

**ZESZYTY  
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

---

ROCZNIK  
*COLLEGIUM RESURRECTIANUM*



# ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

---

ROCZNIK  
*COLLEGIUM RESURRECTIANUM*

ROK XI  
NUMER 11/2005

REDAKCJA  
Bernard Hylla CR

KOLEGIUM REDAKCYJNE  
Andrzej Gieniusz CR – Rzym  
Kazimierz Mikucki CR – Lwów  
Dariusz Tabor CR – Kraków  
Kazimierz Wójtowicz CR – Kraków

KRAKÓW 2005

© COPYRIGHT BY Wyższe Seminarium Duchowne  
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców

KOREKTA I ADIUSTACJA  
Barbara Gąsiorowska

SKŁAD I ŁAMANIE  
Piotr Poniedziałek

ISSN 1732-0356

ADRES REDAKCJI  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców  
30-320 Kraków  
ul. ks. Stefana Pawlickiego 1  
tel. 266-84-53, fax 266-45-92  
e-mail: [wsdcr@kr.onet.pl](mailto:wsdcr@kr.onet.pl)

*cum permissione auctoritatis ecclesiasticae*

# SPIS TREŚCI

---

	OD REDAKCJI	7
	GAUDEAMUS IGITUR	9
11	Nota kronikarska <i>Inauguracja roku akademickiego 2004/2005</i> <i>Przemówienie Rektora Collegium Resurrectianum</i> <i>Przemówienie Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie</i>	
21	Stefan Szary CR <i>Człowiek wobec piękna, prawdy i dobra</i>	
29	Magis scire <i>Rozprawy magisterskie</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	39
41	Jan Krasicki <i>Depozyt Zmartwychwstania a religijna myśl rosyjska</i>	
81	Kazimierz Wójtowicz CR <i>Współumieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem jako wyzwanie duchowości zmartwychwstańskiej</i>	
93	Eligiusz Dymowski OFM <i>Wspólnota parafialna środowiskiem duchowego wzrostu i uświęcenia</i>	
	QUESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES	107
109	Adam Błyszcz CR <i>Gaudium et spes (19-21) w refleksji kardynała Henriego de Lubaca</i>	

- 
- 119 Kazimierz Wójtowicz CR  
***Rola współbraci chorych i starszych we wspólnotach życia konsekrowanego w świetle dokumentów kościelnych***
- 147 ks. Janusz Mastalski  
***Ocenianie i wartościowanie we współczesnej edukacji***
- 161 Ks. Andrzej Zwoliński  
***Różne twarze ekologii***
- 171 Piotr Jordan Śliwiński OFMCap  
***Diabeł za wirującym stolikiem – czyli o księdza Piotra Semenki poglądach na temat spirytyzmu***
- 189 Marian Traczyński CR  
***Talenty, zadania i wady ks. Piotra Semenki w listach Hieronima Kajsiewicza***
- 203 Liliana Drózdź  
***Odnalezione rękopisy***
- 211 Marcin Karas  
***Zapomniany bohater sprawy katolickiej – papież Benedykt XV (1914–1922)***
- 221 Aneta Maniecka  
***Antykomunizm połowy XIX wieku***
- 231 Tadeusz Kaszuba CR  
***Piotr Semenkenko i jego rozumienie tomizmu***
- 251 Kazimierz Mikucki CR  
***Definicja ucznia Chrystusa na podstawie Okruchów filozoficznych i Chwili Sørensa Kierkegaarda***

## OD REDAKCJI

---

„Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, wydawane przez *Collegium Resurrectianum*, nawiązują w swej idei do działalności wydawniczo-naukowej, prowadzonej w instytucjach formacyjnych już od zainicjowania historii Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. I tak: Sługa Boży o. Paweł Smolikowski CR, przełożony generalny i wychowawca młodzieży zakonnej, w trosce o jej właściwą formację intelektualną, zorganizował w roku 1900 tak zwane *studium domesticum* i rozpoczął publikację rocznika „Annali dei Risurrezionisti” (ukazywał się w latach 1900–1909). Inicjatywa ta została na nowo podjęta w roku 1927, a piśmiu nadano nazwę „Vexillum Resurrectionis” (Sztandar Zmartwychwstania). Periodyk wychodził w Rzymie (nieregularnie) aż do roku 1939, później przez dwa kolejne lata (1940–1942) w Waszyngtonie w Stanach Zjednoczonych, a od roku 1957 do połowy lat dziewięćdziesiątych w alumnacie krakowskim. Autorami publikowanych tekstów byli przede wszystkim kapłani i alumni, a sporadycznie także świeccy. Podejmowane zagadnienia miały zasadniczo charakter historyczno-informacyjny.

