własnego wyznania!) ani z funkcjonowania Kościoła Rzymskiego nazywa Papieża „papistą”. W samym odnotowaniu zjawiska pisarz jednak nie przesadził. W konflikcie, w którym po dwóch stronach barykady ginęły tysiące osób⁴⁰, walka toczyła się nie tylko na karabiny i bomby, ale również na słowa. Uwiecznił to irlandzki poeta Michael Longley:

Oto dwa obrazki z głowy mojego ojca –
 Dotąd przechowywałem je jak tajemnicę:
 Pierwszy – Dywizja Ulsterska nad Sommą
 Idąca do ataku z okrzykiem „Ch...⁴¹ z papieżem!”
 „Nie ustąpimy!”, śmiertelnie ranny chłopiec
 Wrzeszczący „Dajcie im za Shankhill!”
 „Wścieklejsi niż Gurkowie” mówi ojciec
 Pełen podziwu i oszołomiony.
 Drugi to szkocko-londyjski kapelan
 Który przedstawił Szkotów szykowną laseczką [...]⁴².

Wracając do powieści – chociaż Wilson (a na pewno narrator w jego powieści) nie stosował inwektyw pod adresem Papieża, a jedynie przedstawił wrogie nastawienie do Biskupa Rzymu „protestantów”, to w poszczególnych obrazach można dostrzec charakterystyczną w ogóle dla jego poetyki ironię. Pisarz przede wszystkim hiperbolizował zjawisko euforii Ludu Bożego na widok przybyłego do Knock Ojca Świętego, sprowadzając je do jakiejś zbiorowej hysterii. Odsłaniał różnicę między falą uniesień katolików a poczuciem zagubienia u obecnego na spotkaniu siedemnastoletniego metodysty:

Papież był targaną wiatrem plamką na wysokim ołtarzu w oddali. Misiek poczuł rozczarowanie. W tłumie jednak krążyła pogłoska, że Ojciec Święty z pewnością, jak to ma w zwyczaju, podejdzie do wiernych. Toteż na wszelki wypadek Misiek tuż przed końcem mszy przepchnął się na sam przód.

³⁹ R. McLiam Wilson, *op. cit.*, s. 258. W szerszym kontekście nieraz niewybredne przezwiska pojawiają się już na s. 257, jak s. 63 (obawa, że Max jest „papistką”) i 224 (rozpoznanie, że Jake Jackson – główny bohater, a zarazem jeden z narratorów – jest „katolem”).

⁴⁰ W latach 70. XX w. zginęło około 1,5 tysiąca osób; po wizycie Ojca Świętego dalej ginęli ludzie – ogółem wojna domowa od lat 60. XX w. do 1998 r. pochłonęła około 3800 osób, w większości cywilów.

⁴¹ W wierszu jest pełne brzmienie tego wulgaryzmu – przyp. E.G. i D.K.

⁴² M. Longley, *Rany*, [w:] *idem*, *Wiersze*, tłum. P. Sommer, „Literatura na Świecie” 1997, nr 10-11 (315-316), s. 268 (cały wiersz s. 268-269). Przedruk w: M. Longley, *Lodziarz z Lisbury Road*, wybrał, opracował i słowem opatrzył P. Sommer, tłum. P. Sommer i B. Zadura, Legnica 1998, s. 20 (cały wiersz s. 20-21).

Opląciło się, i to jeszcze jak! Papież istotnie podszedł do barierki okalających ołtarz. Dotykał wyciągniętych ku niemu rąk i rozdzielał błogosławieństwa. Ludzie szaleli z zachwyty. Misiek rzucił się w las wzniesionych ramion, maksymalnie wychylił do przodu i udało mu się musnąć końce palców papieża. Ojciec Święty przesunął się dalej, lecz sąsiedzi Miśka nadal zachłystywali się z podniecenia. Nigdy dotąd nie widział na ludzkich twarzach takiego uniesienia, takiej radości. Otarli się o wielką świętość, której tak bardzo łaknęli. Rozkosz Miśka była bardziej namacalna. Jego dłoń buzowała od nadmiaru krwi, robiła wrażenie spęczniałej, naelektryzowanej dotknięciem sławy, dotknięciem wielkiej światowej gwiazdy⁴³.

Autor skreślił zabawną historię ze spreparowanym sztucznie portretem przedstawiającym bohatera z Papieżem, portretem wciąż przerabianym, doprowadzonym w końcu do zupełnego absurdu:

Obdarty fotograf, który przez cały czas pstrykał jak szalony, teraz rozdawał swoje wizytówki. Można było u niego kupić zdjęcie z papieżem. Misiek śmiał się w duchu z łatwowierności bliźnich, mimo to sam także zamówił dwie odbitki.

Dwa tygodnie później otrzymał przesyłkę ze zdjęciami. Jedno okazało się do kitu: niewyraźny las rąk i rozmazana biała sutanna, drugie za to – bliskie ideału. Płatanina rąk była bledsza, mniej chaotyczna, a pośród ciżby wyróżniały się dwie osoby: polski papież po ojcowsku zwrócony do wiernych i tuż obok Misiek, wyciągniętym ramieniem sięgający niemal papieskich palców.

Dla Miśka była to przełomowa chwila, i to co najmniej z kilku różnych przyczyn. Miał poczucie, że godnie zapisał się w annałach swego rodu. Ponadto, nadęty radością i dumą z owego nadzwyczajnego spotkania, zdobył się na spektakularny akt ekumenicznej tolerancji, jakim było oprawienie zdjęcia w ramki i powieszenie go na ścianie w żarliwie protestanckim domostwie Lurganów⁴⁴.

Misiek stał się „workiem treningowym” dla swoich „fundamentalistycznie nastawionych braci w wierze”, „męczennikiem” nie z powodu konwersji na katolicyzm, ale w imię poszanowania sławnego Papieża. Po drugie – o ile z początku znosił cierpienia ze strony metodystów i innych protestantów, o tyle zjednywał sobie przyjaciół wśród katolików. Odkrył, że u każdego z nich wisi w domu niemal identyczna fotografia z Papieżem przy barierce. Wtedy właśnie postanowił portret przemałować. Autor w tragikomiczny sposób przedstawił kolejne losy i Miśka, i artysty-alkoholika. Zakończenie owej przygody było w trójnasób nieszczęśliwe: 1) artysta, dostawszycy za każdą przeróbkę butelkę whisky, z nadmiaru alkoholu we krwi skończył życie; 2) młody Lurgan nie nawrócił się bynajmniej ani na „katolicyzm”, ani na irlandz-

⁴³ R. McLiam Wilson, *op. cit.*, s. 36-37.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 37-38.

kość – w bojowych okrzykach ulsterskich protestantów przeciwstawił się Papieżowi;
3) ostatnia wersja portretu była już zupełnie niedorzeczna:

Papież z Miśkiem nadal stali w pokoju, wyciągając ku sobie ręce. Tyle że Misiek trzymał w swojej kieliszek, a papież – butelkę whisky.

Sześć tygodni później Stereo już nie żył. Dzieci mówiły teraz o nim „Mono”, co bawiło je do łez. Okoliczne matrony wystawały parami na schodkach, kiwając z potępieniem głowami. „Wódka zniszczy każdego” – powtarzały dostatecznie głośno, aby słyszał je każdy przechodzący mąż.

Misiek po cichu schował fotografię. On był innego zdania⁴⁵.

Autor zaprezentował ową kwestię nie tyle w celach satyrycznych (np. ośmieszenia Papieża i wykpienia aury, jaka się wokół niego tworzy) czy w celach poznawczych (np. dla pouczenia, jak niewiele dają spotkania z Biskupem Rzymu, jak są powierzchowne i nic niewnoszące do rozwoju duchowego wiernych), ile artystycznych i ludycznych. Ironia bowiem dosięga wszystkich bohaterów w równym stopniu. Tak samo zresztą, jak i bezinteresowna sympatia narratora, który wiedział, co przeżywają bohaterowie – ułomni i niedoskonalni, ale jednak cierpiący, pragnący, tęskniący ludzie. A więc Misiek-metodysta dzięki portretowi z Janem Pawłem II zjednał sobie przyjaciół wśród katolików. Sam jednak ani nie pogłębił wiary chrześcijańskiej, ani też nie nawrócił się na wiarę katolicką. Co więcej – w chwili zagrożenia, chcąc się ratować, jak już pisałyśmy, wyparł się swoich sympatii do Papieża:

– Nie poddamy się – wychrypiał. – Nie ustąpimy ani o cal. Nie będzie tu nami rządził papież! Home Rule* jest święta! Ulszter będzie walczył!⁴⁶

Właśnie Jan Paweł II przyjechał – jako pierwszy – do zwaśnionego kraju, by nieść orędzie pokoju, by apelować o pojednanie, by podkreślać, że przemocą niczego dobrego osiągnąć nie można, by pokazać, że nie jest wrogiem „protestantów”. Choć ze względu na terroryzm nie dopuszczono go do siedziby biskupów katolickich w północnoirlandzkim Armagh, tam, gdzie mógł przebywać, nie dawał po sobie odczuć, że jest świadom atmosfery wrogości i nienawiści. Szukał w ludziach dobra, w to dobro w nich drzemiące wierzył. Dlatego też wyciągnął rękę do protestantów, akcentując jedność wszystkich chrześcijan. Nie od razu nastąpił pokój, ale modlitwa Ojca Świętego, jego odważna obecność w tym kraju, jego słowa upomnienia i nadziei po piętnastu latach przyniosły owoc w postaci dekretu o zawieszeniu broni. Coś zatem po pielgrzymce Papieża w tej kwestii się zmieniło – ludzie dobrej woli zaczęli z większą

⁴⁵ *Ibidem*, s. 41.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 286. Wymowa „sz” zamiast „s” podkreśla brak wykształcenia u Miśka (Chuckie Lurgana?). Symbol * w cytacie oznacza przypis z książki ze s. 286: „Ustawa o autonomii Irlandii, nieobejmująca sześciu północnych hrabstw”.

determinacją i nadzieją szukać dróg pokojowego rozwiązania konfliktu, optymalnych rozwiązań w sytuacji, która po ludzku wydawała się nie mieć końca⁴⁷.

Jan Paweł II podczas wizyty w kraju Celtów zwracał uwagę również na inne problemy. Wiedział, że zbyt zaostrome normy obyczajowe, religijne, społeczne i polityczne, jakie panowały w Irlandii w latach 60. ubiegłego wieku, krępują naród. Historia pokazała, że gwałtowna reakcja społeczeństwa i chęć zmiany były proporcjonalne do krzywd, jakie Irlandczycy zaznawali ze strony niektórych przedstawicieli Kościoła bądź całych zgromadzeń. Były one też skutkiem zaostrenzonych reguł wynikających z finansowego uzależnienia Kościoła od państwa, a także ślepego trzymania się pewnych tradycji. Wspominał o tym irlandzki poeta John McGahern, który jednak do końca nie wyparł się swych korzeni:

Wzrastałem wychowany w Kościele katolickim i jestem mu niezmiernie wdzięczny za to, iż pozwolił mi poznać sens tajemnicy, sakramentów oraz ceremonii, które są mi bardzo bliskie i drogie. Mówi się, że kościoły średniowieczne były Biblią ubogich, i z pewnością Kościół katolicki był moją pierwszą księgą. W mojej młodości katolicyzm był jakby oficjalną religią państwową. Wszyscy wyznawali katolicyzm. **Teraz to wszystko runęło** (podkreślenie nasze – E.G. i D.K.). Wydaje się to wręcz niewiarygodne, a wydarzyło się zaledwie w ciągu jednego ludzkiego życia. Irlandzki Kościół był bardzo purytański. [...] Sądzę, że Kościół jako instytucja wyrządził w Irlandii wiele szkody. Dlatego też odziam religię od polityki Kościoła⁴⁸.

Te same treści, dotyczące „runięcia” pobożności Irlandczyków, aczkolwiek w zaostromej formie, pojawiały się u innych „ludzi pióra”. Siedem lat po wizycie Jana Pawła II w Limerick, gdzie Papież prosił naród, by nie ulegał procesom sekularyzacji i nie godził się na łatwe rozwody, na Zielonej Wyspie odbyło się w tej sprawie referendum. Swoje *veto* wobec apelu duchowieństwa zgłosił dubliński literat Paul Durcan. W wierszu manifestującym dystans wobec nauczania Kościoła Katolickiego zatytułowanym *Referendum Rozwodowe, Irlandia, rok 1986* wyraził opinię, że prośba Episkopatu Irlandii skierowana do wiernych, by głosować przeciw rozwodom, to „ideologia”.

⁴⁷ Tendencje do rozwiązania konfliktu drogą pokojową zaobserwować można jeszcze przed wizytą Jana Pawła II na wyspie. Założycielki Ulsterskiego Ruchu Pokoju – Mairead Corrigan i Betty Williams dostają za rok 1976 Pokojową Nagrodę Nobla. Rozmowy rządów brytyjskiego i irlandzkiego oraz wszelkich partii z wyłączeniem Sinn Féin rozpoczęły się w 1991 r. W 1994 r. IRA ogłosiło zawieszenie broni, za nią, kilka miesięcy później, organizacje protestanckie. Zob. *Irlandia*, red. L. Gerard-Sharp i T. Perry, Warszawa 1997, s. 45.

⁴⁸ *Mówi McGahern*, wysłuchał, spisał i przełożył W. Falariski, „Literatura na Świecie” 1997, nr 10-11 (315-316), s. 99-100. O spadku pobożności w narodzie przyjmującym Papieża w 1979 r. pisał w „Tygodniku Powszechnym” Jacek Woźniakowski. Zob. *idem*, *op. cit.*, s. 1-2.

Powiadam wam, kaznodziejo i wy, krasomówcy Episkopatu,
Nie wnoście mi ideologii do domu modlitwy.

Taką prośbę kierował przecież do narodu Papież, pragnący, by Irlandia stała na straży wartości ewangelicznych i rodzinnych:

Do wszystkich mówię: szanujcie i ochraniajcie rodzinę i życie rodzinne, bo rodzina jest dla irlandzkiego laikatu pierwszoplanowym polem działania chrześcijańskiego, tym miejscem, gdzie najpełniej realizuje się wasze „królewskie kapłaństwo”. [...]

To prawda, że nowe idee i aspiracje niektórych ludzi zagrażają dziś trwałości i świętości małżeństwa. Rozwód, niezależnie od przyczyny, dla której zostaje wprowadzony, staje się stopniowo coraz łatwiejszy do uzyskania, by na koniec zostać zaakceptowanym jako normalna część życia. Już sama możliwość uzyskania rozwodu w sferze prawa cywilnego czyni trwałe i stabilne małżeństwo trudniejszym dla każdego. Oby Irlandia zawsze dawała współczesnemu światu świadectwo swego tradycyjnego przywiązania do świętości i nierozzerwalności więzów małżeńskich. Oby Irlandczycy zawsze bronili małżeństwa poprzez osobiste zaangażowanie oraz pozytywne działanie społeczne i prawne⁴⁹.

Utwór Durcana skończył się równie przewrotną, co owe wezwanie do rzekomych „krasomówców”, puentą wskazującą na pozorne dobro. Podmiot liryczny życzył dziewczynce przyjmującej Komunię Świętą, by miała:

[...] tylu mężów, ilu zechce głosić jej chwałę –
Bo po co są mężowie, jeśli nie po to, by głosić chwałę żon?⁵⁰

Oprócz rozwodów, które rzeczywiście w niektórych przypadkach są nieuniknione, wprowadzono jeszcze wiele innych – obcych dawnej Irlandii – praw i obyczajów. Najbardziej wymownym zdarzeniem, ilustrującym, jak daleko ten kraj odszedł od nauki płynącej z Ewangelii i nauki Jana Pawła II, było referendum przeprowadzone 22 maja 2015 roku o zmianie w konstytucji zapisów o małżeństwie. Poparło wnioszek o wprowadzeniu małżeństw jedнопłciowych 62,07% głosujących.

Reasumując: przemówienia papieskie, a także sprawozdania w polskiej prasie katolickiej świadczą, że ów Pielgrzym Pokoju przybył na Zieloną Wyspę z misją streszczającą się w dwóch hasłach: 1) wierność katolickiej tradycji narodu irlandzkiego; 2) pokój w Ulsterze (jak i całej Irlandii Północnej). Analizowana w niniejszym studium literatura, dostępna w Polsce, odzwierciedla zjawisko wyraźnego dystansowania się wobec Jana Pawła II i jego nauki. Wynika to albo z obranej konwencji ironicznej i satyrycznej stosowanej przez autora w odniesieniu do całego świata

⁴⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. „Zadania świeckich w życiu społecznym”*, DZ XI, s. 459.

⁵⁰ P. Durcan, *Referendum Rozwodowe, Irlandia, rok 1986*, [w:] *idem, Wiersze*, tłum. P. Sommer, „Literatura na Świecie” 1997, nr 10-11 (315-316), s. 10-11.

przedstawionego (Wilson), albo z zacięcia polemicznego i kontestującego (Durcan), albo z maniery sprawozdawczej i retrospektywnej obecnej w poezji (Longley) lub wywiadach (McGahern), a uwzględniającej dzieje narodu irlandzkiego i dzieje Kościoła na Zielonej Wyspie.

Niewątpliwie istnieją też liryki, wspomnienia, listy, opowiadania i inne formy, w których wyrażana była wdzięczność i szacunek wobec Pielgrzyma Pokoju zwiedzającego wyspę. Są one, niestety, przez nas – przynajmniej na razie – niemożliwe do zdobycia. Należałoby ich szukać w bibliotekach i czytelnich parafialnych czy zakonnych (tzw. literatura dewocyjna zamieszczana np. w chrześcijańskim czasopiśmiennictwie), w szufladach i biblioteczkach ukrytych przed światem w prywatnych irlandzkich domach.

Jednak dostępna dla nas literatura, a przede wszystkim późniejsza historia nie wykazały, jakoby troska Papieża o duchowe oblicze Irlandii spotkała się z takim zrozumieniem, jakiego by sobie życzył Chrystusowy Namiestnik. Ziarno posłannictwa o działaniach pokojowych w Ulsterze wydało po latach plon w postaci decyzji o zawieszeniu broni. Trudniej sądzić, że również wezwania kierowane do młodzieży, jak i całego narodu irlandzkiego, by nie odchodzili od Boga i tradycji Kościoła, padły na żyzną glebę.

VISIT TO IRELAND. BETWEEN HISTORICAL TRUTH AND LITERARY FICTION

Summary

Authors of the paper, discuss the proceedings and the significance of John Paul II pilgrimage to Ireland in 1979 in the context of the transcription of papal speeches and press reports. Texts analyzed indicate that the Pilgrim for Peace arrived at Emerald Isle with a mission that could be summarized in two points: 1) faithfulness to catholic tradition of Irish nation; 2) peace in Ulster (and the whole Northern Ireland). Literature analyzed in this study, available in Poland, reflects the phenomenon of pronounced distance of Irish authors towards John Paul II and his teachings. The conclusion emerges either from the ironic and satirical convention adopted by the author towards the world presented (Robert McLiam Wilson), polemic and defiant attitude (Paul Durcan), retrospective and reportive manner present in poetry (Michael Longley) or interviews (John McGahern) that incorporates the Irish national history and history of the Catholic Church on Emerald Isle.

Barbara Klimek

Uniwersytet Zielonogórski

BIOGRAFICZNA KSIĄŻKA ALBUMOWA JAN PAWEŁ II. DOWODY ŚWIĘTOŚCI JAKO TEKST KULTURY POPULARYZUJĄCY POSTAĆ PAPIEŻA

Książki albumowe stają się coraz bardziej popularnym nośnikiem informacji na temat osób, zdarzeń, przedsięwzięć. Wszystko za sprawą rozwoju technologii, dzięki której dostęp do sprzętu fotograficznego ma już praktycznie każdy. Janusz Musiał w pracy *Fotografia jako przestrzeń kulturowa. Obraz – media – autor* pisze:

Aktualnie paradygmat wizualności określa nasz sposób myślenia o rzeczywistości, a zmysł wzroku jest podstawowym źródłem informacji, natomiast obrazy to jedno z najstarszych form świadomości ludzkiej, jako dwuwymiarowe, wizualne symbole od wieków stanowiące mediację pomiędzy światem a człowiekiem. Obok osiągnięć nauki i techniki zaświadczaą o dziedzictwie kulturowym człowieka, są źródłem wiedzy o przeszłości, natomiast komunikacja wizualna to naczelna kategoria poznawcza współczesności¹.

Celem mojej pracy jest przedstawienie wydanej w 2006 roku biograficznej książki albumowej pod tytułem *Jan Paweł II. Dowody świętości*², traktującej o życiu prywatnym Karola Wojtyły oraz jego posłudze papieskiej. Publikacja ukazała się jako dodatek do ogólnopolskiej gazety „Fakt”, dzięki czemu wielu Polaków ma ją w swoich domach. W zapowiedzi albumu czytamy:

Album, zatytułowany *Jan Paweł II. Dowody świętości*, powstał dla uczczenia pierwszej rocznicy śmierci papieża Polaka. Publikacja opisuje życie papieża:

¹ J. Musiał, *Wstęp*, [w:] *idem, Fotografia jako przestrzeń kulturowa. Obraz – media – autor*, Katowice 2008, s. 3-9, w Internecie: <http://www.sbc.org.pl/Content/20930/doktorat2986.pdf> [dostęp: 3.05.2015].

² *Jan Paweł II. Dowody świętości*, red. wyd. J. Domaniewski, Warszawa 2006. Album został wydany przez wydawnictwo Ringier Axel Springer Polska, w serii: „Fakt Album” 2006, nr 1. Premierowe wydanie ukazało się 25 marca 2006 r.

największego Polaka, uzdrowiciela, nieustrzonego podróżnika, męczennika, ale także aktora, idola dzieci i młodzieży oraz nauczyciela władców³.

Zbadanie struktury publikacji ma pomóc w odpowiedzi na pytanie: czy gazeta „Fakt”, która kojarzy się wielu odbiorcom ze skandalami, sensacjami i aferami, sprostała zadaniu, tworząc tekst kultury o człowieku, będącym czołową postacią sfery sacrum?

Tekst kultury

Większość informacji z naszego otoczenia przyswajamy za pomocą zmysłu wzroku. Fotografia pozwala uchwycić takie szczegóły, których nie da się wyrazić poprzez tekst. Uczestnicząc w kulturze, mamy do czynienia z różnymi formami tekstów kultury – literaturą, zdjęciami, obrazami, muzyką i innymi. *Słownik języka polskiego*⁴ pod redakcją Witolda Doroszewskiego definiuje wyraz tekst jako „wszelkie słowa składające się na pewną całość utrwalone graficznie lub jakąkolwiek techniką”, natomiast kulturę jako „całokształt materialnego i duchowego dorobku ludzkości, wytworzonego w ogólnym rozwoju historycznym lub w jego określonej epoce”. Samo pojęcie tekst kultury nie pojawia się w słowniku Doroszewskiego, ale sugerując się przytoczonymi definicjami, można określić je jako naoczny wynik współdziałania i aktywności wielu pokoleń, które zdolne są do rozprzestrzeniania się i rozwoju.

Gazeta „Fakt”

Dziennik wydawany jest przez firmę Ringier Axel Springer Polska od 22 października 2003 roku. Od początku istnienia tabloidu redaktorem naczelnym był Grzegorz Jankowski, a od 1 czerwca 2014 roku jest nim Robert Feluś. Na stronie wydawcy można przeczytać:

„Fakt” jest numerem jeden wśród dzienników ogólnopolskich pod względem sprzedaży. Sympatyków przysparza mu m.in. dynamiczna szata graficzna i przystępny sposób opisywania bieżących wydarzeń. „Fakt” publikuje bieżące informacje ze świata polityki, kultury czy sportu, ale także jest głosem czytelnika w walce o jego prawa. Wydania regionalne dziennika ukazują się w największych polskich miastach⁵.

³ „Fakt” wydaje album o Janie Pawle II, w Internecie: <http://www.wirtualnemedi.pl/artikul/fakt-wydaje-album-o-janie-pawle-ii> [dostęp: 25.10.2015].

⁴ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 1-11 (1958-1969), Warszawa 1997.

⁵ W Internecie: <http://www.ringieraxelspringer.pl/reklama/fakt> [dostęp: 28.10.2015].

W latach 2004 i 2005 Stowarzyszenie Dziennikarzy Polskich przyznało „Faktowi” antynagrodę „Hieny Roku” między innymi za „brak szacunku dla ludzkiej tragedii, z której uczyniono sensację”⁶. Niejednokrotnie gazeta pozywana była do sądu ze względu na naruszanie dóbr osobistych, mijanie się z prawdą oraz opieranie się na spekulacjach. Warto powtórzyć pytanie postawione we wstępnej części pracy, czy tabloid, którego polityka polega na szukaniu sensacji, mógł stworzyć publikację godną postaci papieża?

Struktura publikacji

Maria Renata Mayenowa w *Poetyce teoretycznej* zaznacza, że w procesie interpretacji tekstu kultury jako całości konieczne jest pojedyncze rozpatrywanie jego elementów składowych (każdego z osobna). Pozwala to na odczytanie informacji zapisanych nie tylko za pomocą tekstu, ale również w informacjach niejęzykowych⁷. Ten kontekst interpretacyjny jest szczególnie przydatny przy omawianiu takich dzieł, jak książki albumowe. Godna uwagi publikacja to nie tylko treść, lecz także nienaganna forma, między innymi skład tekstu, który jest wykonany w sposób poprawny zarówno pod względem technicznym, jak i językowym, a także kompozycja graficzna, łącząca w sobie estetykę i funkcjonalność. W pracy skupię się na analizie takich elementów omawianego dzieła, jak: tekst, forma i kompozycja graficzna.

Tytuł i okładka

Tytuł albumu brzmi: *Jan Paweł II. Dowody świętości*. We wstępie napisanym przez redaktora naczelnego Grzegorza Jankowskiego czytamy:

Watykan w procesie beatyfikacyjnym oczekuje udokumentowanych przypadków uzdrowień, każdy szczegół życia Karola Wojtyły jest wnikliwie sprawdzany. Ale taka procedura w żaden sposób nie wpływa na to, co czujemy, co dla nas Polaków jest ze wszech miar oczywiste. Tu i teraz zaświadczamy: Jan Paweł II był człowiekiem świętym⁸.

Dowodami świętości papieża, jak sugerują słowa naczelnego, są zamieszczone w albumie fotografie, ukazujące różne aspekty jego życia.

Album wydany jest w formacie A4 w miękkiej oprawie. Na pierwszej stronie okładki umieszczono zdjęcie papieża, który przytula kilkuletniego chłopca. Z tyłu

⁶ Zob. w Internecie: <http://old.sdp.pl/Hiena-roku> [dostęp: 22.10.2015].

⁷ M.R. Mayenowa, *Aneks do rozdziału III*, [w:] *eadem, Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Wrocław 2000, s. 159-166.

⁸ *Jan Paweł II...*, s. 3.

okładki widzimy Ojca Świętego modlącego się w górskiej kapliczce, na co wskazuje ubiór klęczącej postaci.

Forma

Album nie zawiera spisu treści, który jest podstawowym przewodnikiem po zawartości różnego typu publikacji. Można przypuszczać, że jest to celowy zabieg, pozwalający na odczytywanie zamieszczonych tekstów i fotografii zarówno w sposób ciągły, jak i wybiórczy (bez jednoczesnej utraty sensu). Pomimo to, sugerując się nagłówkami umieszczonymi na stronach, książkę można podzielić na trzynaście części⁹. Przytoczone w nich nagłówki są skrótami tytułów, poprzedzających mniejsze lub większe partie tekstu¹⁰. Każda część opisuje wybrany etap życia Jana Pawła II – jako Polaka, księdza, aktora, studenta, podróżnika, filozofa czy w końcu papieża.

Tekst

Należy zaznaczyć, że album *Jan Paweł II. Dowody świętości* przejawia znamienne cechy reportażu i fotoreportażu. Reportaż jest gatunkiem z pogranicza dziennikarstwa i literatury pięknej, a jego celem jest opisanie wybranego tematu w taki sposób, aby wywrzeć na odbiorcy jak największe wrażenie emocjonalne, nie zapominając o rzetelnym przedstawieniu faktów. Język reportażu posługuje się środkami właściwymi dla literatury pięknej (metafory, symbole, aluzje itp.), a operowanie językiem nakierowane jest na efekt emocjonalny, a nie tylko dyskursywny. Taka kompozycja i stylistyka wypowiedzi ma wzbudzić w czytelniku refleksję na dany temat. Reportaż posiada także wiele wspólnych cech z nowelą. Są to między innymi: zwięzłość i jednowątkowość akcji, prostota i przejrzystość fabuły, dramatyczność opowieści, mała liczba bohaterów, motywacja przyczynowo-skutkowa, częste przeciwstawianie zdarzeń, efektowne zakończenie¹¹. *Jan Paweł II. Dowody świętości* – jak wyżej zaznaczono – jest książką łączącą cechy reportażu i fotoreportażu, które wzajemnie się dopełniają. Mamy tu do czynienia z reportażem fabularnym, którego przedmiotem są postać Jana Pawła II oraz wszelkie wydarzenia związane z jego osobą, mające wpływ na przemiany środowisko-

⁹ Kolejno: *Uzdrowiciel, Największy Polak, Wesoly sługa, Niestrudzony podróżnik, W rozmowie z Najwyższym, Tytan nauki, Jego autorytety, Idol młodych, Boży aktor, Nauczyciel władców, Męczennik, Samotnik, W drodze do Stwórcy*.

¹⁰ Np. nagłówek *Uzdrowiciel* – skrót tytułu: *Uzdrowiciel z wielkim darem od Pana Boga*. Zob. *Jan Paweł II...*, s. 4.

¹¹ Zob. K. Wolny-Zmorzyński, *Reportaż*, [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000, s. 178-179.

we połowy XX i początku XXI wieku, a także fotoreportażem, ukazującym poprzez fotografie oraz krótki tekst wiele wiążących wydarzeń z życia Ojca Świętego.

Fotografie

Struktura tekstu jest spójna (koherentna), a charakteryzuje ją to, że wypowiedź jednego nadawcy¹² adresowana jest do konkretnego odbiorcy (grupy ludzi, którym nieobojętna jest postać Jana Pawła II) i dotyczy jednego, dowolnie wybranego tematu lub postaci (w tym wypadku papieża)¹³. *Jan Paweł II. Dowody świętości* rozpoczynają się krótkim wprowadzeniem, w którym Grzegorz Jankowski zaznacza, że „w albumie [...] znalazły się zdjęcia dotąd nie publikowane. Przedstawiają Naszego Papieża w sytuacjach całkowicie prywatnych”¹⁴. Mamy więc do czynienia z fotografiami, które w 2006 roku zostały opublikowane po raz pierwszy, a co się z tym wiąże – stały się nowym tekstem kultury. Fotografia, tak jak tekst, niesie ze sobą treści, których podanie i forma podlegają konwencjom. Na ujęcie fotograficzne mają wpływ pewne tendencje, moda, a także same uwarunkowania kulturowe (np. religia). Czytanie fotografii związane jest z jej tekstowością. W momencie gdy nie ma ona podpisu, staje się polisemiczna. Fotografie stanowią zasadniczą część analizowanego albumu, a podpisy pod zdjęciami spełniają funkcje pomocnicze – komentujące, informujące. Stanowią one łącznik pomiędzy zdjęciem a odbiorcą, tłumacząc uchwycone na fotografii zdarzenia, wprowadzając konteksty.

Tekst główny został wyróżniony ramką, która oddziela go od fotografii (to *in plus*), jednak brak wyjustowania tekstu sprawia, że czyta się go źle. Ten sam efekt – trudności w czytaniu – powoduje sposób, w jaki rozmieszczono podpisy do zdjęć. Trudno określić, do którego z nich się odnoszą. Brak jest jasnych oznaczeń, które ułatwiałyby czytelnikowi odczytanie treści zawartych w publikacji. Dodatkowo wartość merytoryczna komentarzy do zdjęć pozostawia wiele do życzenia. Komentarze często nie zawierają nic z tego, co czytelnik mógłby uznać za tytułowy dowód świętości, na przykład:

Spacer po Attico jest prawdziwą przyjemnością, jednak na otwartym powietrzu, zwłaszcza jesienią, wieje chłodny wiatr. Nieodzowna wtedy staje się wełniana czapka¹⁵.

¹² W albumie nie znajdziemy informacji na temat tego, kto jest autorem głównej części tekstu. Redaktorem wydania jest Jan Domaniewski, natomiast projektem graficznym zajął się Piotr Grzybowski. Autorzy fotografii zostali ujęci w specjalnym spisie na końcu książki.

¹³ M.R. Mayenowa, *Struktura tekstu*, [w:] *eadem, Poetyka teoretyczna...*, s. 247-249.

¹⁴ *Jan Paweł II...*, s. 3.

¹⁵ *Ibidem*, s. 134.

Co ważne, omawiany tekst ma charakter intertekstualny, o czym świadczą wprowadzone cytaty¹⁶. Pochodzą one z przemówień Jana Pawła II do wiernych, ale także z fragmentów *Pisma Świętego*, na przykład z *Ewangelii św. Mateusza* czy z *Listu do Filipian*. Pierwsze z nich wkomponowane są w tekst lub podpisy do zdjęć i stanowią ich integralną część. Drugie, dobrane odpowiednio do każdego z tytułów, stanowią jakby motto danego rozdziału. Dla przykładu do części pod tytułem *Nauczyciel władców*¹⁷ motto brzmi – „Mądry władca dobrze swój lud prowadzi, a rządy rozumnego będą dobrze uporządkowane. Jaki władca ludu, tacy i jego ministrowie, jaki władca miasta, tacy i jego mieszkańcy” (Syr 10,1-2). Autor książki założył więc, że trafi ona do wspólnoty kulturowej, która będzie potrafiła rozpoznać źródło cytatu i go zinterpretować. Identyfikacja tych fragmentów przez odbiorcę wzbogaca semantykę albumu, ale nie jest konieczna do jego zrozumienia.

Czas i przestrzeń stanowią ważny element konstrukcyjny dzieła literackiego, w tym także reportażu. Henryk Markiewicz wyróżnia trzy płaszczyzny czasowe w dziele literackim: czas zdarzeń, czas narracji oraz czas przedstawionej sytuacji odbioru¹⁸. W przypadku reportażu należy zwrócić szczególną uwagę na czas zbierania dokumentacji, czas przekazywania treści, czas przedstawianych zdarzeń oraz czas gramatyczny. Informacje i zdjęcia zamieszczone w omawianym albumie dotyczą bardzo długiego okresu – od lat młodości Karola Wojtyły, poprzez lata nauki, kapłaństwa, posługi papieskiej, aż do dnia jego pogrzebu. Sumując, książka, która liczy 160 stron, obrazuje ponad 60 lat z życia Jana Pawła II. Z racji, że publikacja ta została wydana rok po śmierci papieża, zauważamy w tekście wiele podsumowań, które ujęto w spisie *Najważniejsze dni w życiu Papieża*¹⁹. Co ważne, zarówno tekst, jak i fotografie nie są ułożone chronologicznie. Są one podzielone tematycznie na części, ale w ich obrębie nie ma czasowego usystematyzowania. Stanowią luźno ułożone kolaże. Czas gramatyczny w albumie jest bardzo zróżnicowany. Używanie czasu teraźniejszego daje wrażenie obecności i dynamizuje reportaż, natomiast wplatanie czasu przeszłego ożywia jego treść. Szczególnie znamienne jest zastosowanie dialogów, które obrazują stosunek papieża do otaczających go ludzi (np. do młodzieży zgromadzonej na placu św. Piotra).

Elementem najważniejszym w omawianej książce jest fotografia, będąca podstawowym źródłem przybliżenia odbiorcy (poprzez obraz) postaci papieża. Jacek Maziarski w książce *Anatomia reportażu* mówi o tym, że obrazowość unaocznia wyobrażenie pewnych przedmiotów w świadomości twórcy i odbiorcy, a co

¹⁶ H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, [w:] *Prace wybrane. Wymiary dzieła literackiego*, red. S. Balbus, t. 4, Kraków 1996, s. 215-238.

¹⁷ *Jan Paweł II...*, s. 106.

¹⁸ H. Markiewicz, *Czas i przestrzeń w utworach narracyjnych*, [w:] *Prace wybrane...*, s. 137-145.

¹⁹ *Jan Paweł II...*, s. 158-159.

się z tym wiąże – współgra z fabularnością, dokumentarnością oraz nasyceniem publicystycznym²⁰.

Kompozycja graficzna

W omawianej publikacji fotografie są podstawowym środkiem informacji na temat Jana Pawła II. Tekst stanowi dla nich tylko tło. Odbiorca może odczytywać zdjęcia bez konieczności odnoszenia się do podpisów czy komentarzy. Należy jednak pamiętać, że zdjęcie, pokazując nam pewien fragment rzeczywistości, ogranicza naszą wyobraźnię, nie angażuje nas tak jak tekst literacki. Ujęcie całościowe tekstu i fotografii sprawia, że staje się ona bardziej czytelna. W omawianym albumie mamy do czynienia z fotografią dokumentalną kolorową lub czarno-białą. Zdjęcia przedstawiają papieża zarówno w sytuacjach oficjalnych, jak i prywatnych.

Pod względem technicznym rozmieszczenie fotografii jest niestety bardzo chaotyczne, pozbawione ładu. Wymiary zdjęć nie są znormalizowane, jedno nakłada się na drugie, co sprawia wrażenie natłoku i nieczytelności. Plusem są jednak kolorowe ramki, którymi otoczono fotografie. Zastosowano głównie trzy kolory: czarny, biały i czerwony, ale trudno mówić tutaj o jakichś specjalnych ustaleniach względem doboru barwy do konkretnego zdjęcia. Wydaje się, że głównym celem ramek miało być oddzielenie od siebie zdjęć i komentarzy, jednak niekonsekwentne stosowanie obramowań zaburzyło zamierzoną czytelność i uporządkowanie.

Wnioski

Przedstawiona przeze mnie biografia albumowa jest dowodem na to, że tekst współgra z fotografią, wzajemnie się przenikając i dopełniając. Człowiek, tworząc tego typu teksty kultury, tworzy samego siebie. Kultura jest więc wyrazem człowieka i potwierdzeniem jego człowieczeństwa, jest także przejawem komunikacji międzyludzkiej i współdziałania ludzi, a w konsekwencji – stanowi podstawowe dobro narodu. Niewątpliwie książka pod tytułem *Jan Paweł II. Dowody świętości* stanowi tekst kultury, który zawiera w sobie wiele archiwalnych zdjęć i jest źródłem cennych informacji na temat człowieka, którego uznaje się za ikonę świętości. Pozwala odczytać na nowo fenomen Jana Pawła II, przedstawiając go w bardziej prywatnym świetle.

Należy powrócić jednak w tym momencie do postawionego na wstępie pytania: czy gazeta „Fakt” sprostała zadaniu, tworząc tekst kultury o człowieku, który jest czołową postacią sfery sacrum? Formą wydania album odbiega od typowych książek

²⁰ J. Maziarski, *Anatomia reportażu*, Kraków 1964, s. 43-59.

albumowych. Pomimo wszystkich pozytywnych wartości wyglądem bliżej mu do tabloidu niż do tradycyjnej biograficznej książki albumowej. Sam tekst oceniam jako poprawny pod względem stylistycznym i gramatycznym, jednak jego stronę techniczną poddałabym weryfikacji. Album kosztował w dniu premiery 12 złotych, które w moim odczuciu wystarczyłyby chociażby na sfinansowanie twardej okładki, podnoszącej rangę estetyczną albumu. Dodatkowo powinniśmy zadać sobie pytanie, czy sam tytuł albumu – *Jan Paweł II. Dowody świętości* – jest adekwatny do zawartości publikacji? Wydaje mi się, że zdecydowanie lepiej brzmiałoby hasło: „Życie Jana Pawła II”, bo rzeczywiście zawarte w omawianej książce zdjęcia są świadectwem życia Karola Wojtyły i jego posługi papieskiej.

Uważam, że wydana przez „Fakt” publikacja miała być przede wszystkim chwytem marketingowym, który pozwoliłby spojrzeć na tabloid bardziej przychylnym okiem (zważając na fakt antynagrody, którą gazeta otrzymała w roku śmierci papieża). Pomimo moich negatywnych spostrzeżeń, można sądzić, że wydany album, głównie dzięki powszechnej dostępności, przyczynił się do zachowania pamięci o Janie Pawle II.

**THE BIOGRAPHICAL BOOK ALBUM
JOHN PAUL II. THE EVIDENCE OF SANCTITY
AS A TEXT OF CULTURE POPULARIZING POPE'S FIGURE**

Summary

The aim of this article is to show the biographical album book *John Paul II. The evidence of sanctity* presenting the private life of Charles Wojtyła and his pontifical service, which was published in 2006 as an appendant to *Fact* newspaper. Searching the publication structure (pictures, text, publication form, graphic composition) is to show the way in which the publishing house presented the Pope figure to the Poles and to indicate what the evidences of John's Paul II sanctity are according to *Fact* newspaper. The conducted analysis will help answer the following questions: Was the Ringier Axel Springer Poland publishing house unequal to the job creating the culture text about the man who is the leading figure of sacrum class and if the tabloid whose policy is sensationalism created the worthy Popes' publication?

Jolanta Szarlej

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

BIBLIJNE PODSTAWY PERSONALIZMU KAROLA WOJTYŁY

Stwierdzenie, że personalizm jako nurt filozoficzny¹ jest silnie powiązany z chrześcijaństwem, nie jest odkrywcze. Elementy myśli biblijnej są w tej filozofii czymś naturalnym, przejętym z tradycją chrześcijańską (protestancką: Paul Tillich lub katolicką: Romano Guardini, Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła) bądź też żydowską (Martin Buber). Jednak zbieżność poglądów personalistów takich, jak na przykład Emmanuel Mounier, Romano Guardini, Karol Wojtyła z wymową konkretnych perykop biblijnych, zarówno staro-, jak i nowotestamentowych, jest uderzająca, choć przecież wymienieni filozofowie nie powołują się w swoich pracach na ustalenia biblistów ani egzegetów. Niewiele w ich tekstach cytatów biblijnych. Karol Wojtyła na przykład w swoich studiach antropologicznych konfrontuje tradycję filozoficzną tomizmu, augustynizmu i fenomenologii. Sięga do tradycji tomistycznego realizmu (w wersji rzymskodominikańskiej o. Reginalda Garrigou-Lagrange'a oraz w wersji Étienne'a Gilsona, w Polsce rozwijanej przez Stefana Świeżawskiego, a potem o. Mieczysława Alberta Krąpca) oraz fenomenologii (wyraźny dialog intelektualny podjęty z Romanem Ingardenem, wpływ etyki Maxa Schelera)².

O związkach *Biblii* i personalizmu pisał przed kilkoma laty Jerzy Chmiel³:

Mówiąc o *Biblii* jako szkole personalizmu, nie zamierzam bynajmniej zamknąć Pisma Świętego w klatce kierunku filozoficznego, który nazywamy persona-

¹ Przyjmuję definicję personalizmu za S. Blackburnem: personalizm to „pogląd, że osoba ludzka i jej problemy są głównym przedmiotem filozofii człowieka” (*Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997; cyt. za: J. Chmiel, *Biblia jako szkoła personalizmu*, [w:] *Osoba i osobowość – czynniki je kształtujące. Materiały z konferencji 9-11 maja 2005 r.*, red. M. Pietrzak, Łódź 2006, s. 53.

² Por. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 14.

³ J. Chmiel, *op. cit.*, s. 53-59.

lizmem. Chodzi mi bowiem o to, aby wydobyć z natchnionych kart pewne paradygmaty, które wskazują na niepowtarzalną wartość osoby ludzkiej, której z tego tytułu przysługuje szczególna godność. Jestem przekonany, że punktem wyjścia personalizmu chrześcijańskiego jest doktryna biblijna jako nośnik objawienia Bożego⁴.

Jak dowodzi autor, wskazują na to biblijne leksemy oznaczające człowieka w jego aspekcie osobowym: hebrajskie – *šem*, *'ap*, *panim*, *nefeš* oraz greckie – *prosōpon*, *psychē*, *onoma*⁵. Ze względu na duże rozmiary pól semantycznych konstytuowanych przez wymienione jednostki leksykalne ich analiza staje się bardzo trudna. Autor, zamiast analizy filologicznej⁶, jako metodę „dla rozpoznania semantycznego pojęcia osoby w *Biblii*”⁷ proponuje „siedem analiz biblijnych”⁸. Jest to „analiza struktur językowo-literackich i opierających się na nich modeli teologicznych”⁹: modelu objawienia biblijnego, personifikacji słowa Bożego, personifikacji grzechu, personifikacji mądrości, struktury dialogiczno-personalnej modlitwy biblijnej, modelu interpersonalnego odkupienia, świadomości i odpowiedzialności osoby¹⁰.

Sądzę, że warto na to wcześniejsze badawcze doświadczenie spojrzeć okiem językoznawcy i za pomocą narzędzi współczesnego językoznawstwa kognitywnego odsłonić biblijne korzenie personalizmu Karola Wojtyły. Ukażę je na kilku wybranych, szczególnie wyrazistych w moim przekonaniu, przykładach: leksemach nazywających człowieka¹¹, pojęciu pracy i jej roli w dojrzewaniu osoby, a także wizji człowieka jako istoty relacyjnej.

Człowiek na podobieństwo Boże

Jedną z fundamentalnych, a zarazem najbardziej tajemniczych biblijnych prawd o człowieku zawiera *Księga Rodzaju* 1,26:

wayyô'mer 'ēlōhîm nā'āśeh 'ādām bəšalmēnū kidmūtēnū wəyirdū biddāṭ hayyām ūbā'ōp haššāmayim ūbabbəhēmā^h ūbəkōl-hā'āreš ūbəkōl-hāremēs hārōmēs 'al-hā'āreš

⁴ *Ibidem*, s. 53.

⁵ Por. *ibidem*. Zachowuję pisownię leksemów za cytowanym źródłem.

⁶ „Ponieważ jednak wymienione leksemy mają obszerne pole semantyczne, nie sposób sprecyzować dokładnie znaczenia «osoby» w naszym rozumieniu” (J. Chmiel, *op. cit.*, s. 53-54).

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, s. 54.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Por. *ibidem*.

¹¹ Biblijną koncepcję człowieka przedstawiłam dokładniej w książce *Językowy obraz człowieka w profetycznych księgach Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 2013.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ; וַיְרִדּוּ בְדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם,
וּבְבְּהֵמָה וּבְכָל-הָאָרֶץ, וּבְכָל-הָרֶמֶשׂ, הָרֹמֵשׂ עַל-הָאָרֶץ.

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” [podkreślenie – J.S.].

(Rdz 1,26)¹²

Hebrajska formuła *בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ* אָדָם: *’ādām bəṣalmēnū kiḏmūtēnū* oznacza, że człowiek został uczyniony na obraz i podobieństwo Boże. Wyrażenie to budują dwa synonimiczne rzeczowniki hebrajskie *צֶלֶם* *selem* – ‘obraz, podobizna’¹³ [PSHP, s. 298], także ‘cień nietrwały’ i ‘obraz materialny jakiegoś przedmiotu’¹⁴ oraz *דְּמוּת* *ḏēmūt* f. – ‘podobizna’; ‘podobieństwo’; ‘postać’; ‘wygląd’, ‘coś podobnego’ [PSHP, s. 87] – zarówno w sensie konkretnym, jak i abstrakcyjnym¹⁵.

Każdy z rzeczowników zawiera dodatkowo komponent wzmacniający tę ideę podobieństwa. Do pierwszego z wyrazów dodany został przyimek *bə*, co wskazuje, że „stosunek obrazu do przedstawionej na nim osoby jest wewnętrzny, istotny, a nie tylko zewnętrzny, przypadłościowy”¹⁶. Drugi z wyrazów został poprzedzony partykułą *kə*, stąd cała konstrukcja *kiḏmūtēnū* oznacza ‘jako przedmiot podobny do nas’¹⁷.

Stanisław Łach odnosi tę formułę do człowieka, który „wzorem Stwórcy jest zdolny do myślenia, mówienia, działania i osądzania swych dzieł, czyli innymi słowy: człowiek jak i Bóg jest bytem osobowym”¹⁸. W ocenie Tomasza Marii Dąbka można na podstawie tych słów stwierdzić, że „cała Biblia jako fundament swoich pouczeń o Bogu i o człowieku ukazuje godność istoty rozumnej, wolnej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże”¹⁹.

¹² Teksty biblijne cytuję za: tekst polski – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia), oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. K. Dynarski, M. Przybył, red. nauk. A. Jankowski, L. Stachowiak, T. Hergesel, K. Romaniuk, R. Rubinkiewicz, wyd. 5, Poznań 2000; tekst hebrajski – www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. Przyjmuję zasady transliteracji tekstów hebrajskich za: *Transliterated BAS Hebrew Old Testament 2001*, [w:] *The Bible Works Program*, wersja 5,0.

¹³ P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999 [dalej oznaczam jako PSHP].

¹⁴ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy. Pismo Święte Starego Testamentu* (Komentarz KUL-owski) I, 1, Poznań 1962, s. 192 [dalej oznaczam jako PSST I, 1].

¹⁵ Por. *ibidem*.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 193.