Oto przed nami świeżo zredagowane i opracowane „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, w których – jak zwykle – zebrane są owoce aktualnej działalności naukowej wykładowców *Collegium Resurrectianum*, a także badaczy zajmujących się dziejami XIX wieku.

Czytelnik znajdzie w roczniku materiały z jedenastego sympozjum *Misterium paschalne: wyznawać, medytować, proklamować*. Złożyły się na nie trzy referaty. Pan dr hab. Jan Krasicki przybliżył naukę o Zmartwychwstaniu Chrystusa w ujęciu najwybitniejszych filozofów prawosławnych w Rosji, stanowiącej szczególnie depozyt religijnej myśli rosyjskiej i uznawanej za autentyczne *novum* w dziejach świata i człowieka. Ks. Kazimierz Wójtowicz CR ukazał związki między Pawłową ideą śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem a ascezą zmartwychstańską,

przypominając, że współumieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem jest dla duchowych synów Jańskiego najważniejszym wyzwaniem i zadaniem. O. Eligiusz Dymowski OFM przedstawił rzeczywistość parafii jako naturalnego środowiska, w którym wierzący ma sprzyjający klimat do duchowego wzrostu i uświęcenia.

Tradycyjnie już w trzeciej części zamieszczamy wybór z dorobku naszych wykładowców. Z jedenastu pomieszczonych przyczynków chcielibyśmy zwrócić uwagę czytelników na trzy opracowania. Ks. Janusz Mastalski zabiera głos w dyskusji na temat ważności i poprawności procesu oceniania i wartościowania kondycji ucznia. Ważne jest przy tym między innymi, aby ocena była: personalistyczna, całościowa, obiektywna, empatyczna i motywująca. O. Piotr Jordan Śliwiński OFM<sup>Cap</sup>, przywołując obraz diabła za wirującym stolikiem, analizuje wnikliwie poglądy ks. Piotra Semeneki na temat spirytualizmu modnego w XIX wieku. Problemem ucznia Chrystusowego w ujęciu Kierkegaarda zajął się ks. Kazimierz Mikucki CR. Bycie uczniem dla duńskiego filozofa oznacza wiarę w Boga, solidarność z umęczonym Chrystusem, służbę i cierpienie dla prawdy oraz życie w ubóstwie.

Z radością przekazując czytelnikom jedenasty tom „Zeszytów...”, ufamy, że jego bogate i różnorodne treści okażą się pomocne we wspomaganiu rozwoju każdego zakonnika w każdym czasie jego życia. Nikomu bowiem – jak zauważa Jan Paweł II – nie wolno „zaniechać starań o własny wzrost ludzki, religijny, nikt też nie może polegać na samym sobie i samodzielnie kierować własnym życiem. Na żadnym etapie życia nie można uznać, że osiągnęło się taką pewność i gorliwość, iż nie trzeba już się szczególnie troszczyć o zachowanie wierności; nigdy też człowiek nie osiąga takiego wieku, w którym może uznać, że zakończył się proces jego dojrzewania” (*Vita Consecrata*, 69)



**GAUDEAMUS IGITUR**

---



## INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 2004/2005

**T**egoroczna inauguracja roku akademickiego, ze względu na dzień świąteczny – niedzielę, odbyła się 4 października. Inaugurację rozpoczęła Eucharystia pod przewodnictwem ojca prowincjała Adama Piaseckiego, który także wygłosił słowo Boże.

W okolicznościowym kazaniu poruszył zagadnienie intelektualnej formacji alumnów. Nawiązując do historii powstawania seminariów, a więc do Soboru Trydenckiego, podkreślił, że tak naprawdę to pierwsze seminarium założył Pan Jezus i że było to seminarium „w drodze”. Nie miało ono bowiem żadnej konkretnej siedziby i miejsca. Ale właśnie to była pierwsza i najważniejsza szkoła teologiczna. Także dziś, mimo ogromnej odległości czasowej, nadal jedynym Mistrzem i Nauczycielem jest Jezus Chrystus. Ojciec Prowincjał, nawiązując do wydarzeń z Emaus, zwrócił uwagę, że Pan Jezus jest doskonałym przykładem cierpliwości, z jaką powinno się wykładać młodym ludziom naukę o Królestwie Bożym i podejmować pracę nad formowaniem powołań. Jako przykład wielkiej miłości wskazał patrona

dnia – św. Franciszka, który bezgranicznie umiłował Jezusa. Bez tej miłości – mówił – nie można studiować teologii. Na zakończenie Ojciec Prowincjał zawierzył Bogu Wszechmogącemu wszystkie nasze tegoroczne wysiłki, poczynania i inicjatywy.

Drugą część uroczystości poprzedził śpiew pieśni *Bogurodzica*. Ks. Bernard Hylla, rektor seminarium, powitał przybyłych gości oraz domowników. Następnie wszyscy mogli zapoznać się ze sprawozdaniem z działalności *Collegium*, zaprezentowanym tradycyjnie już przez Ojca Wicerektora. Ponownie przy mównicy stanął Ojciec Rektor, tym razem, aby przedstawić plan tegorocznej pracy oraz wskazać zasadnicze elementy programu formacji duchowej, intelektualnej i pastoralnej. Swoje przemówienie zakończył formułą uroczystego otwarcia nowego roku akademickiego. Teraz wywołano najmłodszych braci, którzy najpierw złożyli przyrzeczenie studenckie, a następnie otrzymali z rąk Ojca Prowincjała indeksy studenckie. Pierwszy wykład w nowym roku studiów wygłosił ks. dr Stefan Szary CR nt. *Człowiek wobec piękna, prawdy i dobra. Porządek aksjologiczny i dramat wartości według myśli filozoficznej ks. Józefa Tischnera*. Na zakończenie Ksiądz Dziekan zwrócił się do nas ze słowami uznania i zachęty oraz podziękował za dobrze układającą się współpracę pomiędzy Wydziałem Teologicznym PAT a *Collegium Resurrectianum*. Radosny śpiew *Gaudeamus igitur* dopełnił dzisiejszej uroczystości.

## Przemówienie Rektora *Collegium Resurrectionum*

Rozpoczynając dzisiejszą uroczystość, pragnę najpierw skierować gorące słowa powitania do wszystkich przybyłych gości, a także domowników.

Witam serdecznie najprzewielebniejszego ojca prowincjała ks. Adama Piaseckiego CR. Dziękuję za przewodniczenie Mszy św. w intencji kleryków, wykładowców i formatorów seminarium oraz wygłoszenie homilii. Równie serdecznie witam asystenta prowincjalnego ks. Andrzeja Napiecka CR.

Pozdrawiam bardzo gorąco dziekana Wydziału Teologicznego Papiejskiej Akademii Teologicznej, ks. prof. dra. hab. Stefana Koperka CR. Korzystając z okazji, wyrażam ogromną wdzięczność Księdzu Dziekanowi za wszelkie przejawy życzliwości wobec *Collegium*.

Słowo powitania kieruję do ks. dra. Stefana Szarego CR, który wygłosi wykład inauguracyjny *Człowiek wobec piękna, prawdy i dobra. Porządek aksjologiczny i dramat wartości według myśli filozoficznej Józefa Tischnera*.

Z wielką radością witam rektora Wyższego Seminarium Duchownego Salezjanów ks. dr. Stanisława Semika SDB i na jego ręce przekazuję pozdrowienia dla całej społeczności seminaryjnej. Pragnę podkreślić, że współpraca pomiędzy naszymi seminariami ciągle się rozwija, przynosząc nam wiele duchowych i intelektualnych korzyści.

Słowa powitania kieruję do wszystkich przybyłych na inaugurację wykładowców naszego seminarium.

Serdecznie witam: pana prof. dr. hab. Jerzego Kulczyckiego z Akademii Pedagogicznej w Krakowie; ks. Rafała Golinę, rektora Niższego Seminarium Duchownego w Poznaniu; ks. dr. Tadeusza Kaszubę; ks. Lucjana Krzywonośa, dyrektora Bursy dla Studentów im. Sługi Bożego Pawła Smolikowskiego; ks. Bronisława Zarańskiego, kapelana i wykładowcę Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego.