¹⁷ Por. *ibidem*.

¹⁸ Por. *ibidem*.

¹⁹ T.M. Dąbek, *Godność człowieka na podstawie Biblii*, „Polonia Sacra” 2006, nr 18/62, s. 149.

Praca

Działanie człowieka jako osobowego bytu jest zarówno zadaniem, jak i darem, co jasno wynika chociażby z dwóch perykop biblijnych z drugiego rozdziału *Księgi Rodzaju*:

Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał [podkreślenie – J.S.].

(Rdz 2,15)

Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę „istota żywa” [podkreślenie – J.S.].

(Rdz 2,19)

Akt nominacji „zlecony” człowiekowi przez Stwórcę oraz nakaz mądrego gospodarowania zasobami ziemi w jakimś stopniu jest zaproszeniem człowieka do współuczestnictwa w dziele kreacji. Podkreśla zarazem odrębność ludzkiego bytu w stosunku do wszystkich innych istot żywych.

Książka Karola Wojtyły *Osoba i czyn* przynosi charakterystykę tak pojmowanej ludzkiej aktywności:

[Studium niniejsze] nosi [...] tytuł *Osoba i czyn*, nie będzie to jednak studium czynu, które zakłada osobę. Przyjmujemy inny kierunek doświadczenia i zrozumienia. Będzie to mianowicie *studium czynu*, który ujawnia osobę [podkreślenie K.W.]: studium osoby poprzez czyn. [...] [C]zyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądnąć w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć²⁰.

A zatem – jak w innym miejscu stwierdza Karol Wojtyła – „[...] człowiek nie tylko jest sprawcą swoich czynów, ale przez te czyny jest zarazem w jakiś sposób «twórcą siebie samego»”²¹, co określa jako *actus personae*. Dobrowolne i świadome działanie człowieka jawi się więc jako akt samostanowienia osoby: „osoba jest żywą, stale się rozrastającą syntezą właściwego człowiekowi dynamizmu, syntezą czynów i uczynień, wraz z nimi syntezą sprawczości i podmiotowości”²².

W tej perspektywie zapowiedź trudu i mozołu pracy po grzechu pierworodnym, którą odnajdujemy w *Księdze Rodzaju*, nie może być odczytywana wyłącznie jako kara, a tym bardziej klątwa czy wyraz niechęci ze strony Stwórcy. Jawi się ona raczej jako szansa dla człowieka na samowychowanie, integrację elementów cielesnych,

²⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 59.

²¹ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*; cyt. za: *Osoba i osobowość...*, s. I.

²² K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 133.

psychicznych i duchowych, odkrycie prawdy o sobie samym – swoim ograniczeniu, słabości, śmiertelności, uzależnieniu od innych stworzeń, a nade wszystko od Boga, który jest źródłem i zasadą ludzkiego istnienia. Jak stwierdza Tomasz Maria Dąbek, „tekst o grzechu pierwszych ludzi i wymiarze kary, sankcji, odpowiedzialności, opiera się na uznaniu godności człowieka, który ma prawo wyboru, ponosi konsekwencje swych czynów, ale nie jest pozostawiony tylko sobie samemu, otrzymuje obietnicę ostatecznego zwycięstwa nad złem i zawsze ma możliwość wyboru, odpowiedniego kształtowania swego życia”²³.

Zadanie bezustannego wzrostu

Aktywność, praca człowieka ujawnia go – jak stwierdza Karol Wojtyła – „jako tego, który istnieje, bytuje i działa, pozwala i nakazuje prawidłowo myśleć o nim jako o podmiocie własnego istnienia i działania”²⁴. Nie jest ona zatem dla człowieka zjawiskiem marginalnym czy dodatkowym. „Fundamentem świętych obowiązków jest natura ludzka, podobieństwo do Boga”²⁵ – dopowiedzieć można głosem biblisty. Odrzucenie lub zaniedbanie rozwoju przez człowieka spotyka się w *Biblii* z bardzo negatywną oceną. Brak wewnętrznego rozwoju jest równoznaczny z negacją stwórczego planu Boga i z zacieraniem w sobie podobieństwa do Stwórcy. Tę prawdę oddaje tajemnicza i trudna do interpretacji perykopa z *Księgi Sofoniasza* 1,12:

wəhāyā^h bā‘et hahī^ʔ ʔāhappēs ʔet-yərūšālāim bannērōt ūpāqadtī ʔal-hāʔānāšim
haqqōpʔim ʔal-šimrēhem hāʔōmrīm bilbāḥām lōʔ-yēṭīb yhwḥ(ʔāḏōnāy) wəlōʔ
yārē^{ac}

וְהָיָה בְּעֵת הַהִיא, אֲחַפֵּשׂ אֶת-יְרוּשָׁלַם בְּנֵרוֹת; וּפָקַדְתִּי עַל-הָאֲנָשִׁים, הַקּוֹפִּיִּם
עַל-שְׂמֵרֵיהֶם, הָאֲמָרִים בְּלִבָּבָם, לֹא-יִיטִיב יְהוָה וְלֹא יָרֶע.

Wówczas tak będzie: z pochodniami przeszukam Jeruzalem, i ukarzę mężów zamarłych nad wybornym winem, którzy mówią w swych sercach: „Nie uczyni Pan dobrze i źle nie uczyni”.

(So 1,12)²⁶

Obraz człowieka „zastygłego na swych drożdżach”²⁷ w prorocztwie Sofoniasza jest konstytuowany przez rzeczownik שֵׁמֶר šemer (dosł. ‘osad, gnuśność, odleżałe, stare

²³ T.M. Dąbek, *op. cit.*, s. 149.

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 24 (1976), z. 2, s. 7.

²⁵ T.M. Dąbek, *op. cit.*, s. 149.

²⁶ W tekście opracowanym przez Karla Elligera i Wilhelma Rudolpha *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (wyd. 4, Stuttgart 1990) inny zapis wyrazu אֶת-יְרוּשָׁלַם.

²⁷ Por. komentarz do So 1,12, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu...*, s. 1099: „Tzn. tych, którzy zgnuśnieli w dobrobycie materialnym i złych nałogach [...]” oraz [w:] *Biblia Jerozolimka...*, s. 1323: „zgnuśniałych, dosł. zgęstniałych jak wino, którego nie ściągnięto”.

wino' [PSHP, s. 366]), który oznacza bezużyteczne resztki różnych substancji w zbiorniku, na przykład mulisty osad (błoto) na dnie nieczynnej studni, resztki smoły na dnie pojemnika, pozostałości jedzenia w żołądku lub jelitach, niewyrosłe drożdże, pianę z mleka, męty wina lub sfermentowane wino, którego w porę nie ściągnięto i które nie nadaje się już do picia [por. WSHP, t. 2, s. 549-550]²⁸.

Migotliwość semantyczna rzeczownika שֶׁמֶר *šemer* utrudnia jego precyzyjny przekład, stąd duże różnice w tłumaczeniach na język polski. W *Biblii Tysiąclecia*, w wydaniu trzecim i czwartym, sens badanego leksemu oddaje fraza o mężach „zastygłych na swych drożdżach”, w wydaniu piątym znajdujemy odmienną interpretację – o mężach „zamarłych nad wybornym winem”. W przekładzie interlinearnym²⁹ odnajdujemy jeszcze inną wersję – o mężach „zastygłych na fermentach swoich” [PI, s. 1513].

Dobłą eksplikację tego starotestamentowego obrazu, dość odległego kulturowo, stanowi w *Nowym Testamencie* przypowieść Jezusa o talentach (por. Mt 25,14-30). Człowiek zastygły na swoich „fermentach/drożdżach” lub „zamarły” w dostatku to ktoś, kto zakopał swoje talenty i porzucił myśl o wewnętrznym rozwoju, zapominając, że kiedyś zostanie rozliczony ze swojej opieszałości.

Zadania kobiety i mężczyzny

Karol Wojtyła wielokrotnie akcentuje różnice zadań kobiety i mężczyzny, równych wprawdzie co do godności Bożych stworzeń, ale odmiennie przez Boga skonstruowanych i do różnych form aktywności przeznaczonych: „Tych właściwości, które posiada kobieta, nie posiada mężczyzna – i na odwrót. W konsekwencji dla każdego z nich nie tylko istnieje możliwość uzupełnienia swych właściwości przez właściwości osoby drugiej płci, ale pojawia się nawet czasem żywo odczuwana potrzeba takiego uzupełnienia”³⁰.

Mężczyzna – w biblijnym obrazie ulepiony z ziemi – jest silnie powiązany ze światem przyrody nieożywionej. Określa go rzeczownik אָדָם (hebr. *ʾādām* – ‘człowiek’, ‘mężczyzna’; jako *collectivum* ‘ludźkość’, ‘ludzie’; używany także jako *adjectivum* – ‘ludzki, człowieczy’ [PSHP, s. 22]). W starożytnej interpretacji Józefa Flawiusza pochodzenie tego leksemu od rdzenia אָדָם, który wyraża ideę ‘bycia czerwonym’, odnosi się do czerwonej gliny, z jakiej pierwszy człowiek został ulepiony³¹: *ʾādām*

²⁸ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1-2, Warszawa 2008 [dalej oznaczam jako WSHP].

²⁹ *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2003 [dalej oznaczam jako PI].

³⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność: studium etyczne*, Kraków 1962, s. 39.

³¹ Por. S. Łach, PŚST I, 1, s. 192.

oznacza – jego zdaniem – istotę o czerwonym kolorze skóry. Także współcześni badacze, jak na przykład Louis Pirot, dostrzegają związek z hebrajskim rzeczownikiem *ʾăḏāmā^h*, oznaczającym ziemię i eksponującym znany biblijny obraz człowieka ulepionego z prochu ziemi³². Mężczyzna jest zatem powołany do „dialogowania” ze światem i wykraczania poza siebie (transcendowania siebie) poprzez pracę i działanie, można by rzec – współdziałanie z materią lub raczej – poskramianie jej, podporządkowywanie jej sobie.

W literackim obrazie stworzenia kobiety z ciała mężczyzny wyraża się w *Biblii* odmienność jej natury i funkcji – pokazuje się ją jako istotę emocjonalną. Jej forma „dialogu” ze światem to „wychylenie” ku drugiemu człowiekowi i otwarcie się na inne istoty żywe.

Kobieta i mężczyzna to w biblijnym ujęciu istoty bardzo różne. Budowanie jedności między nimi jest trudne, wiąże się z wykraczaniem poza własną naturę, transcendowaniem siebie i otwarciem się na Innego, Drugiego. Karol Wojtyła interpretuje to jako wyraz Bożej hojności, która stanowi zaproszenie do wzrostu człowieka, zarówno kobiety, jak i mężczyzny. Pokonywanie trudności ma prowadzić do osiągnięcia istoty człowieczeństwa, która wspiera się na komplementarności cech kobiecych i męskich: mężczyzna oswaja twardość, szorstkość świata dla kobiety i dzieci, kobieta otwiera mężczyznę na świat relacji – osób i emocji. To współdziałanie gwarantuje człowiekowi realizację stwórczego planu: osiągnięcie pełni („zupełności”) oraz stanu wewnętrznej harmonii, podporządkowanie sobie świata zewnętrznego i wewnętrznego, a także udział w płodności Boga.

Kobieta i mężczyzna – relacyjność człowieka

Karol Wojtyła bodaj najsilniej ze wszystkich personalistów akcentuje rolę płciowości w życiu człowieka:

Każdy człowiek z natury jest jestestwem płciowym, czyli przynależnym od urodzenia do którejś z dwóch płci. Faktu tego nie obala zjawisko tzw. obojnactwa (hermafrodytyzmu) – tak jak każde inne schorzenie czy nawet wynaturzenie nie obala faktu, że istnieje przecież natura ludzka i że każdy człowiek, nawet ów wynaturzony lub schorzały, posiada tę naturę i dzięki niej właśnie jest człowiekiem³³.

Językiem współczesnej filozofii Karol Wojtyła wyraża prawdę bardzo silnie w *Biblii* podkreśloną. W opisie stworzenia człowieka w *Księdze Rodzaju* 1,27 czytamy:

³² Por. *ibidem*.

³³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 37.

wayyibrā' ʔēlōhīm ʔet-hāʔādām bəšalmô bəšélem ʔēlōhīm bārā' ʔōtô zākār ûnəqēbā^h
bārā' ʔōtām

וַיְבָרֵא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ: זָכָר וּנְקֵבָה, בָּרָא
אֹתָם.

Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył
mężczyznę i niewiastę [podkreślenie – J.S.] (Rdz 1,27).

Sformułowanie זָכָר וּנְקֵבָה *zākār ûnəqēbā^h* należałoby dosłownie przetłumaczyć na język polski jako 'samcem i samicą', jednak drastyczność tego sformułowania jest trudna do zniesienia w polszczyźnie. Perykopa Rdz 1,27 pokazuje bardzo dobitnie związek człowieka ze światem zwierząt, biologiczny wymiar jego istnienia. Cieleśnie ludzie dzielą się na dwa rodzaje: *zākār* – męski i *nəqēbā^h* – żeński.

Hebrajski leksem זָכָר określa istotę żywą rodzaju męskiego, nie różnicując zwierząt i ludzi [WSHP, t. 1, s. 256]. Rdzeń זָכַר, od którego pochodzi hebrajski rzeczownik זָכָר, czyli samiec, związany jest z 'pamięcią', 'przypominaniem', 'braniem sobie czegoś do serca', 'przekazywaniem ważnych informacji'; nazywa też operacje mentalne: 'myśleć', 'rozmyślać' [PSHP, s. 101]. Mężczyzna zatem w języku hebrajskim jest konceptualizowany jako istota utwierdzająca pamięć i odpowiadająca za przekaz tradycji.

W omawianej perykopie Rdz 1,27 obok męskiej istoty występuje żeńska, określona rzeczownikiem נְקֵבָה. W języku hebrajskim nazywa on zarówno 'kobietę, dziewczynkę', jak i 'samicę zwierząt' [PSHP, s. 234]. Pochodzi on od rdzenia נָקַב ('prze-) wiercić; przedziurawić; oznaczyć'; *participium passivi* 'naznaczeni, znamienici; książęta'. Rdzeń נָקַב wyraża ideę wydrążania, wiercenia, dziurawienia *etc.* A zatem hebrajskie określenie kobiety jako istoty płciowej wskazuje na jej cechę anatomiczną.

Seksualność człowieka jest w *Biblii* wyrażona w sposób całkowicie czytelny i bezpośredni, co więcej – w pełni naturalny. W języku hebrajskim brutalności wyrażenia 'samcem i samicą' nie słychać. Można te słowa interpretować nawet jako wyraz swoistej nobilitacji cielesności istoty ludzkiej. Autorzy biblijni zdają się stwierdzać, że na poziomie ciała (*bāšār*) człowiek nie wyróżnia się szczególnie spośród istot żywych, podlega prawom przyrody tak jak one, jednak – w odróżnieniu od zwierząt – nie jest przez nie zdeterminowany. Siłą wewnętrzną, która przełamuje biologiczność jego bytu, jest *rû^{ah}*, czyli Duch Boży. Poziom duchowy wyróżnia człowieka spośród bytów ziemskich. On sprawia, że człowiek w przeżywaniu swojej seksualności różni się od zwierząt w sposób zasadniczy.

Specyfikę ludzkiej seksualności podkreśla Karol Wojtyła: „Popęd seksualny u człowieka ma naturalną tendencję do przechodzenia w miłość właśnie dlatego, że oba

przedmioty różniące się swymi płciowymi właściwościami psycho-fizjologicznymi są ludźmi”³⁴.

Odmiennosc *zākār* i *nəqēbāh* jest fundamentem płodności, ta zaś jest udziałem w mocy twórczej samego Boga – jest *creatio continua* – ciągłym stwarzaniem, nie tylko nowych istnień, ale też w pewnym sensie – samego siebie: pokonywanie odmienności natury kobiety i mężczyzny rodzi konieczność transcendowania własnego „ja” w kierunku drugiej istoty „ty”, diametralnie różnej niż „ja”. Tworzenie wspólnoty „my” wiąże się z wielką pracą duchową i czyni z człowieka istotę zaproszoną do życia we wspólnocie, w komunii z innymi osobami³⁵.

Miejsce człowieka pośród stworzenia

Człowiek „koroną stworzenia” – ta powszechnie akceptowana w tradycji europejskiej formuła nie oznacza doskonałości przyrodzonej. Człowiek jest pośrednikiem między Bogiem a resztą stworzenia (przyrodą ożywioną i nieożywioną), co w przednaukowym języku *Biblii* dobrze oddaje perykopa z *Księgi Rodzaju* 2,7:

wayyîšer yhw(ʔāḏōnāy) ʔēlōhîm ʔet-hāʔādām ʿāpār min-hāʔādāmā^h
wayyipāh bəʔappāyw nišmaʔ hayyîm wayḥî hāʔādām lənēpēš ḥayyā^h

וַיַּצַּר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם, עֹפֶר מִן-הָאֲדָמָה, וַיִּפַּח בְּאַפָּיו, נֶשֶׁמַת חַיִּים;
וַיְהִי הָאָדָם, לְנֶפֶשׁ חַיָּה.

wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi [podkreślenie – J.S.] i tchnął
w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą.

(Rdz 2,7)

Człowiek według biblijnych wyobrażeń jest jednym spośród stworzeń określanych hebrajskim rzeczownikiem נֶפֶשׁ *nēpēš* – ‘tchnienie, oddech, zapach, dusza, duch, życie, żywe stworzenie, osoba, człowiek, uczucia, woła, dusza zmarłego’ [PSHP, s. 232; WSHP, t. 1, s. 668-670]. Ten wieloznaczny leksem pochodzi od rdzenia נָפַח ‘wzdychać, oddychać’, w *niph’al* – ‘odetchnąć’ [WSHP, t. 1, s. 668; PSHP, s. 232] i odnosi się do istot, które cechuje zdolność oddychania (jeden z komponentów semantycznych badanego rzeczownika wiąże się z ‘gardłem lub gardzielą’ [por. WSHP, t. 1, s. 669]). Można nim określać zarówno ludzi, jak i zwierzęta, nie można nim natomiast nazwać roślin. Jak stwierdza Stanisław Łach – „[p]rzez pośrednictwo Bożego tchnie-

³⁴ *Ibidem*, s. 39.

³⁵ Szerzej piszę na ten temat w artykule pt. *Proroków dialog z Najwyższym*, powołując się na opinie m.in. Romano Guardiniego (s. 28) i Gianfranco Ravasio (s. 33), [w:] „*Jawicie się jako źródła światła w świecie*” (Flp 2,15), red. T.M. Dąbek, Tyniec 2010, s. 11-35.

nia otrzymuje człowiek życie i staje się, *nefeš hajjāh*, tj. istotą żyjącą³⁶, podobnie jak zwierzęta. Człowiek i zwierzęta to zatem w biblijnym obrazie „proch, który oddycha nozdrzami”³⁷.

Tę prawdę o wspólnocie pochodzenia ludzi i zwierząt, podobieństwie ich biologicznej natury podkreśla wielu współczesnych filozofów, dodając natychmiast te elementy czy właściwości, które przesądzają o różnicach między nimi. Przykładem może być opinia Mieczysława Krąpca wyrażona w pracy pod tytułem *Człowiek jako osoba*: „człowiek będąc zwierzęciem, transcenduje świat zwierzęcy, jedynie człowiek jest obdarzony rozumem zdolnym ujmować całości (ogólnie) i ich składniki w koniecznym przyporządkowaniu, a dzięki temu przezwyciężać bieg przemiany materii”³⁸.

W personalistycznym ujęciu Karola Wojtyły ta prawda zyskuje nieco inny wyraz:

[O]soba jest równocześnie wśród całego świata bytów jedynym w swoim rodzaju podmiotem zupełnie różnym od tych, jakimi są np. zwierzęta – byty pod względem swego cielesnego ustroju stosunkowo najbardziej podobne do człowieka – zwłaszcza niektóre z nich. [...] osoba jako podmiot różni się od najdoskonalszych nawet zwierząt swoim wnętrzem oraz swoistym życiem, które w nim się koncentruje – czyli życiem wewnętrznym³⁹.

Biblia odsłania w wielu tekstach właściwości człowieka stworzonego „na obraz i podobieństwo Boże”, czyli właściwości osoby ludzkiej. Jednym z przykładów jest stwierdzenie z 49. rozdziału *Księgi Rodzaju*. W wersecie 6. odnajdujemy następujące pouczenie:

*bəšōdām ʿal-tābōʿ nāp̄šī biqhālām ʿal-tēḥad kəbōdī kī bəʿappām hārəgū ʾiš
ûbiršōnām ʿiqqerū-šōr*

בְּשֹׁדֶם אֶל-תֵּבָא נֶפֶשׁ, בְּקִהְלָם אֶל-תִּחַד כְּבֹדִי : כִּי בְאַפִּים הָרְגוּ אִישׁ, וּבִרְשׁוֹן
עֲקֶר-וְשׁוֹר.

Do ich zmowy się nie przyłączę, z ich knowaniem nie złączę mej sławy; gdyż w gniewie swym mordowali ludzi i w swej swawoli kaleczyli bydło.

(Rdz 49,6)

³⁶ S. Łach, PŚST I, 1, s. 199. Zachowuję transkrypcję leksemów hebrajskich za cytowanym źródłem.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009, s. 10. Stwierdzenie Mieczysława Krąpca traktuję jako punkt odniesienia dla wypowiedzi Karola Wojtyły, warto jednak chyba nadmienić, że we współczesnych opracowaniach M.A. Krąpiec bywa zaliczany do przedstawicieli personalizmu neotomistycznego obok F. Sawickiego i W. Granata. Por. G. Barth, *Pojęcie i rozwój personalizmu*, w Internecie: <http://hosting0800050.az.pl/personalizm/?p=142> [dostęp: 10.03.2013].

³⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 12.

Występujący w tej perykopie rzeczownik רֵצוֹן 'to, co przyjemne/miłe, to, co się podoba, upodobanie, życzliwość, łaskawość, przychylność, wola, życzenie, samowola' [PSHP, s. 335], użyty w wyrażeniu „z upodobaniem”, określa sposób ludzkiego działania, który został potępiony przez Boga. Z analizowanego tekstu wyłania się obraz mężczyzny: istoty ludzkiej, która kieruje się w swoich wyborach i działaniach głębszą motywacją swojego postępowania niż samowola i upodobanie do przyjemności. Zaślepienie, zjadłość, okrucieństwo zostają tu surowo potępione. Z lektury zdania płynie wniosek, że w wartościowaniu moralnym nie liczą się wyłącznie fakty, ale najgłębsze motywacje czynów dokonywanych przez ludzi. Nie sposób zaprzeczyć prawdzie, że naród wybrany często prowadził walkę w sposób bezkompromisowy, czego dowodów obficie dostarczają opisy zdobywania Kanaanu. Jednak bezwzględna walka prowadząca do wygładzenia całych społeczności nie mogła mieć motywacji w okrucieństwie czy zaślepieniu pozbawionym rozumnej refleksji. Podobne uzasadnienie ludzkiego działania nie zyskuje w *Biblii* aprobaty. Człowiek, mężczyzna jest konceptualizowany w tekście jako istota działająca z mocą i konsekwencją, ale rozumowo, a nie w zaślepieniu, jako osoba, która używa władz rozumu i sumienia⁴⁰ w podejmowaniu decyzji i w realizacji zamierzeń. W ocenie człowieka istotne jest nie tyle osiągnięcie jakiegoś celu, ile osiągnięcie go w określony sposób (cel nigdy nie uświęca środków). Gniew, okrucieństwo czynią z człowieka *homo immanitas*⁴¹ – istotę, która zamazuje swój boski obraz w sobie, niweczy Boży plan co do osoby ludzkiej. Starotestamentowe wyznaczniki człowieczeństwa to wstyd, pamięć, odwaga i myślenie. MYŚL – pojmowana jest jako zdolność do oceny konsekwencji własnych wyborów i czynów, WSTYD – to umiejętność krytycznej oceny własnego postępowania oraz jego modyfikacji w myśl Bożego prawa, PAMIĘĆ – odnosi się do zdolności rozpamiętywania doświadczeń zbawczych w każdej sytuacji życia indywi-

⁴⁰ Powiązanie rozumu przede wszystkim z sumieniem i działaniem moralnym aniżeli z intelektem i władzami poznawczymi jest charakterystycznym rysem biblijnej wizji człowieka i człowieczeństwa. Tradycja antyczna silniej eksponuje rozum jako najważniejszy przymiot człowieka. Por. Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961; cyt. za: L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 2, Warszawa 1983, s. 698: „A co jest najlepsze w człowieku? Rozum. Dzięki niemu to wyprzedza człowiek zwierzęta i kroczy śladami bogów. Doskonały rozum jest więc właściwym dobrem człowieka; wszystko inne ma on wspólne ze zwierzętami i roślinami. Ma siłę, lecz i lwy ją mają. Jest piękny, lecz pawie są piękne. Jest chyży, lecz i konie są chyże. Nie mówię już, że w tym wszystkim ustępuje zwierzętom. Chodzi mi nie o to, co ma w sobie największego, lecz o to, co jest dlań właściwe. Ma ciało, lecz mają je i drzewa. Może wedle uznania ulegać różnym popędom i ruszać się, lecz mogą to również zwierzęta i robaki. Ma głos, lecz o ileż donioślejszy mają psy, o ileż przenikliwszy orły, o ileż potężniejszy woły, o ileż przyjemniejszy i bogatszy w tony słowik? Cóż tedy jest właściwe dla człowieka? ROZUM”.

⁴¹ Por. łac. *immanitas*, -atis – ‘niezmierna wielkość, okropność, dzikość, nieludzkość’, [w:] *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1982, s. 242.

duum i zbiorowości, ODWAGA – oznacza konsekwencję w działaniu, zdecydowanie w postępowaniu obroną drogą⁴².

Wnioski

Wnioski płynące z analizy kilku hebrajskich leksemów określających istotę człowieka oraz zasady jego funkcjonowania w społeczeństwie i świecie współbrzmiały w dużym stopniu z tymi, które płyną z lektury prac personalistów. Zbieżność ta rodzi swoisty optymizm: poszukiwanie prawdy o człowieku dokonuje się w nauce różnymi drogami, które jednak przecinają się, potwierdzając wzajemnie swoje ustalenia, odkrycia i przybliżając nas tym samym do odsłonięcia tajemnicy ludzkiego istnienia, fenomenu osoby, umiłowanego stworzenia Bożego.

THE BIBLICAL ROOTS OF KAROL WOJTYŁA'S PERSONALISM

Summary

The paper is devoted to the twentieth-century European associations of personality with the Bible. Although elements of the biblical tradition seem in this philosophy natural, acquired from the Christian tradition of both Protestant (e.g. Paul Tillich) and Catholic (e.g. Romano Guardini, Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła) or even Jewish (e.g. Martin Buber) provenience, the convergence of the personalists' views with the expression of the specific biblical pericopes of both Old and New Testament is striking and calls for observation. The traces of the deep roots of personalism in the thought of the Old Testament are being looking for by the author by means of the analysis of some of the Hebrew Old Testament pericopes that build the image of man in the Bible. It is the philosophical works of Karol Wojtyła that have been subjected to a detailed analysis by the the paper's author.

⁴² Szerzej omawiam problem w artykule *Wstyd, pamięć, odwaga, myślenie – starotestamentowe wyznaczniki człowieczeństwa*, [w:] *Współczesne wymiary humanizmu*, red. J. Pacuła, Bielsko-Biała 2013, s. 71-83.

Anastazja Seul

Uniwersytet Zielonogórski

ANTROPOLOGICZNO-KULTUROWY WYMIAR SPORTU W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Karol Wojtyła, jako autor studium *Osoba i czyn*, przedstawił swoją koncepcję człowieka, w której najistotniejszą kategorią jest osoba. W jego filozofii wiele miejsca zajmuje zagadnienie wartości osoby jako osoby. Tę wartość osoby, na którą wskazuje słowo „ktoś”, określa się w ujęciu personalistycznym – mianem godności (*dignitas*). Zaimek „ktoś” zawiera sam w sobie pewien sąd wartościujący, wskazuje bowiem na wartość osoby jako osoby¹.

Personalistyczna myśl Karola Wojtyły prowadzi także do ukazania ludzkiego czynu (*actus humanus*) jako aktu istoty wolnej i rozumnej. Cała kultura, jako dzieło osoby ludzkiej, nosi zamię jej twórcy. W filozofii kardynała z Krakowa obecne jest przekonanie, iż człowiek, podejmujący jakiekolwiek działanie zewnętrzne, jednocześnie tworzy samego siebie. Gdy jego zaangażowanie ukierunkowane jest ku dobru, wówczas rozwija się w swoim człowieczeństwie; gdy jego działania są ukierunkowane ku złu, wówczas degraduje siebie². Całą działalność człowieka postrzega więc Papież w tych dwóch wymiarach. „Prawdziwa kultura – mówi – jest humanizacją, podczas gdy nie-kultura czy kultury fałszywe – dehumanizują. Dlatego człowiek, wybierając kulturę, prowadzi grę, w której idzie o jego losy. Humanizacja, inaczej mówiąc, rozwój człowieka, dokonuje się we wszystkich dziedzinach rzeczywistości [...]”³.

¹ K. Wrońska, *Osoba i wychowanie. Wokół personalistycznej filozofii wychowania Karola Wojtyły Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 34-35.

² Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 199.

³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Brazylia, Rio de Janeiro, 1 lipca 1980, [w:] *Wiara i kultura*, red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin 1988, s. 69. Zapis ortograficzny zgodny z oryginałem.

Jan Paweł II, podejmując tematykę degradacji osoby ludzkiej, używa także terminów „antykultura” lub „kultura śmierci”. Gdy podczas spotkania we Włocławku wskazuje Polakom na wartości zawarte w Dekalogu, przestrzega, aby: „nie dać się też uwikłać tej cywilizacji pożądania i użycia, która panoszy się wśród nas i nadaje sobie nazwę europejskości [...]. Czy jest to cywilizacja – czy raczej antycywilizacja? Kultura – czy raczej antyklutura? Tu trzeba wrócić do elementarnych rozróżnień. Przecież kulturą jest to, co czyni człowieka bardziej człowiekiem. Nie to, co tylko «zużywa» jego człowieczeństwo”⁴.

Jednym z przejawów ludzkiej kultury jest kultura fizyczna. Choć bywa ona rozmaicie określana, to w wielu definicjach pojawia się element zaangażowania sportowego⁵. Zbigniew Dziubiński, odnosząc się do myśli Jana Pawła II, zauważa, że chrześcijańsko-personalistyczna interpretacja sportu ma na względzie integralną wizję człowieka jako osoby, która tkwi w rzeczywistości doczesnej (społeczno-kulturowej), a jednocześnie otwarta jest na wymiar transcendentny (nadprzyrodzony). Sport postrzegany z tej perspektywy jest taką dziedziną kultury, w której obecne są nie tylko wartości biologiczne, zdrowotne, intelektualne czy społeczne, ale także wartości moralne oraz religijne⁶. Sam sport definiowany jest różnie, lecz wspólną cechą wielu określeń jest aktywność ludzkiego ciała⁷.

W niniejszym artykule zostanie zbadany antropologiczno-kulturowy wymiar sportu obecny w nauczaniu Jana Pawła II. Przedmiotem analiz będzie nauczanie Papieża skierowane przede wszystkim do sportowców. Wykorzystane zostaną także wybrane słowa Jana Pawła II, z którymi zwrócił się do młodzieży oraz nauczanie papieskie przedstawione przy innych okazjach⁸.

⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Włocławek 7 czerwca 1991, [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002*, red. J. Poniewierski, Kraków 2006, s. 690. W dalszej części artykułu stosuję skrót PDO na oznaczenie tego wydania przemówień, homilii i modlitw papieża wygłoszonych w Polsce. Zob. też *idem*, *Evangelium vitae. Encyklika o nienaruszalności życia ludzkiego*, nr 28, Watykan 1995.

⁵ Z. Dziubiński, *Wstęp*, [do:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2005, s. 13-17; zob. też Z. Krawczyk, *Kultura fizyczna*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej. Kultura fizyczna – sport*, Warszawa 1997, s. 11-29. Autor przedstawia cztery elementy wchodzące w skład kultury fizycznej – jednym z nich jest traktowanie jej jako synonimu zaangażowania sportowego. Inne definicje kultury fizycznej: zob. J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Warszawa 2004, s. 70-71; zob. też M. Demel, *Szkice krytyczne o kulturze fizycznej*, Warszawa 1973, s. 38.

⁶ Por. Z. Dziubiński, *Wstęp*, s. 27.

⁷ M. Mylik, *Sport na przełomie tysiącleci?*, [w:] *Sport na przełomie tysiącleci: szanse i nadzieje*, Warszawa 2000, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2000, s. 49-55; S. Kowalczyk, *Formacyjno-pedagogiczna funkcja sportu*, [w:] *Sport na przełomie tysiącleci...*, s. 53; J. Gracz, *Współczesny sport wyczerpany – próba analizy psychologicznej*, [w:] *Sport na przełomie tysiącleci...*, s. 141-142.

⁸ Odwołania do przesłań Papieża z: 29 stycznia 1980 r.; 12 kwietnia 1984 r.; 28 października 2000 r.; 29 października 2000 r. podaję za watykańskim wydaniem – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, 1979-2005. Edycję tę oznaczam skrótem: IGPII; po skrócie

Sportowe zamiłowania Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Zanim Karol Wojtyła przeprowadził się po maturze do Krakowa, bardzo angażował się w życie sportowe Wadowic. Jeden z jego kolegów tak wspomina początki papieskiego zainteresowania piłką nożną:

Zamiłowanie do sportu zaszczerpił Lolkowi jego brat Edmund. Ustawiał Lolka jako słupek na bramce... Wtedy nie było bramek. Słupki oznaczane były tornistrami, albo kamieniami, a Edmund stawiał swego brata. Nie muszę chyba dodawać, że w czasie meczu nieraz piłka uderza w słupek, więc i Karolowi się często oberwało. Ale jakoś to nie zraziło go do piłki nożnej. Grał z nami jako obrońca. Przezywaliśmy go Martyna, bo tak nazywał się znakomity obrońca lwowskiego klubu piłkarskiego „Pogoń”. Później Lolek był bramkarzem⁹.

Po opuszczeniu rodzinnego miasta Karol Wojtyła zamieszkał z ojcem na terenie parafii św. Stanisława Kostki na Dębnikach. Tam spotkał się z duchowością salezjańską¹⁰, w której ważną rolę w formacji młodych ludzi odgrywał sport¹¹. Działalność wychowawcza szkół i ośrodków salezjańskich nie była jedynym głosem Kościoła przełomu XIX i XX wieku, poświęconym tej kwestii; głosem, który wysoko cenił zaangażowanie sportowe młodzieży¹², co z pewnością wzmocniło zainteresowania fizyczną aktywnością młodego Karola. Także później, gdy Wojtyła był już kapłanem, w trosce o własne zdrowie, uprawiał narciarstwo, wędrowki górskie, a ponieważ angażował się w duszpasterstwo młodzieży, wielokrotnie spędzał czas z młodymi ludźmi, organizując na przykład spływy kajakowe czy wycieczki na rowerach. Postrzegał

stawiam cyfrę rzymską oznaczającą nr tomu, a następnie cyfrę arabską – wskazującą na jego część oraz nr strony; uwaga ta dotyczy tych tomów, które mają więcej niż jeden wolumen.

⁹ E. Mróz, *Lolek był twardy*, [w:] K. Tadej, *Dar świętości. Nieznane i zaskakujące wspomnienia o Janie Pawle II*, Częstochowa 2009, s. 76.

¹⁰ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 24-25.

¹¹ W pedagogice św. Jana Bosko, założyciela salezjanów, wielką rolę w programie wychowawczym odgrywa aktywność sportowa. Por. S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin 2010, s. 194; zob. też: J. Marszałek, *Fascynacja sportem inspiracją autoedukacji w systemie profilaktycznym księdza Jana Bosko*, [w:] *Sport na przełomie tysiącleci...*, s. 255-264.

¹² Tu należy podkreślić poparcie, jakiego Pius X udzielił inicjatywie wskrzeszenia igrzysk olimpijskich, z którą wystąpił Pierre de Coubertin oraz decyzję papieża, aby ufundować nagrody dla zawodników IV Igrzysk Olimpijskich w Londynie (1908 r.). Także następny papież, Pius XI, nazywany rzecznikiem sportu i turystyki, promował zaangażowanie sportowe, łącząc je z formacją duchową. Pius XI był też znanym alpinistą, zdobywał górskie szczyty. Zob. M. Pisarek, *Rola sportu w rozwoju i świadectwie wiary*, „Studia Leopoliensa” 2014, nr 7, s. 223. Na temat działalności Pierre’a de Coubertina zob. W. Lipoński, *Olimpizm dla każdego*, Poznań 2000. Również późniejsi papieże: Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI kierowali swe wypowiedzi do sportowców, doceniając ich wysiłek. Zob. S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii...*, s. 91. Stanisław Kowalczyk przywołuje wypowiedź Piusa XII, który stwierdził, że „edukacja chce również formować młodych do cnót właściwych sobie”, a następnie wymienił wiele zachowań, które świadczą o wysokim poziomie moralnym sportowców.

sport jako ważną dziedzinę ludzkiego życia¹³. Nie zrezygnował ze swoich sportowych zamiłowań, gdy został Papieżem. Budził zdziwienie mieszkańców Watykanu, gdyż codziennie znajdował czas na gimnastykę, często uprawiał biegi, spacer. Organizował czas wypoczynku w taki sposób, by jeździć na nartach.

Rozpoczynając pontyfikat, nie sądził jednak, że nadal będzie mógł uprawiać narciarstwo, o czym pisze ks. kard. Stanisław Dziwisz: „Kiedy kardynał Karol Wojtyła został wybrany na papieża, myślał, że jego karta sportowa będzie nieodwołalnie zamknięta. Po kilku latach jednak młodzi ludzie z Alp napisali ujmujący list, w którym zapraszali Jana Pawła II na narty. Kiedy papież przeczytał, że młodzież oczekuje Go, powiedział do mnie: «trzeba pojechać ze względu na młodych ludzi.»”¹⁴.

Z czasem polecił, aby w letniej rezydencji papieskiej w Castel Gandolfo wybudowano basen. Na pytanie, czy warto realizować tak kosztowną inwestycję, odpowiedział, że Papież musi być sprawny i zdrowy¹⁵.

O duchowym wymiarze zaangażowania sportowego Biskupa Rzymu pisze jego sekretarz:

Po wysiłku intelektualnym wysiłek fizyczny dawał Mu nowe siły i nowe horyzonty. Kiedy jeździł na nartach, to nie znaczy, że tylko zjeżdżał i się tym bawił. On się zatrzymywał, modlił, rozważał, myślał, wyłączał się wewnętrznie całymi godzinami. To była dla Niego wielka okazja zwłaszcza do kontemplacji Boga w przyrodzie. Po takich wyprawach powstawały przemówienia i inne dokumenty, ponieważ Jan Paweł II nabierał tej świeżości w obcowaniu z naturą i z Bogiem¹⁶.

Papież spotykał się chętnie ze sportowcami podczas pielgrzymek, na przykład 6 czerwca 1999 roku w Elblągu przyjął od mistrza olimpijskiego, Roberta Korzeniowskiego, symboliczny prezent – but, w którym mistrz sięgał po najwyższe zaszczyty sportowe. Podczas tego spotkania Jan Paweł II otrzymał także piłkę nożną i siatkową, wiosło oraz nartę – sprzęt sportowy związany z jego sportowymi pasjami¹⁷. Przyjmując wymienione dary, pośrednio wyrażał swój szacunek dla wszystkich, krzewiących kulturę sportową. W czasie swego pontyfikatu wielokrotnie gościł podczas audiencji słynnych sportowców i trenerów z różnych państw i reprezentantów wielu dyscyplin sportu. Najczęściej bywali u Jana Pawła II piłkarze z włoskich drużyn, choć były i polskie zespoły (np. Widzew, Lech, Cracovia).

¹³ B. Gancarz *et al.*, *Alfabet Jana Pawła II 1920-2005*, Kraków 2005, s. 222.

¹⁴ S. Dziwisz, *Więcej sportu... Na podstawie rozmowy z dziennikarzami CANAL+ Grzegorzem Milko, Filipem Surmą*, Kraków 2006, s. 30.

¹⁵ Z. Dziubiński, *Kościół rzymskokatolicki a kultura sportu*, Warszawa 2008, s. 159. Zob. też S. Dziwisz, *op. cit.*, s. 33-35.

¹⁶ S. Dziwisz, *op. cit.*, s. 32.

¹⁷ Z. Dziubiński, *Kościół rzymskokatolicki a kultura...*, s. 160; por. też *idem*, *Przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II do świata sportu*, [w:] *Sport na przełomie tysiącleci...*, s. 59-60.

Znamienne jest także i to, że wielokrotnie Biskup Rzymu podczas swych pielgrzymek spotykał się z wiernymi w wielu miejscach świata właśnie na stadionach. Na znaczenie tego faktu wskazuje sekretarz Jana Pawła II, zwracając uwagę na połączenie zaangażowania sportowego z życiem religijnym. Stanisław Dziwisz, mówiąc o papieskich spotkaniach na stadionach, stwierdza: „Te miejsca były najlepsze [...]. One też przemawiały. Papież na stadionach mówił zwłaszcza do młodzieży, że można połączyć jedno z drugim. Sport i stadion służą rozwojowi duchowemu. A to z kolei przyczynia się do uprawiania dobrego sportu”¹⁸.

Papież zaprosił do Rzymu na uroczystości Roku Jubileuszowego sportowców z całego świata. Spotkanie to odbyło się w dniach 28-29 października 2000 roku. Wtedy też, po mszy z okazji Jubileuszu, odbył się mecz: Włochy – Reszta Świata, który oglądał Jan Paweł II. Nie wiadomo, komu kibicował, ale rozgrywka zakończyła się wynikiem 0 : 0. Ksiądz Stanisław Dziwisz komentuje: „Nie wiem, czy się tak umówili, ale ten wynik był najlepszy. Nikt nie zszedł z boiska pokonany w obecności papieża, a do tego obie drużyny były usatysfakcjonowane możliwością grania przed Ojcem Świętym”¹⁹.

Najbardziej znane jest opinii publicznej papieskie upodobanie do piłki nożnej, to warto jednak dodać, że równie wysoko cenił on uprawianie innych dyscyplin sportowych, gdyż widział w nich szansę na integralną formację osoby ludzkiej – rozwój i ciała, i ducha²⁰. Znamienne są słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Roku Jubileuszowym, wedle których sport jest „najpiękniejszą rozrywką świata”²¹. W całym swoim nauczaniu Ojciec Święty zwracał uwagę na ukazanie piękna sportu i innych wartości, które są z nim związane, gdyż, jak zauważa współczesny przedstawiciel myśli personalistycznej: „Sport ujmowany w duchu autentycznego humanizmu jest zawsze wychowaniem do wartości”²². Mając zaś na uwadze wartości chrześcijańskie, trzeba dodać, że nie kolidują one z zaangażowaniem sportowym. Eksponują one możliwości formacyjne osoby ludzkiej i uwzględniają aspekt pedagogiczny²³.

¹⁸ S. Dziwisz, *op. cit.*, s. 40.

¹⁹ *Ibidem*, s. 43.

²⁰ P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 128.

²¹ Jan Paweł II, *Sport misją i świadectwem. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Rzym 29 października 2000, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. XVI, Kraków 2008, s. 456. W całej pracy tę publikację oznaczam skrótem DZ.

²² S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii...*, s. 90.

²³ Więcej na ten temat: A. Pawlucky, *Pedagogika wartości ciała*, Gdańsk, 1995, s. 57-89.

Aspekt wychowawczy

Jan Paweł II zdawał sobie sprawę, że człowiek potrzebuje trudu wychowania i samowychowania, aby ukierunkować swoje życie ku wartościom. Kultura sportowa nie ulegnie wtedy bowiem wypaczeniu, lecz będzie służyć prawdziwemu dobru sportowca-osoby. Karol Wojtyła, jako absolwent przedwojennego gimnazjum o profilu humanistycznym, znał podstawy antycznego wychowania, w którym wiele uwagi poświęcano zagadnieniom tężyzny fizycznej, zdrowia i kultury sportowej. W starożytności kulturę sportową określano terminem „*kalokagathia*”, łączącym piękno (*kalos*) i dobro (*agathos*)²⁴. *Kalokagathia* jest wyrazem takiej jakości bytu ludzkiego, w którym obecna jest dzielność – *arete* – będąca jednością piękna i dobra²⁵.

Kultura chrześcijańska nie odrzuciła tego, co było cenne w myśli przedchrześcijańskiej, lecz odczytała to przez paradygmat Wcielenia: Bóg, stając się Człowiekiem w Jezusie Chrystusie, mógł do siebie odnieść słowa: *homo sum humani nihil alienum a me esse puto*. Karol Wojtyła, jako absolwent teologii, uzupełnił starożytne postrzeganie sportu o koncepcję chrześcijańską, o której napisał współczesny filozof:

Chrześcijaństwo, aprobując jednoznacznie bytowy i funkcjonalny walor ludzkiego ciała, równocześnie uznaje prymat ducha nad ciałem. Jest swoistą kontynuacją greckiego ideału wyrażonego w hasle *kalokagathia*, tzn. łączenia piękna ciała z dobrem ducha. Trawestując antyczny ideał człowieka, można stwierdzić, że celem sportu jest harmonijny rozwój całej osobowości człowieka i ciała, i ducha [...] sport to panowanie ducha nad ciałem²⁶.

Kardynał z Krakowa, jako duszpasterz młodzieży, miał wyraźną świadomość, jak ważnym etapem życia człowieka jest czas młodości. On w największym stopniu decyduje o ukierunkowaniu życia ku wartościom lub ku antywartościom. Później, jako Biskup Rzymu, zachęcał więc młodych do podejmowania zaangażowania sportowego, aby, dbając o swój rozwój, wykorzystali oni te szanse, jakie daje troska o kulturę fizyczną. „Każdej z was i każdemu – pisał – potrzebny jest ten trud i wysiłek, w którym nie tylko hartuje się ciało, ale cały człowiek doznaje radości pokonywania przeszkód i oporów”²⁷.

Z nauczania papieskiego wynika, że etap młodości oznacza stopniowe przejmowanie we własne ręce odpowiedzialności za swoje życie²⁸, a ważną rolę w egzystencji,

²⁴ *Kalokagathia* – ideał równowagi w doskonałości umysłowej, sprawności cielesnej i szlachetności. Stąd narodziła się idea orderu *kalos kagathos* przyznawanego wybitnym sportowcom, którzy, podczas lub po ukończeniu kariery sportowej, osiągnęli znaczne sukcesy poza sportem. Por. W. Lipoński, *Humanistyczna encyklopedia sportu*, Warszawa 1987, s. 142.

²⁵ Por. H. Kiereś, *Źródła i skutki ideologizacji sportu*, [w:] *Sport na przełomie tysiącleci...*, s. 178.

²⁶ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii...*, s. 69-70.

²⁷ Jan Paweł II, *List do młodych całego świata. Parati semper*, Watykan 1985, p. 14.

²⁸ P. Kaźmierczak, *op. cit.*, s. 84.

zwłaszcza młodego, człowieka może odegrać wysiłek sportowy. Papież ma na myśli nie tylko sport wyczynowy, lecz także trud turystów podejmujących różnego rodzaju wysiłek fizyczny. Zwracając się do współuczestników swych turystycznych wypraw z pierwszych lat kapłaństwa, mówi: „Nigdy bez Was bym nie nawiedził, a przez to umiłował jeszcze bardziej, tylu miejsc, które należą do bogactwa mojej Ojczyzny [...]. Do tego potrzebna była właśnie Wasza młodość, Wasze umiejętności, które mi pozwoliły – mnie niewiele starszemu od niektórych z Was – na nowo czuć się młodym”²⁹.

Także zwracając się do młodzieży w Krakowie, wspomina czas swoich wędrówek górskich i spływów kajakowych³⁰.

W tym kontekście warto przypomnieć myśl Zbigniewa Dziubińskiego, który odwołując się do nauczania Jana Pawła II, podkreśla, że za wychowanie poprzez sport ponoszą odpowiedzialność nie tylko rodzice, nauczyciele, wychowawcy i trenerzy, lecz spoczywa ona także na ludziach młodych. Oni bowiem powinni być zaangażowani w samowychowanie i osobisty rozwój³¹. Dziubiński swoje spostrzeżenia opiera na fragmentach nauczania Papieża, wygłoszonego w Łowiczu (1996 r.) oraz na Jasnej Górze (1983 r.), gdyż cytuje jego słowa: „Wiek wasz jest porą życia najbardziej korzystną dla zasiewów i przygotowania gruntu pod przyszłe zbiory. Im żywsze będzie zaangażowanie, z jakim podejmiecie wasze obowiązki, tym lepiej i skuteczniej będziecie spełniać wasze posłannictwo w przyszłości”³².

Badacz ten przywołuje także inne – bardziej znane słowa – które Biskup Rzymu skierował dwukrotnie do młodzieży w Polsce: „Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali”³³. Myśl tę w innych słowach wyraził Papież w liście, który skierował do młodych. Połączył wówczas trud autoformacji z dążeniem do prawdy, która prowadzi do wewnętrznej wolności: „Tak: samowychowanie! Takiej bowiem wewnętrznej struktury, gdzie «prawda czyni nas wolnymi», nie można zbudować tylko «od zewnątrz». Każdy musi ją budować «od wewnątrz» – budować w trudzie,

²⁹ *Zapis drogi. Wspomnienia „Środowiska” o nieznanym duszpasterstwie księdza Karola Wojtyły*, oprac. D. Ciesielska et al., red. A. Świerczek, Kraków 2005, s. 331.

³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej przed kościołem oo. Paulinów na Skalce*, Kraków, 8 czerwca 1979, PDO, s. 172.

³¹ Por. Z. Dziubiński, *Przesłanie Ojca Świętego...*, s. 72.

³² *Ibidem*, zob. też: Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św.*, Łowicz, 14 czerwca 1999, PDO, s. 1146.

³³ Por. Z. Dziubiński, *Przesłanie Ojca Świętego...*, s. 72; zob. też: Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski. Rozważanie wygłoszone do młodzieży*, Częstochowa, 18 czerwca 1983, PDO, s. 264. Papież powtórzył to samo wezwanie, zwracając się do młodzieży podczas następnej, trzeciej, pielgrzymki do Polski; zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12 czerwca 1987, PDO, s. 482. Tę samą zachętę skierował także do wszystkich wiernych, bez względu na wiek: „Nie lękajcie się świętości. Starajcie się dążyć do pełnej miary człowieczeństwa. Wymagajcie od siebie, choćby inni od was nie wymagali”. Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników*, Gorzów Wielkopolski, 2 czerwca 1997, PDO, s. 903.

z wytrwałością i cierpliwością (o którą młodym nie zawsze tak łatwo). I ta właśnie budowa nazywa się samowychowaniem³⁴.

Podobnie o wartości kultury sportowej piszą inni autorzy inspirowani nauczaniem Jana Pawła II. Cytowany już Stanisław Kowalczyk zauważa: „Sport jest wyjątkową okazją do kształtowania moralnych postaw młodzieży, wyrabiania jej charakteru i silnej woli”³⁵. Postulat wychowania przez sport podejmuje także Marta Stryczek, gdy pisze: „Należy zwrócić uwagę na wpływ wychowania poprzez sport od najmłodszych już lat, by młody człowiek, ucząc się, a jednocześnie czynnie uprawiając sport, mógł się wszechstronnie rozwijać”³⁶.

Podobnie wychowawcze znaczenie zaangażowania sportowego podkreśla Jan Niewęglowski, mówiąc: „Aktywność sportowa, tak często obecna w życiu młodzieży, właściwie ukierunkowana przyczynia się do kształtowania osobowości i przybiera postać samokontroli i samowychowania”³⁷.

Natomiast Marianna Barlak wskazuje na stosunek Jana Pawła II do działalności sportowej młodych ludzi:

Papież radował się z powodu rozwijającego się chrześcijańskiego sportu dzieci i młodzieży. Widział dla niego szczególne zadanie, nie tylko dążenie do sprawności fizycznej i najwyższego wyniku, częstokroć osiąganego nieuczciwie, by „mieć”, ale przede wszystkim zadanie integralnego rozwoju młodego człowieka, dzięki czemu możliwym będzie tworzenie kultury bardziej ludzkiej, bo opartej na poczuciu braterstwa, przyjaźnie wielkoduszności i uczciwości³⁸.

Podsumowując te refleksje dotyczące wychowania młodzieży poprzez sport, warto raz jeszcze przytoczyć słowa Zbigniewa Dziubińskiego, który – odnosząc się do nauczania papieskiego – wyciąga wniosek, że w myśli autentycznie chrześcijańskiej nie istnieje alternatywa: „albo człowiek i jego sportowe aspiracje, albo Bóg i dążenie do duchowej doskonałości. Nie ma antynomii między wartościami sportu a wartościami duchowymi, ale jest ich zbieżność i harmonia”³⁹.

Starożytny ideał wychowania – *kalokagathia* – może być więc odczytywany w perspektywie personalistycznej i teologicznej, łączy bowiem piękno ciała z dobrem i prawdą, ku którym zmierza ludzki duch.

³⁴ Jan Paweł II, *List do młodych...*, Watykan 1985, p. 13.

³⁵ S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii...*, s. 91.

³⁶ M. Stryczek, *Aksjologia sportu*, Lublin 2011, s. 89.

³⁷ J. Niewęglowski, *Wychowawcze wymiary sportu*, [w:] *Drogi i bezdroża sportu i turystyki*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2007, s. 392.

³⁸ M. Barlak, *O roli młodzieży w tworzeniu kultury*, [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, s. 383.

³⁹ Z. Dziubiński, *Kościół rzymskokatolicki a kultura...*, s. 147.

Antropologiczny aspekt papieskich wypowiedzi o sporcie

W myśli papieskiej wyraźnie obecne jest przekonanie, że człowiek jest jedynym bytem na tym świecie, który został stworzony na obraz i podobieństwo Osób Boskich, gdyż jedynie człowiek jest osobą⁴⁰. Jan Paweł II podkreśla, że istnieje swoiste sprzężenie zwrotne między człowiekiem a jego czynem, o czym pisał, będąc jeszcze kardynałem z Krakowa: „człowiek nie tylko jest sprawcą swoich czynów, ale przez te czyny jest w jakiś sposób «twórcą siebie samego»”⁴¹. Człowiek, budując samego siebie – także przez wysiłek sportowy – przyjmuje odpowiedzialność za siebie, a więc i za swój rozwój – także moralny: „Spełniając czyn, człowiek spełnia w nim siebie, staje się bowiem jako człowiek – jako osoba – dobrym lub złym”⁴². Papież pośrednio wskazuje na znaczenie tych swoich słów, przemawiając do przedstawicieli kultury w Warszawie w Teatrze Narodowym: „Zabezpieczając pierwszeństwo tego wymiaru [etycznego – A.S.], zabezpieczmy pierwszeństwo człowieka. Człowiek bowiem realizuje się jako człowiek przez swoją wartość moralną”⁴³.

Jan Paweł II, zwracając się do sportowców, przekonuje, że celem sportu jest cały człowiek i jego integralny rozwój⁴⁴. Rywalizacja sportowa służy zaś rozwojowi osoby ludzkiej, gdyż mobilizuje sportowców do nieustannego przekraczania siebie. Można zgodzić się zatem ze stwierdzeniem znawcy tej tematyki, który przekonuje, że nadrzędną kategorią wszelkiej rywalizacji sportowej jest dobro człowieka-osoby. Człowiek bowiem jest istotą, która ma najwyższą wartość w świecie doczesnym. Aktywność osoby-sportowca więc, na tę osobę ukierunkowana, może być rozpatrywana w kontekście najwyższych wartości teologiczno-religijnych. Z tego także względu, w każdych okolicznościach sportowej rywalizacji, dobro partnera oraz szacunek dla niego powinny cechować uczestników gry sportowej⁴⁵.

Zdaniem Papieża, nie można oddzielać sportowego zaangażowania człowieka od jego doświadczenia, jego godności jako osoby i jego relacji z inni osobami. Sport jest działaniem zbiorowym, w dużym stopniu ma charakter społeczny i kulturotwórczy⁴⁶. Jan Paweł II, akcentując znaczenie prymatu „być” nad „mieć”, zwraca uwagę na te aspekty. „W wychowaniu – mówi – chodzi głównie o to, ażeby człowiek stawał się

⁴⁰ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981, s. 164-165.

⁴¹ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] *idem, Osoba i czyn...*, s. 428.

⁴² K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 199.

⁴³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli kultury zgromadzonych w Teatrze Narodowym*, Warszawa, 8 czerwca 1991, PDO, s. 737.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do sportowców*, Rzym, 12 kwietnia 1984, IGPII, VII, 1, s. 1006.

⁴⁵ Por. Z. Dziubiński, *Wstęp*, s. 27.

⁴⁶ Por. J. Niewęglowski, *Kultura, sport, wychowanie*, [w:] *Sport na przełomie tysiącleci...*, s. 246-247.

coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej «był», ani tylko «miał» – ażeby poprzez wszystko, co «ma», «posiada» umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, ażeby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale także «dla drugich»⁴⁷.

To „bycie dla drugich” zakreśla coraz szersze kręgi – od najbliższych, członków tej samej drużyny, miasta czy państwa – do relacji międzynarodowych. W każdej z tych przestrzeni objawia się godność osoby ludzkiej zdolnej do tworzenia relacji interpersonalnych na wielu płaszczyznach: „Wasze umiłowanie sportu jest budulcem ludzkiej solidarności, przyjaźni i dobrej woli między narodami”⁴⁸.

Jan Paweł II, według Włodzimierza Gałązki, postrzega sport w dynamice służby: ma on służyć rozwojowi osoby ludzkiej, gdyż jedynie tak pojmowany sport, nie jako cel, ale jako środek, może sprzyjać zdrowiu i prawdziwemu rozwojowi człowieka⁴⁹. Myśl tę rozwija Stanisław Kowalczyk, pisząc o aksjologii sportu. Wśród wartości, którym powinien służyć sport amatorsko-rekreacyjny i sport zawodowo-wyczynowy, wymienia: prawdę, dobro, piękno; a więc te wartości, które były szczególnie bliskie Papieżowi⁵⁰. Przywołany filozof konkluduje, iż sport bez aksjologii byłby jedynie manifestacją siły, sprawności fizycznej i biologicznej; a w sferze ducha byłby przejawem „chytrości rozumu” i prymitywnego brutalizmu. Tylko wówczas, gdy aktywność fizyczna jest rozpatrywana w perspektywie humanistyczno-personalistycznej, ujawniają się w niej wartości ponadindywidualne⁵¹.

Człowiek w koncepcji Jana Pawła II jest otwarty na świat wartości i dlatego działalność sportowa może służyć dobru osoby ludzkiej. Dzieje się tak wtedy, gdy w zaangażowaniu sportowca są realizowane niektóre wartości (witalne, etyczne, społeczne, estetyczne), oraz wtedy, gdy sport ma zaplecze antropologiczno-etyczne⁵². Biskup Rzymu zwraca na to uwagę, przemawiając podczas sympozjum *Oblicze i dusza sportu w roku wielkiego Jubileuszu*: „[...] sport – zauważa – nie jest celem, ale środkiem: może stać się czynnikiem współtworzącym cywilizację i służącym prawdziwej rozrywce,

⁴⁷ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO*, Paryż, 2 czerwca 1980, [w:] *idem, Wiara i kultura*, s. 58.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Sport misją i świadectwem*, s. 456.

⁴⁹ Por. W. Gałązka, *Duchowa kultura zdrowia i życia według nauczania papieża Jana Pawła II*, [w:] *Ochrona zdrowia człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, red. J.W. Czartoszewski, Warszawa 2006, s. 122.

⁵⁰ Por. S. Kowalczyk, *Sport w świetle personalistycznej koncepcji kultury*, [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, s. 58; zob. też A. Seul, *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Dobro. Piękno*, Poznań 2014, s. 15-19.

⁵¹ Por. S. Kowalczyk, *Sport w świetle...*, s. 58.

⁵² S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii...*, s. 95 i 198.

pobudzającym ludzi, by ujawniali swe najlepsze strony, a unikali wszystkiego, co może im zagrażać lub wyrządzać poważne szkody im samym lub innym”⁵³.

Sport może spełniać nadzieje, jakie pokładał w nim Papież, gdy przedstawiciele różnych dyscyplin i miłośnicy sportu respektują osobową godność zawodników i ich ukierunkowanie na właściwą hierarchię wartości⁵⁴. Sport bowiem, według Jana Pawła II, „ma budzić miłość do życia i pomagać mu należycie doceniać wartość każdej osoby ludzkiej”⁵⁵.

Zdaniem Papieża, wartości utylitarne i ludyczne nie powinny dominować nad wartościami wyższymi, takimi jak: prawda, sprawiedliwość i wzajemna życzliwość⁵⁶. Można więc zgodzić się z opinią filozofa: „Od praktykowania bowiem właściwej etyki zależą nie tylko losy człowieka jako człowieka, ale również losy człowieka jako sportowca”⁵⁷.

Kultura – droga rozwoju osoby-sportowca

Z wypowiedzi Papieża wynika, że celem kultury jest formowanie dojrzałych ludzkich postaw. Człowiek-osoba jest zdolny do twórczości, a owocem jego wysiłku są rozmaite dzieła ludzkiej kultury, które z kolei wywierają wpływ na człowieka. Kaźmierczak, odnosząc się do nauczania papieskiego, wnioskuje, że kultura jest sposobem istnienia człowieka i ona decyduje o tym, że człowiek jest bardziej człowiekiem. Osoba ludzka jest bowiem jedynym celem kultury, a zarazem jej podmiotem i przedmiotem⁵⁸.

Jan Paweł II wprost o tym mówił w pierwszych latach swego pontyfikatu, czego przykładem jest jego nauczanie 2 czerwca 1980 roku wygłoszone w Paryżu podczas spotkania w siedzibie UNESCO. „Nie ulega wątpliwości, że pierwszym i podstawowym faktem kulturalnym – mówi Ojciec Święty – jest sam człowiek duchowo dojrzały – czyli człowiek w pełni wychowany, zdolny wychowywać sam siebie i drugih. Nie ulega też wątpliwości, że pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna”⁵⁹.

Wyrazem tej dojrzałości sportowca jest przyjęcie takiego świata wartości, który wskazuje na osobową dojrzałość człowieka i czyni go zdolnym do stawiania sobie

⁵³ Jan Paweł II, *Oblicze i dusza sportu. Jubileusz sportowców*, Rzym, 28 października 2000, IGPII, XXIII, 2, s. 726.

⁵⁴ M. Stryczek, *op. cit.*, s. 89.

⁵⁵ Por. W. Gałązka, *op. cit.*, s. 122.

⁵⁶ S. Kowalczyk, *Personalizm aksjologiczny – podstawa humanizacji sportu*, [w:] *Drogi i bezdroża sportu...*, s. 33.

⁵⁷ M. Mylik, *Wprowadzenie do filozoficznej problematyki sportu*, [w:] *Drogi i bezdroża sportu...*, s. 79.

⁵⁸ P. Kaźmierczak, *op. cit.*, s. 84.

⁵⁹ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, s. 59. Zapis graficzny zgodny z oryginałem.

wysokich wymagań. Na ten aksjologiczny aspekt zwraca uwagę Papież, przemawiając do sportowców w Elblągu:

Każdy rodzaj sportu niesie z sobą bogaty skarbiec wartości, które zawsze trzeba sobie uświadamiać, aby móc je urzeczywistnić. Ćwiczenie uwagi, wychowywanie woli, wytrwałość, odpowiedzialność, znoszenie trudu i niewygód, duch wyrzeczenia i solidarności, wierność obowiązkom – to wszystko należy do cnót sportowca. Zachęcam was, młodych sportowców, abyście żyli zgodnie z wymaganiami tych wartości, abyście w życiu byli zawsze ludźmi prawymi, uczciwymi i zrównoważonymi, ludźmi, którzy budzą zaufanie i nadzieję⁶⁰.

Podobnie o swojej aksjologii sportowców mówi Jan Paweł II podczas innego spotkania: „Niech ćwiczenia fizyczne będą częścią waszego poszukiwania wyższych wartości, które kształtują charakter i dają wam poczucie godności, sukcesu”⁶¹. W wielu wypowiedziach Papież zwraca uwagę na świat wartości, jaki jest związany z działalnością sportową. Porusza ten temat na stadionie w Rzymie w pierwszych latach pontyfikatu: „Dobrego sportowca – zaznacza – cechować musi uczciwość wobec siebie i innych, siła moralna bardziej i w większym stopniu niż siła fizyczna [podkreślenie – A.S.], wytrwałość, duch współpracy i poczucie społeczne, wspaniałomyślność, szlachetność, otwartość umysłu i serca, umiejętność dzielenia się”⁶².

Warto w tym cytacie zauważyć aluzję do łacińskiej sentencji, która jest dewizą Uniwersytetu Jagiellońskiego: *magis ratio quam vis*⁶³. Na podobne wartości Biskup Rzymu zwrócił uwagę podczas uroczystości Jubileuszu. Ukazał wówczas sport jako dogodną przestrzeń rozwoju wielu cnót, które sprzyjają kształtowaniu osobowości człowieka. Wśród nich wymieniał: lojalność, wytrwałość, przyjaźń, wspólnotę, solidarność⁶⁴.

Kultura sportowa przyczynia się – zdaniem Jana Pawła II – do budowania społeczeństwa, któremu bliskie są wartości humanistyczne, gdyż jest ważnym narzędziem integralnego rozwoju człowieka. Dzieje się tak wtedy, gdy kultura ciała łączy się z kulturą umysłową, moralną, duchową i społeczno-wspólnotową. Wychowanie fizyczne służy wówczas wychowaniu zwłaszcza młodego człowieka do świata wartości⁶⁵,

⁶⁰ Jan Paweł II, [Słowo po nabożeństwie czerwcowym – A.S.], Elbląg, 6 czerwca 1999, PDO, s. 1035.

⁶¹ Jan Paweł II, *Sport misją i świadectwem...*, s. 456.

⁶² Jan Paweł II, *Przemówienie do sportowców*, Rzym, 12 kwietnia 1984, IGPII, VII, 1, s. 1008.

⁶³ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków, 8 maja 1997, PDO, s. 990. Niektóre źródła podają: *plus ratio quam*.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Rachunek sumienia dla sportu. Homilia na mszy z okazji Jubileuszu*, Rzym, 29 października 2000, IGPII, XXIII, 2, s. 730.

⁶⁵ Por. S. Kowalczyk, *Personalizm aksjologiczny...*, s. 33.

a taki rozwój prowadzi do zacieśniania więzi międzyludzkich i okazuje się ważnym elementem otwarcia na inność drugiego. Jan Paweł II pogłębia ten temat, zwracając uwagę na wartości sportu widoczne na płaszczyźnie społecznej: „Poczucie braterstwa, wielkoduszność i szacunek dla ciała – stanowią z pewnością niezbędne cnoty każdego dobrego sportowca – przyczyniają się do budowy społeczeństwa, gdzie miejsce antagonizmów zajmuje sportowa rywalizacja, gdzie wyżej się ceni spotkanie niż konflikt, uczciwe współzawodnictwo, niż zawziętą konfrontację”⁶⁶.

Podsumowując refleksje dotyczące kultury sportowej jako drogi rozwoju człowieka-sportowca, warto podkreślić, że rozwój ten jest konsekwencją ludzkich wyborów i decyzji, które podejmuje się w poczuciu odpowiedzialności za siebie i za swą drużynę.

Antykultura – degradacja sportowca-osoby

Sport, jak każde inne zaangażowanie człowieka, może łączyć się także z niebezpieczeństwem degradacji osoby ludzkiej. Wszystkie pozytywne cechy sportu mają charakter tylko potencjalny, gdyż człowiek został obdarzony możliwością wyboru: może realizować wartości, ale również może ich nie realizować, wybierając świat antywartości, które go pomniejszają. Dlatego trzeba się zgodzić ze stwierdzeniem znawcy tematyki: „sport jest dla dobra człowieka, a nie dla sportu. Odwrócenie tej relacji prowadzi nieuchronnie do psychiczno-duchowej destrukcji człowieka, a niejednokrotnie także do jego wyniszczenia fizyczno-biologicznego”⁶⁷.

Dzieje się tak dlatego, że sport pod względem aksjologicznym nie jest obojętny. Z tego względu od wielu ludzi, zwłaszcza działaczy sportowych, trenerów, instruktorów, a także od lekarzy oraz tych, którzy finansowo wspierają sport, zależy, czy działalność sportowa będzie rozwijać najwznioślejsze ludzkie wartości, czy też będzie je niszczyć⁶⁸.

Różne są przejawy degradacji osoby ludzkiej. Widoczne są one między innymi w tym, że sportowiec jest traktowany przez innych jako środek do jakiegoś celu lub sam siebie tak traktuje. Taka postawa jest sprzeczna z normą personalistyczną. Tak jednak, niestety, się dzieje, gdy sportowiec bierze środki dopingujące, aby osiągnąć sukces. Innym przykładem lekceważenia normy jest sytuacja, w której zawodnicy lub ich opiekunowie, chcąc zdobyć złoty medal (zdobyc mistrzostwo, pobić rekord), pomijają wartości etyczne. Zaburzenie porządku aksjologicznego przejawia się w trak-

⁶⁶ Jan Paweł II, *Oblicze i dusza sportu...*, s. 726.

⁶⁷ S. Kowalczyk, *Personalizm aksjologiczny...*, s. 33.

⁶⁸ Zob. Z. Dziubiński, *Kościół rzymskokatolicki a kultura...*, s. 161.

towaniu sportowca jak narzędzia. Taka postawa jest niedopuszczalna w świetle normy personalistycznej, bo jest przejawem degradacji osoby-sportowca.

Papież, odnosząc się do tego typu zachowań, zwraca uwagę na ich negatywne konsekwencje:

Niestety w tego typu przedstawieniach – naucza – zostaje zachwiany sens sportu, w celach mu obcych lub zupełnie przeciwnych samej jego naturze. Zostaje on wówczas wykorzystany do innych celów, a co najgorsze, że tego typu manifestacje przyczyniają się do uwolnienia niecných uczuć nienawiści, rywalizacji, a nawet zemsty, przekształcając w ten sposób miejsca i chwile rozrywki, radości i pogody ducha w miejsca strachu, zagrożenia oraz żałoby⁶⁹.

Jan Paweł II podczas spotkania ze sportowcami w Jubileuszowym Roku Odkupienia także zwraca uwagę na zagrożenia, jakie stoją przed światem sportu. Zwracając się do słuchaczy zgromadzonych w watykańskiej auli Pawła VI w Watykanie, przedstawił walory zaangażowania sportowego, a następnie wskazał na pewne niebezpieczeństwa stojące przed sportowcami: „Obok sportu, który pomaga człowiekowi, istnieje [...] inny sport, który mu szkodzi; obok sportu, który uszlachetnia ciało, istnieje sport, który je poniża i zdradza; obok sportu, który służy wzniosłym ideałom, jest też sport, który zabiega wyłącznie o zysk, obok sportu, który jednoczy, jest też sport, który dzieli”⁷⁰.

W tym fragmencie przemówienia, wygłoszonego podczas międzynarodowego sympozjum, Papież wykorzystał siłę kontrastu, aby z większą mocą oddziaływać na słuchaczy. Świadczy to o tym, że bardzo zależało mu, aby jego słowa zostały przyjęte i zapamiętane przez słuchaczy.

Jeden z komentatorów wyciąga ważne wnioski natury moralnej z nauczania papieskiego na temat sportu. Podkreśla on, że innym negatywnym skutkiem nadmiernego oddania się działalności sportowej – którą 29 października 2000 roku Jan Paweł II nazywa bałwochwalstwem – jest niszczenie zdrowia i życia. Zaangażowanie sportowe, któremu brakuje wymiaru etycznego, także może się przyczyniać do rozwoju próżności – u tych, którzy zwyciężyli – oraz zazdrości czy nawet nienawiści – u tych, którzy nie osiągnęli sukcesu⁷¹.

Innym problemem są dyscypliny ekstremalne, których ekstremalność związana jest z różnymi czynnikami, na przykład z niebezpiecznym otoczeniem – najczęściej przyrodniczym, niestandardowym wykorzystywaniem standardowego sprzętu czy też z postawieniem akcentu na wyposażenie technologiczne, a nie na osobę –

⁶⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie skierowane do członków Fundacji Luciano Re Cecconi*, Rzym, 29 stycznia 1980, IGPII, III, 1, s. 211.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Oblicze i dusza sportu...*, s. 726.

⁷¹ Por. W. Gałązka, *op. cit.*, s. 122.

sportowca⁷². Mirosław Mylik, podejmując refleksję nad ryzykiem w sporcie, stawia retoryczne pytania: „Czy warto więc zabijać się i brać udział w ryzykownych wyścigach Formuły I, bądź w innych niebezpiecznych wyczynach sportów ekstremalnych? [...] Czyż wreszcie w ten jedyny sposób możemy siebie zrealizować bądź nas samych sprawdzić!?”⁷³.

We wszystkich dyscyplinach należących do grupy „sportów zwiększonego ryzyka” odchodzi się od przykazania „nie zabijaj”, stosuje się bowiem zasadę cel (dobry sam w sobie, jakim jest aktywność sportowa) uświęca środki (są zbyt ryzykowne dla zdrowia i życia)⁷⁴. To wszystko stawia pod znakiem zapytania etyczny charakter sportów ekstremalnych. Można uznać, że sport ekstremalny jest jednym z przejawów bezdroży współczesnego sportu, o których pisał Stanisław Kowalczyk: „Bezdroża współczesnego sportu zwłaszcza zawodowego i olimpijskiego są konsekwencją zagubienia personalistycznej hierarchii wartości”⁷⁵. Ten sam autor, podejmując temat zagrożeń i deformacji współczesnego sportu, stwierdza, że są one skutkiem depersonalizacji i dehumanizacji sportu. W sytuacji, gdy zapomina się, że przedmiotem aktywności sportowej jest zawsze człowiek-osoba, wówczas sportowiec jest traktowany instrumentalnie. Zaangażowanie sportowe wtedy go nie rozwija, lecz prowadzi do zniszczenia w wymiarze psychicznym, aksjologicznym, a niejednokrotnie także – fizycznym⁷⁶.

Zakończenie

Zmagania między kulturą a antykulturą w świecie sportu są wyrazem innej, szerszej rzeczywistości, jaką jest walka dobra i zła, która toczy się w każdej dziedzinie ludzkiego życia. W tym też kontekście warto odczytać słowa Wojciecha Lipońskiego: „Nawet jeśli na stadionie pojawiają się raz po raz oszuści [...], łapówkarze [...] a nawet przestępcy [...], to przecież wyjątkowo ostro odczuwamy, że zasady ich postępowania nie są zasadami olimpijskimi [...], jaskrawo naruszają elementarne zasady olimpijskiego *fair play*. Tak jaskrawo, że lepiej niż kiedykolwiek wcześniej dostrzegamy, co jest uczciwe, a co jest naruszeniem zasad uczciwości. Dopóki ostro to widzimy – idei olimpijskiej nie grozi upadek”⁷⁷.

Jan Paweł II przez całe życie był wierny temu przekonaniu, że sport jest ważną i cenną dziedziną ludzkiej kultury, a ona – jeśli szanuje osobową godność człowie-

⁷² Por. J. Lipiec, *Filozoficzno-kulturowe podłoże sportu*, [w:] *Sport na przełomie tysiącleci...*, s. 109.

⁷³ M. Mylik, *Ryzyko w sporcie*, [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, s. 157.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 156; zob. też Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Rzym 1993, p. 78.

⁷⁵ S. Kowalczyk, *Personalizm aksjologiczny...*, s. 33.

⁷⁶ Por. *idem*, *Sport w świetle...*, s. 54.

⁷⁷ W. Lipoński, *Olimpizm dla każdego*, s. 199.

ka – prowadzi do rozwoju człowieka. Postulat Papieża, który widział zagrożenia idei olimpijskiej i kultury fizycznej, dobrze oddają słowa Kowalczyka: „Warunkiem rehumanizacji jest personalistyczna koncepcja człowieka, która akcentuje potrzebę łączenia kultury fizycznej z kulturą umysłowo-moralną. Sport nie może ignorować, czy tym bardziej naruszać podstawowych wartości ludzkich: prawdy, dobra i piękna”⁷⁸.

Te trzy wartości często bywają postrzegane w perspektywie teologicznej, gdyż mogą być odnoszone do Boga⁷⁹. Były one także bliskie Papieżowi, który działalność sportową – jak każde inne zaangażowanie człowieka – postrzegał w perspektywie wiary. Zdaniem Biskupa Rzymu, istnieje związek kultury fizycznej z chrystocentryczną wizją sportu i dlatego można mówić o chrześcijańskim sensie zaangażowania sportowego⁸⁰. Jan Paweł II w swoim nauczaniu – jak zauważa Andrzej Szyszko-Bohusz – dokonał teologicznej rehabilitacji i nobilitacji ludzkiego ciała, w związku z tym także działalności sportowej. Papież wskazuje na jej najgłębszy sens teologiczny, a nie tylko kulturowy. Sens teologiczny pozwala postrzegać sport w kontekście najwyższych wartości chrześcijańskich⁸¹. Na teologiczny wymiar zaangażowania sportowego wskazują bezpośrednio słowa modlitwy, którymi Papież zwrócił się do Jezusa Chrystusa podczas obchodów Jubileuszu sportowców: „Panie Jezu Chryste, pomagaj sportowcom być Twoimi przyjaciółmi i świadkami Twojej miłości. Pomagaj im wkładać tyle samo wysiłku w osobistą ascezę co w sport; wspomagaj ich w dążeniu do harmonijnej spójnej jedności ciała i duszy”⁸².

Natomiast papieskie odwołania do listów św. Pawła pozwalają widzieć sport w perspektywie biblijnej oraz transcendentnej. Cytowany bowiem Apostoł Narodów posługuje się przykładami zaczerpniętymi ze sportu, aby wskazać drogi duchowego rozwoju chrześcijanina i cel jego życia – zbawienie wieczne⁸³.

⁷⁸ S. Kowalczyk, *Sport w świetle...*, s. 60.

⁷⁹ Biblia wskazuje na Boga jako źródło prawdy, dobra i piękna: „Ja jestem drogą i PRAWDĄ i życiem” (J 14,6); „Nikt nie jest DOBRY tylko sam Bóg” (Mk 10,18; Łk 18,19); „Jeżeli urzeczeni ich PIĘKNEM, wzięli je za bóstwa, winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca PIĘKNOŚCI [...]. Bo z wielkości i PIĘKNA stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Twórcę. (Mdr 13,3,5) [wszystkie podkreślenia moje – A.S.]. Cytaty z Biblii Tysiąclecia (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski, Poznań 2003).

⁸⁰ Z. Dziubiński, *Jan Paweł II – siewca prawdy. Dobra i miłości*, [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, s. 34.

⁸¹ Zob. A. Szyszko-Bohusz, *Sport jako kulturowa rzeczywistość w wymiarze transcendentnym*, [w:] *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, s. 349.

⁸² Jan Paweł II, *Rachunek sumienia dla sportu. Jubileusz sportowców*, Rzym, 29 października 2000, IGPII, XXIII, 2, s. 732.

⁸³ Por. Jan Paweł II, *List do młodych...*, passus zatytułowany: *Młodość jako wzrastanie*.

ANTHROPOLOGICAL AND CULTURAL ASPECT OF SPORT IN TEACHING OF JOHN PAUL II

Summary

The article titled *Antropological and cultural aspect of sport in teaching of John Paul II* begins with reflection upon personalistic concept of human being by Karol Wojtyła – John Paul II, as well as with his own sport activities. Human being, according to the pope, is above all a person. Thus, as the respective author reasons, sport that helps to improve oneself is important part of human life. The author uncovers didactical aspect of sport as the Bishop of Rome often took time to address it, speaking mostly to young people. In both parts of the article one can see clear antinomy that exists in culture of sport: culture – possibility to improve; anti-culture – danger of abasement of human person. The conclusion includes also theological aspect of personal involvement of human being in sport activities.

Ewa Kobyłecka

Uniwersytet Zielonogórski

UNIWERSALNY CHARAKTER MYŚLI JANA PAWŁA II O CZŁOWIEKU I WYCHOWANIU

Wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy, a przez to czynić swoje życie coraz bardziej ludzkim.

Jan Paweł II,
Fides et ratio, nr 3

Dzieła sygnowane przez Karola Wojtyłę – Jana Pawła II liczą tysiące stron. Zostały w nich zawarte ważne przesłania dotyczące rozwoju człowieczeństwa ludzkiej osoby, jej współistnienia, relacji, dialogu z innymi oraz funkcjonowania w świecie pełnym zagrożeń, ambiwalencji, relatywizmu norm i wartości, kryzysu idei humanizmu. Czytając słowa Ojca Świętego, szukamy i niejednokrotnie znajdujemy odpowiedzi na pytania odnoszące się do ponadczasowych problemów jednostek oraz wspólnot. Wiele cennych myśli na temat edukacji może zainteresować nie tylko teoretyków pedagogiki, ale również rodziców oraz szkolnych wychowawców dzieci i młodzieży.

Jan Paweł II uważany za twórcę niepowtarzalnych dzieł literackich, filozofa i teologa, przedstawiciela pedagogiki personalistycznej, duchowego przewodnika, nauczyciela ludzkości, wskazywał, że to właśnie wychowanie jest najważniejszym zadaniem kultury i ma istotne znaczenie dla kształtowania stosunków społecznych. Chodzi w nim o to, aby człowiek

bardziej „był”, a nie tylko więcej „miał”, – aby więc poprzez wszystko, co „ma”, co „posiada”, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, ażeby również umiał bardziej „być” nie tylko z „drugimi”, ale i „dla drugih”¹.

¹ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*, [w:] *idem, Wiara i kultura*, red. M. Radwan, S. Wyłęzek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin 1988, s. 58.

Fundamentalny problem ludzkiej osoby zajmuje poczesne miejsce w rozważaniach Karola Wojtyły, który zadaje pytania o istotę natury człowieka oraz sens jego bytowania na ziemi. U źródła oryginalnej koncepcji „antropologii adekwatnej” krakowskiego filozofa odnajdziemy inspiracje myślą św. Tomasza z Akwinu, św. Jana od Krzyża oraz Maxa Schelera. Stosując podejście fenomenologiczne, badacz opisuje istotę oraz istnienie człowieka. Łączy analizy doświadczenia podmiotowego z analizami doświadczenia przedmiotowego, filozofię bytu z filozofią świadomości, co gwarantuje spojrzenie realistyczne w podejmowanych dyskusjach². Człowiek jako osoba jest dla myśliciela szczególną, wyjątkową wartością absolutną, zakorzenioną w *sacrum*, nierozdzielną całością, jednością cielesno-duchową zdolną do refleksji. Doświadczamy go od zewnątrz i od wewnątrz („na całokształt doświadczenia, a w ślad za tym poznania człowieka «składa się» zarówno to doświadczenie, jakie każdy z nas posiada względem siebie samego, jak też doświadczenie innych ludzi”³). Doświadczenie zewnętrzne odślania wymiar biologiczny ludzkiego bytu. W doświadczeniu wewnętrznym zgłębiamy wymiar psychiczny oraz religijno-mistyczny osoby.

W dziele *Miłość i odpowiedzialność* czytamy: „Wyraz osoba został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu «jednostka gatunku», ale każdy ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie używać słowa «osoba»”⁴. To dzięki duchowości człowiek otwiera się na prawdę, dobro oraz piękno, transcenduje ku nieskończoności, jako rozumny podmiot, ma prawo samostanowienia o sobie, posiada wolną wolę i powinien być samodzielny w swoich działaniach⁵. Wiąże się to z możliwością autonomicznych wyborów tego, co uważa za cenne i ważne. Jego bycie w świecie ma wymiar aksjologiczny:

Człowiek żyje równocześnie w świecie wartości materialnych i w świecie wartości duchowych. Dla konkretnego żyjącego człowieka jego potrzeby, wolność i stosunki z drugim nie ograniczają się wyłącznie do jednego lub drugiego zakresu wartości, ale dotyczą obu tych zakresów równocześnie. Wolno rozważać oddzielnie dobra materialne i dobra duchowe po to, żeby lepiej zrozumieć, iż w człowieku są one nierozłączne, oraz żeby łatwiej dostrzec, że wszelkie zagrożenie praw człowieka, czy to w zakresie dóbr materialnych, czy to w zakresie dóbr duchowych, jest równie niebezpieczne dla pokoju, gdyż dosięga człowieka w jego integralnej całości⁶.

² Por. M. Mruszczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Katowice 2010, s. 95.

³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 11.

⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 24.

⁵ *Ibidem*, s. 26.

⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ 2 X 1979*, [w:] *Siła wiary i umysłu. Jan Paweł II*, wyboru dokonał M.E. Bunson, tłum. A. Gomola, Poznań 2011, s. 50.

W procesie poznania znaczącą rolę odgrywa świadomość. Papież stwierdza: „Doświadczenia każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadcza w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”⁷. Odkrywanie prawdy o ludzkiej osobie umożliwia jednostce samopoznanie i wykorzystanie tej wiedzy w codziennym życiu, samoakceptację oraz budowanie więzi z innymi. Człowieka możemy poznać przede wszystkim po jego czynach. One świadczą o tym, czy umiemy w pełni korzystać z przysługujących nam swobód, kierujemy się w swoich działaniach sumieniem, poczuciem odpowiedzialności i zasadami moralności. To właśnie czyn „jest szczególnym momentem danym w oglądzie – czyli doświadczeniu osoby”⁸, poprzez niego realizowane są wartości moralne⁹. Spełniając dobre czyny, zmierzamy ku doskonałości moralnej.

W ocenie Jana Galarowicza, postawa naukowa Karola Wojtyły:

stanowi wzór uprawiania antropologii filozoficznej w sposób fenomenologiczny [...], bada zarówno strukturę zasadniczą fenomenu (istotę), jak i jego istnienie oraz stawanie się, a rzeczywistość widzi w powiązaniu z wartościami [...], istnienie osobowe traktuje jako wyróżniony i najdoskonalszy sposób istnienia, który bada byty z wszelkich możliwych punktów widzenia i przy wykorzystaniu maksymalnej ilości doświadczeń, w jakich się one prezentują¹⁰.

Integralna wizja człowieka leży u podstaw licznych rozważań naszego rodaka na temat wychowania w różnych sferach życia. Zatem spójrzmy na jego twórczość z perspektywy pedagoga. Wychowanie jest przez Papieża rozumiane jako obustronne obdarzanie się podmiotów człowieczeństwem¹¹. W procesie tym obowiązuje podstawowa zasada: „nie wolno nigdy traktować osoby jako środka do celu”¹². Wychowawca powinien być świadomy efektów swoich działań, ciągle się doskonalić, być kreatywnym, otwartym w relacjach interpersonalnych, ukierunkowanym na wartości ogólnoludzkie. Jan Paweł II uważał, że szczególnie w naszych czasach wychowanie jest:

⁷ K. Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 51-52.

⁸ *Ibidem*, s. 58.

⁹ Wartości moralne są to „wzory, czyli ideały postępowania [...], odnoszące się do poszczególnych kategorii działania ludzkiego [...] i wyrażające doskonałość, która nie tylko odpowiada tym działaniom i w nich się urzeczywistnia, ale urzeczywistniając się w nich doskonali równocześnie człowieka jako osobę”. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1994, s. 181.

¹⁰ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 136.

¹¹ Jan Paweł II, *List do rodzin* 16, Rzym 1994. Człowieczeństwo jest definiowane „jako osobowe «ja», za każdym razem jedyne i niepowtarzalne”. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. 24, z. 2, s. 21.

¹² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 29.

nakazem życiowym i społecznym, który wymaga zajęcia stanowiska i zdecydowanej woli formowania dojrzałych osobowości. Może nigdy, tak jak dzisiaj, świat nie potrzebował ludzi, rodzin i wspólnot, które uczynią z wychowania rację swego bytu, które poświęcą się wychowaniu, jako pierwszorzędnemu celowi, oddając bez zastrzeżeń swoje siły, szukając współpracy i pomocy, podejmując próby i odnawiając w sposób twórczy i z poczuciem odpowiedzialności procesy wychowawcze¹³.

W pedagogice chrześcijańskiej rodzina jest uznawana za najważniejsze środowisko wychowawcze. To ona przekazuje dziecku wartości, tradycje, aspiracje kulturowe, pomaga kształtować poczucie tożsamości, jest poligonem doświadczalnym, na którym dziecko próbuje swoich możliwości i wchodzi w relacje z innymi. Uczy odkrywać piękno przyrody i sztuki. Ponosi odpowiedzialność przede wszystkim za wychowanie osobowe, moralne, religijne, narodowe, pełni funkcje socjalizacyjne. Podstawowym zadaniem rodziny jest wdrożenie jej członków do współuczestnictwa, współżycia we wspólnocie.

Harmonijny rozwój osoby gwarantuje obdarowywanie jej przez rodziców czułością, troską i bezinteresowną dobrocią oraz miłością, która nadaje kierunek całej działalności wychowawczej. Córka (syn), naśladowując mamę i tatę, uczy się szacunku i służby drugiemu człowiekowi, dostrzega wartości ludzkiej pracy. Papież, przemawiając w Zakopanem, zachęca rodziców dzieci pierwszokomunijnych: „Jeśli chcecie obronić wasze dzieci przed demoralizacją i duchową pustką, które proponuje świat przez różne środowiska, a nawet szkolne programy, otoczenie je ciepłem waszej rodzicielskiej miłości i dajcie im przykład chrześcijańskiego życia”¹⁴. Jest to postulat wychowania poprzez miłość do autentycznej, wymagającej miłości, ponieważ „miłość wyzwala to, co w człowieku jest najszlachetniejsze”¹⁵, „tworzy dobro osób i wspólnot”¹⁶.

W jednej z homilii przeczytamy: „W rodzinie skupia się przyszłość człowieka. Nie ma innej instytucji, innego środowiska, innej społeczności, od której przyszłość człowieka na ziemi zależałaby bardziej niż od rodziny”¹⁷. Tu są wpajane wychowanekowi zasady i ideały moralne. Zdaniem myśliciela, dobro moralne „doskonali samo człowieczeństwo: człowiek przez nie staje się po prostu lepszym człowiekiem, staje się

¹³ Jan Paweł II, *Przyszłość człowieka to sam człowiek*, [w:] *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II*, red. C. Drążek i in., Kraków 1990, s. 91.

¹⁴ Jan Paweł II, *Słowo do dzieci pierwszokomunijnych zgromadzonych w kościele Świętej Rodziny*, (Zakopane, 7 czerwca 1997), [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 9: *Homilie i przemówienia z Pielgrzymek – Europa*. Cz. 1. *Polska*, Kraków 2008, s. 727; w dalszej części artykułu stosuję skrót DZ, t. 9.

¹⁵ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 95.

¹⁶ Jan Paweł II, *List do rodzin*, [w:] *Siła wiary i umysłu...*, s. 79.

¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy świętej dla rodzin*, Portugalia 1982, [w:] *Siła wiary i umysłu...*, s. 39.

lepszego jako człowiek – aktualizuje drzemiącą w nim możliwość do bycia takim¹⁸. Brak dobra przyczynia się do destrukcji międzyludzkich stosunków. W przemówieniu do dzieci Ojciec Święty zachęca: „nie czyńcie, tego, co złe” i dodaje: „To czasem może być trudne”¹⁹.

Kościół i szkoła to również miejsca urzeczywistniania i pomnażania wartości. Uczeń w klasie szkolnej może się nauczyć współżycia w grupie, budowania trwałych więzi, przyjaźni, respektowania własnej i cudzej godności oraz kształtowania postawy tolerancji i altruizmu poprzez pomoc innym. Dziecko – osoba jest podmiotem wychowania, którego nadrzędnym celem jest to, by wychowanek „stawał się dojrzały, to znaczy, by stawał się osobą, która doprowadzi do doskonałości i w pełni zrealizuje wszystkie swoje możliwości i zdolności. Jest to osiągalne poprzez cierpliwe pogłębianie i stopniowe przyswajanie wartości absolutnych, trwałych i transcendentnych”²⁰.

W innym tekście Jan Paweł II konkluduje: „Młody człowiek jest wrażliwy na prawdę, sprawiedliwość, piękno, na inne wartości duchowe [...] pragnie odnaleźć samego siebie, dlatego szuka, czasem burzliwie szuka, prawdziwych wartości i ceni tych ludzi, którzy ich nauczają i według nich żyją”²¹. Píše również o potrzebie moralnego autorytetu wychowawcy, który wynika „z prawdziwości zasad i zgodności z nimi jego czynów”²². Jest to cenna uwaga ze względu na to, że prawda staje się dzisiaj wartością mało cenioną przez egocentrycznie nastawionych do świata uczniów. Wśród współczesnych nam ludzi dominują postawy roszczeniowe, niekiedy nawet antyspołeczne²³. Papież wielokrotnie zwracał się do nauczycieli, naukowców, artystów z prośbą o pomoc młodemu pokoleniu w odnajdowaniu sensu egzystencji, poszukiwaniu tego, co zbliża do transcendencji, ponieważ:

człowiek dzisiejszej cywilizacji jest w jakiś sposób niewrażliwy na „sprawy ostateczne”. Z jednej strony na rzecz takiej niewrażliwości działa to wszystko, co się nazywa sekularyzacją i sekularyzmem, z konsekwentną postawą konsumpcyjną, nastawioną na używanie dóbr tego świata. Z drugiej strony przyczyniły się do tego w jakiejś mierze *doczesne piekła*, jakie zgotowało nam mijające stulecie²⁴.

¹⁸ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 40. Dobrem jest to, co „odpowiada naturze z uwagi na cel samego bytu”. *Ibidem*, s. 33.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do dzieci...*, s. 726.

²⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie na uniwersytecie w Padwie*, 12 września 1982, [w:] *idem, Wiara i kultura*, s. 163.

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów*, DZ, t. 9, s. 524.

²² Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, s. 59.

²³ Por. E. Kobyłecka, *Nauczyciele i uczniowie gimnazjum wobec wyboru wartości. Między pewnością a wątpliwością*, Zielona Góra 2009.

²⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1996, s. 139.

Człowiek jest podmiotem kultury, która go kształtuje, on zaś w niej się wyraża. Przez nią bardziej „jest”. Tym, co posiada, dzieli się z innymi, w rodzinie, szkole, społeczeństwie. Zdaniem myśliciela, twórcy powinni zaakceptować postulat, że w ich działaniach przed nauką i techniką pierwszeństwo ma etyka. Znajomość kultury jest potrzebna do prowadzenia szczerego dialogu z drugim. Ludzie poznają siebie i własną tożsamość w kontaktach z innymi. Każdy naród ma prawo do odmienności i suwerenności. Kultura nie może być zniewalana przez żadną władzę. Biskup Rzymu głosił: „Kultura narzucona stanowi nie tylko przeciwieństwo wolności człowieka, ale jest przeszkodą w procesie tworzenia samej kultury, która w swej złożoności od nauki do stylu ubierania się, rodzi się ze współpracy wszystkich ludzi”²⁵. Papież Polak był zwolennikiem pluralizmu kulturowego, możliwości kultywowania przez każdy naród własnych tradycji, przejmowania i pomnażania dziedzictwa duchowego przodków, dlatego tak ważne dla niego było wychowanie do pokoju.

Bardzo często, w różnych kontekstach, wypowiadał się właśnie na ten temat. Wszelkie konflikty, wojny, nacjonalizm, totalitaryzm, wyścig zbrojeń uważał za zło zagrażające ludzkiej cywilizacji. Głównym powodem antagonizmów społecznych są – jego zdaniem – egoizm, wyzysk, nierówność ekonomiczna, manipulowanie informacją, pogarda, nienawiść, różne formy ucisku i przemocy. Żądza gromadzenia dóbr materialnych wypacza sens ludzkiej aktywności, oddala od wartości duchowych. Nadmierna eksploatacja przyrody, pomnażanie arsenałów broni masowej zagłady, zdehumanizowany rozwój nauki i techniki to koszt opacznie rozumianego postępu.

Człowiek dzisiejszy – czytamy w encyklice *Redemptor hominis* – zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nieprzewidywalny [...] – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi²⁶.

Za niezbędny warunek pokoju Jan Paweł II uważał przyjęcie (i respektowanie) przez wszystkich ludzi dobrej woli czterech uniwersalnych wartości, jakimi są: miłość, sprawiedliwość, wolność i prawda²⁷. Był przekonany, że jeżeli społeczeństwo pozbawi się ogólnoludzkich wartości, staje się ono wrogiem człowiekowi. Antidotum na szerzące się patologie są miłosierdzie, solidarność, pomoc udzielana najsłabszym. Potrzebna jest również moralna reedukacja elit sprawujących władzę²⁸. Papież postulował:

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO w dniu 2 czerwca 1980*, „Ateneum Kapłańskie” 1981, nr 481, s. 337.

²⁶ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Rzym 1979, s. 43-44.

²⁷ *Ibidem*, s. 47.

²⁸ Por. W. Mysłek, *Jan Paweł II wobec kwestii społecznej*, Warszawa 2008.

Czynić świat bardziej sprawiedliwym oznacza między innymi dokładać wszelkich starań, aby nie było dzieci niedożywionych, dzieci bez szkoły i wychowania; aby nie było młodzieży bez odpowiedniego przygotowania do życia; [...] aby nikt nie pozostawał bez obrony prawa i aby prawo broniło wszystkich jednakowo; aby siła nie przeważała nad prawdą i prawem, lecz aby prawda i prawo panowały nad siłą; aby nigdy sprawy ekonomiczne czy polityczne nie przeważały nad sprawami ludzkimi²⁹.

Szczególnie chętnie autor *Osoby i czynu* zwracał się do młodzieży, którą starał się poznać i zrozumieć. Był duszpasterzem, wykładowcą, mistrzem, przyjacielem młodych ludzi. Zachęcał do samowychowania, kształtowania sumień, autorealizacji, refleksji nad sobą, odkrywania własnych talentów i zalet, walki z niedoskonałościami i tym, co słabe oraz grzeszne. Nauczał:

Osoba ludzka, stworzona na obraz i podobieństwo Boga, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, systemów ekonomicznych, cywilizacji technicznej, konsumizmu, łatwego sukcesu. Człowiek nie może stać się niewolnikiem swoich różnych skłonności i namiętności, niekiedy celowo podsycanych. Przed tym niebezpieczeństwem trzeba się bronić. Trzeba umieć używać swojej wolności, wybierać to, co jest prawdziwym dobrem. Nie dajcie się zniewolić! Nie dajcie się skusić pseudowartościami, półprawdami, urokiem miraży, od których później będziecie się odwracać z rozczarowaniem, poranieni, a może nawet ze złamanym życiem³⁰.

Następca św. Piotra na pytania: „Jaką miarą mierzyć człowieka? Czy mierzyć go siłą sił fizycznych [...]? Czy mierzyć go miarą zmysłów [...]? Czy mierzyć go miarą inteligencji, którą sprowadza się poprzez wielorakie testy czy egzaminy?”. Odpowiadał: „Człowieka trzeba mierzyć miarą «serca». Sercem!”³¹. Wzywał do służby na rzecz dobra wspólnego, braterstwa, pojednania, przewycięzania podziałów. Nie jest to możliwe bez respektowania wartości godności, altruizmu, odwagi, a nawet heroizmu. Zachęcał młodych rodaków:

Budujcie i umacniajcie na polskiej ziemi „cywilizację miłości”: w życiu osobistym, społecznym politycznym, w szkołach, uniwersytetach, parafiach, które kiedyś utworzycie. Nie żałujcie na ten cel młodzieńczego entuzjazmu, wysiłku ani ofiary³².

²⁹ Jan Paweł II, *Homilia na Placu Niepodległości w Santo Domingo* (21 stycznia 1979), „Życie i Myśl” 1979, nr 5, s. 21-22.

³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży w Poznaniu 3 czerwca 1997*, DZ, t. 9, s. 699-700.

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny. Warszawa, 3 czerwca 1979*, DZ, t. 9, s. 35.

³² Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Placu Mickiewicza, Poznań, 3 czerwca 1997*, DZ, t. 9, s. 700.

Sam uczył podążania drogą prawdy o świecie i człowieku. Stawiał wysokie wymagania sobie i innym. W czasach pozorowania negocjacji przez polityków, społecznych przywódców, starał się poznać punkt widzenia innych, zachęcał i sam dążył do dialogu, porozumienia. Ludzie odrzuceni, zagubieni mogli zawsze liczyć na jego zainteresowanie ich problemami. Posiadał umiejętność prowadzenia rozmów na trudne tematy, budził zaufanie dzięki mądrości, empatii i wrażliwości moralnej. Był orędownikiem pokoju, miłości, wiary i nadziei:

Na wszystkich kontynentach z głębin ludzkiego cierpienia zdaje się wznosić wołanie o miłosierdzie. Tam, gdzie panuje nienawiść i chęć odwetu, gdzie wojna przynosi ból i śmierć niewinnych, potrzeba łaski miłosierdzia, które kości ludzkie umysły i serca i rodzi pokój. Gdzie brak szacunku dla życia i godności człowieka, potrzeba miłosiernej miłości Boga, w świetle której odsłania się niewypowiedziana wartość każdego ludzkiego istnienia³³.

Moim zdaniem, najważniejsze uniwersalne przesłania Jana Pawła II, dotyczące człowieka i wychowania, stanowiące podstawę pedagogiki personalistycznej, ale również uwzględniane w innych systemach edukacyjnych, są następujące:

1. Człowiek jest osobą.
2. Należy widzieć go całościowo.
3. Drogą prowadzącą do zrozumienia osoby jest opis i interpretacja ludzkiego czynu.
4. Nie można człowieka zrozumieć bez miłości.
5. Wychowanie jest relacją międzyosobową.
6. W wychowaniu należy kłaść nacisk na rozwój człowieczeństwa.
7. Wartości duchowe mają prymat nad materialnymi.
8. Owocem wychowania jest pełny, holistyczny rozwój osoby ludzkiej.
9. Wspólnoty i instytucje mają służyć człowiekowi, pomagać mu w dążeniu do doskonałości.
10. Wolność jest podstawowym prawem każdej jednostki.
11. Należy na całym świecie podjąć wysiłek wychowywania do pokoju poprzez dialog.
12. Ludzie młodzi mogą zbudować na ziemi cywilizację miłości.

Karol Wojtyła to osoba ceniona i podziwiana przez mieszkańców różnych zakątków globu. Od kilkudziesięciu lat jest również dla Polaków (także młodych) niekwestionowanym autorytetem i kimś niesłychanie ważnym³⁴. Szczególnie dziś, gdy powszechnie mówi się o braku wartościowych wzorców godnych naśladowania,

³³ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, s. 1207.

³⁴ Na przykład z badań Barbary Pawłowskiej wynika, że w 1999 r. Jan Paweł II był dla Polaków osobą bardzo bliską, wypełniającą świat MY, najbliższy „ja” krąg. Por. B. Pawłowska, *Struktura przestrzeni interpersonalnych (domownicy, krewni, znajomi, obcy)*, [w:] *Ludzie przełomu tysiąclecia a cywilizacja przyszłości*, red. M. Ziółkowski, Poznań 2001, s. 135-141. W marcu 2015 r. Centrum Badań Opinii Społecznej opublikowało następujące wyniki: 93% Polaków uznaje Jana Pawła II

zastępowaniu ich kultem gwiazd kultury masowej, jest w społeczeństwach wyraźna potrzeba ludzi znaczących, o dojrzałej, zintegrowanej osobowości. Autorytet posiadają te jednostki, które potrafią interpretować otaczającą rzeczywistość oraz reprezentują wiedzę, umiejętności, postawy i doświadczenie życiowe pomocne innym w rozwiązywaniu problemów³⁵.

Oprócz wielu cnót osobistych Jana Pawła II uczniowie zawsze dostrzegali jego zaangażowanie i służbę bliźnim, czynienie dobra, starania o pokój na świecie, mądrość. Oto wypowiedzi z 1995 roku: „Cenię obecnego papieża za podejście do ludzi i przebaczenie nawet najcięższych występków przeciw niemu samemu”; „Podziwiam za znajomość wielu języków obcych, dar przekonywania, miłość do ludzi, wiarę”³⁶.

Następne przykłady są zaczerpnięte z badań przeprowadzonych w 2000 roku: „Cenię go za ogromną siłę i moc. Mimo wieku i licznych chorób nadal odbywa pielgrzymki. Podziwiam go za otwartość i wiarę w młodzię”; „Naszym wzorem do naśladowania jest Jan Paweł II. Jest ojcem pokoju, stara się świadczyć o Jezusie każdego dnia i pokazuje prawdę o Nim przez *Ewangelię*”; „Cenię go za jednoczenie społeczeństwa. Jest osobą tolerancyjną i kochającą, osobą, która potrafi współczuć”³⁷ oraz piętnaście lat później: „Jan Paweł II był kimś wyjątkowym, dobrym, mądrym człowiekiem, godnym naśladowania”; „Rozsławił naszą ojczyznę, uczył miłości do Boga i ludzi”³⁸.

Kolejne trzy refleksje stanowią fragmenty dłuższych prac na temat nauki Ojca Świętego napisanych przez uczniów szkół średnich (są to laureaci konkursu z 2007 roku dotyczącego spuścizny Papieża):

Nie sposób w kilku liniijkach zawrzeć całego przekazu nauki, jaką powierzył nam Jan Paweł II, ale można opisać jej owoce. Małutkie i jeszcze nie do końca dojrzałe, ale troskliwie pielęgnowane w sercu. Był Dzień Papieski [...]. Był konkurs recytatorski [...]. Był też pomysł na wolontariat. Taki nietypowy. Inny. Wolontariat słowa. Wyjść z nauką Jana Pawła II do ludzi chorych³⁹.

za autorytet moralny, a 71% deklaruje, że kieruje się we własnym życiu ogólnymi wskazaniami Papieża Polaka.

³⁵ J.M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, tłum. T. Baszniak i in., Warszawa 1993, s. 199-207 i s. 235-236.

³⁶ E. Kobyłecka, *Rozpoznawanie wartości przez uczniów szkół średnich w procesie edukacji*, Poznań 2004, s. 99.

³⁷ Wypowiedzi gimnazjalistów z 2000 r. E. Kobyłecka, *Nauczyciele i uczniowie...*, s. 221.

³⁸ Wywiady z gimnazjalistami przeprowadzone przez autorkę w szkołach w rocznicę śmierci Papieża Polaka w 2015 r.

³⁹ U. Stachacz, *Duchowość młodzieży w świetle nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Jestem tylko wędrownym...: w poszukiwaniu duchowości pokolenia JP II*, red. S. Urbański, E. Krawiecka, W. Gałązka, Warszawa 2010, s. 219-220.

Był tak zadziwiająco skromny. Wszystkich wynosił ponad siebie. Postawiony nad wieloma, uczynił siebie sługą wszystkich. Uśmiechnięty, dobry. [...] Łączył w sobie ideały, zachowując przecież całą człowieczą słabość i ułomność, i nie wstydząc się jej [...].

I w tym wszystkim jeszcze jego cudowne poczucie humoru. Ta umiejętność wplatania w przemowy dowcipu, za co kochały go tłumy. Za co kochała go przede wszystkim młodzież. Pokazał, że świętość to nie rezygnacja z normalnego życia⁴⁰.

Dla Jana Pawła II wszyscy byliśmy równi. Nie było lepszych i gorszych. On sam traktował nas jakbyśmy byli jego braćmi. Tam, gdzie przybywał z pielgrzymką, tam w serca ludzi strapiionych, udręczonych, wlał ducha nadziei i ludziom żyło się lepiej. [...] Jego twórczość jest pełna światła, a wiadomo, że jak człowiek stanie w świetle, to widzi siebie piękniejszym. Jak każdy, tak i ja nie chcę zmarnować swojego życia, więc jestem bardzo wdzięczny Ojcu Świętemu za to światło⁴¹.

Na koniec przypomnijmy słowa Karola Wojtyły zapisane w *Elementarzu etycznym*: „Człowiekowi wolno chcieć dla siebie więcej – dążność taka nie kłóci się z przykazaniem miłości. Wolno mu chcieć dla siebie więcej nie tylko w zakresie dóbr duchowych, ale również materialnych, byleby tylko, mając więcej, więcej dawał z siebie innym”⁴². Jego podopieczni, współpracownicy, przyjaciele wiedzieli, że Jan Paweł II kochał ludzi i dawał z siebie bardzo dużo.

THE UNIVERSAL CHARACTER OF JOHN PAUL II'S REFLECTIONS ON MAN AND EDUCATION

Summary

The present paper has discussed some of Karol Wojtyła's precious remarks derived from adequate anthropology conception as well as from his comments on the integral education of a human being in family and school environment, with a special regard to its spiritual, moral, social, national and cultural dimensions. An important place in these reflections is occupied by axiological issues. An emphasis has been laid on the significance of such values as truth, goodness, beauty, dignity, freedom, peace, disinterestedness, justice, responsibility and love, all of them being widely reflected in numerous works elaborated on by the Pop. The said reflections end with learners' chosen remarks about the Holy Father's educational ideas and authority.

⁴⁰ M. Krzyżanowska, *Jan Paweł II i moje poszukiwanie strumienia*, [w:] *Jestem tylko wędrowcem...*, s. 245.

⁴¹ P. Zadroga, *W mroku jest tyle światła*, [w:] *Jestem tylko wędrowcem...*, s. 263-264.

⁴² K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 96.

Paweł Jaranowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

MYŚL JANA PAWŁA II JAKO ODPOWIEDŹ NA PYTANIA FILOZOFICZNE MEDYCYNY

Jan Paweł II w trakcie ponad 26-letniego pontyfikatu wielokrotnie odnosił się do problemów żywo interesujących personel medyczny. W nauczaniu skierowanym do pracowników służby zdrowia, jak i w nauczaniu powszechnym – skierowanym „do wszystkich ludzi dobrej woli” – papież dotykał kondycji człowieka, wypowiadając się na temat jego wybrania, powołania, narodzin i śmierci, zdrowia i choroby. Wyjaśniał cel i sens życia, głosił nadzieję wobec choroby i cierpienia, przypominał o godności człowieka słabego i bezbronного. Rzeczywistość XX wieku diagnozował jako zmaganie między „kulturą życia” a „kulturą śmierci”:

Ten obraz pełen światła i cieni powinien nam w pełni uświadomić, że stoimy wobec nadludzkiego, dramatycznego zmagania między złem i dobrem, między śmiercią i życiem, między „kulturą śmierci” i „kulturą życia”. Jesteśmy nie tylko świadkami, ale nieuchronnie zostajemy wciągnięci w tę walkę: wszyscy w niej uczestniczymy i stąd nie możemy uchylić się od obowiązku bezwarunkowego opowiedzenia się po stronie życia¹.

Proklamacja kultury życia i negacja kultury śmierci zostały nam niejako przez Jana Pawła II zadane². Poniższa praca prezentuje te elementy nauczania papieskiego, które przyczyniając się do promocji kultury autentycznie ludzkiej, stanowią jednocześnie odpowiedź na pytania filozoficzne medycyny. Najpierw poruszam kwestie fundamentalne, dotyczące źródła i celu medycyny oraz integralnej filozofii człowieka.

¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*. Encyklika o nienaruszalności życia ludzkiego, nr 28, Watykan 1995, s. 18.

² P. Bortkiewicz, *Tworzenie „kultury życia” jako jeden z priorytetowych wątków nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Kraków 2006, s. 270.

Natomiast w drugiej części omawiam dwa zagadnienia szczegółowe: eksperyment medyczny i transplantologię.

Normatywność życia człowieka

Jan Paweł II wzywa do uświadomienia sobie wartości życia człowieka. Postawa szacunku wobec życia, pomagająca w rozróżnieniu dobra od zła, jest czymś istotniejszym niż tylko wskazówką w osiąganiu sprawności moralnej. Taka postawa to element niezbędny dla pokojowego współżycia społeczeństw: „szanuj, broń, miłuj życie i służ życiu – każdemu życiu ludzkiemu! Tylko na tej drodze znajdziesz sprawiedliwość, rozwój, prawdziwą wolność, pokój i szczęście!”³. O służbie życiu Papież powiedział wprost:

Jako kapłan tego Boga, który w Piśmie Świętym przedstawiony jest jako „miłośnik życia” (Mdr 11,26), pragnę również wyrazić szczerzy podziw dla wszystkich pracowników służby sanitarnej, którzy idąc za głosem poprawnego sumienia, umieją codziennie opierać się przynętom, naciskom, groźbom, a nieraz i przemocy fizycznej, żeby nie splamić się zachowaniem, które w jakiś sposób mogłoby zaszkodzić tej świętości, jaką jest życie ludzkie; ich odważne świadectwo stanowi bardzo cenny wkład w budowanie społeczeństwa, które – żeby być na miarę człowieka – nie może nie uczynić swoim fundamentem szacunku i ochrony prawa do życia, będącego koniecznym warunkiem każdego innego prawa ludzkiego⁴.

Życie ludzkie pochodzi od Boga, służba życiu jest zatem szczególnym powołaniem:

Życie jest więc jedną z największych wartości, ponieważ pochodzi wprost od Boga, źródła wszelkiego życia (Rdz 2,7; Ez 37,8-10). Człowiek jako byt stworzony na obraz Stwórcy jest ze swej natury nieśmiertelny [...], jeżeli rzeczywiście służba życiu określa cel medycyny, zakres takiej służby musi wyznaczać prawdziwe i całościowe pojęcie życia. Innymi słowy służba, do której jesteście powołani, winna obejmować i jednocześnie przekraczać cielesność, właśnie dlatego, że nie wyczerpuje ona życia⁵.

³ Jan Paweł II, *op. cit.*, nr 5, s. 3.

⁴ *Idem*, *Być lekarzem, by ulżyć cierpieniu bliźniego*, wybrała i ułożyła G. Rybak, Warszawa 2011, s. 41-42.

⁵ *Ibidem*.

Pytanie o kryteria człowieczeństwa

„Błędne teorie człowieka – pisze Tadeusz Biesaga – wpływają na powstanie błędnych norm moralnych i zasad prawnych”⁶. Ponad sto lat ugruntowanych już odkryć z zakresu embriologii i genetyki człowieka nie pozostawia wątpliwości co do przynależności gatunkowej bytu powstającego przez zapłodnienie ludzkiej komórki jajowej przez ludzki plemnik. Człowiek chroniony wewnątrz ciała matki w najwcześniejszych etapach swojego życia miał zapewnione prawo do życia, bezpieczeństwa i rozwoju. W okresie embrionalnym i płodowym dziecko rozwija ludzką naturę w sposób właściwy dla swojego wieku. To kontinuum rozwojowe człowieka przedostało się do powszechnej świadomości wraz z wprowadzeniem do praktyki położniczej badań ultrasonograficznych w latach 50. XX wieku. Od poczęcia człowiek staje się podmiotem praw i przedmiotem obowiązków ze strony innych członków rodziny ludzkiej. Zaprzeczenie tego stanu rzeczy uderza w ideę równości i praw człowieka. Jednocześnie akceptacja technik instrumentalizujących człowieka we wczesnym okresie życia domaga się jakiegos wyjaśnienia. Jan Paweł II opisuje mechanizm, który wychodząc od fałszywych przesłanek antropologicznych, usprawiedliwia reifikację człowieka:

W ostatnich dziesięcioleciach świadomość człowieczeństwa płodu jest podważana lub zniekształcana przez redukcyjne definicje osoby oraz przez prawodawstwo, które bez naukowego uzasadnienia dzieli proces rozwoju poczętego życia na różne jakościowo etapy⁷.

Tymczasem, właściwymi kryteriami człowieczeństwa rozwijającego się życia są rozpatrywane łącznie kryteria genetyczne, genealogiczne, potencjalności i kontinuum rozwoju. Żywy organizm posiadający ludzki kod genetyczny, powstały z ludzkich rodziców⁸, rozwijający się w sposób ciągły i sukcesywnie ujawniający zdolności, które od początku posiada w potencjale swojej natury, jest człowiekiem. W świetle antropologii integralnej mamy obecnie do czynienia z zagrożeniami, które „uderzają i jeszcze mocniej uderzą w słabych i bezbronnych, czyli w człowieka w okresie prenatalnym i przy końcu jego życia”⁹.

⁶ T. Biesaga, *Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka*, [w:] *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2008, s. 251-260.

⁷ Jan Paweł II, *Godność dziecka w łonie matki*, „L'Osservatore Romano” 2000, nr 6, s. 52.

⁸ Poza poczęciem naturalnym należy przez to kryterium rozumieć również: 1) poczęcie w wyniku technik sztucznego rozrodu człowieka, 2) zachodzący naturalnie podział bliźniaczy embrionu dający początek bliźniętom jednojajowym, 3) wywołany w warunkach laboratoryjnych podział embrionu, tzw. *early embryo splicing*, 4) powstanie embrionu w wyniku techniki *Somatic Cell Nuclear Transfer*. Por.: R.P. George, Ch. Tollefsen, *Embryo a defense of human life*, New York 2008, s. 50-56.

⁹ T. Biesaga, *Zagadnienia bioetyczne w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Bioetyka personalistyczna*, s. 83-93.

Pytanie o kryteria osoby

Pojęciem, które wyraża różnicę jakościową, różnicę istotową między człowiekiem a pozostałymi bytami ożywionymi, jest pojęcie „osoby”. Człowiek, będąc nosicielem tej szczególnej cechy swojej wewnętrznej struktury ontycznej, którą nazywamy godnością, jest osobą, to znaczy jest kimś pośród świata rzeczy i zwierząt. Uderzają nas przecież fenomeny ludzkiego rozumu, ludzkiej wolności i życia duchowego, czyli właściwości, które sprawiają, że między światem zwierząt a światem ludzi istnieje ogromna odległość, przepaść nie do pokonania. Dzisiejsze rozumienie pojęcia osoby ukształtowała teologiczna debata nad istotą Jezusa Chrystusa. Podczas tej debaty Sewerynus Boecjusz dokonał rozróżnienia pojęć: natura i osoba i sformułował słynną definicję osoby: „indywidualna substancja rozumnej natury” (*persona est naturae rationalis individua substantia*)¹⁰. Filozofia nowożytna, rozpoczynając od René Descartes’a, dokonała zwrotu w punkcie wyjścia refleksji filozoficznej: od bytu do postrzegania, myślenia i działania. W wyjaśnianiu pojęcia osoby nastąpiło odejście od perspektywy „esse” do perspektywy „agere”, to jest do wyjaśniania istoty osoby poprzez akty, które spełnia. Fenomenologicznie bez wątpienia najbardziej uderzającymi aktami spełnianymi przez człowieka są te, które wynikają z jego rozumnej i wolnej natury oraz życia duchowego: samoświadomość, rozumność, autodeterminacja, władanie językiem, podejmowanie odpowiedzialności moralnej, budowanie relacji międzyludzkich i inne. Jednakże, przyjęcie za kryterium bytu osobowego zdolności do spełniania charakterystycznych dla osoby aktów prowadzi do wyłączenia z grona osób tych ludzi, którzy nie są w stanie zamanifestować niezwłocznie żądanych umiejętności. Zaprezentowane podejście jest wysoce dyskryminujące zarówno wobec ludzi chorych (chorzy psychicznie, niepełnosprawni, w ostatnich stadiach chorób przewlekłych lub po nagłym zachorowaniu), ludzi starych (otępienie starcze), jak i najmniejszych, w pierwszych etapach swojego życia. Jan Paweł II odrzuca deskryptywne, funkcjonalistyczne kryteria życia osobowego, wskazując, że mamy do czynienia z osobą zawsze, gdy mamy do czynienia z żywym człowiekiem:

Uwzględniając odrębność dyscyplin naukowych zaangażowanych w tę debatę i uznając, że sformułowanie pojęcia osoby należy do kompetencji filozofii, musimy jednak przyjąć za punkt wyjścia status biologiczny embrionu, który jest ludzką jednostką, mającą charakter i godność ludzkiej osoby¹¹.

¹⁰ G. Hołub, *Osoba w labiryncie decyzji moralnych. Bioetyka w perspektywie personalistycznej*, Kraków 2014, s. 49-57.

¹¹ Jan Paweł II, *Należy chronić cywilizację prawa*, [w:] *O życiu. Aborcja – eutanazja – wojna. Jan Paweł II naucza*, oprac. A. Sujka, Kraków 1999, s. 24.

Gdy zaś ziemskie życie człowieka zbliża się ku końcowi, jest jeszcze miłość, która potrafi znaleźć najwłaściwsze sposoby, aby zapewnić osobom starszym, zwłaszcza gdy nie są już samodzielne, oraz chorym w tak zwanej ostatniej fazie życia pomoc prawdziwie humanitarną [...] ¹².

Jak wyjaśnia Robert Spaemann:

Może istnieć tylko jedno kryterium bycia osobą: biologiczna przynależność do rodzaju ludzkiego. Dlatego też początku i końca istnienia osoby nie można oddzielić od początku i końca ludzkiego życia. Jeśli „ktoś” istnieje, to istniał od kiedy zaistniał ten oto indywidualny ludzki organizm, i będzie istniał tak długo, jak długo organizm ten jest żywy. Byciem osoby jest życie człowieka ¹³.

Teleologia medycyny

Klasyczna etyka lekarska w formułowaniu norm odwołuje się do natury medycyny, z której wynikają jej cele wewnętrzne. Odróżnia cele wewnętrzne medycyny od celów narzuconych z zewnątrz. Jest to etyka hipokratejska, personalistyczna, realistyczna. Źródłem zobowiązań etycznych jest w tej koncepcji relacja kliniczna człowieka chorego z lekarzem. Papież podkreśla, że zadanie leczenia chorych i opieki nad tymi, którzy nie mogą być wyleczeni, jest istotnym czynnikiem kulturotwórczym i pierwszoplanowym wskaźnikiem humanizacji społeczeństwa:

Trzeba podtrzymywać za wszelką cenę piękną polską tradycję: działalność lekarza czy pielęgniarki traktowana nie tylko jako zawód, ale także – a może przede wszystkim – jako powołanie. Opieka nad ludźmi niepełnosprawnymi i starymi, opieka nad ludźmi chorymi psychicznie – te dziedziny są bardziej niż jakakolwiek dziedzina życia społecznego miernikiem kultury społeczeństwa i państwa ¹⁴.

Filozofia pozwala odkryć cztery podstawowe cele pracy lekarza, wewnętrzne cele medycyny: zapobieganie chorobom i urazom; przynoszenie ulgi w bólu i cierpieniu; leczenie i opiekę nad tymi, którzy nie mogą być wyleczeni; zapobieganie przedwczesnej śmierci i stworzenie warunków spokojnej śmierci ¹⁵. Karol Wojtyła w refleksji filozoficznej nad człowiekiem ukazał decydujące znaczenie pierwiastków życia du-

¹² *Idem, Evangelium vitae*, nr 88, s. 56.

¹³ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 305.

¹⁴ Jan Paweł II, *Być lekarzem...*, s. 65.

¹⁵ T. Biesaga, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*, „Medycyna Praktyczna” 2004, nr 5, s. 20-25.

chowego dla jego godności osobowej¹⁶. Wychodząc od tych podstaw, już jako następca św. Piotra, mógł odkryć przed lekarzami jeszcze jeden konieczny aspekt opieki nad ciężko chorymi: opiekę duchową:

Człowiek wymagający opieki, zarówno zapobiegawczej, jak i terapeutycznej, ujawnia potrzeby, które sięgają poza ograniczoną patologię. Od lekarza nie oczekuje on jedynie odpowiedniego leczenia – które zresztą prędzej czy później skończy się nieuchronnie, ukazując swoją niewystarczalność – ale również ludzkiego wsparcia ze strony brata, który umie przekazać mu wizję życia, a wraz z nią także sens tajemnicy cierpienia i śmierci. A gdzie, jeśli nie w wierze, miałyby się zawierać ta uspokajająca odpowiedź na najważniejsze pytanie egzystencji?¹⁷

Fundament etyczny eksperymentów medycznych

Postęp wiedzy biologicznej, szczególnie medycyny, jest nie do pomyślenia bez eksperymentu, dzięki któremu wdraża się nowe metody diagnostyczne, opracowuje nowe sposoby leczenia¹⁸.

Narzuca się nam jednak myśl, że pewne środki w ramach nauki nie są dopuszczalne. Zmysł moralny – sumienie – poucza nas, że nie można usprawiedliwiać każdego działania, nawet jeśli służy do osiągnięcia tak szczytnego celu, jak poszerzenie dobroczynnych możliwości medycyny.

Prawda jest taka, że charakteryzujący nasze czasy rozwój technologiczny ujawnia zasadniczą dwuznaczność; z jednej strony pozwala człowiekowi wziąć w ręce własne przeznaczenie, z drugiej natomiast wystawia go na pokusę wyjścia poza granice racjonalnego panowania nad naturą, zagrażając samemu życiu i integralności ludzkiej osoby. Chodzi tu o to, żeby pozostać w obrębie biologii i medycyny, o zagrożenie prawa człowieka do życia wynikające z samych odkryć w dziedzinie sztucznego zapłodnienia, kontroli urodzeń i płodności, hibernacji i „opóźnionej śmierci”, inżynierii genetycznej, leków psychotropowych, przeszczepów organów itd. Niewątpliwie poznanie naukowe ma swoje prawa, których należy się trzymać. Jednakże powinno uznawać, zwłaszcza w medycynie, nienaruszalną granicę, jaką jest szacunek dla osoby i ochrona jej prawa do życia w sposób godny człowieka¹⁹.

¹⁶ P. Duchliński, *Godność osoby w ujęciu Karola Wojtyły i jego uczniów*, [w:] *Ku rozumieniu godności...*, s. 13-64.

¹⁷ Jan Paweł II, *Być lekarzem...*, s. 51.

¹⁸ K. Szczygieł, *Moralne granice eksperymentu medycznego*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 113-117.

¹⁹ Jan Paweł II, *Być lekarzem...*, s. 55.

Najogólniejsza zasada etyczna regulująca przeprowadzanie badań klinicznych polega więc na uznaniu godności człowieka, który stając się przedmiotem badania, nie przestaje być podmiotem, indywidualną substancją natury rozumnej²⁰.

Jeżeli na przykład nowa metoda badawcza narusza prawo do życia albo stwarza ryzyko jego naruszenia, to nie można uznać jej za dozwoloną tylko dlatego, że poszerza nasze poznanie. Nauka bowiem nie jest najwyższą wartością, której wszystkie inne miałyby być podporządkowane. Wyżej w hierarchii wartości stoi właśnie osobowe prawo jednostki do życia fizycznego i duchowego, do integralności psychicznej i funkcjonalnej. Osoba, w istocie, jest miarą kryterium dobra i zła w każdym działaniu ludzkim. Dlatego i nauka nie może mieć pretensji do zajmowania jakiegos terenu neutralnego. Norma etyczna, oparta na poszanowaniu godności osoby, powinna naświetlać i regulować zarówno etap jej badań, jak i zastosowań jej wyników²¹.

Moralne aspekty transplantologii

Jan Paweł II widział w transplantologii jeden ze sposobów budowania kultury życia. Jak sam stwierdził w przemówieniu do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego:

W coraz większej mierze technika przeszczepów jawi się jako skuteczna metoda realizacji podstawowego celu wszelkiej medycyny, którym jest służba ludzkiemu życiu. Dlatego w encyklice *Evangelium vitae* wskazałem, że jednym ze sposobów krzewienia autentycznej kultury życia jest „oddawanie organów, zgodnie z wymogami etyki, w celu ratowania zdrowia, a nawet życia chorym, pozbawionym wszelkiej nadziei”²².

Papież, w ciągłości ze swoimi poprzednikami, uzależniał pozytywną ocenę transplantologii od wypełnienia szczegółowych wymagań etycznych przez lekarzy oraz przyszłych dawców i biorców przeszczepów.

Już Pius XII w 1956 roku mówił o dobrodziejstwach transplantacji. Podobnie na ten temat wypowiada się Jan Paweł II. Głosząc generalną aprobatę moralną transplantacji papież równocześnie podkreślał, że aprobata ta ma pewne granice, których przekraczać nie wolno²³.

²⁰ S. Kornas, *Refleksje o eksperymencie medycznym w przeszłości i teraźniejszości*, [w:] *Historia i przyszłość bioetyki*, red. J. Brusilo, Kraków 2009, s. 95-105.

²¹ *Ibidem*, s. 59-60.

²² Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty*, [w:] G. Koss, *Komórki życia i śmierci*, Kraków 2006, s. 155-160.

²³ T. Ślipko, *Moralna dopuszczalność transplantacji*, [w:] *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki „Evangelium vitae”*, red. A. Młotek, T. Reroń, Wrocław 1995, s. 73.

Po pierwsze, za życia dawcy pobierane mogą być wyłącznie pojedyncze z narządów parzystych oraz narządy czy tkanki, które nie są niezbędne do życia. Eksplantacja żywotnych narządów nieparzystych może mieć miejsce dopiero po śmierci, gdyż odmienne postępowanie oznaczałoby umyślne pozbawienie życia.

Człowiek może darować innemu jedynie to, bez czego sam może się obyć bez stwarzania poważnego zagrożenia dla swojego zdrowia i tożsamości; darować może też tylko ze słusznego i wyważonego powodu. Oczywiście jest, że niezbędne narządy darować można jedynie po śmierci, ale ofiarowanie za życia części swojego ciała, pomimo urzeczywistnienia się darowizny dopiero po śmierci, jest w wielu przypadkach aktem wielkiej miłości, miłości, która daje życie innym. Tak więc postęp wiedzy medycznej umożliwił ludzkiemu powołaniu do miłości przekroczenie progu śmierci. [...] Decyzja ta jest szczególnie ważna i wymowna, gdyż daje wyraz solidarności i wspólnocie ludzkiej w społeczeństwie zorientowanym utylitarnie i mniej skłonny do czynienia bezinteresownych darów²⁴.

Decyzją o przekazaniu potrzebującemu własnych organów musi rządzić logika daru, to znaczy dawca musi wyrazić wolną i świadomą zgodę na pobranie. Również, gdy mamy do czynienia z ciałem zmarłego, najbardziej pożądaną sytuację stanowi uprzednie – „przyżyciowe” wyrażenie przez niego zgody na pobranie jego organów po śmierci. Gdy brak jest takiej dyspozycji, przyzwolenie krewnych „ma własny walor etyczny w sytuacji, gdy sam dawca nie może podjąć decyzji”²⁵. Jakikolwiek elementy relacji handlowych w ramach procesu transplantacji tkanek czy organów są niedopuszczalne, ponieważ traktowanie ciała ludzkiego lub jego części jako „przedmiotu” uwłacza jego godności. Ta prawda antropologiczna znajduje przełożenie na jakość relacji społecznych, które w wyniku komercjalizacji obrotu organami stają się mniej ludzkie, mniej altruistyczne, mniej wspólnotowe²⁶.

Lekarz powinien zawsze zdawać sobie sprawę ze szczególnie wzniosłego aspektu swojej pracy; staje się on przecież przekazicielem czegoś wyjątkowo ważnego, daru samego siebie, który czyni jedna osoba – nawet po śmierci – aby ktoś inny mógł żyć. Trudności techniczne podczas operacji, potrzeba szybkiego działania i konieczność absolutnego skupienia uwagi na wykonywanych czynnościach nie powinny przesłonić lekarzowi tajemnicy miłości zawartej w tym, co robi. Również biorcy przeszczepianych narządów winni są pamiętać, że otrzymują od kogoś dar zupełnie unikalny: dar samego siebie od dawcy, dar, który z pewnością można uznać za prawdziwy przejaw ludzkiej i chrześcijańskiej wspólnoty. Na progu Trzeciego Tysiąclecia, w czasie wielkich historycznych i obiecujących przemian, ale i w czasie, gdy zagrożenia dla życia stają się coraz

²⁴ Jan Paweł II, *Być lekarzem...*, s. 20-21.

²⁵ *Idem*, *Poszukiwania naukowe muszą szanować...*, s. 156.

²⁶ G. Hołub, *O dwu sposobach pozyskiwania organów do transplantacji*, „Studia Gdańskie” 2009, nr 2(25), s. 129-146.

bardziej potężne i śmiertelne, jak w przypadku aborcji i eutanazji, ludzkość bardzo potrzebuje tych konkretnych przejawów solidarności i bezinteresownej miłości²⁷.

Filozofia chrześcijańska widzi w człowieku jedność psychosomatyczną, „ucieleśnionego ducha” i „uduchowione ciało”. Odrzucony zostaje dualizm ciała i ducha, odrzuca się również materialistyczne utożsamienie człowieka z jednym z jego organów – dziś najczęściej z mózgiem. Człowiek nie jest mózgiem, lecz ma mózg lub rozwija mózg. W pierwszych fazach embrionalnego życia człowieka do natury człowieczeństwa należy brak ośrodkowego układu nerwowego. W ujęciu rozwojowym to człowiek organizuje sobie mózg. Równocześnie do natury człowieka należy niezbędna rola integrująca mózgu, poczynając od okresu płodowego aż do śmierci. Zagadnienie kryteriów pozwalających orzec o śmierci człowieka – rozumianej jako stan faktyczny, nie punktowe zdarzenie – jest problemem zewnętrznym i autonomicznym wobec problemów etycznych transplantologii. Niedopuszczalne jest, aby perspektywa przeszczepiania organów miała jakikolwiek wpływ na wynik oceny, czy mamy do czynienia z żywym człowiekiem, czy z jego zwłokami. Jednakże, ponieważ organy pobiera się jak najszybciej po stwierdzeniu śmierci człowieka (coraz częściej w oparciu o kryteria neurologiczne), może powstać mylne wrażenie, że celem wydania orzeczenia o śmierci mózgowej było rozpoczęcie procesu transplantacji i gdyby nie ta perspektywa, do wydania orzeczenia by nie doszło. Porównując odkrycia nauk medycznych z antropologią chrześcijańską, Papież stwierdza:

można orzec, że przyjęte w ostatnim okresie kryterium, na podstawie którego stwierdza się śmierć, a mianowicie całkowite i nieodwracalne ustanie wszelkiej aktywności mózgowej, jeśli jest rygorystycznie stosowane, nie wydaje się pozostawać w sprzeczności z istotnymi założeniami rzetelnej antropologii²⁸.

Rozważając zagadnienia etyczne transplantologii, stajemy przed pytaniem: czy istnieją procedury, których wykonywać nigdy nie wolno? Innymi słowy, czy biorąc pod uwagę możliwość przeszczepów między ludźmi (allotransplantacje) oraz między zwierzęciem a człowiekiem (ksenotransplantacje), można wskazać narządy, których przeszczepianie zawsze stanowić będzie czyn niegodziwy?

Zmieniając perspektywę i poddając analizie sytuację biorcy, konstatujemy, że bioetyka katolicka wyklucza spośród implantowanych narządów te, które uznaje się za związane z osobowością człowieka²⁹.

²⁷ Jan Paweł II, *Być lekarzem...*, s. 21-22.

²⁸ *Idem*, *Poszukiwania naukowe muszą szanować...*, s. 158.

²⁹ P. Morciniec, *Granice ingerencji w ciało człowieka na przykładzie transplantologii*, [w:] *Bioetyka personalistyczna*, s. 317-338.

Jan Paweł II wskazuje więc, że: „przeszczepiany organ nie może naruszać psychicznej i genetycznej tożsamości osoby”³⁰. Ta negatywna ocena – uściślona w *Karcie Pracowników Służby Zdrowia* – dotyczy ośrodkowego układu nerwowego i gruczołów płciowych, które istotnie konstytuują psychiczną i genetyczną tożsamość człowieka.

Ostatnią, palącą kwestią, wynikającą z utrzymującego się niedostatku transplantatów w stosunku do liczby oczekujących chorych, jest ustalenie kolejności osób kwalifikowanych do operacji.

Istnieje zatem – pisze Papież – konieczność sporządzania listy osób oczekujących na przeszczepy, przy czym należy stosować jasne i odpowiednio uzasadnione kryteria. Z moralnego punktu widzenia oczywistym wymogiem sprawiedliwości jest stosowanie takich kryteriów przyznawania darowanych organów, które nie mają charakteru „dyskryminującego” (tzn. opartych na wieku, płci, rasie, religii, pozycji społecznej itp.) ani „użytecznego” (tzn. opartych na zdolności do pracy, przydatności społecznej itp.). Decyzja o tym, kto powinien mieć pierwszeństwo jako odbiorca danego organu, winna natomiast być podejmowana na podstawie kryteriów immunologicznych i klinicznych. Jakiegokolwiek inne kryterium byłoby całkowicie arbitralne i subiektywne, oznaczałoby też brak uznania wewnętrznej wartości każdej ludzkiej osoby jako takiej, wartości niezależnej od jakichkolwiek okoliczności zewnętrznych³¹.

JOHN PAUL II'S REFLECTIONS AS THE ANSWER TO PHILOSOPHICAL QUESTIONS POSED BY MEDICINE

Summary

The article presents selected elements of John Paul II's teaching concerning philosophical aspects in medicine, with particular interest in their impact on general culture. It considers John Paul II's assessment of issues fundamental for solving ethical dilemmas in medicine: human life normativity, criteria of humanity, the idea of person, teleology of medicine. Further, it offers an insight into papal judgement of medical experiments on humans and transplantation.

³⁰ Jan Paweł II, *Poszukiwania naukowe muszą szanować...*, s. 159.

³¹ *Ibidem*, s. 158.

Monika Kaczor

Uniwersytet Zielonogórski

KULTURA MYŚLENIA JANA PAWŁA II (NA PODSTAWIE CZASOPISM SPOŁECZNO-POLITYCZNYCH I SPOŁECZNO-KULTURALNYCH). UJĘCIE JĘZYKOZNAWCZE

Kultura myślenia Jana Pawła II jest ściśle związana z refleksją nad poszukiwaniem wartości, celów, norm i zasad etyczno-moralnych, na fundamencie których byłoby możliwe zbudowanie dobrych i godnych relacji międzyludzkich. Za pomocą słów o charakterze filozoficzno-teologicznym Jan Paweł II tworzy językowy obraz ładu społeczno-moralnego, w którym jest widoczna zasadnicza refleksja etyczno-społeczna nad kryzysem wartości i zagubieniem zmysłu moralnego w życiu społecznym.

Są w nauczaniu Jana Pawła II tematy zwane społecznymi, o których się dyskutuje lub jeśli nawet się rozmawia, to wedle schematycznego, obowiązującego w dyskursie publicznym kanonu. Zajmowały one jednak ważne miejsce w nauczaniu autora encyklik *Centesimus annus*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*¹.

W sposobie formułowania myśli widać, że Jan Paweł II miał świadomość, że nie można poprzestać na krytyce i dystansowaniu się od wielu rzeczy, które dzieją się na świecie. Był przekonany, że lepiej pokazywać dobro i samemu je prezentować. Elementem myślenia Jana Pawła II jest analiza dobrych i złych stron życia społecznego z punktu widzenia określonych wartości. Sposób wyodrębniania określonych cech życia społecznego nie jest tylko jego krytyką, ale okazją do tego, by zobaczyć, jak bardzo we współczesnym świecie potaniało słowo, które staje się zbyt łatwe i płaskie. W wypowiedziach papieskich każde słowo jest gruntownie przemyślane, co sprawia, że wypowiedzi Jana Pawła II nie są łatwostrawnymi komunikatami. Widać w nich dystansowanie się od kultury pozornej. Wymagają one medytacji, współczesnych

¹ Na podstawie zgromadzonego materiału można stwierdzić, że w czasopiśmie społeczno-politycznych i społeczno-kulturalnych stosunkowo często pojawiają się nawiązania do tych encyklik.

przemysłów i są godne pilnej uwagi w kwestiach światopoglądu, etyki, kultury, polityki czy gospodarki.

Kulturę myślenia rozumiem jako sposób mówienia, który „może pomóc człowiekowi w odnajdywaniu zagubionej tożsamości, kontaktu z własnym wnętrzem, człowiekiem i Bogiem”². Rozumiem ją również jako sposób myślenia w języku, który nie może zubożać ludzkiej duchowości, horyzontu poznawczego oraz nie wypacza obrazu rzeczywistości. Można powiedzieć, że tak rozumiana kultura wykracza poza to, co jest słowem i językiem. Jadwiga Puzynina pisze, że w ten sposób pojęta kultura „stanowi uznanie ludzkiego słowa [...] za zjawisko w naturze swojej przekraczające granice naukowego poznania, fenomen łączący w sobie to, co jest fizjologiczne, z tym, co psychiczne, to, co naturalne z tym, co transcendentne, to, co ludzkie, z tym, co Boskie”³. Myślenie i widzenie określonych fragmentów rzeczywistości w języku ma wiele wspólnego z humanistyczną kulturą słowa, ponieważ sięga głęboko w świat najistotniejszych ludzkich wartości i w sferę ludzkiej duchowości, w to, co tę duchowość wyraża i kształtuje.

Chaos kulturowy, silne wpływy liberalizmu i postmodernizmu wprowadzają swoistego rodzaju destabilizację znaczeniową ważnych elementów systemu wartości. Stąd językowa refleksja nad drogą myślową Jana Pawła II jest ważna i potrzebna, ponieważ sposób, w jaki mówi On o treściach aksjologicznych, buduje właściwą hierarchię wartości, wprowadza w obieg społeczny nowe (inne?) i szersze znaczenia ważnych wartości, które kształtują ludzką aktywność – poznawczą i etyczną⁴.

Z językowego punktu widzenia ciekawe wydaje się zbadanie sposobów myślenia i mówienia o tych pojęciach-wartościach, zmierzających do wydobycia i wyjaśnienia sensu, swoistości i roli zjawisk ułożonych w określonych kontekstach etyczno-społecznych. Językowy obraz tych pojęć utrwalony w czasopismach społeczno-politycznych i społeczno-kulturalnych odzwierciedla kulturę myślenia Jana Pawła II na temat moralności społecznej. Językowy opis tych pojęć pozwala potwierdzić aktualizację tego obrazu moralności, ocenić jego wyrazistość i skonfrontować z definicją słownikową⁵. Specyfika myślenia i mówienia Jana Pawła II o ideałach i regułach postępowania, opartych na zasadach odróżniania dobra od zła, oraz o systemie, którego realizacja

² J. Puzynina, *Słowo – wartość – kultura*, Lublin 1997, s. 58.

³ *Ibidem*, s. 56.

⁴ *Ibidem*, s. 253.

⁵ Na przykład na podstawie *Słownika języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego, *Uniwersalnego słownika języka polskiego* pod redakcją Stanisława Dubisza, *Innego słownika języka polskiego* PWN pod redakcją Mirosława Bańki, Narodowego Korpusu Języka Polskiego w jego wersji PELCRA (<http://nkjp.pl/>) i korpusu PWN (<http://sjp.pwn.pl/korpus>). Warto również porównać rozumienie pojęć związanych z moralnością społeczną przedstawione przez Jana Pawła II z ich ujęciem socjologicznym. Por. *Fundamenty dobrego społeczeństwa*, red. M. Boguni-Borowska, Kraków 2015.

ma na celu dobro w wymiarze indywidualnym i społecznym, pokazuje, jakie elementy kultury duchowej człowieka mają znaczenie podstawowe (centralne) i są ważne ze względów etyczno-społecznych. Zaprezentowany przez Jana Pawła II wzór myślenia na temat moralnych działań człowieka i społeczeństwa ujawnia związek etyki społecznej z innymi wartościami⁶ (np. dobra wspólnego, godności człowieka⁷, honoru⁸, prawdy⁹, wolności), co jest pomocne w definiowaniu pojęć związanych z moralnym porządkiem życia społecznego i w uściśleniu zakresu i zasobu słownictwa charakteryzującego ład społeczno-moralny. Przedstawiony w prasie sposób myślenia i mówienia Jana Pawła II o pojęciach dotyczących sfery moralno-społecznej jest okazją do oddzielania tego, co jest powszechnie uświadamiane społecznie od tego, co wymaga zweryfikowania przez życie.

Materiałem do analizy są wybrane artykuły¹⁰ z czasopism społeczno-politycznych (ekonomiczno-prawnych) i społeczno-kulturalnych, w których podejmowane

⁶ J. Puzynina, *Co znaczy „walka o wartości”*, [w:] *Człowiek wobec wyzwań współczesności. Upadek wartości czy walka o wartość?*, red. J. Mazur, A. Małycka, K. Sobstyl, Lublin 2007, s. 24-36.

⁷ R. Grzegorzczkova, A.E. Piotrowska, *Kształtowanie się pojęcia godności w dziejach polszczyzny*, [w:] *Humanizm w języku polskim. Wartości humanistyczne w polskiej leksyce i refleksji o języku*, red. A. Janowska, M. Pastuchowa, R. Pawelec, Warszawa 2011, s. 79-149; R. Grzegorzczkova, *Różne rozumienia wyrazu godność we współczesnej polszczyźnie*, [w:] *Odkrywanie znaczeń w języku*, red. A. Mikołajczuk, K. Waszakowa, Warszawa 2012, s. 13-29.

⁸ J. Puzynina, *O honorze w języku i nie tylko*, „Więź” 1999, z. 9, s. 40-47.

⁹ M. Bugajski, *Prawda w słownikach języka polskiego. Rekonesans badawczy*, [w:] *Oblicza prawdy w filozofii, kulturze i języku*, red. A. Kiklewicz, E. Starzyńska-Kościszko, Olsztyn 2014, s. 163-176; R. Grzegorzczkova, *Oblicza prawdy (rozumienie prawdy w perspektywie semantycznej)*, „Przegląd Humanistyczny” 2007, nr 1, s. 9-13.

¹⁰ „*Gazeta Wyborcza*”: Jan Paweł – papież przełomu, 24.04.2014; Jan Paweł II – papież obsejnat, 02.04.2015; Jan Paweł II bronił fundamentów naszej cywilizacji, 07.09.2014; Jan Paweł II był wielkim Polakiem, 30.03.2015; Jan Paweł II kształtował świat i ludzi, 28.04.2014; Jan Paweł II miał odwagę głosić prawdę, 23.10.2013; Jan Paweł II nadal inspiruje Kościół, 24.04.2014; Jan Paweł II papież rodziny, 27.04.2014; Jan Paweł II patron wolności, 02.06.2014; Jan Paweł II symbol obalenia komunizmu, 26.04.2014; Jan Paweł II wskazywał, jak korzystać z wolności, 02.06.2014; Jan Paweł II wskazywał, jak zagospodarować wolność, 25.04.2014; Jan Paweł II wzywał do solidarnej współpracy, 19.04.2014; „*Gość Niedzielny*”: Akt europejski Jana Pawła II, 03.06.2011; Ekumeniczny pontyfikat Jana Pawła II, 28.04.2011; Europa duchowa według Jana Pawła II, 19.10.2011; Jan Paweł II – Papież Dialogu, 03.10.2013; Jan Paweł II „współpatronem Europy”, 03.04.2011; Jan Paweł II i integracja Europy, 30.04.2014; Jan Paweł II i prawa człowieka, 20.06.2011; Jan Paweł II jak Napoleon, 15.04.2014; Jan Paweł II mocno obecny w pamięci Polaków, 20.10.2011; Jan Paweł II o wolności i pracy, 30.04.2014; Jan Paweł II ukazywał wielkość człowieka, 25.04.2011; Jan Paweł II wysoko ustawił poprzeczkę, 18.02.2013; Jan Paweł II zwornikiem jedności, 31.03.2011; Szansa dla Europy, 20.11.2014; Trudna wolność, 09.10.2009; „*Rzeczpospolita*”: Czym jest i co zagraża dziś społeczeństwu obywatelskiemu, 08.11.2013; Dekalog – podstawa pracy polityka, 28.04.2015; Etyka w kryzysie, 27.03.2015; Jaka jest nasza wolność, 17.03.2012; Kiedy kultura schodzi na manowce, 18.06.2014; Między moralnością a techniką, 08.03.2014; Między socjalizmem a wolnym rynkiem, 06.08.2010; Moralność w biznesie, 01.09.2015; Plus ratio quam vis, 17.04.2015; Pontyfikat Jana Pawła II na tle współczesnego świata, 14.02.2014; Przedsiębiorcy – dłużnicy polskiego Papieża, 03.12.2011; Recepta na kryzys, 21.10.2012; Świat patrzy na Polaków przez wielkość Jana Pawła II, 13.09.2015; „Święte” oburzenie na świętość w życiu publicznym, 29.11.2015; Wielkie czytanie Jana Pawła II, 19.11.2015; Zapomniany ojciec Europy,

są tematy charakterystyczne dla moralności społecznej i są widoczne odwołania do myśli Jana Pawła II. Tego rodzaju teksty pojawiają się pod wpływem wydarzeń dogmagających się poznania prawdy odnoszącej się do rzeczywistości społecznej, życia społeczno-politycznego, wspólnoty politycznej i międzynarodowej. Ta rzeczywistość jest miejscem realizacji określonych pojęć-wartości, które kształtują obraz myślenia Jana Pawła II na temat oceny zmieniającej się rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej w kontekście antropologii i personalizmu.

W niniejszym artykule szczególnemu oglądowi zostały podane takie pojęcia-wartości, jak: dialog, ekonomia, etyka społeczna, godność człowieka, humanizm, odpowiedzialność, ojczyzna i Europa, pokój, praca, solidarność, sprawiedliwość, sumienie, wolność. W zgromadzonym materiale badawczym występują one ponad 10 razy, co pozwoliło uznać, że w sposób znaczący kształtują one kulturę myślenia na temat moralności społecznej w wypowiedziach Jana Pawła II. W zebranych tekstach prasowych wokół nich skupia się interpretacja opinii, argumentów, definicji dotyczących sfery wartości duchowych społeczeństwa¹¹.

W dalszej części pracy zostaną zarysowane te elementy znaczeniowe pojęć-wartości, które były stosunkowo często analizowane i interpretowane w przekazach prasowych w kontekście wypowiedzi Jana Pawła II, odnoszących się do moralności społecznej. Podstawą działań zmierzających do wydobywania i wyjaśnienia swoistości poniższych pojęć-wartości są fragmenty wypowiedzi papieskich, cytowane we wspomnianych artykułach prasowych. Warto poczynić w tym momencie pewną uwagę, iż celem artykułu nie jest porównywanie profili tematycznych wymienionych czasopism w zakresie etyki społecznej Jana Pawła II, ale analiza pojęć-wartości mających związek z etyką społeczną, znajdujących się w tychże tekstach prasowych.

20.11.2015; „**Tygodnik Powszechny**”: *Byliśmy przekonani, że mamy rację*, 19.04.2015; *Chrześcijański radykalizm i geopolityczne wizje*, 09.11.2015; *Czy Europa ma duszę*, 10.06.2014; *Duchowy rodowód Jana Pawła II: wybrałem większą wolność*, 10.04.2005; *Ewangelia Billbordowa*, 03.04.2015; *Kiedy Papież mówi „przepraszam”?*, 10.04.2005; *Kościół nie zdradził Jana Pawła II*, 16.03.2015; *Otwartość to nie naiwność*, 07.01.2013; *Prawo równowagi moralnej*, 30.11.2013; *Przełom, który ocalił ciągłość*, 19.11.2012; *Przez Wadowice do nędznego globalizmu*, 10.06.2014; *Szacunek dla odwagi*, 11.02.2013; *Trudny spadek po papieżu*, 21.03.2015; *Wojtyła z ołtarzy na billboardy*, 18.03.2015; *Żeby wszystko było proste i jasne*, 21.10.2013.

¹¹ Na podstawie analizy znaczeniowej tekstów stanowiących bazę materiałową dokonałam redefinicji wspomnianych wcześniej pojęć-wartości w celu pokazania, jak interpretowanie określonych fragmentów rzeczywistości pozajęzykowej ze względu na te pojęcia buduje kulturę mówienia Jana Pawła II o moralnym porządku życia społecznego, warunkującym wszechstronny rozwój człowieka. Przyjęłam alfabetyczny układ omawianych pojęć, ponieważ na tym etapie badań trudno jest określić ich hierarchię ważności. Odwołując się do wypowiedzi papieża, nie będę podawać ścisłej lokalizacji źródła, gdyż została ona podana w przypisie nr 10.

Dialog

Według Jana Pawła II podstawowym warunkiem dialogu jest wierność i poszanowanie prawdy. Kompromis za wszelką cenę, godzący się na odstępstwa od prawdy, jest zaprzeczeniem idei dialogu. Jan Paweł II widział pewne niebezpieczeństwo w tym, że człowiek w imię powierzchownie pojmowanego kompromisu i chęci zachowania spokoju gotów jest zrezygnować z niektórych prawd wiary. Dialog to coś więcej niż wymiana poglądów, krytyka, spór czy polemika. Zaczyna się on od spotkania człowieka z człowiekiem, cierpliwego słuchania, zadawania pytań aż po możliwość wypowiedzenia się. Tak rozumiany dialog zakłada otwartość i dobrą wolę oraz wzajemny szacunek. Daje możliwość przemyślenia własnych argumentów, ich zweryfikowania oraz zrozumienia drugiej strony. Nie jest mu obce doświadczenie trudności i braku porozumienia. Towarzyszy mu przekonanie, że prawda jest silniejsza i ma moc pokonać przeciwności. Dialog kończy się, jeśli miejsce życzliwości zajmie wrogość czy chęć dominacji.

Przezwyciężenie napięć i konfliktów jest możliwe, jeśli człowiek odrzuci własne subiektywne zapatrywania, szuka prawdy tam, gdzie się ona znajduje. Zdaniem Jana Pawła II elementem dialogu jest wsłuchiwanie się we wzajemne opinie i wstrzymywanie się od pośpiesznych ocen i sądów.

Ojciec Święty wielokrotnie podkreślał znaczenie dialogu, który buduje tożsamość kulturową. Jego celem jest znalezienie wspólnej płaszczyzny, umożliwiającej spotkanie chrześcijaństwa, współczesnej kultury i świata polityki, włącznie z instytucjami europejskimi. Dialog ten ma służyć odnalezieniu tego, co najcenniejsze w europejskiej spuściźnie, która składa się z bardzo wielu nurtów. Efektem skutecznego dialogu jest troska o integralne duchowe i materialne dobro każdego człowieka oraz dążenie do wspierania wszędzie jego transcendentnej godności.

Ekonomia

Jan Paweł II, oceniając porządek ekonomiczny z perspektywy etycznej, stosował kryteria etyczne, pozwalające określić, na ile dane rozwiązania szanują godność człowieka. Podkreślał, że bardzo ważnym elementem przedsiębiorczości jest realizacja pewnych wartości. Stąd istotne jest, aby celem działalności ekonomicznej było nie tylko dążenie do zysku, ale także stwarzanie godnych warunków życia dla pracowników czy realizacja podmiotowości człowieka. Ekonomia pełni funkcję służebną, a uzyskiwany zysk nie jest celem samym w sobie, lecz powinien być narzędziem do służenia społeczeństwu.

Etyka społeczna

Etyka społeczna leży u podstaw służby społecznej człowieka i fundamentalnej solidarności międzyludzkiej. Wobec tego nie można wszystkiego sprowadzać do systemów ekonomicznych i społecznych. W porządku życia społecznego trzeba umieścić serce człowieka wrażliwe na ludzką biedę. Jednym z głównych rysów pontyfikatu Jana Pawła II jest wołanie o reakcję na ludzką biedę i nieszczęścia. Przyznaje On, że na świecie panują krzywdzące człowieka stosunki ekonomiczne, powodujące niesprawiedliwość społeczną i nie można wobec nich pozostać obojętnym, ale, Jego zdaniem, zmiana tych stosunków nie wystarczy, ponieważ trzeba jeszcze zmienić ludzkie serce, sięgnąć do wymiaru „bliźniego” i na nim oprzeć problematykę alienacji. Jan Paweł II, mówiąc o etyce społecznej, podkreśla, że system społeczno-ekonomiczny, oparty na zasadzie traktowania innych jako rywali, konkurentów w dostępie do różnych dóbr, musi rodzić niepokoje.

Godność człowieka

Godność człowieka wyklucza użycie i instrumentalne traktowanie człowieka, co jest zgodne z normą personalistyczną. Ta specyficzna wartość osoby ludzkiej nie dopuszcza do sprowadzania człowieka do roli instrumentu i rozumie go jako osobę, której należna jest miłość. Odnosi się ona do wszelkich relacji międzyludzkich, ponieważ rozświetla relacje międzyludzkie. Co więcej, indywidualność osoby konkretnej ludzkiej stanowi granice dla wszelkich społecznych czy politycznych zamysłów kształtowania człowieka. Ze względu na to pochodzenie godności osoby żadna instancja tego świata nie jest kompetentna do stawiania jej granic ani do dyktowania człowiekowi, co jest zgodne, a co jest niezgodne z jego godnością. Tą instancją jest dla każdego człowieka jego sumienie, a za decyzje podejmowane odpowie kiedyś przed Tym, któremu swą godność zawdzięcza.

Godność jest taką wartością, która stanowi podstawę wszelkich ludzkich praw. Stoi ona przed prawem, które nie może decydować o przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka, lecz ma stać na straży jej nienaruszalności – przez nikogo, ani przez ludzi, ani przez instytucje, ani przez prawo. Udać się to tylko wtedy, gdy ludzie żywią respekt dla godności własnej, jak też innych – zarówno ci, których prawo dotyka, jak też ci, którzy je tworzą.

Godność osoby i nierozdzielnie związane z nią podstawowe prawa człowieka wynikają z faktu, że jest on istotą ludzką.

Humanizm

Humanizm, który jest zjawiskiem typowo europejskim, charakteryzuje się zaangażowaniem w kształtowanie rzeczywistości doczesnej z poszanowaniem niezbywalnych praw osoby ludzkiej przy jednoczesnym otwarciu na transcendencję.

Ojciec Święty mówi także (i pisze) o potrzebie promocji „nowego humanizmu”, który oświeciłby człowieka, pozwalając mu zrozumieć samego siebie oraz sens swego marszu w historii.

Odpowiedzialność

Jan Paweł II często wskazywał na odpowiedzialność jako ważną egzystencjalnie wartość, według Niego odpowiedzialność jest podstawowym pojęciem filozoficznym, które należy rozpatrywać nie tylko na poziomach prawnym lub czysto moralnym, ale także na poziomach metafizycznym, ontologicznym. Odpowiedzialność jest konsekwencją umysłowej zdolności odpowiadania na wartości. Człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny, gdyż ma zdolność poznania prawdy o dobru, a następnie umiejętność odpowiadania na dobro oraz wartości, które mobilizują jego do ich spełnienia. Czuje się on odpowiedzialny za czyn, ponieważ kierując się dobrą wolą, włącza się w moment prawdy o dobru, który decyduje o tym, czy jego wola wybrała dobro prawdziwe czy tylko pozorne. Odpowiedzialność przeżywana jest w powiązaniu z sumieniem, które wskazuje na dynamiczną relację woli do prawdy.

W opinii Jana Pawła II człowiek jest odpowiedzialny „za siebie”, za tę wartość, która rodzi się w nim samym, w konkretnym „ja” wraz z działaniem. Spełniając czyn, spełnia siebie w tym czynie. Samostanowienie jawi się w tym kontekście jako „podstawa odpowiedzialności za własną wartość moralną”¹². Warunkiem koniecznym do zaistnienia odpowiedzialności w wymiarze międzyosobowym i społecznym jest więź. Ona jest nie tylko warunkiem, ale także nośnikiem i gwarancją odpowiedzialności za drugiego i współodpowiedzialności. Współodpowiedzialność nie jest odpowiedzialnością zbiorową w sensie zanegowania indywidualności osoby jako sprawcy czynu. Odpowiedzialność zbiorowa w takim rozumieniu jest zaprzeczeniem współodpowiedzialności. Postawa odpowiedzialna sprawia, że czyny osoby są przewidywalne, co umożliwia jakąkolwiek współpracę między ludźmi i warunkuje życie społeczne w ogólności.

¹² „Gość Niedzielny”: *Jan Paweł II ukazywał wielkość człowieka*, 25.04.2011.

Każdy człowiek, ze względu na posiadanie rozumu i wolną wolę, jest odpowiedzialny za siebie, za drugiego człowieka i za cały świat. Być człowiekiem dojrzałym, to znaczy być równocześnie odpowiedzialnym.

Ojczyzna i Europa

Ojczyznę Jan Paweł II określał jako dziedzictwo i wynikający z niego stan posiadania ziemi, terytoriów, a jeszcze bardziej wartości i treści duchowych, które składają się na kulturę danego narodu. Europa jest w jego języku wspólnotą rozumianą głębiej niż tylko w sensie prawno-politycznym czy narodowym; jest wspólnotą czerpiącą ze wspólnych wielorakich korzeni, przede wszystkim chrześcijańskich. Tworzywo łączące Europę powinno być, jego zdaniem, natury etycznej, choć nie znaczy to, że Europejczycy mają stać się jednym narodem. Mają natomiast wносить swoje indywidualne tożsamości do wspólnego dziedzictwa. Jedność duchowa Europy, oparta na wartościach prawdy, dobra, sprawiedliwości, solidarności, jest możliwa, gdy podejmie się wysiłek budowania zaufania, prowadzenia dialogu i poszukiwania fundamentu, na którym można będzie stworzyć trwałą przyszłość.

Pokój

Pokój jest owocem sprawiedliwości, cnoty moralnej i gwarancji prawnej, która czuwa nad pełnym poszanowaniem praw oraz obowiązków i równym rozdziałem dóbr wspólnych. Sprawiedliwość ludzka jest zawsze słaba i niedoskonała, zdana na egoizm i ograniczenia zarówno osób, jak i całych grup, należy ją praktykować w duchu przebaczenia i w pewnym sensie uzupełniać przebaczeniem, które goi rany i odnawia zakłócone relacje pomiędzy ludźmi.

Jan Paweł II wskazał na konieczność łączenia zabiegów o pokój z miłosierdziem, choć miłosierdziem nie można zastąpić zanegowania sprawiedliwości, ale z drugiej strony sprawiedliwość nie uzupełnia, nie usprawiedliwia odrzucenia miłosierdzia. Pragnienie pokoju odpowiada podstawowej zasadzie moralnej, czyli obowiązkowi – prawu do rozwoju integralnego, społecznego. Pedagogika pokoju wymaga bogatego życia wewnętrznego, jasnych i wartościowych odniesień moralnych, odpowiednich postaw i stylu życia. Pokojowe myśli, słowa i gesty tworzą mentalność i kulturę pokoju, atmosferę szacunku, uczciwości i serdeczności.

Praca

Praca w nauczaniu papieża ma duchowy i religijny wymiar ludzkiego życia i nie musi prowadzić do egoizmu i walki. Jest jednym ze źródeł godności człowieka, a nie tylko dochodów. Zdyscyplinowana i solidna praca wymaga wypracowania takich cech, jak: rzetelność, pracowitość, roztropność, męstwo i wierność w dotrzymywaniu umów. Tylko pracownik z inicjatywą, odpowiedzialnością i zdolnością do podejmowania ryzyka może przyczynić się do pomnażania zysku firmy, a w efekcie i całego społeczeństwa.

Etyka pracy, krzewiąca cnoty umiarkowania, rzetelności i uczciwości, była przyczyną postępu i dobrobytu. Praca może być najbardziej moralnym sposobem zdobywania bogactwa. Zapał, z jakim jest wykonywana, jest wyrazem wiary, a nie tylko sposobem zaspokajania potrzeb materialnych.

Praca nie jest tylko rzeczą, ale realnym odniesieniem do innych osób, w tym do Boga. Godność wpływa na samoocenę, motywuje do moralnie dobrych zachowań i uodparnia na manipulację. Własną pracą, dbałością o jej godność i wiernością obowiązkom można pielęgnować świat.

Miarą wartości pracy jest sam człowiek. Praca powinna być zatem tak kształtowana, by mogła dobrze służyć człowiekowi, powinna go rozwijać, a nie degra-dować. Nie można jej też pojmować abstrakcyjnie, w oderwaniu od konkretnego człowieka.

Solidarność

Solidarność oznacza, że każdy z nas dba o dobro innych, posiada umiejętność przekraczania swoich partykularnych interesów. Rozwija się ona tam, gdzie ludzie mają dobra, którymi dzielą się z innymi. To postawa przemieniająca świadomość i odradzająca moralność. Powinna być nastawiona na pracę moralną, na przemienianie siebie i relacji międzyludzkich, z których wynikać będzie dopiero realna przemiana społeczna i polityczna.

Solidarność jest zasadą życia społecznego oraz postawą moralną, która wyraża pozytywną odpowiedź człowieka na społeczny charakter życia ludzkiego. Jej przejawami są miłość braterska i przyjaźń, które przekraczają relacje międzyosobowe. Pozwala ona zagwarantować pokój, sprawiedliwość, wolność i prawdę w wymiarze indywidualnym i ogólnoswiatowym. Wobec tego jest jedną z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej. Współczesny świat spotęgował zapotrzebowanie na realizację zasady solidarności międzyludzkiej, która jest ochroną przed upowszechniającym się indywidualizmem.

Solidarność oznacza stałą gotowość przyjmowania i realizowania przez każdego tego, co do niego należy w odniesieniu do dobra wspólnego. To ukierunkowanie się na dobro wspólne powinno być jednak dobrze rozumiane, gdyż solidarność jako uczestnictwo domaga się osobistej odpowiedzialności jako istotnego warunku spełnienia się ludzkiej wolności i godności.

Sprawiedliwość

Cnota sprawiedliwości polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się słusznie należy. Sprawiedliwość porządkuje przede wszystkim relacje międzyludzkie. Człowiek jest z natury istotą społeczną. Żyje w sieci wzajemnych powiązań, jest związany z różnymi społecznościami i z pojedynczymi ludźmi. To sprawiedliwość uzdalnia do poszanowania praw każdego. Jest podstawą pokoju i zgody, bo przypomina, co należy dać z dobra wspólnego człowiekowi lub określonej społeczności. Miarą sprawiedliwości dla chrześcijanina nie jest tylko prawo państwowe.

Sprawiedliwość mierzona sumieniem, czyli prawem moralnym ustanowionym przez Boga, sięga dalej i głębiej.

Jan Paweł II podkreślał, że sprawiedliwość łączy się z miłosierdziem i nie jest jakąś emocjonalną reakcją na ludzką nędzę, ale jest raczej postawą, która wcale nie unieważnia zasad sprawiedliwości.

Sumienie

Sumienie to rozsądek doświecony światłem wiary. Jest ono uświadomieniem sobie przez każdego człowieka, że w swoim życiu jest zdany na Boga. Sumienie jest istotnym organem wolności człowieka. Zawiera w sobie bezpośrednią więź człowieka z Bogiem i zakreśla granice wszelkich autorytetów zewnętrznych. Jednocześnie jednak jest wyrazem specyficznej istoty wolności stworzonej, wyrazem tego, że ludzka egzystencja nie jest czymś dowolnym i że nie są wcale dowolne, nałożone na nią więzy. Sumienie otwiera człowieka na prawdę. Głos sumienia jest doświadczeniem powszechnym, przeżywanym przez każdego człowieka.

Człowiek ma dwa zasadnicze obowiązki wobec swego sumienia: kształtowanie go oraz bycie mu posłusznym. Kształtowanie polega przede wszystkim na wypracowywaniu ocen stosowanych w konkretnych sytuacjach moralnych.

Żadna ustawa nie zastępuje człowiekowi sumienia jako ostatecznej instancji moralnej osądu człowieka i jego czynów. Sumienie, które wyraża ocenę moralną ludzkich czynów, zależy od trzech elementów: przedmiotu działania, zamierzonego celu, czyli intencji, oraz okoliczności. Przedmiot działania (tzw. przedmiot moralny

lub cel wewnętrzny) jest sednem danego czynu. To obiektywna strona ludzkiego działania, która ma decydujący wpływ na ocenę, czy dany czyn jest dobry, zły lub obojętny moralnie.

Intencje zaś to wewnętrzne, subiektywne przekonanie człowieka na temat tego, co zamierza osiągnąć, jaki ma cel, wykonując określone czynności. Człowiek może podejmować to samo działanie, kierując się różnymi intencjami, które mogą wpłynąć na ocenę moralną czynu.

Okoliczności są drugorzędnymi elementami czynu moralnego i przyczyniają się do zwiększenia lub zmniejszenia dobra lub zła moralnego czynów ludzkich. Okoliczności nie mogą jednak same z siebie zmienić jakości moralnej samych czynów, nie mogą uczynić ani dobrym, ani słusznym tego działania, które jest samo w sobie złe.

Wolność

Jan Paweł II proponował światu budowanie autentycznej kultury opartej na moralnej strukturze wolności, na jej powiązaniu z prawdą o człowieku. Uzasadniał, że potrzebni są ludzie, którzy potrafią tę wolność w sposób szlachetny przeżywać jako szansę na czynienie dobra. Wolność, aby służyła człowiekowi, musi być oparta na uniwersalnych ludzkich wartościach, na prawdzie o człowieku.

Wolność w nauczaniu Jana Pawła II nie była przyjemną „samorealizacją jednostki”, lecz trudnym i niekończącym się zadaniem, zanurzonym w obowiązku świadczenia prawdy i służby na rzecz dobra wspólnego.

Wolność to kształtowanie siebie samego poprzez te wybory, które papież nazywa „transcendencją osoby w czynie”. „*Transcedo*” znaczy „przekraczam”. Wolność jest atrybutem człowieka i oznacza zdolność przekraczania samego siebie oraz stanowienia o sobie samym. Jan Paweł II dowodzi, że wolność nie może być rozumiana jako niezależność od moralnych norm. Samookreślanie się człowieka realizuje się w tym, że wybierając coś, staje się lepszy, gorszy, mniej czy bardziej dojrzały. Ostatecznie wolność jest po to, aby siebie dać drugiej osobie. Wielkość człowieka polega na tym, że staje się bardziej sobą w darze. Tak, jak sam istnieje z daru, tak sam siebie spełnia w darze dla drugiej umiłowanej osoby. Wolność bez kultury opartej na wartościach traci grunt pod nogami.

Wolność jest silnie osadzona w wymiarze uczestnictwa w życiu społecznym. Wskazuje na personalistyczne aspekty czynu, który odnosi się do innych osób, a kulminacyjnym aktem relacji do bliźniego jest dar miłości z siebie samego. To jest największa inwestycja wolności. Nikt nie jest do tego zmuszony, ale poprzez dar z siebie samego człowiek staje się i spełnia jako osoba.

Z powyższych rozważań wynika, że kultura myślenia Jana Pawła II jest silnie związana z wartościami poznawczymi i zachowaniami, które mają moc zobowiązującą w sensie moralnym. Przekazy prasowe odwołują się do rozważań papieskich, odnoszących się do problematyki osoby ludzkiej i praw człowieka, genezy i istoty życia społecznego, podstawowych zasad życia społecznego oraz personalistycznego i humanistycznego porządku społecznego.

W przekazach prasowych również przywołuje się wypowiedzi papieskie, w których wyłaniają się istotne problemy wolności i zniewolenia, prawdy i kłamstwa, silnie związane z etyką mowy. W tekstach Jana Pawła II współczesna prasa szuka wypowiedzi wzbogacających ludzką duchowość, horyzont poznawczy i takich, które nie wypaczają obrazu rzeczywistości. W wypowiedziach papieża ważne są wartości moralne, poznawcze, estetyczne. Istotne jest również dobro człowieka w aspekcie indywidualnym i społecznym. Warto dodać, że w sposobie myślenia Jana Pawła II widać troskę o humanistyczną kulturę słowa, która wyraża się w przywracaniu (nadawaniu) właściwej rangi słowu w życiu jednostki i społeczeństwa.

JOHN PAUL II'S CULTURE OF THINKING (BASED ON THE SOCIO-POLITICAL AND SOCIO-CULTURAL JOURNALS). LINGUISTICS APPROACH

Summary

Culture thinking of John Paul II is closely related to social ethics, with a broad affirmation of man and his well-being and all human values. The newspaper cites communications to the papal speech, which go deep into the realm of human spirituality, which express the spirituality and both shape and reflect concern about the ethics of speech that does not flatten or falsified picture of reality.

Anna Naplocha

Uniwersytet Zielonogórski

OBRAZY MIŁOŚCI – FUNKCJONOWANIE POJĘĆ EROS, AGAPE, PHILIA I ICH WPŁYW NA POSTRZEGANIE MIŁOŚCI W WYBRANEJ TWÓRCZOŚCI KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

bo jak śmierć potężna jest miłość,
a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol,
żar jej to żar ognia,
płomień Pański.
Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości,
nie zatopią jej rzeki.
Jeśliby kto oddał za miłość
całe bogactwo swego domu,
pogardzą nim tylko.

Pnp 8,6-8¹.

Totus Tuus – Cały Twój. W tej, wydawałoby się, skromnej dewizie przyświecającej posłudze biskupiej, a także później całemu pontyfikatowi Jana Pawła II, papież zawarł uniwersalną regułę życia przynoszącą spokój ducha człowiekowi mającemu poczucie zagubienia w świecie. Słowa te, choć bezpośrednio są skierowane do Maryi, to jednak wskazują także na bezgraniczne zaufanie człowieka Bogu i powierzanie się Mu nawet w najtrudniejszych momentach życia. Akt ten osiąga szczyt heroizmu w zjednoczeniu się człowieka z cierpiącym Chrystusem. Syn Boży, poczynawszy od wydarzenia w Gethsemani, po śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, nieustannie pełniąc wolę Ojca, mówi Mu niejako: jestem cały Twój². Ponadto, pochylając się nad potrzebującymi

¹ Wszelkie cytacje z Pisma Świętego pochodzą z wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, red. nauk. A. Jankowski i in., Poznań 2000.

² Por. słowa Jezusa w Gethsemani: „Ojcze mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich, i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja” (Mt 26,42-43). Na pełne oddanie Chrystusa względem Ojca wskazuje także cytat: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46-47).

i głosząc zbawienie nawracającym się grzesznikom, Chrystus jest całkowicie oddany ludziom. Zdaje się mówić im: jestem cały dla Was. Pozostawia obietnicę swej obecności podczas pożegnania z apostołami: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,19-20). Dotrzymuje jej w sakramencie Eucharystii, będącym znakiem Jego obecności w świecie. „Poprzez ustanowienie Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy, Jezus nadał temu aktowi ofiary charakter trwałej obecności. Antycypuje On swoją śmierć i zmartwychwstanie, dając już w owej godzinie swoim uczniom siebie samego w chlebie i winie, swoje Ciało i swoją Krew jako nową mannę [...] stał się dla nas prawdziwie pokarmem – jako miłość”³. Karol Wojtyła, wybrany 16 października 1978 roku na zwierzchnika Kościoła, przyjął imię Jana Pawła II, stając się niejako następcą Apostoła Piotra i równocześnie kolejnym głosicielem Ewangelii. Obierając za dewizę swojego pontyfikatu hasło: *Cały Twój*, Jan Paweł II powtarza niejako za Chrystusem, że będzie Jego naśladowcą. Za nauczycielkę w tym trudnym zadaniu obiera sobie Maryję⁴ – oddaje Jej swoje życie i powołanie, które chce właściwie wykorzystać w służbie ludziom. W dewizie *Totus Tuus*, jako w wyrazie bezgranicznego zaufania, a także oddania i zaangażowania w pełnione dzieło, jakże wyraźnie pobrzmiewa ukryta zbieżność z pojęciem miłości. Ten, kto kocha, oddaje siebie drugiej wybranej osobie i jest w stanie dla niej poświęcić samego siebie. Karol Wojtyła, wstąpiwszy do seminarium duchownego, ofiarował swoje zdolności i siebie samego, by służyć ludziom, a przez to także i Bogu. W związku z tym aktem samooddania słowa: *Totus Tuus – Cały Twój*, można śmiało uzupełnić twierdzeniem: *Cały Twój w miłości*. Pontyfikat Jana Pawła II zatem, a także i jego wcześniejsze młodzieńcze lata można uznać za manifestację żywej miłości do Boga i bliźniego, która znajduje swój wydzźwięk w głoszonej przez papieża etyce.

Karol Wojtyła, entuzjasta teatru i literatury, sam bardzo często wykorzystuje słowo pisane na potrzeby uwrażliwiania i dzielenia się z ludźmi prawdą zawartą w Piśmie Świętym. Tworząc formy liryczne (np. *Tryptyk rzymski*), dramaturgiczne (np. *Brat naszego Boga*) czy eseistyczne (np. *Rozważania o ojcostwie*), Jan Paweł II bardzo często odwołuje się w nich do zagadnień etyki i idei personalizmu. W niniejszym artykule zwrócę szczególną uwagę jedynie na wybrane utwory, w których zawarte jest wyobrażenie miłości. Będą to: wydany w 1960 roku tekst dramatyczny: *Przed sklepem*

³ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 13, Kraków 2006, s. 30-31 (pierwotny druk w 2006 r.).

⁴ Jan Paweł II wspomina: „*Totus Tuus*... Formuła ta nie ma tylko charakteru pobożnościowego, nie jest wyrazem tylko dewocji, lecz jest czymś więcej. Muszę dodać, że przekonanie do takiego właśnie nabożeństwa zrodziło się we mnie w okresie, gdy podczas drugiej wojny światowej pracowałem jako robotnik w fabryce [...]. Dzięki św. Ludwikowi de Montfort [...] nauczyłem się na nowo maryjności i ten dojrzały kształt nabożeństwa do Matki Bożej idzie ze mną od lat. Uczestnicząc w Soborze [...], odnalazłem wszystkie moje dawniejsze doświadczenia od lat młodzieńczych, odnalazłem też tę szczególną więź, jaka łączy mnie z Bogarodzicą w coraz to nowych wymiarach”. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 157-158.

*jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*⁵ oraz studium *Miłość i odpowiedzialność*⁶. Medytacja, o której jest mowa w podtytule dramatu, stanowi jedną z ulubionych form twórczości papieża. Stefan Sawicki zauważa, że w swojej aktywności literackiej: „dąży on [papież – A.N.] do wypowiedzi sobie najbliższej, najbardziej własnej, jaką jest upodmiotowiona medytacja poetycka. W tym wypadku – medytacja «przechodząca chwilami w dramat»”⁷. Odpowiednią formą służącą dokładniejszemu przekazaniu ważnych dla autora treści okazał się styl rapsodyczny, wyrażający się w tzw. „dramacie wnętrza”⁸. Jak zauważa Katarzyna Wielechowska: „Teatr Rapsodyczny rezygnuje z fabuły [...] miejsce zajmuje bowiem problem, dla którego fabuła może pełnić jedynie funkcję ilustracyjną”⁹. Rezygnacja z rozbudowanej fabuły sprawia, że „istotą tego teatru, jego praelementem jest słowo”¹⁰, które staje się głównym środkiem ekspresji służącym wyrażaniu ważnej problematyki za pomocą formy dramaturgicznej.

W tekstach literackich Wojtyły widoczna jest tendencja do uwrażliwiania odbiorcy na wartość drugiej osoby. Przejawia się ona w szczególności w sposobie charakteryzowania bohatera oraz wpływa z ogólnego sensu utworu. Jak zauważa Karol Wojtyła: „Osoba to taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem (zewnętrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne. Kontaktuje się w ten sposób – trzeba dodać – nie tylko ze światem widzialnym, ale również niewidzialnym, a przede wszystkim z Bogiem. I to jest dalszy symptom odrębności osoby w widzialnym świecie”¹¹. W związku z tym, że człowiek został stworzony z miłości Boga, powinien być postrzegany przez pryzmat idei stworzenia osoby ludzkiej, czyli jako jednostka mająca wartość nadaną przez Boga i ujawniającą się w postaci daru z siebie dla Stwórcy i bliźnich, a także istoty

⁵ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*, Kraków 1988 (osobne wydanie; pierwodruk w 1960 r.).

⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 2012 (pierwodruk w 1960 r.).

⁷ S. Sawicki, *Trylogia dramaturgiczna Karola Wojtyły*, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 452.

⁸ Do „dramatów wnętrza” zaliczane są następujące utwory Karola Wojtyły: *Brat naszego Boga* (pierwodruk w 1979 r.), *Przed sklepem jubilera* (pierwodruk w 1960 r.), *Promieniowanie ojcostwa* (pierwodruk w 1964 r.). „B. Taborski określeniem «dramaturgia wnętrza» obejmuje również powstałe w czasie wojny, w 1940 r., dwa zachowane dramaty Karola Wojtyły o tematyce biblijnej i historycznej: *Hiob* i *Jeremiasz* (Dawid napisany w 1939 r. zaginął). Zob. B. Taborski, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Lublin 1989” – cyt. za: K. Wielechowska, *Medytacja obecności. „Dramaty wnętrza” Karola Wojtyły*, [w:] *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica* nr 10, Łódź 2008, s. 199.

⁹ *Ibidem*, s. 200.

¹⁰ Mowa tutaj o wyznacznikach charakterystycznych dla Teatru Rapsodycznego w Krakowie (założonego w 1941 r.) pod kierownictwem Mieczysława Kotlarczyka, z którym ściśle współpracował Karol Wojtyła. *Ibidem*, s. 199.

¹¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 12.

indywidualnej nie tylko pod względem kodu genetycznego, ale przede wszystkim ze względu na niepowtarzalne przejawy życia duchowego. Odkrycie tej prawdy o człowieku powinno generować postawę pełną szacunku dla innych i zachęcać do brania odpowiedzialności za nich; powinno uczyć wzajemnych relacji. W sposób szczególny dotyczy to relacji kobiety i mężczyzny powołanych w sakramencie małżeństwa do głębszego zjednoczenia w miłości. Tematykę tychże relacji Karol Wojtyła przedstawia w dramacie *Przed sklepem jubilera*. Dramat ten reprezentuje bardziej nowatorską stronę jego twórczości, gdyż składa się głównie z monologów bohaterów wypowiedzianych w oderwaniu od przemysłów innych postaci. Utwór jest niejako artystyczną wersją treści filozoficzno-etycznych zawartych w książce *Miłość i odpowiedzialność*. Sawicki zauważa, iż:

Nie ma tu bezpośrednio ukazanych zdarzeń. Wszystko dzieje się we wspomnieniach, przecuciach, marzeniach. Rzeczywistość zatracą realistyczne wymiary, nabiera niejednoznacznej, symbolicznej wymowy. Trudno odnaleźć tu właściwy dialog. Jest przede wszystkim narracja, są monologi. Jeśli pojawiają się dialogowane fragmenty, są wprowadzane w funkcji cytatu w obręb narracji. Poszczególne wypowiedzi mają charakter fenomenologicznej refleksji. Naświetlają z różnych stron te same fakty, problemy, widziane w perspektywie różnych, własnych doświadczeń. [...] Nie działające do postaci, lecz opowiadające, interpretujące różne „modele” egzystencjalne małżeństwa¹².

W akcie I dramatu ukazane są losy miłości Andrzeja i Teresy, którzy długo dojrzewali do podjęcia decyzji o ślubie. Można by uznać, że ich uczucie dojrzewało wraz z upływem czasu i przypominało bardziej związek z przyzwyczajenia niż z nagłego, znanego z romantycznych przedstawień, przypływu burzliwej namiętności.

Tak przedstawia sytuację w monologu wewnętrznym Andrzej:

Doszedłem do Teresy drogą dosyć długą, nie odnalazłem jej od razu. Nie pamiętam nawet, czy pierwszemu naszemu spotkaniu towarzyszyło jakieś przeżucie lub coś w tym rodzaju. I chyba nawet nie wiem, co to znaczy „miłość z pierwszego wrażenia”. Po pewnym czasie stwierdziłem, że znalazła się w polu mojej uwagi, to znaczy, że m u s i a ł e m nią się interesować, i równocześnie g o d z i ł e m się na to, że muszę. Mogłem wprawdzie nie postępować tak, jak czułem, że muszę, lecz sądziłem, że nie miałoby to sensu. Widocznie coś było w Teresie, co odpowiadało mej osobowości¹³.

Z autorefleksji Andrzeja nad jego stosunkiem do Teresy wynika, iż erotyczny aspekt znajomości nie odgrywa dla niego pierwszorzędnej roli. W innych jego słowach można zauważyć głęboką krytykę postrzegania miłości jedynie przez pryzmat

¹² S. Sawicki, *op. cit.*, s. 450.

¹³ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera...*, s. 6. Wszelkie wyróżnienia graficzne w treści cytacji pochodzą od Autora – Karola Wojtyły.

cielesności, uniemożliwiającej dostrzeżenie wartości w drugiej osobie. O takim sposobie pojmowania miłości przez bohatera zaświadczały snute przez niego refleksje w monologu wewnętrznym:

Nie poddałem się tylko wrażeniu i urokowi zmysłów, bo wiem, że wówczas naprawdę nie wyszedłbym z mego „ja” i nie dotarł do drugiej osoby – ale tu był właśnie wysiłek. [...] Pomyślałem też wówczas, że piękność dostępna dla zmysłów może być darem trudnym lub niebezpiecznym, spotykałem wszakże osoby, które ona wiodła do cudzej krzywdy – i tak powoli nauczyłem się cenić piękność dostępną dla umysłu, czyli prawdę¹⁴.

Czym jednak okazuje się być ta zdolność widzenia prawdy? Jest to taki sposób postrzegania, który przedstawia nam daną osobę w pełnym świetle, z jej cielesnością, emocjonalnością i duchowością. Takie postrzeganie osoby w sposób całościowy wyklucza traktowanie człowieka z jednego, dominującego punktu widzenia. Człowiek, będąc istotą stworzoną „na obraz i podobieństwo Boga”, nie może stać się jedynie środkiem do celu, np. obiektem do zaspokojenia pożądliwości podsycanej przez zmysłowość. Wtedy, zgodnie z rozumowaniem św. Augustyna, byłaby to jedynie miłość ‘uti’, czyli taka, która jest nastawiona jedynie na używanie, dąży do samej przyjemności. Norma personalistyczna wskazuje, że osobę należy traktować z poszanowaniem i uwzględnieniem nie tyle swoich potrzeb, ale właśnie potrzeb drugiej osoby. W takim sposobie rozumowania rodzi się miłość ‘frui’¹⁵, miłość przynosząca obopólne owoce, gdyż ma na względzie wartość tej drugiej osoby jako bytu związanego z uczuciowością, pragnieniami i duchowością, a nie tylko z czystą zmysłowością. Karol Wojtyła wielokrotnie podkreślał nierozzerwalną wartość osoby z godnością ludzką. Pisał: „Osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości”¹⁶.

Wojtyła dość jawnie występuje przeciw teorii libidystycznej, której główny trzon i uzupełnienie, obok pojęcia *libido* (z łac. ‘żądza’), stanowi pojęcie *eros* (gr. *ἔρως*). Pojęcie to oznacza miłość o zabarwieniu cielesnym, *stricte* zmysłowym. Jak podaje *Słownik grecko-polski*, termin „*eros*” można rozpatrywać w trzech głównych nurtach jako:

- miłość – pożądliwość płciową;
- przedmiot miłości;
- uniesienie radości¹⁷.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 41.

¹⁶ *Ibidem*, s. 37.

¹⁷ Zob. *Słownik grecko-polski*, t. II, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, s. 313-314.

Eros, realizując się w *libido*, dąży do zaspokojenia rozkoszy, której doznanie jest kwestią indywidualną u każdego człowieka. Nastawienie jedynie na przeżycie zmysłowe, które w efekcie pomija drugą osobę i jest nastawieniem czysto egoistycznym, nie wpisuje się w normę personalistyczną i może zatem ranić drugiego człowieka, odbierając mu godność osoby. W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI rozważa sposób realizacji *erosa* w *libido* i wyjaśnia: „Dlatego *eros* upojony i bezładny nie jest wznoszeniem się, «ekstazą» w kierunku Boskości, ale upadkiem, degradacją człowieka. Tak więc staje się ewidentne, że *eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży cała nasza egzystencja”¹⁸. W związku z powyższym, Andrzej, którego wypowiedzi można potraktować jako *porte-parole* słów samego autora, chce poznawać ukochaną Teresę w świetle miłości duchowej, a nie przez pryzmat miłości erotycznej, tak, aby nie skrzywdzić jej przedmiotowym sposobem traktowania. Krzysztof Dybciak taką miłość określa jako przejaw „personalistycznego traktowania miłości”¹⁹:

Postawa emocjonalnej egzaltacji, gdzie ciężar przeżyć osobowych ześrodkowany jest na podmiocie, zmienia się w procesie dojrzewania na postawę obejmującą całość przeżyć i zachowań egzystencjalnych podmiotu „skoncentrowanego już nie na sobie, ale na innym człowieku”. [...] Takie personalistyczne traktowanie miłości stanowi równocześnie metodę skutecznego zakorzenienia się w powszechnym istnieniu, ponieważ połączenie jednostkowych losów jest spełnieniem ontologicznie ugruntowanego prawa jednoczenia pojedynczych elementów²⁰.

Z takim dojrzałym sposobem pojmowania miłości wiąże się także kwestia dość długiego oczekiwania na odpowiedni moment zawarcia związku małżeńskiego. Bohaterowie zdają sobie sprawę z ogromnej odpowiedzialności za drugiego człowieka. Dbają, aby przez zbyt pochopnie podjęte decyzje nie skrzywdzić ukochanej osoby, nie zadać jej cierpienia i nie odebrać jej wartości osoby, którą otrzymała od Boga.

W II akcie dramatu poznajemy małżeństwo Anny i Stefana, których związek przeżywa poważny kryzys. W wypowiedziach bohaterki jakże wyraźnie pobrzmiwa nuta rozgoryczenia sygnalizująca utratę zaufania do męża. Przedstawiona sytuacja jest skutkiem odrzucenia przez Stefana autentycznej relacji z Anną, która zakłada wzajemne obdarowywanie sobą i wzajemną odpowiedzialność. W związku z niewystępowaniem istotnego wyznacznika pożycia małżeńskiego bohaterka czuje się

¹⁸ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 4, Kraków 2006, s. 16 (pierwodruk w 2006 r.).

¹⁹ K. Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów 1991, s. 98.

²⁰ *Ibidem*.

niekochana i chce dowartościować siebie poprzez kokietowanie innych mężczyzn celem wzbudzenia ich uwagi, zainteresowania. Mówi:

Jakże było mi zrazu obco
w sobie samej
Jakbym już odwykła od ścian mego wnętrza –
tak bardzo były one pełne Stefana
że bez niego wydawały mi się puste
Czyż nie jest to rzeczą straszną
tak skazywać ściany swego wnętrza
na jednego tylko mieszkańca
który może wydziedziczyć mnie samą
i jakoś pozbawić w nim miejsca²¹.

Zdesperowana Anna postanawia sprzedać jubilerowi swoją obrączkę, aby kategorycznie zerwać więź ze Stefanem i poczuć się wolną od ciąży na niej przysięgi wierności. Tajemniczy jubiler, którego można utożsamiać z obrońcą praw Boskich na ziemi, wypowiada słowa kierujące uwagę na wartość ludzkiego życia: „Moja waga jubilerska / ma tę właściwość / że nie odważa metalu / lecz cały byt człowieka i los”²². Jubiler niejako przypomina, że miłość jest równoznaczna z braniem odpowiedzialności za siebie i drugiego człowieka, którego wybrało się na partnera z całą jego historią życia (przeszłością), emocjonalnością i duchowością. W pełniejszym zrozumieniu istoty miłości pomaga bohaterce przypadkowy rozmówca, którym okazuje się później Adam. Jawi się on jako osoba dobrze znająca duchowy sens Biblii i rozpatrująca w jej świetle obserwowane wydarzenia. Opowiada nowotestamentową przypowieść o oblubieńcu, pannach mądrych i nieroztropnych²³ i porównuje zachowanie Anny do panny nieroztropnej, jakby uśpionej na otaczającą ją rzeczywistość. W życiu tej postaci już dawno wypaliła się lampa miłości i nadziei na pojawienie się oblubieńczej relacji między nią a mężem. W związku z tą bolesną okolicznością degradacji uległa także moralność bohaterki – jest ona zdeterminowana, by zaznać szczęścia zgodnie ze swym pragnieniem i jego wizją i niewiele brakuje, aby zdradziła męża. Adam próbuje uświadomić jej, że potrzebuje spotkania z Oblubieńcem i otwarcia na Jego uzdrawiającą moc miłości. Mówi:

Oblubieniec przechodzi tyłu ulicami
na których też spotyka tyłu różnych ludzi
Przechodząc dotyka tej miłości
jaka w nich jest
Gdy jest zła

²¹ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera...*, s. 25.

²² *Ibidem*, s. 30.

²³ Por. Mt 25,1-13.

cierpi z tego powodu. Miłość jest zła
również wtedy, gdy jej brak²⁴.

Tylko Bóg poprzez ofiarowanie człowiekowi swojej łaski może zmienić zastane w nim niedoskonałe uczucie. Fakt ten podkreślał wielokrotnie Jan Paweł II, jak chociażby podczas mszy świętej w Płocku (7 czerwca 1991 r.): „Tak więc Bóg jest pierwszy. W Nim ma początek nie tylko wszelkie istnienie, ale nade wszystko wszelka miłość w świecie istot stworzonych. Wszelka miłość w naszych ludzkich sercach. Miłość ma w Bogu swe źródło, a to przedwieczne źródło objawiło się w czasie, objawiło się w sposób najpełniejszy wówczas, kiedy Bóg Ojciec posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy (1 J 4,10)”²⁵. Jest to miłość bezwarunkowa, która najpełniej objawiła się w ofierze Krzyża dokonanej przez Chrystusa, a także akt miłosierdzia względem rodzaju ludzkiego. Jan Paweł II rozwija tę myśl w encyklice *Dives in misericordia*:

Krzyż postawiony na Kalwarii, krzyż, na którym Chrystus toczy ostatni swój dialog z Ojcem, wyłania się z samej głębi tej miłości, jaką człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, został obdarzony w odwiecznym Bożym zamierzeniu. Bóg, którego objawił Chrystus, pozostaje nie tylko w stałej łączności ze światem jako Stwórca, ostateczne źródło istnienia. Jest On Ojcem: z człowiekiem, którego powołał do bytu w świecie widzialnym, łączy Go głębsza jeszcze więź niż sama stwórcza więź istnienia. Jest to miłość, która nie tylko stwarza dobro, ale doprowadza do uczestnictwa we własnym życiu Boga; Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ten bowiem, kto miłuje, pragnie obdarzać sobą²⁶.

Bóg, stworzywszy człowieka na swój obraz i podobieństwo, zamieszkuje w jego sercu i daje mu zdolność miłowania oraz ofiarowywania siebie drugiej, wybranej osobie. Anna, przypomniawszy sobie o istocie przysięgi małżeńskiej złożonej przed Bogiem, zakładającej wierność na dobre i na złe, czyli bezwarunkowość, pokłada nadzieję w sakramencie udzielonym jej przez samego Boga i dzięki temu jest w stanie ujrzeć w twarzy Oblubieńca swojego męża Stefana. Bohaterka, otwierając się na obietnicę miłości pochodzącej od Boga, któremu zaufała, porzuca zamiar zdradzenia męża i wraca na ścieżkę wierności małżeńskiej; potrafi przetrwać trudne chwile wciąż spotykające ją ze strony męża. Z czasem zaczyna rozumieć, że nie tylko on ponosi odpowiedzialność za rozpad jedności potencjalnych oblubieńców. Anna przebacza Stefanowi i ofiarowuje mu swoją obecność, czyli czyni więcej niż tylko dochowuje

²⁴ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera...*, s. 32.

²⁵ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 697.

²⁶ Zob. Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. ks. S. Nagy, Lublin 1983, s. 24.

z obowiązku przysięgi małżeńskiej. Adam, świadomy zmiany, jaka zaszła w bohaterce, komentuje całą sytuację następująco:

Anna weszła na drogę miłości dopełniającej. Trzeba było dopełniać dając i przyjmując w innych proporcjach niż przedtem. Przesilenie nastąpiło właśnie owego wieczoru przed laty. Wtedy wszystko groziło rozbiciem. Nowa miłość mogła się zacząć tylko od spotkania z Oblubieńcem. To, co z niej Anna odczuła, to zrazu było tylko cierpienie. Z biegiem czasu przyszło stopniowe uspokojenie²⁷.

Opisany rodzaj miłości Boga do człowieka, zilustrowany w relacji Anny i Stefana, mieści się w pojęciu *agape* (gr. *ἀγάπη*). *Słownik grecko-polski* podaje w pierwszym wariancie tłumaczenie tego terminu po prostu jako miłość²⁸. W drugiej kolejności – jako ‘uczta braterska’²⁹. Powiązanie to można wytłumaczyć sceną, którą opisuje Nowy Testament. Chrystus, spożywając ze swoimi uczniami ostatnią wieczerzę, uzupełnia Prawo Mojżesowe i przekazuje im przykazanie wzajemnego miłowania się. Mówi: „To Wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali”³⁰. Miłość *agape* jest miłością, którą ofiarowuje nam Bóg przez swojego Syna, Jezusa Chrystusa. Rzeczownik ten był powszechnie stosowany „[...] w Nowym Testamencie na oznaczenie łaskawej miłości Bożej, gotowej do złożenia siebie samego w ofierze i okazanej w Chrystusie oraz odpowiednio – nieegoistycznej miłości ludzkiej”³¹. Człowiek obdarowany takim bezinteresownym rodzajem miłości jest w stanie przebaczyć krzywdę wyrządzoną mu przez drugiego człowieka, bo będąc zakorzenionym w Bogu, czerpie siłę z miłości przebaczącej. Przywołane przykazanie miłości względem Boga i bliźniego mówi także o miłości nieprzyjaciół. Chcąc przebaczyć drugiemu wyrządzone zło, które czyni z niego nieprzyjaciela zadającego cierpienie, trzeba działać pod wpływem miłości *agape* – jest to odpowiednik świadomego aktu woli ukierunkowanego na dobro bliźniego³².

W akcie III dramatu zostaje zarysowana kondycja miłości Moniki i Krzysztofa. Akt zamykający całość utworu spleta niejako poznane już wcześniej przez czytelnika losy bohaterów. Krzysztof jest synem Teresy i Andrzeja, Monika natomiast

²⁷ Zob. K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera...*, s. 57.

²⁸ Zob. *Słownik grecko-polski*, t. I, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 7.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J 13,34-35.

³¹ *Słownik biblijny*, red. W.R.F. Browning, tłum. J. Sławik, Warszawa 2009, s. 26.

³² „*Agape* nie jest uczuciem, lecz aktem wolności umocnionym przez łaskę Bożą [...]. Największe znaczenie dla syntezy platońskiego i biblijnego myślenia o miłości miał św. Augustyn, który z jednej strony dostrzegał w niej, jako w zdolności wyboru, podstawową siłę człowieka, z drugiej jednak, na fundamencie aktu miłości umożliwionego przez uprzednie działanie Boga stworzył ideę wznoszenia się poznania aż do najwyższego dobra” *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 51.

jest owocem miłości Anny i Stefana. Krzysztof umiłował Monikę odpowiedzialną miłością. Mówi on:

Nieraz budziłem się nocą – i zaraz moja świadomość
była przy tobie.
Pytałem się, czy mogę
brać twoje ręce zziębnięte, rozgrzewać moimi rękami:
– pojawi się jakaś jedność, wizja nowego istnienia,
które ogarnia nas dwoje. Czy jednak potem nie zgaśnie?³³

Monika, mając wciąż w pamięci nieszczęśliwy związek swoich rodziców, obawia się o swoją miłość do Krzysztofa. Przemawia przez nią lęk wypływający z moralnego wymogu wzięcia odpowiedzialności za drugą osobę, który krystalizuje się w strachu przed skrzywdzeniem Krzysztofa swoją nieudolną, tylko ludzką miłością i związanymi z nią nieporozumieniami.

Miłość łączącą oboje bohaterów można określić pojęciem *philia* (gr. *φιλία*). Jak podaje *Słownik grecko-polski*, termin „*philia*” ma wiele znaczeń, które można sprowadzić do jednego mianownika: to miłość pełna przyjaźni, duchowej bliskości serca. Pojęcie to można rozumieć jako:

- przyjaźń, zażyłość, przyjaźń z tym światem; w rodzinie: przywiązanie;
- oddanie się, przyjacielskość, serdeczność;
- miłość kochanków;
- przywiązanie do czegoś, upodobanie w czymś;
- siłę naturalną – łączącą niezgodne elementy³⁴.

„Arystoteles zaliczył ją do cnót. Kochający tym rodzajem miłości pragnie dobra innego człowieka nie ze względu na swoje pragnienia, lecz na niego samego”³⁵. Monikę i Krzysztofa charakteryzuje obopólne pragnienie dobra dla innych, które wyraża się w trosce o siebie nawzajem. Bohaterowie nie kwestionują w drugim człowieku wartości osoby, ale obawiają się, czy sami są na pewno odpowiednimi partnerami. Pytają się zatem niejako samych siebie: czy aby na pewno jestem tak odpowiedzialny, tak wartościowy, że jestem w stanie uszczęśliwić drugą osobę i tym samym podnieść wartość tej osoby w oczach jej samej, a przy tym jej nie zdegradować? Taki rodzaj miłości, który wypływa z przyjaznej troski o drugą osobę, Karol Wojtyła określa mianem: *amor benevolentiae*³⁶ – miłości życzliwej. Wojtyła charakteryzuje ten rodzaj miłości w studium *Miłość i odpowiedzialność*, w którym stwierdza, iż:

³³ Jan Paweł II, *Przed sklepem jubilera...*, s. 46.

³⁴ Zob. *Słownik grecko-polski*, t. IV, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965, s. 519.

³⁵ *Religia*. *Encyklopedia PWN*, s. 50.

³⁶ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 90.

Sama jednakże życzliwość nie polega na takiej konfiguracji chcień: Y chce, aby X była dobrem, i to jak najpełniejszym, ażeby z kolei tym bardziej była dobrem dla niego. Życzliwość odrywa się od wszelkiej interesowności, której pierwiastki w miłości pożądania wyraźnie jeszcze tkwią. Życzliwość to tyle, co bezinteresowność w miłości: „Nie pragnę Ciebie jako dobra”, ale: „Pragnę twego dobra”, „Pragnę tego, co jest dobrem dla ciebie” – osoba życzliwa pragnie tego bez żadnej myśli o sobie, bez żadnego względu na siebie³⁷.

Poprzez wzajemną miłość i planowany ślub bohaterowie chcą ofiarować się sobie nawzajem. Ich miłość z miłości życzliwej stopniowo przeradza się w miłość oblubieńczą. Wojtyła postrzegał miłość oblubieńczą jako rodzaj dojrzałej emocjonalnie relacji między zakochanymi w sobie ludźmi: „Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego «ja». Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie, a nawet życzliwość. [...] Czymś więcej jest «dać siebie» aniżeli tylko «chcieć dobra», choćby nawet przez to drugie «ja» stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni”³⁸. Monika i Krzysztof, dochodząc do pełnego poznania siebie w miłości, odnaleźli równocześnie wartość w drugim człowieku. Być może właśnie z powodu odkrycia tych najpiękniejszych prawd, bohaterowie nie są w stanie odczytać tajemnych znaków dawanych przez Jubilera wszystkim parom kupującym obrączki. Jubiler po prostu nie musi uposażać Moniki i Krzysztofa w cenne wskazówki dotyczące miłości, gdyż bohaterowie już dawno odkryli je w swoim związku. Jak zauważa Monika:

Byliśmy sobą zajęci – jakże można się było oderwać
On [Jubiler – A.N.] nie uczynił niczego, by nas zafascynować
po prostu zmierzył obwód palców naprzód, a później obrączek,
jak każdy zwykły rzemieślnik. Nie było w tym nawet artyzmu.
Nie przybliżył do nas niczego. Całe piękno zostało w uczuciu
naszym własnym. On nic nie rozszerzył ani nie ścieśnił
pochłonięta byłam mą miłością – i niczym chyba więcej³⁹.

Krzysztof ponadto rozważa w swoim monologu:

Miłość wyprzedza swój przedmiot
lub też tak się do niego zbliża, że prawie traci go z oczu [...].
I wiesz, czym najbardziej się cieszę?

Tym, że mamy jednak tyle prawdy, że jakoś swobodniej czytamy w gęstwinie tych wszystkich uniesień sprawy zwyczajne⁴⁰.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, s. 105.

³⁹ Zob. K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera...*, s. 51.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 47.

Perypetie życiowe trzech par bohaterów dramatu *Przed sklepem jubilera* (Teresy i Andrzeja, Anny i Stefana, Moniki i Krzysztofa) stanowią punkt wyjścia do opisanie trzech rodzajów miłości. Pierwszy rodzaj miłości stanowi miłość *eros* – miłość o zabarwieniu cielesnym, jedynie zmysłowym. Takiemu modelowi miłości sprzeciwiają się Teresa i Andrzej. Odkrywają, iż prawdziwa miłość wyraża się w relacji osobowej, więzi międzyludzkiej. Drugi rodzaj miłości – *agape* – doskonale wpisuje się w sytuację życiową Anny i Stefana, którzy przeżywają kryzys małżeństwa. Mianem miłości *agape* określa się bezwarunkową miłość Boga do człowieka, a także miłość przebaczącą, implikującą miłość heroiczną między ludźmi. Będąc zakorzenioną w miłości Boga, która daje siły do pokonywania codziennych małżeńskich trudności, bohaterka dramatu – Anna – jest w stanie przebaczyć winę swojemu mężowi. W relacjach Moniki i Krzysztofa uwiadamnia się pojęcie miłości opartej na przyjaźni, duchowej bliskości serca. Takimi wartościami charakteryzuje się miłość *philia*. Pozytywnemu wartościowaniu w relacjach międzyludzkich ulegają pojęcia miłości *agape* oraz *philia*. Natomiast miłość *eros* zyskuje dodatnią waloryzację jedynie w kontekście traktowania drugiej osoby w nurcie personalistycznym, czyli poprzez postrzeganie godności drugiej osoby już przez sam fakt tego, że jest osobą. Na nowo odkrywać wartość drugiego człowieka poprzez wartość miłości – oto prawdziwe wyzwanie dla każdego człowieka. Jan Paweł II podkreślał: „Przyszłość zależy od miłości”⁴¹, aby w miłości powtarzać człowiekowi i Bogu – *Totus Tuus*.

IMAGES OF LOVE – CONCEPTS OF *EROS*, *AGAPE*, *PHILIA* AND THEIR IMPACT ON THE PERCEPTION OF LOVE IN THE SELECTED WORKS OF KAROL WOJTYŁA – JOHN PAUL II

Summary

This article has been taken to describe the principles of operation of the Greek concepts of *eros*, *agape*, *philia* and characterize their impact on the perception of love in the selected writings of Karol Wojtyła – John Paul II. Based on two literary works of Karol Wojtyła: *The Jeweller's Shop* and *The love and the responsibility*, strives to portray the transformation in definition of the concept of 'love'. The actions of the three pairs of characters of the drama *The Jeweller's Shop* (Teresa and Andrew, Anna and Stephen, Monica and Christopher) are the starting point to describe three kinds of love. The first discussed concept of love, *eros* is only sensual love. Thus profess love of Teresa and Andrew is a denial of recognition of love only through the prism of carnality, and it stresses the perception of love as a personal relationship based on interpersonal relationships. The second kind of love – *agape*, fits perfectly into the life situation of Anna and Stephen, who are experiencing a crisis of marriage. *Agape* love is determined as unconditional love of God to man, and forgiving

⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 22.

love of the people to each other. Being rooted in love of the God that gives strength to overcome everyday difficulties marriages states, the heroine of the drama – Anna – is able to forgive the fault of her husband. In relationship of Monica and Christopher is demonstrated the concept of love based on friendship, spiritual closeness of the heart. Such values characterized love are so-called: *philia*. Positive valuation in relationships are the concept of *agape* and *philia*. In contrast, the *eros* love is gaining a positive indexation only in the context of the treatment of other people in the personalist way or by the perception of the dignity to another person by the fact that it is a Person.

Sylwia Zydek

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

LIST DO RODZIN „GRATISSIMAM SANE” JANA PAWŁA II – CIĄGŁE AKTUALNE WEZWANIE

Ogłoszenie przez ONZ roku 1994 Rokiem Rodziny stało się impulsem dla Jan Pawła II do napisania *Listu do rodzin*. Kościół od wielu lat w swych dokumentach dawał wyraz troski o rodzinę. Już bowiem w 1880 roku Leon XIII podjął ten jakże istotny temat w swej encyklice *Arcanum divinae sapientiae*. Potem ukazały się dokumenty Soboru Watykańskiego II, w wśród nich *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*¹, a następnie encyklika *Humanae vitae* Pawła VI², posynodalna adhortacja *Familiaris consortio*³, encyklika *Evangelium vitae* Jana Pawła II⁴, dokumenty Kongregacji Nauki Wiary (np. *Donum Vitae*, instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia)⁵. Zatem nauczanie o rodzinie jest bliskie Kościołowi.

Myślenie o rodzinie i refleksja teologiczna na jej temat były obecne w twórczości Karola Wojtyły, długo zanim został papieżem. Już w *Miłości i odpowiedzialności* odnajdujemy taką oto opisową definicję:

Rodzina sama jest już społecznością, małym społeczeństwem, od którego zależy w swym istnieniu każde wielkie społeczeństwo, np. naród, państwo, Kościół. Zrozumiała rzecz, iż to wielkie społeczeństwo stara się czuwać nad procesem swego nieustannego stawania się poprzez rodzinę. Rodzina jest instytucją najelementarniejszą, związaną z podstawami ludzkiego bytowania. Tkwi ona w wielkim społeczeństwie, które sama wciąż stwarza, a równocześnie odcina się od niego, posiada swój własny charakter i cele. Jedno i drugie, tj. zarówno immanencja rodziny w społeczeństwie, jak i jej swoista autonomia i nienaruszalność, musi znaleźć odzwierciedlenie w prawodawstwie. Punktem wyjścia

¹ Stolica Apostolska 1965 r.

² Stolica Apostolska 1968 r.

³ Stolica Apostolska 1981 r.

⁴ Stolica Apostolska 1995 r.

⁵ Stolica Apostolska 1987 r.

jest tutaj prawo natury – obiektywizacja tego porządku, który wynika z samej natury rodziny⁶.

Echa tej wypowiedzi krakowskiego kardynała będą słyszalne w *Liście do rodzin*, który powstał wiele lat po książce, a jest to dowód na istnienie pewnej ciągłości w poglądach Wojtyły na temat rodziny i małżeństwa.

Omawiany list jest dość obszerny i bogaty treściowo. Chcąc dokonać analizy jego treści, warto podzielić go na dwa obszary znaczeniowe. Pierwszy: to płaszczyzna teologiczno-biblijna o zabarwieniu mocno chrystocentrycznym, drugi zaś to sfera społeczno-kulturowa z mnóstwem akcentów o charakterze niejako profetycznym. Podążając śladem tych dwóch dróg, będzie łatwiej pojąć, o jakiej rodzinie mówi papież i jakie do niej kieruje przesłanie, choć należy zaznaczyć, że obie wskazane płaszczyzny splatają się ze sobą.

Studium dokumentu należy poprzedzić cytatem zawierającym definicję rodziny:

Rodzinę rozumie się jako pierwszy i podstawowy wyraz natury społecznej człowieka [...]. Równocześnie jednak w naszych czasach zostaje uwydatnione to, co dla tej najmniejszej, a zarazem fundamentalnej ludzkiej społeczności jest istotne od strony mężczyzny i kobiety jako osób. Rodzina jest społecznością osób, dla których właściwym sposobem bytowania – wspólnego bytowania „jest komunია”: *communio personarum*. W tym wyraża się też – z uwzględnieniem całej dysproporcji bytowej – podobieństwo do Boskiego „My”. Rodzina bierze początek z takiej właśnie małżeńskiej wspólnoty, którą Sobór Watykański II określa jako „przymierze”. W tym przymierzu mężczyzna i kobieta „wzajemnie się sobie oddają i przyjmują” (GS 48)⁷.

Można, chcąc wyjaśnić, dopowiedzieć, że zatem relacją najbardziej podstawową w rodzinie jest relacja mężczyzny jako męża i kobiety jako żony⁸. Rodzina powstaje wówczas, gdy urzeczywistnia się „przymierze” małżeńskie, które otwiera małżonków na przyjęcie przychodzących na świat dzieci. W ten sposób komunია małżonków daje początek wspólnocie, jaką jest rodzina. Oczywiście należy również pamiętać, że rodzina oprócz utrzymywania ciągłości biologicznej utrzymuje również, co jest niezwykle istotnym jej zadaniem, ciągłość kulturową społeczeństwa, polegającą na przekazaniu swemu potomstwu dziedzictwa kulturowego⁹. Jest ona bowiem wpisana

⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2011, s. 194.

⁷ Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”* (GS), p. 7, wersja elektroniczna: www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html [dostęp: 31.10.2105]. W Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. w artykule 16. czytamy, że rodzina stanowi podstawową jednostkę społeczną.

⁸ K. Wojaczek, *Wspólnota rodzinna jako fundament domowego Kościoła*, [w:] A. Tomkiewicz, W. Wieczorek, *Rodzina jako Kościół domowy*, t. IX, Lublin 2010, s. 69.

⁹ F. Drejek, *Polityka rodzinna prowadzona w środowiskach lokalnych*, [w:] E. Jurczyk-Romanowska, L. Albański, *Wychowanie w rodzinie. Współczesna rodzina w sytuacji zmiany*, t. III, Jelenia Góra 2011, s. 242.

w świat wartości, wyposażona w zbiór szczególnych cech, które powinny zostać uznane i podlegać ochronie, szczególnie ze strony porządku prawnego¹⁰. Definicja zaproponowana przez papieża jest przejawem jego z jednej strony zakotwiczonego w tradycji Kościoła, korzeniami tkwiącymi w Biblii, myślenia o rodzinie jako przymierzu osób, a z drugiej – dotyczy kwestii społecznej, ponieważ umiejscawia rodzinę również w porządku funkcjonowania zbiorowości ludzkiej, jaką jest społeczeństwo. Tu niejako krzyżują się te wspomniane wcześniej płaszczyzny, na których Jan Paweł II mówi o rodzinie, próbuje ją zrozumieć¹¹. Jest ona przecież „niezbędną do życia i podstawową komórką społeczeństwa, koniecznym do jego funkcjonowania fundamentem ważniejszym nawet niż samo państwo posiadającym własną podmiotowość i konsystencję ontologiczną zapisaną w istocie natury człowieczeństwa”¹².

Rodzina jest zatem najbardziej naturalnym i jedynym środowiskiem, gdzie mogą w sposób właściwy funkcjonować dzieci i czerpać siły witalne z miłości swych rodziców. Zdaje się być to „oczywistością oczywistą”, ale czy we współczesnym świecie nie stanowi już anachronizmu? Czy współczesne społeczeństwa nie deprecjonują jej roli, uważając, że ludzie mogą rodzić się i dorastać w quasi-rodzinach, gdzie zacierają się różnice i nie wiadomo, kto jest ojcem biologicznym, a kto sprawuje opiekę, kto z rodzeństwa ma tych samych rodziców. W takiej mozaice relacji trudno więc budować zdrowe środowisko zapewniające poczucie bezpieczeństwa. Niełatwo też tworzyć relację do Boga, który przecież stworzył kobietę i mężczyznę po to, by byli rodzicami, by odzwierciedlali pierwowzór wspólnoty istniejącej w Bogu. Tu odnajdujemy elementy teologiczne w myśleniu o rodzinie jako wspólnocie mającej swe typiczne źródło w trynitarnej tajemnicy Boga. Zjednoczenie małżeńskie jest tak silne, że tworzy z dwóch osób „jedno ciało” (Ef 5,31). Kiedy ta wspólnota, to przymierze zostaje zachwiane, byt rodziny jest zagrożony, choć małżonkowie nie zawsze zdają sobie z tego sprawę lub świadomie to wypierają.

Papież dalej, w punkcie dziewiątym, pisze o genealogii osoby. Te rozważania w momencie opublikowania *Listu do rodzin* zapewne były na swój sposób profetyczne, bo chociaż dzieci poczęte drogą *in vitro* rodziły się już na świecie od końca lat 70. XX wieku, to pewnie nawet wówczas, czy później w roku 1994, nikt nie przypuszczał, że ten sposób radzenia sobie z bezpłodnością stanie się zjawiskiem nie do końca kontrolowanym i niemieszczącym się w granicach moralnej przyzwoitości. Jan Paweł II jednak przeczuwał zagrożenie i tak mówił: „Gdy w małżeńskiej jedności dwojga rodzi się nowy człowiek, to przynosi on ze sobą na świat szczególnie obraz i podobieństwo

¹⁰ A.L. Trujillo, *Miejsce i rola rodziny w świecie wartości chrześcijańskich*, [w:] M. Lipińska, *Rodzina jako wartość w cywilizacji chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 117.

¹¹ Jan Paweł II, *op. cit.*

¹² A.L. Trujillo, *op. cit.*, s. 116.

Boga samego: w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby”¹³. W procesie zapłodnienia pozaustrojowego jest ona zachwiana. W momencie gdy dawcami komórek rozrodczych są mąż i żona, sprawa wydaje się jednoznaczna i genealogia osoby jest tu dostrzegalna. Problem zaczyna się pojawiać w chwili, kiedy kobieta jest poddawana zapłodnieniu komórkami innego niż jej mąż mężczyzny. Podobnie, gdy kobieta samotna, w podeszłym wieku, jest zapładniana przy użyciu gamet człowieka, którego prawdopodobnie nigdy sama nie zobaczy ani nie zobaczą go jej dzieci – trudno w takiej sytuacji mówić o wspominanej przez Wojtyłę genealogii osoby. Wzrastanie człowieka w braku poczucia własnej tożsamości i identyfikacji może być bardzo trudne i w pewien sposób uwłacza ludzkiej godności. Tu bowiem nie chodzi o to, by odzierać z ludzkiej czci dzieci poczęte metodą pozaustrojową, a jedynie o to, by uświadomić fakt, że sam sposób wspomagania rozrodu jest procedurą obdzierającą z godności tak małżonków, jak i przyszłe potomstwo. Metoda ta jest również niebezpieczna ze względu na to, że za kilka lat „tworzenie” ludzi na życzenie może stać się praktyką powszechną, a zakorzenienie człowieka w rodzinie i określonej ludzkiej wspólnotie zostanie zachwiane, nie będzie już mowy o ludzkiej genealogii. W takim kontekście znaczeniowym właśnie wypowiada się papież. Dla niego narodzenie jest znakiem paschalnym¹⁴, zatem nie może być mowy o przedmiotowym i niegodnym traktowaniu osoby ludzkiej od chwili jej poczęcia. W myśli Wojtyły genealogia osoby jest związana także z byciem obrazem Boga, a później z momentem ludzkiego rodzicielstwa, i to jest źródłem największej godności. Dobro wspólne, jakim jest nowo narodzony człowiek, urzeczywistnia¹⁵ się przez miłość oblubieńczą ojca i matki i tylko ta droga wydaje się być godna tak z punktu widzenia dziecka, jak i jego rodziców. Papież podkreśla również to, o czym wcześniej wspominali jego poprzednicy w dokumentach Stolicy Apostolskiej (w swym nauczaniu)¹⁶ – odpowiedzialne rodzicielstwo:

łatwo stwierdzić, iż małżeństwo niesie ze sobą szczególną odpowiedzialność za dobro wspólne, naprzód małżonków, a potem za dobro wspólne rodziny. Tym wspólnym dobrem jest człowiek, jest wartość osoby, która jest miarą człowieka¹⁷.

O odpowiedzialnym rodzicielstwie należy mówić w perspektywie prokreacji i to również podkreśla Jan Paweł II:

Odpowiedzialne rodzicielstwo dotyczy bezpośrednio i wprost tego momentu, w którym mężczyzna i kobieta, łącząc się ze sobą jako jedno ciało, mogą stać się

¹³ Jan Paweł II, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ Jan Paweł II, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Paweł VI, *Humanae vitae*, Watykan 1968.

¹⁷ Jan Paweł II, *op. cit.*

rodzicami. Moment ten ma szczególną wartość dla ich więzi międzyosobowej. Równocześnie niesie on ze sobą możliwość rodzicielską¹⁸.

Zasadne i potrzebne wydaje się zatem sięganie do dokumentów papieskich, które niezmiennie tłumaczą tę rzeczywistość. To „bycie” w nurcie myślenia w kategoriach odpowiedzialnego rodzicielstwa, które jest obecnie z taką mocą kontestowane, wpisuje się właśnie w cywilizację miłości¹⁹. Wspominał o tym o wiele wcześniej przed Wojtyłą Paweł VI. Jan Paweł II wyjaśnia jeszcze dokładniej, czym jest owa cywilizacja i jaki jest jej związek z rodziną: „rodzina jest centrum i sercem cywilizacji miłości”²⁰, zatem niszczenie tej cywilizacji jest niszczeniem rodziny. To niszczenie przejawia się między innymi w proponowaniu pewnych programów wychowania seksualnego czy promowaniu haseł proaborcyjnych, które chowają się za pojęciami tak zwanego prawa wyboru („*pro chose*”)²¹. W tym wszystkim zapomina się o miłości, prawdziwej i szlachetnej, a jest ona przecież spoiwem rodziny. Im bardziej jest ona szlachetna i prawdziwa (otwarta na prawdę Boga Stwórcy i Zbawcy o płciowości ludzkiej i wspólnej drodze miłości małżonków), tym większe szanse, że rodzina będzie prawdziwie szlachetna. Miłość, o której pisał św. Paweł, staje w opozycji do egoizmu, traktowania drugiego człowieka jako przedmiotu użycia, szczególnie w kontekście seksualnym. Nie jest też chwilowym szczęściem czy efemeryczną przyjemnością. Jest ona bowiem prawdziwym darem z siebie (por. 1 Kor 13).

Mówiąc o rodzinie, nie sposób nie wspomnieć o czwartym przykazaniu Dekalogu. Jan Paweł II, poza oczywistym wyjaśnieniem dotyczącym okazywania czci rodzicom przez dzieci, zwraca uwagę na coś, czego na co dzień w interpretacji czwartego przykazania nie dostrzegamy, chodzi mianowicie o cześć należną dzieciom od rodziców²². Tłumaczy, iż „cześć” wyraża się w bezinteresownym darze osoby dla osoby. Słysząc tu znowu echo odpowiedzialnego rodzicielstwa. „Cześć” oddawana dzieciom winna przełożyć się na szacunek, którym darzy się ich życie od samego jego początku. Rodzic od chwili poczęcia ma obowiązek okazywać należną cześć dziecku jako istocie ludzkiej, której życie zakotwiczone jest w Bogu. W takim środowisku przepełnionym wzajemną czcią i poszanowaniem jest możliwy rozwój cywilizacji miłości, bo – jak podkreśla papież – nie jest ona żadną utopią, jest możliwa i konieczna. Z tymi zagadnieniami ściśle związane są kwestie wychowania, którym w dokumencie Jan Paweł II poświęca

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 13.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 14.

wiele uwagi. Na początku definiuje postać wychowawcy, dla niego jest to osoba, która „rodzi w znaczeniu duchowym”²³. Następnie tłumaczy:

Bezpośrednimi wychowawcami w stosunku do swoich dzieci pozostają zawsze na pierwszym miejscu rodzice. Rodzice mają też w tej dziedzinie pierwsze i podstawowe uprawnienia. Są wychowawcami, ponieważ są rodzicami. Jeśli zadanie to rodzice dzielą z innymi ludźmi, a także z instytucjami, na przykład z Kościołem i państwem, to zawiera się w tym prawidłowe odzwierciedlenie zasady pomocniczości²⁴.

Podczas analizy dokumentów Kościoła, dotyczących rodziny, widać wyraźnie, że istnieje w tym punkcie nauczania pewna ciągłość. Myślenie papieży nie zmienia się w kwestiach fundamentalnych, pozostaje ciągle takie samo. Transformacji ulega język, ale istota, rdzeń nauczania o rodzinie, nie podlega żadnej nowej interpretacji. To, co mówił na przykład Pius XII w swej encyklice *Divini illius Magistra* na temat wychowania i roli rodziny w tym procesie, Jan Paweł II powtarza i przypomina²⁵. Papież, kierując kolejne słowa do chrześcijańskich rodzin, powraca do swego, znanego z *Miłości i odpowiedzialności*, określenia, że „rodzina jest wspólnotą osób, najmniejszą komórką społeczną, a jako taka jest instytucją podstawową dla życia każdego społeczeństwa”²⁶. Jakkolwiek wydać się to może banalne, tak właśnie jest, a małżeństwo leżące u podstaw instytucji rodzinnej ustanowione jest dzięki przymierz, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swojej natury na dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Papież podkreślał więc mocno, że nie może być „uznany społecznie jako małżeństwo inny związek międzyludzki, który tym warunkom nie odpowiada, choć dzisiaj istnieją takie tendencje, bardzo groźne dla przyszłości ludzkiej rodziny”²⁷.

Temat ten zdaje się wracać w dyskursie społecznym nader często, jest wykorzystywany jako arsenał polityczny różnych ugrupowań, a z nauczania świętego Jana

²³ *Ibidem*, p. 16. Zob. też: Z. Zaremski, *Kościół domowy w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] A. Tomkiewicz, W. Wieczorek, *op. cit.*, s. 195.

²⁴ Jan Paweł II, *op. cit.*, p. 13. Wraca do tych słów i niezwykle trafnie tłumaczy je W. Półtawska, mówiąc, że rodzice mają niezbywalne prawo wychowywania dzieci. *Eadem*, *Chrześcijańska wizja małżeństwa jako fundamentu rodziny*, [w:] M. Lipińska, *Rodzina jako wartość w cywilizacji chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 112.

²⁵ Zob. też: S. Zydek, *Dialog Kościoła, rodziny i państwa jako gwarancja chrześcijańskiego wychowania na podstawie „Divini illius Magistra”*, [w:] K. Jaworska, K. Wawrzynów, G. Sokołowski, *Wychowanie do dialogu. W poszukiwaniu modeli budowania relacji międzyludzkich*, Wrocław 2015, s. 83-91; G. Campanini, *Rodzice jako pierwsi i główni wychowawcy dzieci w perspektywie chrześcijańskiej*, [w:] M. Lipińska, *op. cit.*, s. 12; M. Ozorowski, *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Piusa XI*, [w:] A. Tomkiewicz, W. Wieczorek, *op. cit.*, s. 195; J. Tarnowski, *Encyklika Piusa XI „Divini illius Magistra” wobec ówczesnej pedagogiki chrześcijańskiej*, [w:] L. Balter, *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 372.

²⁶ Jan Paweł II, *op. cit.*, p. 17.

²⁷ *Ibidem*.

Pawła II, postrzeganego jako Patrona Rodzin, wynika jasno i wyraźnie, że nie może być on w żaden sposób poddawany dyskusjom, gdyż jest fundamentalny, zakotwiczony w przekazie biblijnym. Małżeństwo jest skierowane immanentnie na wzajemne obdarowanie miłością i zrodzenie potomstwa, i to właśnie stanowi o jego istocie. Żaden związek międzyludzki, który nie zawiera elementu prokreacji, nie może być nazwany małżeństwem.

Jan Paweł II zwracał też uwagę na prawa rodzin, szczególnie te zawarte w *Karcie Praw Rodziny* (1983), podkreślał równocześnie znaczenie i wagę pracy kobiet, które podejmują troskę o byt rodziny; praca wewnętrzna kobiet na rzecz dzieci i ich wychowania powinna zostać „gruntownie dowartościowana”²⁸.

W warstwie teologicznej *List do rodzin* jest odwołaniem do oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła, do wspominanego wcześniej przymierza małżeńskiego, do tajemnicy pięknej miłości. Papież wskazuje tu również na wzór, jakim jest Święta Rodzina i wartości, którymi ona żyła. Rodzina, która czerpie siłę z życia religijnego, z relacji z Bogiem, staje się Jego autentycznym świadkiem we współczesnym świecie.

Kościół jest świadom tego, iż jego obecność w świecie współczesnym, a w szczególności jego działalność dla dobra małżeństwa i rodziny, jest najściślej związana z rozwojem kultury i rozwój ten popiera. Śledzi zatem z wielką uwagą kierunki rozwoju środków społecznej komunikacji, których zadaniem jest nie tylko informować, lecz również formować szerokie rzesze. Znając dobrze rozległe oddziaływanie tych środków, Kościół przestrzega często ludzi odpowiedzialnych za ich używanie przed fałszowaniem prawdy o małżeństwie i rodzinie i rozmijaniem się z nią. O jakąż prawdę może chodzić w filmach, przedstawieniach, w programach radiowo-telewizyjnych zdominowanych na przykład przez pornografię? Czy jest to właściwa służba prawdzie o człowieku? Takie pytania trzeba stawiać tym, którzy pracują w twej dziedzinie i są za nią odpowiedzialni²⁹.

Papież zdaje się niezwykle zręcznie demaskować swoiste „kłamstwo cywilizacyjne” na temat tego, kim jest człowiek i czym należy go „karmić” przy użyciu mass mediów. Konsekwencją odrzucenia tego kłamstwa jest szukanie innych wzorców i papież wskazuje na wzór Marii i Józefa. Zwraca też uwagę na fakt, iż Jezus, przychodząc na świat, od początku swych dni był zagrożony, jak wiele istnień ludzkich i dziś:

Byłem dzieckiem nienarodzonym i przyjęliście mnie, pozwoliliście Mi się urodzić. Byłem dzieckiem i staliście się dla mnie rodziną. Byłem dzieckiem osieroconym, a adoptowaliście Mnie, wychowując jak własne dziecko³⁰.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 17.

I jeszcze dalej:

Pomagaliście wąpiącym i zagrożonym matkom przyjąć dzieci nienarodzone i urodzić, pomagaliście wielodzietnym rodzinom, rodzinom o różnych trudnościach utrzymywać i wychowywać potomstwo, którym Bóg je obdarzył³¹.

Analizując jeszcze wnikliwiej tekst Jana Pawła II, możemy znaleźć dużo więcej drogowskazów i wyjaśnień, celem jednak niniejszego artykułu jest pokazanie, że jest on ciągle aktualny, dawać powinien współczesnemu społeczeństwu wciąż nowe inspiracje. Tak, jak wiele dokumentów Stolicy Apostolskiej, również i *List do rodzin* stanowi inspirację dla poszukiwania i odnajdywania we współczesnych domach tajemnicy Nazaretu. Toczący się na oczach ludzi żyjących w 2015 roku Synod o Rodzinie (z udziałem audytorów świeckich) jest również dowodem na to, iż Rodzina chrześcijańska, katolicka jest mocno zakorzeniona w sercu Kościoła i tętni Jego życiem. Jest przecież szkołą cnót: społecznych, patriotycznych, moralnych; jest szkołą pracy i miłości i jako taka ma być przez wszystkich chroniona³². Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt, który może stać się konkluzją, że współczesna rodzina, zbudowana na wartościach chrześcijańskich, może oprzeć się przeróżnym zagrożeniom, gdy Boga nie będzie „rugować” z codziennego życia, gdy stanie się On jej centrum, źródłem siły.

Papież kończy *Gratissimam sane* takimi słowami:

List jest zaproszeniem skierowanym zwłaszcza do Was, drodzy małżonkowie, ojcowie i matki, synowie i córki. Jest zaproszeniem do wszystkich Kościołów partykularnych, by trwały w jedności nauczania prawdy apostolskiej, zaproszeniem do wszystkich Braci w biskupstwie, do duszpasterzy, rodzin zakonnych, osób konsekrowanych, ruchów i organizacji kościelnych; do wszystkich naszych braci, którzy jak my należą do wielkiej wspólnoty wierzących Jednego Boga, uczestniczą w wierze Abrahama; do tych którzy są dziedzicami innych tradycji duchowych i religijnych, do każdego człowieka dobrej woli³³.

Zatem dobro rodziny nie jest, nie może być, tylko troską Kościoła rzymskiego, musi być ono troską całego świata, i to nie tylko w Roku Rodziny, ale zawsze.

³¹ *Ibidem*, p. 24.

³² K. Chałas, *Wychowanie i samowychowanie w rodzinie*, [w:] A. Tomkiewicz, W. Wieczorek, *op. cit.*, s. 547.

³³ Jan Paweł II, *op. cit.*, p. 23.

GRATISSIMAM SANE – JOHN PAUL II’S LETTER TO FAMILIES – AN APPEAL VALID FOREVER

Summary

Letter to Families was published over 20 years ago, in 1994. It may be read as an attempt to interpret family situation then but also as recipe of a present happy family life. The term letter itself brings to mind words addressed to a friend, a closed person to share joy, important information or exchange thoughts with. It seems John Paul II was guided by the good of the family and the desire to give advice in his Letter to Families. Only with God as the source of strength in its centre, may the contemporary built on Christian values family resist diverse threats. Thorough analysis of the Letter answers many questions and explains doubts. Hence, the reader finds information about raising children, responsible parenthood or issues connected with genealogy and human dignity there. The words appearing at the end of the Letter are extremely significant: “What I offer, then, is an invitation: an invitation addressed especially to you, dearly beloved husbands and wives, fathers and mothers, sons and daughters. It is an invitation to all the particular Churches to remain united in the teaching of the apostolic truth. It is addressed to my Brothers in the Episcopate, and to priests, religious families and consecrated persons, to movements and associations of the lay faithful; to our brothers and sisters united by common faith in Jesus Christ, even while not yet sharing the full communion willed by the Saviour; to all who by sharing in the faith of Abraham belong, like us, to the great community of believers in the one God; to those who are the heirs of other spiritual and religious traditions; and to all men and women of good will”³⁴. Therefore, family good is not only a concern of the Roman Catholic Church. It must be the concern of the whole world, not only during The Year of Family but always. Hence, the article tries to interpret pope’s message anew, showing that it hasn’t grown stale and invariably remains a crucial element of JP II’s teaching.

³⁴ *Ibidem*.

Izabela Rutkowska

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Głogowie

POJĘCIE MIŁOSIERDZIA W ENCYKLICE JANA PAWŁA II *DIVES IN MISERICORDIA*

Encyklika, jak podaje *Encyklopedia katolicka*, jest to „urzędowe pismo papieża skierowane do całego Kościoła w sprawach doniosłej wagi dla niego lub dla ludzkości [...]; ma na celu utrzymanie w Kościele jedności wiary i przekonań; służy wyjaśnianiu kwestii spornych, wskazywaniu właściwego kierunku rozwoju doktryny chrześcijańskiej”¹. Papieże za pomocą encyklik rozstrzygali kwestie doktrynalne, ogłaszali dogmaty, podawali wytyczne dla soborów i synodów.

Tytułem każdej encykliki stają się pierwsze słowa jej łacińskiej wersji, tzw. arenga², która powinna zapowiadać treść całego tekstu. Pierwotnie łacina była jedynym językiem, w jakim zapisywano taki dokument. Encykliki w językach narodowych pojawiały się jedynie incydentalnie i było to podyktowane wyjątkowymi okolicznościami. Jan Paweł II był pierwszym papieżem, który na stałe dołączył do wersji łacińskiej zapis w językach narodowych. Sama jednak arenga do dzisiaj obowiązuje w języku łacińskim, stanowiąc tym samym tytuł uniwersalny dla Kościoła na całym świecie.

W dokumencie o Bożym miłosierdziu pierwsze łacińskie słowa zostały wzięte z Listu św. Pawła do Efezjan (Ef 2,4), inne zaś są parafrazą z Ewangelii św. Jana (J 1,18) oraz z Listu do Hebrajczyków (Hbr 1,1). Łacińska wersja pierwszego zdania brzmi: „DIVES IN MISERICORDIA Deus ipse quidem est nobis quem Christus Iesus revelavit ut Patrem: immo quem ostendit nobis ac demonstravit in sese Filius nempe eius”³. Na wersję polską składają się dwa zdania: „BOGATY W MIŁOSIERDZIU

¹ *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, s.v. encyklika.

² *Ibidem*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, s.v. arenga.

³ W Internecie: www.w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html [dostęp: 16.10.2015]; por. *Novum Testamentum Latinae*, Stuttgart 1992, s. 505-506.

SWOIM BÓG jest Tym, którego objawił nam Jezus Chrystus jako Ojca. Objawił Go zaś i ukazał w sobie – Jego Synu⁴.

Badany dokument jest drugą z czternastu encyklik, jakie Jan Paweł II napisał w czasie swego dwudziestosiedmioletniego pontyfikatu. Papież podpisał ją 30 listopada 1980 roku, w pierwszą niedzielę Adwentu. Należy ona do tak zwanych encyklik trynitarnych, czyli objaśniających naturę każdej z osób Trójcy Świętej, i ma na celu przybliżenie osoby Boga Ojca⁵, a jednocześnie scharakteryzowanie pojęcia miłosierdzia – czym jest jako doświadczenie człowieka w jego relacji do Boga i do bliźniego.

Celem tego artykułu jest przede wszystkim ukazanie tego pojęcia poprzez zbadanie związków wyrazowych, w jakie wchodzi leksem *miłosierdzie*. W dalszej kolejności natomiast artykuł będzie wyznaczał pole leksykalno-semantyczne, jakie temu pojęciu przypisał papież. Ze względu na bogactwo papieskich odniesień, a jednocześnie na ograniczenia związane z rozmiarem tejże publikacji, uwaga skupiona zostanie głównie na tych aspektach encykliki, które kreślą definicję analizowanego tu słowa. Jednocześnie, niejako w tle, praca ta będzie ukazywać samą postać Jana Pawła II jako filologa o lingwistycznych zamiłowaniach.

Metajęzykowe komentarze Jana Pawła II

Jak wiadomo z zapisu papieskich wspomnień, choć powodem studiowania filologii polskiej była przede wszystkim literatura piękna, w toku nauki Karol Wojtyła ogromnym zainteresowaniem zaczął darzyć właśnie językoznawstwo, w tym szczególnie gramatykę, słowotwórstwo, semantykę.

W ciągu tego pierwszego i jedynego roku studiów na polonistyce zauważałem, że moje zainteresowania przesuwają się od literatury w stronę gramatyki, a gramatyka to nic innego jak nauka o słowie – o słowie mówionym i o słowie pisanym. [...] Obcowanie ze słowem pisanym stoi u podstaw wszelkich studiów literackich. Można, trawestując pierwsze zdanie z Prologu św. Jana, powiedzieć: „Na początku jest słowo”. Zacząłem więc i ja również coraz bardziej interesować się tym słowem, jego istotą, jego różnorodnymi ewolucjami i przekształceniami, a także jego nośnością i mocą. Pod tym względem studia gramatyki opisowej języka polskiego idące w parze ze studiami gramatyki staro-cerkiewno-słowiańskiej stały się dla mnie wielką lekcją poglądową. [...] Wprawdzie Opatrzność Boża pozwoliła mi tylko przez krótki czas studiować

⁴ Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Encyklika o Bożym miłosierdziu*, Poznań 2002, s. 3. W dalszej części artykułu cytaty z encykliki będą podpisywane skrótem, jakim zwyczajowo podpisuje się tę encyklikę, np.: (DiM, nr 3). Numeracja odnosi się do numeracji poszczególnych fragmentów.

⁵ Osoba Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, została przedstawiona w encyklice *Redemptor hominis* (4.03.1979), natomiast Duchowi Świętemu poświęcony został dokument pt. *Dominum et vivificantem* (18.05.1986).

język, ale uświadomiłem sobie wtedy całe jego tajemnicze bogactwo. Do dzisiaj bardzo mi to pomaga⁶.

Owoc tej fascynacji możemy znaleźć w zasadzie we wszystkich encyklikach – każdy z omawianych tematów papież wyjaśnia poprzez nakreślenie znaczeń słów desygnujących dane pojęcie, a także słów, które wchodzą w jego pola semantyczne. Nie inaczej jest w przypadku encykliki *Dives in misericordia*:

Z tą chwilą, gdy mowa o nauczaniu, otwiera się bardzo doniosły problem znaczenia odnośnych wyrazów i treści pojęć, a nade wszystko *treści pojęcia „miłosierdzie” (w stosunku do pojęcia „miłość”)*. Zrozumienie tych treści stanowi klucz do zrozumienia samej rzeczywistości miłosierdzia, co dla nas jest najważniejsze (DiM, nr 3).

Tego typu metajęzykowe komentarze stanowią jedną z najliczniejszych grup leksykalnych tworzących semantyczne pole miłosierdzia (36 sformułowań). Wskazują one jednocześnie na wagę lingwistycznych rozważań – wagę samego języka jako narzędzia kształtującego ludzką myśl i jako drogi w dochodzeniu do prawdy o Bogu, świecie i samym człowieku. O ich wartości pisała wcześniej Anna Piotrowicz⁷.

Wśród znalezionych połączeń wyrazowych o tym charakterze w pierwszej kolejności należy wymienić te, w których leksem *miłosierdzie* zapisany jest w cudzysłowie, co stanowi najbardziej oczywisty znak podjętej przez papieża analizy językowej: *nazywać „miłosierdziem”, pojęcie „miłosierdzie”, słowo „miłosierdzie”, wyrażenie „miłosierdzie”*. Inne frazy i sformułowania brzmią: *miłosierdzie bywa rozumiane, miłosierdzie należy do pojęcia Boga, miłosierdzie nie oznacza, miłosierdzie stanowi treść, orędzie o miłosierdziu, prawda o miłosierdziu, słowa mówiące o miłosierdziu, sądy o miłosierdziu, temat miłosierdzia, wypowiedzieć prawdę o miłosierdziu, znać pojęcie miłosierdzia, znaczenie miłosierdzia, zrozumieć, na czym polega miłosierdzie Boże, zrozumieć tajemnicę miłosierdzia*.

Kulturowo-religijny kontekst papieskiego dokumentu

Może wydawać się truizmem stwierdzenie, iż religijnym kontekstem encykliki jest chrześcijaństwo wyznania rzymskokatolickiego. Warto jednak przyrzeć się bliżej tej informacji, ponieważ ma ona niebanalne konsekwencje dla dalszego wyводу i analizy semantycznej. Trzeba bowiem przyznać, iż stworzenie dokumentu, który będzie zrozumiały dla każdego chrześcijanina, którym może być przedstawiciel każdego narodu na

⁶ Świat słowa Jana Pawła II. Refleksje – wspomnienia – opinie, oprac. M. Dalgiewicz, Tarnów 2007, s. 32-33.

⁷ Zob. A. Piotrowicz, *Kilka uwag o słowie w tekstach Jana Pawła II*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś III*, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Poznań 2007, s. 84.

świecie, wymaga od autora ogromnego kunsztu i lingwistycznego wyczucia. Zawarty w nim zakres pojęć musi zatem odpowiadać doświadczeniu religijnemu stojącemu niejako ponad doświadczeniem kulturowym konkretnego kraju. Odbiorcą nie jest tu wspólnota narodowa, ale przede wszystkim wspólnota wyznaniowa⁸.

Założeniem podstawowym papieża, jako nadawcy takiego tekstu, jest więc fakt, iż ów prymarny odbiorca jest osobą ochrzczoneą, wierzącą, zna Katechizm, czyta Pismo Święte, uczestniczy w życiu sakramentalnym Kościoła. Taki profil odbiorcy wyznacza jego ramę doświadczeniową (pojęcie to wymienia Jerzy Bartmiński, wspominając o językowym obrazie świata tekstów religijnych⁹). Przed przystąpieniem do analizy należy zatem przyjąć, iż to wieloaspektowe rozważanie nad miłosierdziem, jakie podaje nam papieska encyklika, kreśli przede wszystkim chrześcijańską definicję miłosierdzia, choć dodać należy, że orędziem tym papież chciał objąć ludzi wszystkich wyznań i przekonań, o czym świadczy jego końcowy apel:

I jeśli ktokolwiek ze współczesnych nie podziela tej wiary i nadziei, która każe mi jako słudze Chrystusa i szafarzowi tajemnic Bożych (por. 1 Kor 4, 7) wołać w tej godzinie dziejów o miłosierdzie Boga samego dla ludzkości, to niech zrozumie bodaj *motyw* owej *troski podyktowanej miłością człowieka* i wszystkiego, co ludzkie, a co w odczuciu tak bardzo wielu współczesnych jest zagrożone wielkim niebezpieczeństwem (DiM, nr 15).

Etymologia słowa *miłosierdzie* w encyklice

Ze względu na ów kontekst kulturowy wszelkie etymologiczne odniesienia nie będą skupiały się na jakimkolwiek ze współczesnych języków narodowych, ale będą sięgały do języka Biblii¹⁰.

Pragnę sięgnąć do odwiecznego, a zarazem niezrównanego w swej prostocie i głębi języka objawienia i wiary, ażeby w tym właśnie języku wyrazić raz jeszcze wobec Boga i ludzi wielkie troski naszych czasów. Objawienie bowiem i wiara uczą nas nie tyle, abyśmy tajemnicę Boga jako „Ojca miłosierdzia” rozważali w oderwaniu, ale byśmy do tego miłosierdzia odwoływali się w imię Chrystusa i w zjednoczeniu z Nim (DiM, nr 2).

⁸ O takim rozgraniczeniu pisze Renata Grzegorzczkova, odnosząc się do wspólnoty kulturowej: R. Grzegorzczkova, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa 2001, s. 153.

⁹ J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2007, s. 74.

¹⁰ Dokładną analizę biblijnych eksplikacji pojęcia miłosierdzia można znaleźć w: S. Wilczek, *Miłosierdzie Boże w Starym i Nowym Testamencie według encykliki Jana Pawła II „Dives in misericordia”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” XXIII/XXIV (1990-1991), s. 23-41.

Papież odwołuje się przede wszystkim do dwóch hebrajskich wyrazów: *hesed* i *rahamim*, dostrzegając w nich symbole męskiej i kobiecej strony miłosierdzia. *Hesed* oznacza relację wierności, miłości i dobroci opartą na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, mającego wymiar moralny i prawny. W Starym Testamencie, gdy słowo to było używane w stosunku do Boga, odnosiło się głównie do Przymierza, jakie zawarł On z narodem wybranym, a do którego czuł się zobowiązany nawet wtedy, gdy naród ten nie dotrzymywał warunków tej przyjaźni. Jego miłość, wierna do końca, owocowała wtedy postawą przebaczenia i przywrócenia łaski Przymierza. Papież ilustruje ten kontekst, odsyłając nas do cytatów: Wj 34,6; 2 Sm 2,6; 15,20; Ps 25,10; 40,11; 85,11; 138,2; Mi 7,20; Ez 36,22.

Natomiast *rahamim* przywołuje miłość matczyną, darmową, będącą „przymusem serca”, pełną czułości i tliwości. Człon tego wyrazu (*rehem*) oznacza bowiem łono matki. Wyraz ten odnajdujemy w wersie Księgi Izajasza (Iz 49,15).

Hebrajszczyzna dopełnia obrazu miłosierdzia jeszcze trzema wyrazami: *hanan*, *hamal* i *hus*. Pierwszy oznacza okazywanie łaski, postawę wielkoduszną i pełną życzliwości, drugi zaś odwołuje się do sytuacji walki i oznacza okazywanie litości i współczucia pokonanemu wrogowi, któremu daruje się winę, a trzeci „wyraża litość i współczucie w sensie nade wszystko uczuciowym”.

Warto podkreślić, iż te etymologiczne rozważania papież umieszcza głównie w przypisie (przypis nr 4), a nie w tekście głównym dokumentu. Znając jego precyzję w konstruowaniu tekstów, decyzji tej nie można uznać za przypadek. Może ona oznaczać, że Jan Paweł II traktuje w tym przypadku Stary Testament jedynie jako tło i fundament treści nowotestamentowych. Z treści encykliki wynika bowiem jasno, że centralne miejsce wszelkich biblijnych odwołań zajmuje Ewangelia. Głównym „ośrodkiem miłosierdzia” jest nie tyle łono matki, ile Serce Jezusa:

W sposób szczególny zdaje się Kościół wyznawać miłosierdzie Boga i oddawać mu cześć, zwracając się do Chrystusowego Serca; właśnie bowiem zbliżenie do Chrystusa w tajemnicy Jego Serca pozwala nam zatrzymać się w tym niejako centralnym a zarazem po ludzku najłatwiej dostępnym punkcie objawiania miłosiernej miłości Ojca, które stanowiło centralną treść mesjańskiego posłannictwa Syna Człowieczego (DiM, nr 13).

Pośród nowotestamentowych eksplikacji badanego leksemu papież zwraca uwagę na leksem *agape*: „*Miłosierdzie* – tak jak przedstawił je Chrystus w przypowieści o synu marnotrawnym – ma *wewnętrzny kształt* takiej *miłości*, tej, którą w języku Nowego Testamentu nazwano *agape*” (DiM, nr 6).

Frekwencja leksemu *miłosierdzie* w zwrotach i wyrażeniach

Wyraz *miłosierdzie* występuje w encyklice 203 razy. Najczęściej łączy się z czasownikami. Jest to nie tylko najliczniejsza grupa sformułowań, ale i najróżnorodniejsza. Tworzy ją 58 zwrotów, występujących łącznie 105 razy. Zwroty te będą podzielone na te, w których *miłosierdzie* występuje w mianowniku, oraz te, w których użyte zostało w pozostałych przypadkach. Połączeń z mianownikową formą leksemu jest 19, użytych łącznie 28 razy: *miłosierdzie jest* (5), *objawia się jako m.* (3), *objawia się* (2), *oznacza* (2), *stanowi* (2), *bywa rozumiane*, *ma kształt*, *nie należy*, *objawia*, *odpowiada prawdzie*, *pojawia się*, *polega*, *różni się od*, *sprawia*, *staje się*, *trwa*, *udziela*, *uwłącza*, *wypełnia się jako m.* Pozostałych zwrotów jest 39, użytych 77 razy: *odwoływać się do m.* (7), *dostąpić m.* (6), *doznawać m.* (6), *czynić m.* (5), *wyznawać m.* (5), *głosić m.* (4), *objawiać m.* (4), *doświadczać m.* (3), *zasługiwać na m.* (3), *być m.* (2), *dawać świadectwo m.* (2), *mówić o m.* (2), *okazywać m.* (2), *apelować do m.*, *dać początek m.*, *docierać do m.*, *dokonać przez m.*, *dostrzegać w m.*, *kierować się m.*, *nazywać m.*, *nazywać się m.*, *nie pozostawiać miejsca dla m.*, *objawiać się w m.*, *odnaleźć m.*, *ogłosić m.*, *pobudzać do m.*, *sławić m.*, *spotkać się z m.*, *stać się m.*, *świadczyc o m.*, *ujawniać poprzez m.*, *ukazywać m.*, *urzeczywistnić m.*, *uwielbiać m.*, *uwierzyć w m.*, *uznawać m.*, *wielbić za m.*, *wołać o m.*, *wyzwalać od m.*

Należy dodać do nich także te zwroty, w których słowo *miłosierdzie* zostało wyrażone zaimkiem: *ono jest* (3), *kosztowało*, *okazuje się*; *go doznawać* (3), *wzywać* (2); *je przyjmować* (2), *głosić*, *objawiać*, *okazywać*, *przedstawiać*, *przybliżyć*, *przywołać na pamięć*, *rozumieć*, *sławić*, *widzieć*, *znajdować*, *objawiać*, *świadczyc*, *wcielać w życie*, *wprowadzać*, *wyznawać*; *mówić o nim*, *na nie liczyć*, *nie odstępować od niego*, *nim żyje*, *za nie dziękować*; *które staje się* (2), *jakie okaże*, *które jest udziałem*, *którego potrzebuje*, *na które wspomina*. Zwrotów tego typu jest 31, użyte one zostały łącznie 38 razy. Z wycień wynika, iż zbiór zwrotów stanowi 53% zbioru wszystkich połączeń leksykalnych.

W encyklice występuje 38 wyrażen rzeczownikowych użytych łącznie 89 razy (33%): *miłosierdzie Boga* (15), *objawienie m.* (8), *tajemnica m.* (6), *Bóg m.* (5), *m. z pokolenia na pokolenie* (5), *pojęcie m.* (5), *Ojciec m.* (4), *Matka m.* (3), *wołanie o m.* (3), *słowo „m.”* (3), *temat m.* (3), *prawda o m.* (2), *Wcielenie m.* (2), *akt m.*, *doświadczenie m.*, *dwugłos o m.*, *Ewangelia m.*, *idea m.*, *m. – przymiot Bóstwa*, *m. w Bogu*, *miłość i m.*, *obecność m.*, *oblicze m.*, *obszar m.*, *orędzie o m.*, *program m.*, *relacja m.*, *rzeczywistość m.*, *sądy o m.*, *świętość m.*, *tradycja m.*, *ufność w m.*, *wezwanie do m.*, *wizja m.*, *wyrażenie „m.”*, *źródło m.*, *zdroje m.*, *znaczenie m.*, *źródło m.*

Najmniej obserwuje się wyrażen przymiotnikowych – tworzy je siedem przymiotników użytych łącznie 28 razy. Większość z nich dotyczy osoby Boga: *miłosierdzie Boże* (16), *bogaty w m.* (7), pojedynczo występują określenia: *autentyczne, chrześcijańskie, ludzkie, nieskończone, samo w sobie*. Nie można równocześnie nie wspomnieć o udziale form zaimkowych: *Jego m.* (7), *swoje m.* (2). Konstrukcje z formami przymiotnikowymi stanowią 14% związków wyrazowych.

Z wyliczeń tych wynika, że najczęściej użytymi zwrotami są: *doznawać miłosierdzia* (9) i *okazywać miłosierdzie*, użyte zaś wyrażenia rzeczownikowe brzmią: *miłosierdzie Boga* (15), *objawienie miłosierdzia* (8), natomiast przymiotnikowe: *miłosierdzie Boże* (16).

Warto przy tej okazji także dodać notę o frekwencji przymiotnika *miłosierny*. Występuje on w encyklice 29 razy: *miłosierna miłość* (19), *błogosławieni miłosierni* (8), *Bóg miłosierny, miłosierny Samarytanin*. Jeden raz występuje zaś jego antonim *niemiłosierny* – w kontekście przypowieści o Samarytaninie.

Gramatyczne i semantyczne role leksemu *miłosierdzie*

Zdania, w których badany leksem pojawia się w formie mianownikowej, najczęściej informują nas o jego składniowej roli podmiotu. Nie są to jednak zdania personifikujące pojęcie miłosierdzia, jak to się zdarza w *Dzienniczku* św. Faustyny, ale w większości są to zdania o charakterze definicji, pełniące funkcję informacyjną. Według metodologii kognitywnej, ów rzeczownik w formie mianownika odgrywa rolę *patiens*a – jest przedmiotem opisu¹¹. Pozostałe formy przypadków wskazują mu zaś rolę dopełnienia bądź przydawki. Znacznie bardziej jednak interesująco rozkłada się podział ról semantycznych, który notabene z tejże składni wynika. Relacje te oraz kierunek działań ukazano szczegółowo w tabeli 1.

Poniższe schematy reprezentują najczęściej typy zdarzeń o nazwie *działanie* i *przekazywanie*. Dzięki nim widać, iż leksem *miłosierdzie* nie został postawiony w roli celu ani sprawcy działania, ale w roli narzędzia, sposobu działania bądź elementu, który się przekazuje (świadczy, okazuje). Schematy te określają też w prosty sposób typy relacji między Bogiem a człowiekiem oraz między człowiekiem a człowiekiem. Jak dostrzegamy, żadne z działań nie jest jednostronne. Każdy z bohaterów zdarzenia może w odpowiednich sytuacjach odgrywać rolę *agens*a (czynną) bądź *patiens*a (bierną), przekaziciela bądź celu.

¹¹ Zob. E. Tabakowska, *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków 2001, s. 114-125.

Tabela 1. Schematy zdarzeń ukazujące sposób działania za pomocą miłosierdzia

Kierunek działania (do) →		Kierunek działania (od) ←	
Bóg → człowiek	mówi o m., objawia m., okazuje m., pobudza do m., świadczy m., ujawnia m.	Bóg ← człowiek	doznaje m., nie doznaje m.
Bóg → Bóg (wcielony) ¹	okazuje m. (por. DiM, nr 8)	Bóg (wcielony) ← Bóg	doznaje m., zasługuje na m. (por. DiM, nr 8)
człowiek → Bóg	liczy na m., odwołuje się do m., okazuje m. ² (por. DiM, nr 8), sławi m., uwielbia m., woła o m., wzywa m.	człowiek ← Bóg	dostępuje m., doświadcza m., doznaje m., zasługuje na m.
człowiek → człowiek	czyni m., daje świadectwo m., głosi m., odwołuje się do m., okazuje m., świadczy m., świadczy o m., wyznaje m.	człowiek ← człowiek	doznaje m., przyjmuje m.

¹ Tak rozpisane role, choć są jedynie częścią lingwistycznej analizy, mogą budzić sprzeciw bez odpowiedniego komentarza. Oczywisty jest fakt, iż Bóg nie potrzebuje Bogu okazywać miłosierdzia. Sytuacja, którą prezentuje Jan Paweł II w tym kontekście, jest jednak sytuacją wyjątkową – jest to bowiem sytuacja męki Syna Bożego, w której Bóg – Jezus Chrystus w pełni doświadczył miłosierdzia jedynie od Boga Ojca, i jedynie Bóg Ojciec był tym, który w pełni to miłosierdzie okazał Jezusowi.

² Jedyną sytuacją, w której Bóg pozwolił, by człowiek okazał Mu miłosierdzie, była sytuacja ziemskiego życia Jezusa Chrystusa, a szczególnie Jego męki i śmierci.

To, co stanowi specyfikę tekstów chrześcijańskich, to fakt, iż miłosierdzie określa w nich także sposób działania człowieka wobec Boga – także *Bóg* może przyjąć względem *człowieka* pozycję *patiens*. Według teologii, okazji do takiego aktu dostarczyło wcielenie Jezusa, a w szczególny sposób Jego męka i śmierć. Doświadczenie cierpienia Boga ukazało jednocześnie kondycję człowieka – większość świadków męki nie okazała Bogu miłosierdzia. Patrząc jednak na schemat relacji człowiek ← Bóg, widzimy, że postawa Boga jest tylko jedna – człowiek zawsze dostępuje od Niego miłosierdzia, wedle biblijnego zdania: „Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeczyć siebie samego” (2 Tm 2, 13).

Powyższe schematy wymagają jednak rozwinięcia – ważna jest bowiem sytuacja, jaka dotyczy każdej z relacji. Ważna jest także osoba, która bierze udział w danej sytuacji, jeśli na przykład mowa jest o akcie uwielbiania, wysławiania miłosierdzia, papież wspomina o nim tylko przy opisie postawy Maryi. Może to sugerować, że jest to najwyższa i najdoskonalsza postawa, jaką człowiek może przyjąć wobec Boga w kontekście miłosierdzia.

Chrześcijański obraz pojęcia *miłosierdzia*

Tekst zawiera około 30 zdań o charakterze definicji. Można je pogrupować w sześć pól tematycznych: miłosierdzie a osoba Boga; miłosierdzie a miłość; miłosierdzie a sprawiedliwość; miłosierdzie a cierpienie; miłosierdzie a relacja między Bogiem a człowiekiem; miłosierdzie a relacja między ludźmi. Pola te odnajdujemy także na poziomie samych podtytułów, jakie papież nadał kolejnym rozdziałom.

Jednym z ważniejszych celów encykliki jest ukazanie osoby Boga Ojca w objawieniu Syna, nie może nas zatem dziwić, iż to właśnie w obrębie tego kontekstu kumuluje się frekwencja użyc badanego leksemu. Jest on przede wszystkim nazwą samego Boga – nie tylko nazwą Jego największego przymiotu, Jego nieskończonej doskonałości i Jego stylu działania, ale wręcz samej Jego osoby. Został On bowiem przedstawiony jako Ojciec miłosierdzia i „definitywne wcielenie miłosierdzia”. To słowo określa Jego tożsamość, Jego postawę wobec człowieka na etapie jego ziemskiego losu. Z tego też powodu porządkuje cały wywód – staje się niejako aksjomatem warunkującym jego sensowność i prawdziwość. Na tym też polega ów chrześcijański profil jego znaczenia – pojęcie to istnieje w chrześcijaństwie jedynie w odniesieniu do Boga Trójcy, do Jego objawienia w osobie Jezusa. Każde kolejne więc pojęcie z jego pola semantycznego musi brać tę prawdę za punkt wyjścia.

Stawiając więc obok siebie pojęcia: miłosierdzia oraz miłości, papież definiuje to pierwsze jako „najgłębszą prawdę o miłości, jaką jest Bóg” (DiM, nr 13). Ponadto określa miłosierdzie jako: nieodzowny wymiar miłości, jej drugie imię, jako miłość czynną, potężniejszą od śmierci, od grzechu i wszelkiego zła; miłość, „która dźwiga człowieka z najgłębszych upadków i wyzwala z największych zagrożeń” (DiM, nr 15). Leksem *miłość* ma zatem szerszy zakres treści niż leksem *miłosierdzie*.

Jak dowodzi Ojciec Święty, miłosierdzie, stanowiąc tożsamość Boga objawioną w osobie Chrystusa, stanowi tym samym Jego program mesjański. W centrum tego „programu miłosierdzia” (DiM, nr 8), a zarazem na szczycie objawienia miłości miłosiernej, stoi Jego krzyż. Odsłania on kolejne ważne pole pojęć, odnosząc się do rzeczywistości cierpienia i zła, winy i grzechu, sprawiedliwości i przebaczenia. Miłosierdzie bowiem jest tym rodzajem miłości, „która w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną «ludzką kondycją», która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną” (DiM, nr 2). Co godne uwagi, tym sposobem okazywania miłosierdzia jest także, według Jana Pawła II, akt sprawiedliwości. W jego dokumencie słowo *sprawiedliwość* nie stanowi bowiem antonimu słowa *miłosierdzie*, ale zawiera się w polu leksykalno-semantycznym miłosierdzia. Jak czytamy pod numerem 14: „miłosierdzie jest doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości”.

Encyklika podpowiada natomiast, że za antonimy miłosierdzia należy uznać *nienawiść* i *okrucieństwo*¹².

Ważnym aspektem papieskiej refleksji jest skierowanie uwagi na „relacyjność” tego pojęcia, co wykazała już analiza zdań. Do tego, aby zaistniała rzeczywistość miłosierdzia, potrzeba przynajmniej dwóch osób. Taką interpretację pokazuje sam rodzaj połączeń wyrazowych w języku polskim. Ewenementem profilu chrześcijańskiego jest ustawienie osoby Boga w roli *patiens*a – osoby doznającej i oczekującej miłosierdzia od człowieka. Oczywiście, należy natychmiast dookreślić, że sytuacja taka dotyczy jedynie Boga Wcielonego, bo (jak mówi teologia dogmatyczna) Bóg w swej istocie jest Bytem doskonałym i do swego istnienia czy działania nie potrzebuje od człowieka niczego. Jan Paweł II tę szczególną sytuację widzi w męce i śmierci Jezusa Chrystusa: „Bóg objawia swoje miłosierdzie w sposób szczególny również i przez to, że *pobudza człowieka do «miłosierdzia» wobec swojego własnego Syna, wobec Ukrzyżowanego*” (DiM, nr 8). Fakt ten tym bardziej podnosi wartość miłosierdzia, jakie Bóg okazuje człowiekowi. Jak podkreśla s. Karolina Maria Kasperkiewicz Sł. NSJ, to „antropocentryczne ukierunkowanie miłosiernej miłości Ojca Niebieskiego” stanowi szczególny rys papieskiego dokumentu¹³.

Passus o roli miłosierdzia w relacjach międzyludzkich pokazuje, że papież jest świadomy stereotypowego obrazu miłosierdzia, w którym wyznacza ono ludziom role nadrzędne i podrzędne, sugerując, iż akt miłosierdzia jest aktem upokorzenia. Jak pisze pod numerem 6: „*dostrzegamy w miłosierdziu nade wszystko stosunek nierówności* pomiędzy tym, kto je okazuje, a tym, który go doznaje. I z kolei gotowi jesteśmy wyciągnąć wniosek, że miłosierdzie uwłacza temu, kto go doznaje, że uwłacza godności człowieka”. Taki zresztą obraz wyłania się częściowo z profilu znaczeniowego zawartego w słownikach języka polskiego. Taka była jego recepcja na samym początku¹⁴. Podtrzymywała ją i pogłębiała (jednocześnie wypaczając) propaganda komunistyczna i antykatolicka, o czym piszą Danuta Bieńkowska¹⁵ i Kazimierz Ożóg¹⁶. Sprzeciwiając się temu odcieniowi znaczeniowemu, papież podkreśla w obrazie miłosierdzia cechy wzajemności i równości w relacjach międzyludzkich. Świadczy o tym obecność leksemów: *dwustronność, jedność, jednoczący, jednoczyć, łączyć się, nawzajem, wspólnota*,

¹² Zob. J. Tischner, *Między miłosierdziem a okrucieństwem*, [w:] *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*, red. ks. S. Grzybek, ks. M. Jaworski, Kraków 1981, s. 169-175.

¹³ K.M. Kasperkiewicz Sł. NSJ, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, [w:] *Encyklika Ojca Świętego...*, s. 65.

¹⁴ *Ibidem*, s. 66.

¹⁵ Zob. D. Bieńkowska, *Miłosierdzie*, [w:] *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin 1993, s. 69.

¹⁶ Zob. K. Ożóg, *Miłosierdzie w języku, literaturze i kulturze polskiej*, [w:] *By nie zabrakło miłości. Piętnaście lat Szkolnych Kół Caritas*, red. Z. Sobolewski, A. Sochal, Warszawa 2011, s. 172.

wspólny, wzajemność, wzajemny; zjednoczenie, użytych łącznie 33 razy. Jak tłumaczy Ojciec Święty: „Tylko wówczas bowiem jest ono naprawdę aktem miłości miłosiernej, gdy świadcząc je, żywimy głębokie poczucie, iż równocześnie go doznajemy ze strony tych, którzy je od nas przyjmują. Jeśli tej dwustronności, tej wzajemności brak, wówczas czyny nasze nie są jeszcze prawdziwymi aktami miłosierdzia” (DiM, nr 14).

O cesze wzajemności mówi też po wielokroć wspomинane odwołanie do Kościoła jako wspólnoty odpowiedzialnej za głoszenie i okazywanie miłosierdzia: „Kościół wyznaje miłosierdzie Boga objawione w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym nie tylko słowem swego nauczania, ale nade wszystko najgłębszym pulsem życia całego Ludu Bożego” (DiM, nr 13).

Zakończenie

Według encykliki *Dives in misericordia*, w chrześcijaństwie słowo *miłosierdzie* określa przede wszystkim tożsamość Boga i dopiero przez ten pryzmat określana jest i modelowana tożsamość człowieka. Ukazuje styl i sposób, w jaki Bóg działa od stworzenia świata, wyznaczając styl i sposób działania człowieka. Oznacza najdoskonalszy rodzaj miłości i najdoskonalszy sposób jej okazywania. W żadnym wypadku nie służy do tego, by tworzyć między ludźmi rozłam i dzielić ich na ofiarodawców i przyjmujących (dawców i biorców), ale ma za zadanie doprowadzić do wyrównania pozycji. Tak jak męka Chrystusa, będąca uniżeniem się Boga wobec człowieka, dała człowiekowi możliwość okazania Bogu Wcielonemu miłosierdzia, tak też i w relacjach międzyludzkich tą uprzywilejowaną sytuacją do świadczenia miłosierdzia jest sytuacja pojętego szeroko cierpienia drugiego człowieka – niezawinionego, jak i zawinionego.

Ów chrześcijański profil znaczenia badanego pojęcia wybrzmiewa tym bardziej, gdy przyrównamy go do profilu nadanego przez inne religie. Miłosierdzie w rozumieniu Koranu nie jest bowiem tym samym miłosierdziem, co w Ewangelii¹⁷. Mówi on o miłosiernym i litościwym Bogu, ale jednocześnie podkreśla, że Bóg kocha przede wszystkim tych, którzy są mu posłuszni i postępują zgodnie z jego nakazami (3, 31)¹⁸. Jałmużna, jako przejaw miłosierdzia, jest w islamie praktykowana jedynie w stosunku do współwyznawców Allaha.

Publikacja papieskiego dokumentu zbiegła się w czasie z dekretem dopuszczającym do druku *Dzienniczek* św. Faustyny Kowalskiej. Choć w tekście encykliki nie ma cytatów z mistycznego dzieła Świętej, mamy jednak prawo sądzić, że to właśnie ten

¹⁷ Zob. B. Abdallah-Krzepkowska, *Elementy macierzyństwa i rodzicielstwa w językowym obrazie Boga w Koranie*, [w:] *Język doświadczenia religijnego*, t. IV, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Szczecin 2012, s. 11-26.

¹⁸ *Koran*, tłum. i komentarz J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 65.

tekst stał się dla Jana Pawła II inspiracją do jej napisania. Interesujący jest również fakt, iż podobne rozłożenie procentowe analizowanej leksyki dotyczy badania nad leksemem *miłosierdzie* w *Dzienniczku* św. Faustyny (zwroty 60%, wyrażenia rzeczownikowe 35%, wyrażenia przymiotnikowe 5%)¹⁹. Znaczna przewaga związków wyrazowych zawierających czasowniki określa *miłosierdzie* jako przede wszystkim nazwę rodzaju działania. Wspominana wyżej kwestia relacyjności nadaje temu działaniu kierunek i cel, którym w chrześcijaństwie jest ostatecznie zbawienie ludzkiej duszy.

Papieski dokument jest tekstem ważnym nie tylko z punktu widzenia teologii, jako nauka niezbędna dla formacji chrześcijanina, ale i z punktu widzenia filologii. Urzeka klarownością wywodu, przejrzystą budową składniową, bogactwem odwołań i symboli oraz logiką w układzie treści. Pod wieloma względami encyklika ta może służyć zarówno jako wykładnia teologicznej wiedzy, jak i materiał do medytacji. W konkluzji wypada więc jedynie powtórzyć za Jadwigą Puzyniną: „Otwarcie na słowo Jana Pawła II wymaga od człowieka chęci «zatrzymania się w biegu», refleksji nad sobą, nad światem i nad Jego niezwykłą «ścieżką» życia i myśli. Zakłada też ono gotowość własnej odpowiedzi na liczne pytania obecne w Jego tekstach, na Jego namysły i wybory, które podsuwał i nadal podsuwa czytelnikom i słuchaczom”²⁰.

THE CONCEPT OF MERCY IN THE ENCYCLICAL *DIVES IN MISERICORDIA* BY JOHN PAUL II

Summary

The subject of the research is the Encyclical *Dives in misericordia* of 1980 by John Paul II. The main objective of the study was to define the meaning of the concept *mercy* through the description of the phrases where this lexeme was used as well as to define what the Christian profile of this concept is based on. In both the quantity and quality analysis, the method of linguistic image of the world was applied as well as the cognitive method of description of sentences as “schemes of events”. The analysis revealed that this word appears in the encyclical 203 times and is the most frequently combined with verbs (the most expressions: *experience mercy*, *show mercy*), then with nouns (the most expressions: *God's mercy*, *revelation of mercy*) and adjectives (*Divine mercy*). It is the name of the very person of God and his attribute. Nevertheless, it is, above all, the name of the way and style of God's influence on human. It also defines the pattern of interpersonal relationships and actions. This concept was analysed in the context of concepts such as: love, justice, suffering, interpersonal relationships. Simultaneously, in the background, this study was aimed to reveal the person of John Paul II himself as a philologist with linguistic inclinations.

¹⁹ I. Rutkowska, *Pojęcie miłosierdzia w „Dzienniczku” św. Faustyny Kowalskiej (część I)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2015, 24(4), s. 71-89.

²⁰ *Świat słowa Jana Pawła II...*, s. 122.

Dariusz Konrad Sikorski

Uniwersytet Gdański

„JASNOŚĆ BOLI GŁĘBIEJ” – O KULTURZE MIŁOSIERDZIA WEDŁUG KAROLA WOJTYŁY I JÓZEFA TISCHNERA NA PODSTAWIE WYBRANYCH TEKSTÓW

W 1957 roku ukazuje się artykuł Karola Wojtyły *Problem prawdy i miłosierdzia*. Pojawia się tam ważny aspekt antropologiczny, w kontekście rozumienia kategorii miłosierdzia. Należy dodać, że artykuł należy do serii tekstów z *Elementarza etycznego*¹. Autor, zanim przechodzi do fragmentu poświęconego miłosierdziu, pisze o sumieniu, stwierdzając, że istotowo ludzkie jest głębokie i rzetelne poznanie siebie. Po latach, jako papież, rozpocznie encyklikę *Fides et ratio* od kluczowej formuły, która wryta jest na architrawie świątyni w Delfach, a dotyczy ludzkiego sumienia: „poznaj samego siebie”. Jan Paweł II twierdzi, że to wezwanie „stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako «człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie»”². Dla Ojca Świętego poznanie siebie, ale szerzej wiara w możliwość poznania prawdy jako wartości uniwersalnej, stanowi warunek autentycznego i szczerego dialogu między ludźmi³. Przypomnę także, że papież w wypowiedzi zamieszczonej między innymi w zbiorze *Przekroczyć próg nadziei* przywołuje znaczenie kategorii spotkania dla zrozumienia człowieka, wskazuje na takich autorów, jak Emmanuel Levinas, Martin Buber czy Franz Rosenzweig⁴. Dla tych filozofów niezwykle inspirująca jest relacja ludzkiego „ja” z boskim „Ty” i wynikające z tego rozmyślanie nad humanizmem bi-

¹ K. Wojtyła, *Problem prawdy i miłosierdzia*, „Tygodnik Powszechny” 1957, nr 33; dalej cyt. za K. Wojtyła, *„Aby Chrystus się nami posługiwał”*, wybór i układ J. Hennelowa, Kraków 2009.

² Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków [b.r.w.], p. 1, s. 7.

³ *Ibidem*, s. 104.

⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 155.

blijnym. Poznajemy samych siebie poprzez spotkanie z innym, komunikacja z innym ma w myśleniu Wojtyły zawsze charakter osobowy⁵.

Chciałbym tu jeszcze, przed analizą konkretnych tekstów, odwołać się do ważnej uwagi Jana Galarowicza. Twierdzi on, że „W filozofii Karola Wojtyły antropologia filozoficzna i etyka wzajemnie się implikują: jego prace o człowieku można traktować jako fragment badań etycznych [...]. Fundamentem antropologii adekwatnej Karola Wojtyły jest doświadczenie człowieka, a doświadczeniem będącym najodpowiedniejszym sposobem oglądu i wglądu w człowieka, jest doświadczenie czynu”⁶ – inaczej rzecz ujmując: „Opis i hermeneutyka czynu prowadzi Wojtyłę do zbudowania ontologii osoby ludzkiej”⁷. Sam papież zauważa, że zainteresowanie człowiekiem jako osobą było dla niego zainteresowaniem źródłowym i nie wiązało się ze sporem z marksistami (a że taki spór był, przyjdzie nam powiedzieć)⁸.

We wspomnianym tekście – *Problem prawdy i miłosierdzia* – poznanie siebie, miłosierdzie związane są z realizmem poznawczym, który pozwala rozróżniać dobro od zła. Wojtyła spostrzega, że miłosierdzie nie jest tolerancją zła⁹, a więc miłosierdzie jako relacja z inną osobą nie wyklucza oceny zachowań (czynu), nie wyklucza sprawiedliwości w ocenach moralnych. Można więc stwierdzić, że hermeneutyka czynu połączona jest z „poznaj samego siebie”, sprzeciwia się złu, a „miłosierdzie, jak czytamy, jest zawsze związane z poruszeniem od zła ku dobru”, ale, co ważne dla rozumienia kategorii miłosierdzia, „gdzie nie ma miłosierdzia, nie ustąpi zło”. W tym kontekście, chociaż tylko w dwóch zdaniach, pojawia się kategoria autentyzmu bycia sobą.

Przyjrzyjmy się jeszcze jednemu artykułowi z wczesnej publicystyki Wojtyły, czyli *Mission de France* zamieszczonym w 1949 roku w „Tygodniku Powszechnym”¹⁰. Publikację prasową można i należy badać na historycznym tle. Przypada ona na czas końca swobód obywatelskich, pod koniec 1948 roku powstaje totalitarna partia PZPR, która w imię „miłości” do robotników będzie budować system terroru, świat pozbawiony wolności. Robi to, powołując się na służbę klasie robotniczej, służbę wyzyskiwanemu ludowi miast i wsi. Działacze w imieniu pokrzywdzonych stają

⁵ Krzysztof Dybciak zauważa przejście myślenia Karola Wojtyły od fenomenologii doświadczenia mistycznego do „fenomenologii doświadczenia całego doświadczenia ludzkiego. [...] Zarówno w piśarstwie filozoficznym, jak i literackim w centrum zainteresowania Wojtyły znalazł się człowiek działający” – K. Dybciak, *Poetycka fenomenologia człowieka religijnego. (O literackiej twórczości Karola Wojtyły)*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd i in., Lublin 1983, s. 164.

⁶ J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 55.

⁷ *Ibidem*. Zob. J. Galarowicz, *Imię własne człowiek. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły* – Jana Pawła II, Kraków 1996.

⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg...*, s. 149.

⁹ K. Wojtyła, *Problem prawdy...*, s. 163.

¹⁰ K. Wojtyła, *Mission de France*, „Tygodnik Powszechny” 1949, nr 9. Dalej cyt. za: K. Wojtyła, „Aby Chrystus...”

się motorem dziejów – teoretycznie marksizm staje się obowiązковым sposobem myślenia. 29-letni ksiądz, Karol Wojtyła, pisze artykuł o szacunku do człowieka, o szacunku do robotnika jako osoby – nie zbiorowości, ale każdego z osobna. Przyszły papież widzi Francję jako kraj z jednej strony o ciekawym zapleczu myśli katolickiej, z drugiej głęboko zateizowany. Masy nie potrzebują rewolucji, ale nachylenia się nad ich losem, uczestniczenia w ich losie – Wojtyła zauważa: „Ks. Godin był apostołem paryskich przedmieść, tam przyjął sposób życia ich mieszkańców, stał się do nich podobny we wszystkim. Różnił się tylko jednym: pełnym osobistym posiadaniem Ewangelii”¹¹. Stał się jednym z robotników, to znaczy żył Ewangelią wśród ludzi, a nie obok nich. Co to znaczy żyć Ewangelią? Żyć radością wynikającą z doświadczenia miłosierdzia i poprzez miłosierdzie komunikować się z innym. Można więc powiedzieć, że kategoria miłosierdzia związana jest ze świadectwem, a więc czynem. Dlatego, jak dowiadujemy się z artykułu, parafia musi być wspólnotą świadków, a kapłani powinni żyć w duchu ubóstwa „i bezinteresowności w nowych parafiach”. Wojtyła pojmuje je jako „ustalenie własnej stopy życiowej na przeciętnym poziomie środowiska, raczej nieco poniżej”¹².

Poznanie samego siebie, bycie świadkiem (życie Ewangelią – dobrą nowiną o miłosierdziu) i życie we wspólnocie pozwala przełamywać wrogie nastawienie. Jak reagować na wrogość, jaką prowadzić walkę? Czytamy: „Nie jest to działalność oporu, sprzeciwu, działalność «anty» – przeciwnie, jest to działalność pozytywna, konstruktywna, dążąca do budowania”¹³. Jak po latach przeczytamy, ten sposób myślenia należy do wyobraźni miłosierdzia, a taka wyobraźnia pozwala człowiekowi zrozumieć samego siebie. Hermeneutyka czynu ułatwia kreowanie antropologii adekwatnej.

W dwóch krótkich przesłaniach na Tydzień Miłosierdzia – swoistych zadaniach do rozważenia – Karol Wojtyła skupia analizy ze studium *Osoba i czyn*, wprowadza miłosierdzie w przestrzeń człowieka, jak to świetnie ujął Janusz Pasierb. W przesłaniu na 31. Tydzień Miłosierdzia (1975 r.) wyróżnia społeczne oddziaływanie miłości¹⁴. Życie ludzkie można czynić bardziej ludzkim poprzez dzieła miłosierdzia, poprzez miłość – poznać ich po tym, jak się miłują. W 1978 roku, w tekście przeznaczonym do druku w „Tygodniku Powszechnym” (22 października) wzywa do obrony życia w rodzinie. Jeszcze jako kardynał nawołuje do miłosierdzia dla każdego człowieka, dla każdej osoby, szczególnie najbardziej bezbronnych: „człowieka, który już począł się w łonie

¹¹ *Ibidem*, s. 8.

¹² *Ibidem*, s. 11.

¹³ *Ibidem*, s. 15.

¹⁴ 31 Tydzień Miłosierdzia. Odezwa Metropolity Krakowskiego, cyt. za: K. Wojtyła, „Aby Chrystus...”, s. 336-337.

matki, a jeszcze się nie narodził”¹⁵. W książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1960 roku autor napisze, że „Przykazanie miłości to [...] norma personalistyczna”¹⁶.

Komunikowanie się poprzez miłosierdzie jest więc konkretyzacją człowieczeństwa – człowieka jako osoby (siebie samego), ale i w komunikacji z innym (bliźniego swego). W podsumowaniu monografii *Osoba i czyn* podkreślone jest poznanie samego siebie w relacji z bliźnim, zdefiniowane jako „głębia uczestnictwa”. Jednocześnie odrzucenie układu odniesienia „bliźni” i „członek wspólnoty” prowadzi do alienacji:

u korzenia wszelkich alienacji człowieka poprzez układy odniesienia wynikające z rzeczy musimy założyć alienację wynikającą z samego człowieka. Wydaje się, że przykazanie „będziesz miłował” naprowadza na jej istotę. Korzeń alienacji człowieka przez człowieka tkwi w zapoznaniu czy zaniedbaniu tej głębi uczestnictwa, na jaką wskazuje rzeczownik „bliźni” oraz związane z nim przyporządkowanie wzajemne ludzi w samym człowieczeństwie jako zasada najgłębszej wspólnoty¹⁷.

We wspomnianej monografii uściślone zostaje pojęcie bliźniego: „Pojęcie «bliźni» jest związane z człowiekiem jako takim oraz z wartością osoby bez względu na jakiekolwiek odniesienia do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa”¹⁸.

Kiedy czytam *Brata naszego Boga* trudno mi nie myśleć o papieżu egzystencjalistów, którym był Jean-Paul Sartre, i o jego dramacie *Przy drzwiach zamkniętych* (1944 r.), gdzie pada znane stwierdzenie: „Piekło to są Inni”¹⁹. Nie sposób też nie przypomnieć, także w kontekście wymienionych już tekstów i *Brata naszego Boga*, pracy *Ecce homo* Fryderyka Nietzschego. Czytamy w niej, że odrzucenie bycia we wspólnocie, służby innym jest uderzeniem w „samolubstwo”²⁰ (wołę samostanowienia i wolności), czyli arcydzieło sztuki samozachowania. Siły witalne, jak pisze Nietzsche, moce geniuszu są „dzikie, pierwotne i **niemiłosierne**”²¹ [podkreślenie – D.K.S.].

Dramat *Brat naszego Boga* doczekał się wielu ciekawych interpretacji. Jest on także, jak wiadomo, ważnym artystycznym studium nad miłosierdziem. Spójrzmy na to dzieło, szczególnie na artystyczną wykładnię kategorii miłosierdzia razem z Józefem Tischnerem, przede wszystkim z jego pracą *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, z Hannah Arendt, do której Tischner się nie tylko odnosi, ale wiele od niej zapożycza,

¹⁵ *Słowo na Tydzień Miłosierdzia* 1978, [za:] K. Wojtyła, „*Aby Chrystus...*”, s. 348.

¹⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 109.

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 334.

¹⁸ *Ibidem*, s. 330, 331.

¹⁹ J.-P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*. *Sztuka w jednym akcie*, tłum. J. Kott, [w:] *idem, Dramaty*. „*Muchy*”. „*Przy drzwiach zamkniętych*”. „*Ladacznica z zasadami*”. „*Niekrasow*”, tłum. zbiorowe, Warszawa 1956, s. 176.

²⁰ F. Nietzsche, *Ecce homo*. *Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, reprint Warszawa 1989, s. 43.

²¹ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Warszawa 1912, s. 238.

zestawiając miłosierdzie z rewolucją, oraz późniejszymi tekstami o miłosierdziu Jana Pawła II, szczególnie z jego programową (kolejną po *Redemptor hominis*) encykliką *Dives in misericordia*.

W encyklice o miłosierdziu został podjęty wysiłek zrozumienia słowa *miłosierdzie* poprzez historię jego użycia w tekstach źródłowych dla chrześcijaństwa. Nie tyle ukazanie różnicowań semantycznych wyrażenia *miłosierdzie* nas interesuje, ile przekonanie autora, że odczytanie historii pojęcia pozwoli na ukazanie doświadczenia społecznego, wspólnotowego, jak też indywidualnego i wewnętrznego, a „zrozumienie tych treści stanowi klucz do zrozumienia samej rzeczywistości miłosierdzia, co dla nas jest najważniejsze”²². Zrozumienie kultury miłosierdzia nie jest niczym innym, w tych rozważaniach, jak zrozumieniem kultury człowieka, sensu bycia człowiekiem. Nie przez przypadek wymieniał wcześniej Sartre’a i Nietzschego, myślenie Wojtyły o miłosierdziu jako drodze do zrozumienia zagadki człowieka („poznaj samego siebie”) jest w konsekwencji także sporem cywilizacyjnym, mimo że jemu samemu nie tyle o spór chodzi, ile o fenomenologiczne odsłanianie rzeczywistości człowieka. Galarowicz w kontekście dyskusji Wojtyły z Maxem Schelerem napisze: „Rozpoczął się proces poszukiwania prawdy o człowieku. Nasz czas jest bez wątpienia – jak słusznie twierdzi Karol Wojtyła – «czasem wielkiego sporu o człowieka»”²³.

Wszyscy znamy pierwsze zdanie dramatu *Brat naszego Boga*: „Będzie to próba przeniknięcia człowieka”²⁴ i właśnie jako dramat utwór ten jest studium nad człowiekiem, a to co innego niż kreacja nadczłowieka²⁵. Takie założenie jest zgodne z koncepcją sztuki Wojtyły. Pisał on na przykład w *Miłości i odpowiedzialności*: „Artysta komunikuje w swym dziele własne myśli, uczucia, postawy, jakkolwiek dzieło to nie tylko temu służy. Służy ono prawdzie, ma bowiem uchwycić i przekazać jakiś fragment rzeczywistości w sposób piękny”²⁶. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa uważa, że *Brat naszego Boga* jest także wyrażeniem opinii na temat sztuki samego autora i podsumowuje: „Chociaż dyskusja została usytuowana w okresie Młodej Polski i biorą w niej udział artyści tego czasu, stanowisko parnasistów nie zostało uwzględnione. Ostatecznie główny bohater, Adam Chmielowski, porzuca malarstwo dla innej sztuki – staje się tworzywem, w którym Bóg-Miłość kształtuje swe podobieństwo, swój obraz”²⁷.

²² *Dives in misericordia*. Encyklika Ojca świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu, Warszawa 1981, p. 3, s. 13, 14. O hebrajskich etymologiach pojęcia miłosierdzie kilka słów w dalszej części pracy.

²³ J. Galarowicz, *Imię własne...*, s. 160, 161.

²⁴ K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, [w:] *idem, Poezje i dramaty*, Kraków 1998, s. 125.

²⁵ Zob. np. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Toruń-Warszawa-Siedlce 1905, s. 96.

²⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 171.

²⁷ M. Ołdakowska-Kuflowa, *Piękno i sens. Świadomość poetycka twórców XX wieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2007, nr 4, s. 14.

Dla mnie ciekawe jest odniesienie do historycznej postaci Chmielowskiego, który przecież jako malarz i twórca obrazu *Ecce homo* tworzy w okresie, gdy duży wpływ na wyobraźnię artystów ma Nietzsche, autor „obrazu siebie samego”: *Ecce homo*. Ważne jest też, że dramat powstaje w konkretnej rzeczywistości doświadczenia autora – II wojna światowa, początek komunistycznego świata, pobyt w Rzymie. Autor utworu odwiedził Francję, zobaczył siłę ateistycznego humanizmu, jego przyciąganie. Marks, Nietzsche, ale także Sartre, zwolennik partii komunistycznej, to twórcy ważnego światopoglądu, postrzegający Boga chrześcijan jako wroga wolności, wroga człowieka, twórcy wpływowych nurtów myślenia o człowieku. Ważna książka dla Wojtyły – *Resentiment a moralność* Maxa Schelera – zaczyna się od odniesień do Nietzschego, jego rozumienia resentymetu, z którego ukuł, jak pisał Scheler, *terminus technicus*²⁸. Moralnością niewolników będzie dla autora *Ecce homo* niemoc niezdolna do odpłaty zamieniona w dobroć, bojaźliwa małoduszność w pokorę; „gada się o miłowaniu nieprzyjaciół swoich, pisze Nietzsche, – oblewając się potem”²⁹. Miłość miłosierna, pokora, wyrzuty sumienia, jako praca nad poznaniem samego siebie, to dla Wojtyły droga ku wolności, dla Nietzschego element resentymetu, efekt zakłamania moralnością chrześcijańską. Odnosząc się do Schelera, Wojtyła napisze, że resentment to nie tylko fałszowanie dobra, ale deprecjonowanie tego, co powinno zasługiwać na uznanie, a więc w żadnym wypadku miłosierdzia jako sposobu bycia osoby i wyrazu jej tożsamości nie można uznać za resentment³⁰.

Fryderyk Nietzsche nazywa ideę miłości chrześcijańskiej „najsztudniejszą wykwintem resentymetu”³¹. Przeciwwstawia się temu Scheler. Nic dziwnego, przecież opowieść o synu marnotrawnym, o postawie ojca miłosiernego, jest wymiarem policzka, co podkreśla Scheler, antycznemu pojęciu sprawiedliwości³². „Nieznamy” z dramatu *Brat naszego Boga* jest w gruncie rzeczy obrońcą sprawiedliwości, krzywda wymaga gniewu i zemsty, wymaga czynu – doświadczenie krzywdy nie może zostać przemienione w resentment, który jest mentalnością niewolników – to poglądy Nieznajomego.

Od teoretycznego napięcia między sprawiedliwością a miłosierdziem zaczyna się artykuł *Problem prawdy i miłosierdzia*, zagadnienie to podjęte jest też w encyklice Jana Pawła II o miłosierdziu. Przemyślenia z 1957 roku są bardzo jasne, rozwinięte

²⁸ M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, wstępem opatrzyła H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1977, s. 29.

²⁹ *Ibidem*, s. 33.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 129-130 (Wojtyła posługuje się pojęciem resentmentu przy analizie czystości).

³¹ M. Scheler, *op. cit.*, s. 87. Scheler, nazywając wnioski Nietzschego w gruncie rzeczy za „zupełnie fałszywe”, jednocześnie docenia głębokość jego analiz.

³² *Ibidem*, s. 88.

później w papieskim nauczaniu. Sprawiedliwość Boga (Jego sąd) zgadza się zasadniczo z sądem sumienia, ono natomiast zmusza do samopoznania. To trud, któremu obce jest lenistwo, trud, który nie tylko nie jest resentymentem, ale drogą do wolności. Wojtyła pisze na temat związku resentymentu z lenistwem:

wyższa wartość domaga się większego wysiłku woli, jeśli chcemy ją osiągnąć lub zrealizować. Aby więc subiektywnie zwolnić się od tego wysiłku, aby przed samym sobą usprawiedliwić brak takiej wartości, pomniejszamy jej znaczenie, odmawiamy jej tego, co w rzeczywistości jej przysługuje, widzimy w niej wręcz jakieś zło, choć obiektywizm zobowiązuje do uznania dobra. Resentyment posiada, jak widać, znamienne cechy tej kardynalnej wady, jaką jest lenistwo³³.

W 1975 roku w swoim orędziu kardynał Wojtyła zauważa, że sprawiedliwość wymaga, by życie czynić bardziej ludzkim przez miłość³⁴. Autentyzm człowieczeństwa, który wymaga trudu, pracy nad sobą, w przestrzeni głodu sprawiedliwości musi objawiać się jako miłosierdzie.

Jeszcze jeden aspekt w związku z miłosierdziem warto tu podjąć, a mianowicie na scenie sprawiedliwości pojawia się zagadnienie sensowności i wartości bezradności (słabości). W 1978 roku hasłem na Tydzień Miłosierdzia (1-8 października) jest: „Ratujmy życie w rodzinie”. W rodzinie pierwsze doświadczenie słabości *par excellence* dotyka poczęcia. W rozumieniu Wojtyły, życie poczyną się jako człowieczeństwo w bezradności, ale jest w pełni sensowne. Bezradny domaga się sprawiedliwości, a jedyną możliwą sprawiedliwością jest miłosierdzie rodziców, które pomaga żyć człowiekowi, przebywającemu w przestrzeni słabości: „Musimy wciąż zdobywać się na miłosierdzie dla tego człowieka, który już się począł w łonie matki, a jeszcze się nie narodził”³⁵.

Na czym więc w tej perspektywie polega moc miłosierdzia, wola mocy bycia sprawiedliwym w swym człowieczeństwie, bycia sprawiedliwym wobec innego?

W encyklice *Dives in misericordia* przywołane są dwa wyrażenia hebrajskie na określenie miłosierdzia. *Hesed*, jak czytamy, „wskazuje na swoistą postawę «dobroci»”. Ważna tu jest postawa wierności – Bóg jest wierny Izraelowi, to jest jego sprawiedliwość (*hesed*). W tym wyrażeniu objawia się moc: „okazywał się tym, czym był od początku, to znaczy obdarowującą miłością potężniejszą niż zdrada i łaską mocniejszą niż grzech”³⁶. *Hesed* jest też zasadą odpowiedzialności, wierności samemu sobie, a ta sprzężona jest z miłością. Drugie wyrażenie określające miłosierdzie to *rahmim*, wiąże się ono z miłością matczyną (*reheh* – łono matczyne). W znaczeniu tym ujawnia się

³³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 129.

³⁴ Zob. 31 Tydzień..., s. 336-337.

³⁵ *Słowo na Tydzień Miłosierdzia 1978*, s. 349.

³⁶ *Dives in misericordia*..., przypis nr 4, s. 17-18.

przymus serca, to związek matki z dzieckiem. W wyjaśnieniu znaczenia przywołany jest fragment z Izajasza: „Czyż niewiasta może zapomnieć o swym niemowlęciu, ta która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49,15). W pewnym sensie znaczenia tych dwóch słów mają coś z rodzicielskiej mocy Boga (stworzenie). Ludzka słabość jest więc sensowna, ona wypełniana jest mocą miłosierdzia – sprawiedliwością Boga, mocą przymierza. Sąd więc nad bezradnością człowieka musi ujawniać się w komunii z ubogim, to jest dar wolności.

Jeden z bohaterów dramatu *Brat naszego Boga*, Lucjan, opisuje drogę Adama między łózkami ogrzewalni, której towarzyszył wzrok nędzarzy – wzrok nienawiści i ciekawości³⁷. Autor wyraźnie wprowadza w nastrój biedy człowieka (słabości, która nie widzi sensowności istnienia), który nienawidzi tych, którzy mają więcej, ale zarazem jest ich ciekaw – ciekawość dla przybysza jest otwarciem drzwi na spotkanie. Sam Adam, który szuka swojego miejsca w świecie, opisuje zło – widzi chorobę społeczną, widzi rzeszę wydziedziczonych, niemających zakorzenienia. Jednocześnie, i to stanowi ważny moment rozpoznania siebie w kontekście biedy bliźniego, Wojtyła wkłada w usta Adama przeświadczenie, że stopniowe rozjaśnianie (metoda stałych przybliżeń jak u Gabriela Marcela), jasność pogłębiania boli, „za każdym razem boli głębiej”. Drugim bohaterem rozpoznającym rzeczywistość jest wspomniany Nieznajomy, to analityk sytuacji społecznej, rzeczoznawca – „krypto-Lenin”³⁸. Jego wniosek to odkrycie w artyście-Adamie geniuszu gniewu, który staje się dla niego zarzewiem buntu, a sam Adam – surowcem do ukształtowania. Człowieka można ukształtować, tylko jak: z jednej strony gniew, z drugiej miłość. Nieznajomy odrzuca miłosierdzie (traktowane jako dobroczynność), bo ono rozmiękcza siłę tłumu³⁹. Według niego, sprawiedliwość wobec biedy jest wyzwoleniem człowieka w gniewie. Jeśli ktoś chce stać się rzecznikiem ludu, powiada Nieznajomy, musi się utożsamić z ludem, z jego gniewem – winą człowieka jest, w tym języku, być obrazem Boga, który jest miłością. Właściwą warstwą człowieczeństwa jest więc gniew, nie miłosierdzie, która objawia się jako słabość. Ci, którzy żyją w świecie słabości – wyobraźni miłosierdzia – poniekąd żyją w resentymentach, bo nie mają odwagi podjąć czynu gniewu, stać się rzecznikami woli mocy ludu⁴⁰. Taki mniej więcej jest opis rzeczywistości instruktora rewolucji – promieniowanie ojcostwa rewolucji nie ma więc oparcia w miłosierdziu – słabość w języku rewolucji jest bezsensowna. Za grzech zdrady wobec pogardzanych w ogrzewalniach, zdrady wobec biedy robotników trzeba wymierzyć sprawiedliwość, ukarać

³⁷ K. Wojtyła, *Brat naszego...*, s. 133.

³⁸ *Ibidem*, s. 145. Zob. G. Weigl, *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 150 – mówił o tym sam Wojtyła na spotkaniu z Weiglem.

³⁹ Zob. J.S. Pasierb, *Miłosierdzie i gniew w dramacie „Brat naszego Boga”*, „Communio” 1981, nr 1/2, s. 134-143.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Brat naszego...*, s. 177.

winnych. Oparcie rewolucyjnej sprawiedliwości można odnaleźć tylko w woli ludu, która musi wyrazić się jako gniew i zemsta.

W tak skróconej perspektywie sięgnijmy do badań Józefa Tischnera nad miłosierdziem, z jego zapleczem terminologicznym zaczerpniętym z książki Hannah Arendt *O rewolucji*. Arendt pisze, że „Słowem kluczowym dla zrozumienia rewolucji francuskiej jest *le peuple* (lud)”⁴¹, Tischner rozjaśnia pojęcie i mówi o Nędznikach (tytułowych bohaterach Wiktora Hugo). *Misérables* znaczy dokładniej „godni zmiłowania”⁴². Arendt dalej stwierdza, że znaczenie tych pojęć zostało określone przez ludzi, „którzy odegrali eksponowaną rolę w widowisku cierpień ludu, aczkolwiek sami tych cierpień nie doznawali”⁴³. Powiedziałbym, że byli rzecznikami ludu. Robespierre mawiał, że „lud, nieszczęśliwi, oklaskują mnie”⁴⁴.

Tischner zauważa: „Dziś po wiekach możemy przedstawić sobie dwie symboliczne postacie miłosierdzia: Robespierre’a, który nie tylko praktykuje miłosierdzie, ale i pięknie o nim rozprawia, i coraz bardziej znaną św. Siostrę Faustynę Kowalską”⁴⁵. Autor *Filozofii dramatu* pyta: Czym zatem było rewolucyjne miłosierdzie? Czym jest biblijne miłosierdzie? Czytamy w odpowiedzi: „Miłosierdzie u Robespierre’a wyraża się terrorem bez granic, u siostry Faustyny, rzeczniczki Boga: miłosierdzie, wyraża się przebaczeniem bez granic”⁴⁶.

Terror, pisze dalej Tischner o działalności rewolucjonistów, staje się „koniecznością dziejową”. Im głębsza litość, tym bardziej bezwzględny terror. Kto płacze nad głodującym dzieckiem, ten nie może przechodzić obojętnie obok widoku sytych⁴⁷. Arendt podsumowuje działania rewolucjonistów: „Wkrótce okazało się, że litość, uważana za źródło cnoty, bywa okrutniejsza od samego okrucieństwa. «Przez miłość do ludzkości, bądźcie nieludscy» – to przesłanie jednego z oddziałów Komuny Paryskiej, rzeczników ludu obowiązywała «współczująca gorliwość»”⁴⁸. Autorka rozważań o banalności zła podnosi istotny element „współczującej gorliwości” wobec ludu, powołując się także na literaturę. Grzech Robespierre’a, ale i Wielkiego Inkwizytora Dostojewskiego polegał na tym, że dokonywali oni depersonifikacji cierpiących, czyniąc z nich jedną całość;

⁴¹ H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, posłowiem opatrzył P. Nowak, Warszawa 2003, s. 90.

⁴² J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2001, s. 31. Por. J. Tischner, *Między miłosierdziem a okrucieństwem* [Encyklika Jana Pawła II – *Dives in misericordia*], „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 1, s. 1, 4. Temat wzajemnych wpływów Tischnera i Wojtyły wymaga gruntownego opracowania.

⁴³ H. Arendt, *op. cit.*, s. 90.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ J. Tischner, *Drogi i bezdroża...*, s. 30.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 36.

⁴⁸ H. Arendt, *op. cit.*, s. 90.

czyni tak też Nieznajomy z dramatu Wojtyły⁴⁹. „Dla Dostojewskiego, pisze Arendt (ale to przecież ważne także dla Wojtyły), oznaką boskości Jezusa była najwyraźniej Jego zdolność do współczucia każdemu człowiekowi z osobna, a nie cierpiącej ludzkości jako takiej”⁵⁰. Odpowiedzią na miłosierdzie w *Bracie naszego Boga* jest ważne zdanie o czynach Alberta wypowiedziane przez jednego z opuchlaków: „zrobił z nas ludzi”. A więc miłosierdzie nie tyle jest współczuciem, choć się z nim wiąże, ile sposobem odkrywania człowieka w człowieku. Miłosierdzie, w pracach Wojtyły, pozwala poznać samego siebie, ale również siebie wobec innych. Świadek miłosierdzia jest jednocześnie świadkiem wolności, a nie zniewolenia, wyrazem resentymentu jak chciał Nietzsche. W języku religijnym brzmi to prosto: człowiek jest drogą Boga.

W 2002 roku Jan Paweł II przybywa do Polski, by mówić o miłosierdziu w nawiązaniu do cywilizacji miłości. Jasno ocenia XX wiek, który mimo osiągnięć „w wielu dziedzinach, naznaczony był w szczególny sposób «misterium nieprawości»”⁵¹. Według papieża w XXI wieku „przed ludzkością jawią się nowe perspektywy rozwoju, ale równocześnie nowe, niespotykane dotąd zagrożenia”. Człowiek bowiem nierzadko, jak mówił, stawia siebie w roli Boga, zaczyna ingerować w tajemnicę życia ludzkiego: „Usiłuje decydować o jego zaistnieniu, wyznaczać jego kształt przez manipulacje genetyczne i w końcu określać granicę śmierci”⁵². Odpowiedzią na zagrożenie ma być kształtowanie „wyobraźni miłosierdzia”, takiej wyobraźni, która spowoduje, że człowiek wobec drugiego człowieka i samego siebie będzie „gotowy świadczyć sprawie człowieka”⁵³. Opis i hermeneutyka miłosierdzia prowadzą Wojtyłę przez całą jego twórczość do zbudowania ontologii osoby ludzkiej.

“BRIGHTNESS HURTS MORE DEEPLY”. THE CULTURE OF CHARITY BY KAROL WOJTYLA AND JÓZEF TISCHNER – ON THE BASIS OF SELECTED TEXTS

Summary

For John Paul II self-knowledge or rather belief in the possibility to know the truth, as a universal value, is a condition for sincere and authentic dialogue between people. Mercy by Karol Wojtyła is a key anthropological category that defines nature of humanity. In early

⁴⁹ Zob. na temat napięcia między rewolucją a wolnością: K. Dybciak, *Rewolucja czy wybór większej wolności. Antropologiczno-społeczne podstawy „Brata naszego Boga”*, „Ethos” 1989, nr 2/3, s. 43-52.

⁵⁰ H. Arendt, *op. cit.*, s. 104.

⁵¹ Jan Paweł II, *Bądźcie świadkami Bożego miłosierdzia. Homilia Jana Pawła II podczas Mszy św. na krakowskich Błoniach*, [w:] *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w Ojczyźnie 16-19 sierpnia 2002*, Kraków 2002, s. 102.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, s. 107.

texts of the future pope, especially in a drama *Brother of Our God*, we may find the key thesis that human life can be made more human through works of mercy, love. A man is recognized in his essence because he loves. Jozef Tischner showed that mercy lies at the antipodes of revolutionary thinking. He sets saint Faustyna Kowalska in opposition to Robespierre and claims: “Mercy according to Robespierre is expressed as terror without limits, according to Faustyna Kowalska, spokeswoman for God’s mercy, means forgiveness without limits”. For John Paul II and Jozef Tischner imagination of mercy is the key for building the human community.

NOTY O AUTORACH

Dr **Emanuela Bednarczyk-Stefaniak** – absolwentka Studium Doktoranckiego Bibliologii, Językoznawstwa i Literaturoznawstwa na Wydziale Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego (rozprawa doktorska *Życie i twórczość Romana Brandstaettera*) oraz Podyplomowych Studiów Biblijnych na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (praca dyplomowa *Spotkanie Symeona i Anny ze Świętą Rodziną. Egzegeza fragmentu Ewangelii według św. Łukasza 2,25-38*), członek Stowarzyszenia im. Romana Brandstaettera w Poznaniu, działającego obecnie na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (ważniejsze artykuły umieszczone w publikacjach stowarzyszenia: *Z głębości wielkiej woła serce me...* *Z problematyki modlitwy u Kazimierzy Iłłakowiczówny*; „Kroniki Asyżu”. *Droga do Asyżu Romana Brandstaettera*; ...*napelnisz mnie radością przed obliczem Twoim...* *Studium o „Psalmie o przypowieściach” Romana Brandstaettera*), wykładowca współczesnej literatury religijnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Salwatorianów w Bagnie oraz wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

Dr **Rafał Brasse** – nauczyciel języka polskiego w Szlichtyngowej. Napisał na Uniwersytecie Zielonogórskim pracę doktorską *Poetyka doświadczenia duchowego w lirycie Tadeusza Gajcego*. Publikował w „In Gremium”, „Studiach Elckich”, a także w tomach pokonferencyjnych „Język. Religia. Tożsamość” i „Język Doświadczenia Religijnego”. Interesuje się fenomenologią obrazu poetyckiego w ujęciu Gastona Bachelarda.

Mgr **Elżbieta Gazdecka** – absolwentka Uniwersytetu Wrocławskiego oraz dwóch studiów podyplomowych, doktorantka na Uniwersytecie Zielonogórskim. Zainteresowania badawcze: twórczość Joanny Chmielewskiej oraz zagadnienia związane z badaniem literatury popularnej. Współredaktor tomu wydanego w ramach serii „Scripta Humana”: *Kryminał. Między tradycją i nowoczesnością*. Autorka kilku artykułów na temat pisarek powieści kryminalnych. Współorganizator m.in. cyklicznej konferencji dotyczącej powieści kryminalnej odbywającej się w Zielonej Górze. Zwolenniczka humanistycznych badań interdyscyplinarnych. Instruktor brydża sportowego.

Prof. dr hab. **Dorota Heck** – literaturoznawca, filolog polski. Wydała m.in.: *Spór czy lament? Wokół problemów aksjologicznych w eseistyce polskiej* (1996), *W stronę morfologii kultury. Z paradoksów dyskusji o perspektywach literaturoznawstwa wobec tzw. końca teorii literatury* (2001, 2011), „Bez znaku, bez śladu, bez słowa”. *W kręgu problemów duchowości we współczesnej literaturze polskiej* (2004), *Four Dilemmas: Theory – Criticism – History – Faith: Sketches on the Threshold of Literary Anthropology*, transl. by Robert Kielawski (2010), *Filologia i (jej) interpretacje* (2012), *Recenzje bez cenzury* (2015). Opracowała antologię powojennej eseistyki polskiej *Kosmopolityzm i sarmatyzm* (2003), zredagowała tom *Interakcje sztuk: literatura, malarstwo, ekfrazja* (2008), *Podręczny słownik literatury polskiej* (t. 1-2, 2012-2014). Mieszka we Wrocławiu. E-mail: dorota.heck@gmail.com.

Lekarz **Paweł Jaranowski** – bioetyk. Studia medyczne ukończył w Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, studia filozoficzne z bioetyki w Międzywydziałowym Instytucie Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Medycyny Pracy, Polskiego Towarzystwa Etycznego, Polskiego Towarzystwa Bioetycznego.

Dr hab. **Monika Kaczor** – absolwentka zielonogórskiej polonistyki, doktorat uzyskała na Uniwersytecie Wrocławskim. Od roku 1999 jest związana z Uniwersytetem Zielonogórskim. Zajmuje się kulturą języka polskiego, komunikacją językową w przekazach medialnych, etyką i estetyką słowa, ze szczególnym uwzględnieniem słownictwa etyczno-społecznego we współczesnym komunikowaniu i aspektach jego słownikowego opisu. Autorka książek *Estetyka słowa a kultura języka* (Zielona Góra 2009), *Etyka społeczna we współczesnych przekazach prasowych* (w druku).

Mgr **Barbara Klimek** – w 2014 roku ukończyła filologię polską na Uniwersytecie Zielonogórskim (specjalność: nauczycielska). Pracę licencjacką pisała o języku wartości w tekstach Jana Rybowicza na przykładzie utworów zespołu Stare Dobre Małżeństwo, natomiast magisterską – o słownictwie specjalistycznym w *Historii ogrodów* Longina Majdeckiego. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską na temat dydaktycznego wymiaru działalności Dyskusyjnych Klubów Książki pod kierunkiem dra hab. prof. Uniwersytetu Zielonogórskiego Romualda Jabłońskiego w Zakładzie Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego. Interesuje się kreatywnym nauczaniem języka polskiego oraz literaturą popularną. Jest sekretarzem Koła Naukowego Doktorantów Literaturoznawców Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Dr hab. **Ewa Kobyłecka**, prof. Uniwersytetu Zielonogórskiego, habilitacja w zakresie nauk humanistycznych. Pracownik naukowo-dydaktyczny w Zakładzie Pedagogiki Szkolnej na Wydziale Pedagogiki, Psychologii i Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. W dorobku ma ponad 100 publikacji w tym trzy monografie i dwanaście redakcji lub współredakcji prac zbiorowych z zakresu pedeutologii, aksjologii edukacji oraz dydaktyki ogólnej. Do najważniejszych należą: *Rozpoznawanie wartości przez uczniów szkół średnich w procesie edukacji* (2004), *Nauczyciel wobec współczesnych zadań edukacyjnych* (2005), *O humanizacji pracy zawodowej nauczyciela* (red., 2007), *Nauczyciele i uczniowie gimnazjum wobec wyboru wartości. Między pewnością a zwątpieniem* (2009), *Teachers Training in the European Space of Higher Education* (red., 2012).

Dr hab. **Anna Kozłowska** – adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i kierownik Zakładu Badań nad Językiem Autorów. Językoznawca i norwidiolog; autorka kilkunastu prac naukowych poświęconych językowi autorów, szczególnie Cypriana Norwida i Karola Wojtyły (najważniejsza publikacja

to książka *Od psalmów słowiańskich do rzymskich medytacji. O stylu artystycznym Karola Wojtyły*, Warszawa 2013), a także językowi religijnemu, semantyce leksykalnej, stylistyce i składni tekstów artystycznych; redaktor kilku tomów zbiorowych, współorganizator cyklu konferencji poświęconych językowi pisarzy.

Dr hab. **Ewa Krawiecka** – pracownik Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (Instytut Filologii Polskiej), posiada dwa doktoraty (nauki humanistyczne oraz teologia – biblistyka), jest dr habilitowanym z literaturoznawstwa oraz ukończyła Podyplomowe Studia Menedżer Projektów Badawczych. Prowadzi badania w macierzystej jednostce uczelnianej w Zakładzie Nauk Pomocniczych i Edytorstwa. Przedmiotem interdyscyplinarnych zainteresowań jest literatura i kultura staropolska, europejska: dawna i współczesna oraz teologia i filozofia (biblistyka, personalizm chrześcijański). Autorka programu TetramorfComm – systemu kreowania personalistycznej kultury zarządzania, komunikacji i dialogu oraz licznych publikacji m.in.: *Jasna ciemnego świata pochodnia. Z dziejów kultu świętej Marii Magdaleny*, Wydawnictwo Kapituły Kolegiackiej, Poznań 1997, 98 s., *Staropolskie portrety św. Marii Magdaleny*, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2006, 212 s., *Apokalipsa według Michała Bułhakowa. Symbolika i przestrzeń Mistra i Małgorzaty*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, 296 s., *Romana Brandstaettera pisanie lumenarnej ikony w Jezusie z Nazarethu. Próba deszyfracji kodu symboliki jako modelu komunikacji transcendentnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, 212 s.

Mgr **Katarzyna Krysińska** – absolwentka filologii polskiej, doktorantka literaturoznawstwa na Uniwersytecie Zielonogórskim. W pracy magisterskiej zajmowała się zagadnieniami językoznawczymi. Przez kilka lat pracowała w lubuskich wydawnictwach. Píše pracę doktorską na temat poezji lubuskiej wobec *sacrum* pod kierunkiem prof. dr hab. Małgorzaty Mikołajczak w Zakładzie Teorii Literatury i Krytyki Literackiej.

Dr hab. **Dorota Kulczycka**, prof. Uniwersytetu Zielonogórskiego – historyk i teoretyk literatury Uniwersytetu Zielonogórskiego. Wydała ponad 70 publikacji, z których do najważniejszych należą: *Jestem jak człowiek, który we śnie lata. O symbolice ptaków w twórczości Juliusza Słowackiego*, „Powiedzieć to wszystko o czym milczę”. O poezji Stanisława Barańczaka, *Obraz Ziemi Świętej w dobie romantyzmu* oraz *W stronę Orientu. Polscy i francuscy romantycy o Bliskim Wschodzie, Ziemia Święta w dobie romantyzmu. Antologia*. Współredaktor serii naukowej „Scripta Humana”.

Dr **Monika Kulesza** – adiunkt w Katedrze Literatury Modernizmu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Ukończyła filologię polską i historię sztuki na tej uczelni. Zainteresowania naukowe: problematyka teologiczno-filozoficzna w literaturze, problematyka korespondencji sztuk ze szczególnym uwzględnieniem powiązań literatury i sztuk plastycznych, filiacje pomiędzy modernizmem a epoką romantyczną. Autorka książki *Aniołowie w poezji Adama Mickiewicza* (2006).

Lic. **Anna Naplocha** – studentka studiów magisterskich na Uniwersytecie Zielonogórskim na kierunku filologia polska. Swoje, dopiero co rozwijające się, zainteresowania badawcze koncentruje głównie wokół zagadnień związanych z epoką romantyzmu oraz z tematyką dotyczącą religijności obecnej w literaturze.

Prof. dr hab. **Mirosława Ołdakowska-Kufłowa** jest absolwentką filologii polskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II pracuje od 1983 roku, zdobywając kolejne stopnie naukowe i tytuł profesorski. Kieruje Katedrą Literatury Współczesnej w Instytucie Filologii Polskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubel-

skiego, jest przewodniczącą Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych działającej przy Polskiej Akademii Nauk Oddział w Lublinie. Zajmuje się literaturą polską XX i XXI wieku, sacrum w literaturze, inspiracjami biblijnymi w literaturze i sztuce, związkami polsko-ukraińskimi w przestrzeni literackiej i kulturalnej.

Dr hab. ks. **Stefan Radziszewski**, prof. Wyższej Szkoły Handlowej w Radomiu; habilitacja z teologii; dr nauk humanistycznych i teologicznych, prefekt kieleckiego Nazaretu; autor książek: *Katechizm sercem pisany* (2006), *Kamieńska ostiumiczna* (2011), *Poezja w sutannie* (2011), *Siedem twarzy Judasza* (2012), *Siedmiu zbuntowanych* (2014), *Siedem kamyków wiary* (2015) oraz *Rekolekcji dla młodzieży* (2012) (audiobook); prowadzi zajęcia z literatury współczesnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, badania w Pracowni Historii Dramatu 1864-1939 UW oraz teatr seminaryjny w kieleckim Wyższym Seminarium Duchownym. Miłośnik *Tajemnicy szczęścia św. Brygidy* i *Żółtego zeszytu św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Czciiciel s. Wandy Boniszewskiej od Aniołów*. Autor codziennego komentarza do Ewangelii na portalu wroclawie.pl.

Dr **Izabela Rutkowska** – językoznawczyni; absolwentka Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego; doktoryzowała się w roku 2012 na filologii polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; dyplomowany logopeda; członek Koła Współpracowników Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk; pracuje jako redaktor i tłumacz z języka włoskiego w redakcji Cichych Pracowników Krzyża oraz jako wykładowca w Studium Logopedii w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Głogowie; wcześniej wykładała na filologii polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego i w Studium Duchowości Carmelitanum. Zainteresowania naukowe: język religijny, język tekstów mistycznych, językoznawstwo kognitywne, semantyka, komunikacja językowa, kultura języka.

Dr hab. **Anastazja Seul**, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego; habilitacja z literaturoznawstwa, doktorat z nauk humanistycznych i teologicznych (licencjat z teologii duchowości; doktorat z teologii biblijnej). Autorka trzech książek, których interdyscyplinarny charakter jest uzasadniony biblijną twórczością Romana Brandstaettera: *Biblia w powieści Romana Brandstaettera „Jezus z Nazarethu”* (Zielona Góra 2004), *Jan Chrzciciel – Brat Pustynny według Romana Brandstaettera* (Lublin 2004), *W blasku tajemnic światła Romana Brandstaettera* (Poznań 2014) oraz kilkudziesięciu prac naukowych o wypowiedziach Jana Pawła II, w których zajmowała się zagadnieniami aksjologicznymi, problematyką patriotyczną i narodową, a przede wszystkim odwołaniami do literatury polskiej i wartościami stylistycznymi. Tej papieskiej tematyce poświęciła ostatnią książkę: *Literatura polska w wypowiedziach Jana Pawła II. Sacrum. Prawda. Dobro. Piękno*, Poznań 2014. E-mail: A.Seul@wp.pl.

Dr hab. **Dariusz Konrad Sikorski**, prof. Uniwersytetu Gdańskiego, kierownik Zakładu Komunikacji Społecznej i Kulturowej. Autor książek: *Symboliczny świat Brunona Schulza i Spór o kulturę polsko-żydowską: przypadek Romana Brandstaettera*, współredaktor zbioru: *Lęk w kulturze i sztuce XIX-XX wiek*. Ostatnio opublikował: *Ethical Concepts in the Inter-War Dispute on Jewish Culture in the Press*, „Polin. Studies in Polish Jewry” 2016, (28), Oxford-Portland, Oregon. Jego naukowe zainteresowania skupiają się na antropologii mediów i komunikacji; polsko-żydowskiej kulturze i sztuce XIX i XX wieku; kulturze dialogu, wyobraźni i pamięci społecznej.

- Dr hab. **Jolanta Szarlej** – językoznawczyni, adiunkt w Katedrze Teorii i Praktyk Komunikacji Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej. Ukończyła studia magisterskie i doktoranckie na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach (magisterium w 1992 r., doktorat w 1999 r.). Dwukrotnie zdobyła wyróżnienia Fundacji Primus Inter Pares (1989 r. – srebrna odznaka, 1990 r. – złota). W 1991 r. otrzymała stypendium rządu francuskiego. Jest członkiem Komitetu Redakcyjnego czasopism naukowych „Świat i Słowo” oraz „Media i Społeczeństwo”, a także Koła Współpracowników Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN, Komisji Historycznoliterackiej PAN, Towarzystwa Teologicznego w Krakowie (oddział w Bielsku-Białej). Zajmuje się językoznawstwem kulturowym. Prowadzi badania naukowe nad językiem sacrum, zwłaszcza nad właściwościami języka biblijnego. Autorka książek *Epifanie biblijne* oraz *Językowy obraz człowieka w profetycznych księgach Starego Testamentu*, a także kilkudziesięciu artykułów poświęconych tej problematyce.
- Dr **Sylwia Zydek**, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Instytut Nauk Społecznych. Zainteresowania naukowe: historia mentalności, kultury (barok, oświecenie), historia Kościoła, pedagogika ze szczególnym uwzględnieniem wielokulturowości. Wybrane publikacje: *Trzy kobiety – trzy portrety (św. Brygida Szwedzka, św. Katarzyna ze Sieny, św. Teresa Benedykta od Krzyża)*, w: M. Jabłoński, W. Pilch, M. Hohenauer, B. Koperski, J. Fall (red.), *Portrety kobiecości*, Kraków 2014, s. 147-158. *Dialog Kościoła, rodziny i państwa jako gwarancja chrześcijańskiego wychowania na podstawie Divini illius Magistra*, [w:] K. Jaworska, K. Wawrzynów, G. Sokołowski (red.), *Wychowanie do dialogu. W poszukiwaniu modeli budowania relacji międzyludzkich*, Wrocław 2015, s. 83-91. *Urszulanki Serca Jezusa Konającego we Wrocławiu – 50 lat służby i radości*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 24 (2015) 3, s. 89-114; *Radość człowieka cnotliwego, czyli o przyczynach radości w dobie saskiej*, „Logos i Etos”, Kraków 2016 (40), s.93-103. E-mail: sylwia.zydek@op.pl.

INDEKS NAZWISK

- Abdallah-Krzepkowska Beata 297
Abramowiczówna Zofia 267, 271, 272
Albański Leszek 278
Albert (św., brat, właśc. Adam Chmielowski)
10, 14, 77-79, 81, 82, 84, 89, 90, 97, 99-
101, 103-105, 108, 110, 111, 117, 303,
304, 323
Albinowski Grzegorz 179
Alexiewicz Tomasz 47
Alonso Carlos 87
Anioł Ślęzak (Angelus Silesius) 166, 176
Arciuch Anatol 39
Arendt Hannah 302, 307, 308
Augustyn (św.) 42, 107, 267, 271

Babiel Łukasz 16
Bachelard Gaston 132-138, 140, 143-146,
148, 151, 152, 311
Baczyński Krzysztof Kamil 32
Balbus Stanisław 198
Balter Lucjan 282
Bała Marek 177
Barańczak Stanisław 183
Barlak Marianna 220
Barth Grzegorz 210
Bartmiński Jerzy 290, 296
Bartnik Czesław 27
Baszniak Tadeusz 239

Bauer Zbigniew 196
Baumgartner Walter 206
Bednarczyk-Stefaniak Emanuela 10, 14, 113,
311
Berent Waław 303
Bergoglio Jorge Mario (Franciszek, pap.) 41
Bernacki Marek 127
Białostocki Jan 26
Bielawski Józef 297
Bieńkowska Danuta 296
Bieńkowska Ewa 25
Bieńkowski Ludomir 287
Biernacki Andrzej 180
Biesaga Tadeusz 241, 243, 246
Blackburn Simon 201
Bloch Natalia 35
Bloch Paweł 25
Bocheński Józef Maria 239
Boecjusz Anicjusz Manliusz Sewerynus 244
Boguni-Borowska Małgorzata 252
Bogusławski Wojciech 32
Boniecki Adam 76
Bortkiewicz Paweł 241, 289
Boy-Żeleński Tadeusz 125
Brandstaetter Roman 32, 42, 44, 311, 314
Briks Piotr 203
Brodzka Alina 31
Browning Wilfred Robert Francis 271

- Brusiło Jerzy 247
Bryll Ernest 52, 182
Bryła Władysława 63
Buber Martin 27, 201, 212, 299
Bucharin Nikołaj Iwanowicz 84
Bucharinowie (Nikołaj Iwanowicz i Anna, jego żona) 84
Buczyńska-Garewicz Hanna 304
Bugajski Marian 253
Bujak Adam 66, 75, 76
Bunson Matthew 232
Burghardt Marta 64, 75
Buttiglione Rocco 201

Campanini Giuseppe 282
Celestyn (pap.) 178
Chałas Krystyna 284
Charon (mitol.) 144, 145, 152
Chlewicki Andrzej 48
Chmiel Jerzy 201, 202
Chmielowski Adam (zob. Albert, św., brat)
Chopin Fryderyk 180
Chromińska Natalia 60
Chrzastowska Bożena 76, 131, 157
Chudziński Edward 196
Chylińska Dominika 84
Cichowicz Stanisław 25
Ciechowicz Jan 76, 113
Cielecki Jarosław 102
Ciesielska Danuta 219
Cimoszewicz Włodzimierz 54
Cirlot Juan Eduardo 121, 123
Cohn-Bendit Daniel 35
Collicutt McGrath Joanna 25
Corrigan Mairead 190
Coubertin Pierre de 215
Cyran Grzegorz 297
Czartoszewski Jacek Wojciech 222
Częsz Bogdan 181, 184, 185

Dalgiewicz Marta 289
Data Edward 167, 174
Dawkins Richard 2, 24, 27
Dąbek Tomasz Maria 203, 205, 209,
Demel Maciej 214
Descartes René (Kartezjusz) 244
Długosz Jan 32
Dobrzyński Andrzej 53

Doleśniak-Harczuk Olga 35
Domaniewski Jan 193, 197
Domeyko Ignacy 163, 174
Doroszewski Witold 194, 252
Dostatni Tomasz 45, 46
Dostojewski Fiodor 307
Drążek Czesław 234
Drejek Fryderyk 278
Drożdż-Żytyńska Barbara 107, 205, 206
Duchliński Piotr 234, 246
Durand Gilbert 135, 138
Durcan Paul 190-192
Dworak Tadeusz 33
Dybciak Krzysztof 33, 38, 63, 67, 100, 102,
105, 109, 110, 115, 123, 131, 268, 300,
308
Dziedzic Stanisław 66, 76, 78, 102, 131,
155-158, 163
Dziubiński Zbigniew 214, 216, 219-221, 225,
228
Dziwisz Stanisław 51, 56, 216, 217

Eamon de Valery 183
Eliade Mircea 25, 127

Feliksiak Elżbieta 38
Feluś Robert 194
Fik Marta 35
Filiciak Mirosław 17
Flawiusz Józef 206
Franciszek z Asyżu (św.) 41, 104, 108
Frears Stephen 183

Gadacz Tadeusz 271
Gadamer Hans-Georg 27
Gajcy Tadeusz 131-135, 140, 141, 143, 144,
146, 147, 150-153, 311
Galarowicz Jan 233, 300, 303
Gall Anonim 179
Gałązka Włodzimierz 222, 223, 226, 239
Gancarz Bogdan 216
Garewicz Jan 304
Garrigou-Lagrange Reginald 301
Gazdecka Elżbieta 12
George Robert Peter 243
Gerard-Sharp Lisa 190
Giemza Lech 93
Gieryski Maks 101, 104, 109, 111

- Gilewicz Joanna 25
 Gilson Etienne 201
 Głazewski Jacek 64
 Głowacka-Grajper Małgorzata 37
 Godin Henri 301
 Godyń Mieczysław 307
 Godzic Wiesław 17
 Gomola Aleksander 232
 Goraj-Bryll Małgorzata 182
 Gorzkula Teresa 213, 231
 Gotfryd Jan 131, 300
 Góra Jan 41-48, 50-61
 Górnicka-Zdziech Izabela 109
 Graff Piotr 26
 Granat Wincenty 210
 Gruda Stanisław Andrzej (właśc. Karol Wojtyła) 65
 Gryglewicz Feliks 287
 Grzegorzczak Anna 131
 Grzegorzczak Jan 42, 43, 45, 48-52, 54, 57, 58, 60
 Grzegorzczak Renata 253, 290
 Grzybek Stanisław 296
 Grzybowski Piotr 197
 Guardini Romano 201, 209, 212
 Guevara Che (właśc. Ernesto Rafael Guevara de la Serna) 83
 Gursztyn Piotr 34
 Gutenberg Jan 54
 Gutowski Bartłomiej 33
 Gutowski Wojciech 17
 Gwiazda Paweł 164

 Halkiewicz-Sojak Grażyna 66, 77, 99
 Heck Dorota 9, 312
 Heidegger Martin 24, 41, 42, 52, 58, 59, 61
 Hennenlowa Józefa, 299,
 Herbert Zbigniew 36, 128
 Hillary Patryk 180
 Hoffman Antoni 25
 Hölderlin Friedrich 41, 58
 Hołub Grzegorz 243, 244, 248
 Hugo Wiktor 307
 Hulewicz Jerzy 33
 Huzarek Tomasz 132

 Ilg Jacek 84
 Iłakowiczówna Kazimiera 44

 Ingarden Roman 201
 Iwaszkiewicz Jarosław 33
 Izajasz (bibl.) 125, 291, 306

 J.A. zob. Jawień Andrzej (właśc. Karol Wojtyła) 65
 Jacek (św.) 48
 Jan Bosko (św.) 215
 Jan Ewangelista (św., bibl.) 24, 95, 287
 Jan od Krzyża (św.) 77, 104, 105, 108, 112, 117, 125, 232
 Jan Paweł II (św.) – Karol Wojtyła *passim*
 Jan XXIII 215
 Janiczek Jan 102
 Jankowski Augustyn 141, 203, 228, 263
 Jankowski Grzegorz 194, 195, 197
 Janowska Aleksandra 253
 Jaranowski Paweł 13, 312
 Jaruzelski Wojciech 20
 Jarzyńska Karina 121
 Jasień Piotr (właśc. Karol Wojtyła) 65
 Jasińska-Wojtkowska Maria 120
 Jawień Andrzej (właśc. Karol Wojtyła) 65
 Jaworski Krzysztof 34
 Jaworska Kazimiera 113, 282, 315
 Jaworski Marian 296
 Jezus Chrystus (Jezus) 25, 28, 44, 45, 52-56, 59, 68, 70, 83, 86, 89, 94-96, 102, 105-108, 111, 112, 114-117, 121, 123, 125, 148, 165, 180, 185, 186, 206, 218, 228, 239, 244, 263, 264, 270, 271, 273, 283, 288, 291, 294-297, 308
 Jordan (bp, hist.) 178
 Jurczyk-Romanowska Ewa 278

 Kabata Maria 131
 Kaczmarek Wojciech 63, 102, 265
 Kaczor Monika 13, 312
 Kaczorowski Jerzy 36
 Kalita Danuta 102, 103
 Kamińska Magdalena 28
 Kania Ireneusz 121
 Kapuściński Ryszard 83
 Karwowska Marzena 140, 146, 152
 Kasperkiewicz Karolina Maria 296
 Katz Otto 16
 Kaźmierczak Paweł 217, 218, 223
 Kiereś Henryk 218

- Kijas Zdzisław Józef 53, 54
 Kiklewicz Aleksander 253
 Kinga (św.) 44
 Klimek Barbara 12, 312
 Kobyłecka Ewa 13, 235, 239, 312
 Kochanowski Jan 147
 Kocoń Marta 66, 77, 83, 99, 101, 105
 Koehler Krzysztof 67
 Koehler Ludwig 206
 Kołodziejówna Maria 44
 Kołodziejska Anna 50, 76
 Komorowska Agnieszka 66, 77
 Koneczny Feliks 40
 Kopaliński Władysław 121, 123
 Koperek Stefan 76
 Kornas Stefan 247
 Kornatowski Wiktor 211
 Korpysz Tomasz 71
 Korzeniowski Robert 216
 Kosiewicz Jerzy 214
 Koss Grzegorz 247
 Kossak-Szczucka Zofia 102, 116, 118
 Kostkiewiczowa Teresa 164
 Kotlarczyk Mieczysław 76, 113, 156, 157, 265
 Kotowska Joanna 132, 133, 140, 147
 Kott Jan 302
 Kowalczyk Stanisław 214, 215, 217, 218, 220, 222-225, 227, 228
 Kowalska Faustyna (św.) 297, 298, 307, 309
 Kozłowska Anna 10, 63, 64, 66, 67, 71, 120, 312
 Krasieński Zygmunt 105, 115, 117, 177, 182
 Krawczyk Zbigniew 214
 Krawiecka Ewa 9, 239, 313
 Krąpiec Mieczysław Albert 201, 210
 Królikiewicz-Kwiatkowska Halina 155
 Krynicki Ryszard 36
 Krysińska Katarzyna 11, 313
 Krzyżanowska Marta 214
 Krzyżanowski Julian 147
 Kudyba Wojciech 33, 67
 Kulczycka Dorota 12, 313
 Kulesza Monika 11, 313
 Kumaniecki Kazimierz 211
 Kupis Bogdan 127
 Kuś Jan 76, 179
 Kuśmirek Anna 206
 Kuźma Erazm 37
 Kwaśniewski Aleksander 54
 Kwiatkowska Monika 44
 Kwiatkowski Jerzy 31, 33, 37
 Kwiatkowski Tadeusz 76, 158
 Kydryński Juliusz 76
 Labuda Gerard 179
 Lalik Ewa 16
 Leclercq Jacques 177
 Lecomte Bernard 159, 167
 Lee Philomena 183
 Lenihan Conor 179
 Lenin Włodzimierz Ilicz (właśc. Władimir Iljicz Uljanow) 83, 84, 109, 306
 Leon XIII (pap.) 277
 Lévinas Emmanuel 299
 Libera Zdzisław 39, 40
 Liberek Jarosław 29
 Ligęza Wojciech 128
 Lipiec Józef 227
 Lipińska Małgorzata 297, 282
 Lipoński Wojciech 215, 218, 227
 Lisiecka Sława 52
 Lisowski Zbigniew 123
 Longley Michael 187, 192
 Loomba Ania 35, 36
 Lurgan Chuckie 184, 188, 189
 Lurker Manfred 121, 124
 Łach Stanisław 203, 206, 210
 Łuczak Bartłomiej 66, 77
 Łuczewski Michał 37
 Łukasiewicz Jacek 124
 Łukaszyk Romuald 287
 Łysień Leszek 120
 Machniak Jan 64-66, 75-77, 79, 99-101, 104, 106-108, 110-115, 117, 118
 Maciejewski Gabriel 183
 Madejski Jerzy 37
 Makarowicz Mieczysława 45
 Makowski Ryszard 34
 Małyska Agata 253
 Marcel Gabriel 306
 Marczevska Marzena 34, 52
 Markiewicz Henryk 198
 Markowski Michał Paweł 38

- Marks Karol 304
Marszałek Józef 215
Martin Francis Xavier 182
Maryja (Matka Boża, Matka Boska św., bibl.)
29, 49, 160, 161, 179,
Mayenowa Maria Renata 195, 197
Maziarski Jacek 198, 199
Mazur Jan 253
Mazurkiewicz-Brzozowska Małgorzata 296
McDonagh John Michael 183
McGahern John 190, 192
McGrath Alister 25
McLiam Wilson Robert 184, 187, 188, 192
Merdas Alina 113
Merecki Jarosław 245
Messori Vittorio 41, 42, 299
Michalski Konstanty 84
Michalski Krzysztof 41
Michał Anioł 145, 149
Michałowska Danuta 76
Mickiewicz Adam 11, 32, 39, 155-176, 178,
183
Mikołaj z Kuzy 124
Mikołajczak Małgorzata 120, 126, 149
Mikołajczak Stanisław 63, 76, 157, 289, 313
Mikołajczuk Agnieszka 253
Milcarek Paweł 45
Milerski Bogusław 271
Miller Leszek 20
Miłosz Czesław 308, 309
Młotek Antoni 247
Modrzejewska Helena 101, 104, 109
Montfort Ludwik Maria de (św.) 69, 264
Moody Theo 182
Morciniec Piotr 249
Moretti Nanni 41, 42
Morstin Ludwik Hieronim 33
Mounier Emmanuel 201, 212
Mróz Eugeniusz 215
Mruszczyk Magdalena 232
Mueller Wojciech 56
Musiał Janusz 193
Mylik Mirosław 214, 223, 227
Mysiek Wiesław 236
Nagy Stanisław 270
Naplocha Anna 14, 313
Newman John Henry 47
Nietzsche Fryderyk 302, 303, 308
Niewęglowski Jan 220, 221
Noe (bibl.) 177
Norwid Cyprian 32, 33, 39, 60, 155, 156, 167
Nowak Mirosław 51, 60
Nowak Piotr 307
Nycz Ryszard 38
Nyczek Tadeusz 115
Okoń Jan 64
Okońska Alicja 103-105, 111
Olearczyk Teresa 120
Ołdakowska-Kufłowa Mirosława 10, 59, 63,
100, 101, 111, 131, 303, 313
Osterwa Juliusz 78, 102
Oszubski Tadeusz 178
Otto Rudolf 127
Ozorowski Mieczysław 282
Ożóg Kazimierz 296
Pacula Jarosław 212
Pascal Blaise 125
Pasierb Janusz Stanisław 59, 301, 306
Pastuchowa Magdalena 253
Patrik (św.) 177, 178, 180, 185
Patrzałek Tadeusz 131
Pawelec Radosław 253
Paweł VI (pap.) 215, 277, 280, 281
Paweł z Tarsu (św., bibl.) 112, 228, 281, 287
Pawłowska Barbara 238
Pawłowski Tomasz 48
Pawłucki Andrzej 217
Pażucha Stanisław 321
Pelc Jerzy 35
Pelczar Andrzej 66, 77, 100
Perry Tim 190
Piątkowska Jadwiga 84
Piccoli Michel 42
Piccolo Francesco 42
Piękosz Konstanty 76
Piersanti Franco 42
Pietraszko Stanisław 34, 35
Pietrzak Magdalena 201
Pigoń Stanisław 160, 161
Pilch Zygmunt 163
Piłat (bibl.) 111, 116
Piotr (św., bibl.) 173, 237, 246
Piotrowicz Anna 289

- Piotrowska Anna E. 253
Pisarek Mateusz 215
Pius X (pap.) 215
Pius XI (pap.) 161, 215
Pius XII (pap.) 215, 282
Poe Edgar 152
Polak Grzegorz 44
Poniewierski Janusz 128, 214, 213
Pontremoli Federica 42
Popiel Jacek 65, 76, 157
Popper Karl Raimund 93
Przybylska Agata 105, 110, 111
Ptasznik Paweł 67
Puzynina Jadwiga 65, 252, 253, 298

Radwan Marian 213, 231
Radziszewski Stefan 9, 52, 314
Rahner Karl 113, 118
Ratzinger Joseph (Benedykt XVI, pap.) 20, 115
Ravasi Gianfranco 209
Reagan Ronald 184
Rembrandt Harmenszoon van Rijn 56
Reroń Tadeusz 247
Ricoeur Paul 25, 27
Rilke Rainer Maria 41
Robespierre Maksymilian 307, 309
Rosenzweig Franz 299
Rosner Katarzyna 26
Rostworowski Karol Hubert 33
Rostworowski Marek 33
Różewicz Tadeusz 43, 57
Rutkowska Izabela 14, 298, 314
Rybak Grażyna 242
Rybicki Andrzej 33
Rybka Małgorzata 289

Sacha-Piecko Małgorzata 121
Sadowski Witold 64, 120
Saganiak Magdalena 164
Salij Jacek 109, 111
Sartre Jean-Paul 302-304
Sawicki Franciszek 210
Sawicki Stefan 39, 102, 265, 266
Scarpa Renato 42
Scheler Max 138, 201, 232, 303, 304
Semka Piotr 35
Seneka Lucjusz Anneusz 211

Seul Anastazja 12, 32, 33, 142, 156, 158, 161, 162, 166-168, 222, 214
Shirky Clay 15
Siemieński Lucjan 101, 104,
Sienkiewicz Henryk 32, 105
Sikora Jerzy 67
Sikorski Dariusz Konrad 14, 314
Skarga Piotr 38
Skoczek Andrzej 131
Skorupska-Raczyńska Elżbieta 297
Skórczewski Dariusz 37
Skrendo Andrzej 37
Skwarnicki Marek 31, 65, 66, 74, 76, 99, 131, 149
Sławik Jakub 371
Sławińska Irena 102, 265
Słonimski Antoni 32
Słowacki Juliusz 23, 39, 152, 156, 157
Smagliński Ireneusz 142
Smaszcz Waldemar 131, 132
Smith Anthony D. 37
Smyrak Bernard 105, 125
Sobkowiak Czesław 11, 119-129
Sobstyl Katarzyna 253
Sochoń Jan 119
Sokołowski Grzegorz 113, 282, 315
Sokulski Michał 66, 77
Sommer Piotr 187, 191
Sosnowski Leszek 66
Spaemann Robert 345
Stachacz Urszula 239
Staff Leopold 302
Stamm Johann Jakob 206
Stanisławczyk Barbara 34
Stanuch Maria 48
Starzyńska-Kościuszko Ewa 253
Stasiak Piotr 15
Stróżewski Władysław 66, 77, 100
Stryczek Marta 220, 223
Stuhr Jerzy 42
Styczeń Tadeusz 213
Suchodolski Bogdan 40
Sujka Andrzej 244
Sułowski Zygmunt 287
Susul Jacek 177, 178
Svidercoschi Gian Franco 176, 174
Szareyko Henryk 180, 186

- Szarlej Jolanta 12, 315
Szczęsny Stanisław 123
Szczur Stanisław 76
Szczygieł Krzysztof 246
Szwajcer Piotr 25
Szydłowski Konstanty 40
Szymański Wiesław Paweł 33
Szymik Jerzy 113
Szyzko-Bohusz Andrzej 228

Ślipko Tadeusz 233, 247
Śmietana Rafał 84
Świerczek Antoni 219
Świeżawski Stefan 201

Tabakowska Elżbieta 293
Taborski Bolesław 33, 99, 101-103, 109, 110
Tadej Krzysztof 215
Tarnawska Ewa 66
Tarnowska Maria 84
Tarnowski Janusz 282
Tatarkiewicz Anna 26, 127
Teresa Wielka (św. Teresa z Avila) 104, 314
Tillich Paul 201, 212
Tischner Józef 296, 302, 307-309
Tollefsen Christopher 243
Tomasz z Akwinu (św.) 232
Tomkiewicz Antoni 278, 282, 284
Trujillo Antonio Luigi 279
Trzaskowski Zbigniew 34, 52
Turowicz Jerzy 65, 99
Tuwim Julian 47
Tyranowski Jan 77

Urbański Stanisław 239

Verhofstadt Guy 35
Villas Violetta 60
Viswanathan Gauri 35
Volkoff Vladimir 39

Wajda Andrzej 159
Walas Teresa 38

Wałęsa Lech 20
Walkowiak Stanisław 180
Waszakowa Krystyna 253
Wawrzynów Kazimiera 113, 283, 315
Weigel George 84
Węclawski Tomasz 45
Węgrzyniak Anna 120
Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława 27, 28
Wieczorek Włodzimierz 278, 282, 284
Wielechowska Katarzyna 265
Wilczek Szczepan 290
Williams Betty 190
Winniczuk Lidia 211
Włodkowska Zofia 115
Wojaczek Krystian 278
Wojtyła Karol (św., Jan Paweł II, pap.) *passim*
Wolak Jerzy 25
Wolny-Zmorzyński Kazimierz 196
Woźniakowski Jacek 177, 179, 190
Wrońska Katarzyna 213
Wrześniewska-Pietrzak Marta 63, 76, 157
Wylęzek Stefan 213, 321
Wyspiański Stanisław 156, 163
Wyszyński Stefan 58

Zadroga Patryk 240
Zadura Bohdan 187
Zaremba Maciej 24
Zarembski Zbigniew 282
Zarębianka Zofia 38, 64, 65, 75, 76, 120, 131
Zbróg Piotr 34
Zegadłowicz Emil 33
Zgorzelski Czesław 164, 165
Zieliński Siegfried 40
Ziółkowski Marek 238
Zydek Sylwia 14, 282, 315
Zygmunt Stary 44

Żabicki Zbigniew 31
Żak Tomasz Antoni 42
Żeromski Stefan 32, 82