Pozdrawiam ks. Romualda Półtoraka CR, ekonoma prowincjalnego, oraz nowego przełożonego domu zakonnego *Centrum Resurrectionis* ks. Juliana Papieża CR.

Witam moich najbliższych współpracowników: ojca duchownego seminarium ks. Bogusława Borzyszkowskiego CR oraz wicerektora ks. Dariusza Tabora CR.

Szczególnie gorąco witam wszystkich braci kleryków! Ze specjalnym pozdrowieniem zwracam się do dziewięciu braci, którzy 15 września złożyli pierwszą profesję zakonną, a dziś rozpoczynają formację podstawową w Wyższym Seminarium Duchownym Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców!

Najprzewielebniejszy Ojciec Prowincjale, Magnificencjo, Księżę Dziekanie Wydziału Teologicznego PAT, Czcigodni Księża Profesorowie, Wykładowcy i Formatorzy, Szanowni Państwo, Drodzy Bracia Klerycy!

Oto już po raz dziewiąty inaugurujemy rok akademicki w *Collegium Resurrectianum*. Czynimy to w duchu wdzięczności Bogu i z sercem przepełnionym wielką radością, bo po wielu latach realizuje się zamysł zapisany w naszych *Konstytucjach*, aby „mieć własne zakłady naukowe, w których nasi alumni w duchu naszego powołania, pobierać będą naukę, jak również sposób jej podawania i to wszystko, co przyczynia się dla dobra dusz” (1966, par. 240). Jednocześnie dokonujemy tego aktu z pełną świadomością, że należyta formacja we wszystkich wymiarach, a więc ludzkim, duchowym, zakonnym, intelektualnym, pastoralnym, wspólnotowym, jest niezwykle istotnym warunkiem odnowy Zgromadzenia oraz podstawą skutecznego wypełniania zadań apostołskich i podejmowania dzieła nowej ewangelizacji.

Zarząd *Collegium Resurrectianum* dokłada wszelkich starań, aby proces formacji prowadził do integralnego rozwoju uczniów. Temu celowi podporządkowane są także studia filozoficzno-teologiczne. Dbamy o to, by były one ukierunkowane na misję i charyzmat Zgromadzenia oraz aby ich poziom był jak najwyższy.

Kilka lat temu podjęliśmy inicjatywę współpracy z Wyższym Seminarium Duchownym Salezjanów, a w ostatnich latach poszerzyliśmy ją jeszcze bardziej. Wysoka jakość formacji – jak podkreśla opublikowana przez Kongregację Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego instrukcja o współpracy międzyzakonnej w dziedzinie formacji *Attenta alle condizioni* (8 grudnia 1998) – jest bowiem „nadrzędnym czynnikiem odnowy instytutów i bardziej żywotnej asymilacji ich własnej tożsamości charyzmatycznej oraz nieodzownym wstępem do wypełnienia misji w świecie, który stawia zasadnicze pytania odnośnie wiary i życia konsekwowanego, wychodząc od problemów naukowych, ludzkich, etycznych i religijnych” (nr 3).

Warto przy okazji dzisiejszej uroczystości przypomnieć, że korzystając z pozostawionej przez *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (26 sierpnia 1999) władzom poszczególnych seminariów swobody w kształtowaniu programu studiów, poszerzony został zakres zajęć pedagogicznych i przedmiotów przygotowujących alumnów do pracy wychowawczej, wprowadzone zostały wykłady monograficzne specjalnie dobrane, które mają pomóc w znajdowaniu odpowiedzi na współczesne problemy w świecie, odbywają się wykłady podejmujące tematy wokół misterium paschalnego oraz z zakresu duchowości i historii Zgromadzenia.

W tym roku odbędzie się XVII Kapituła Prowincjalna, której temat brzmi: *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*. Dokument Kongregacji Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego o tym samym tytule precyzuje, że dla osób konsekrowanych owo „rozpocząć” oznacza przyłączyć jeszcze ściślej do Chrystusa i podjąć na nowo z mocą drogę nawrócenia i odnowy; oznacza powrócić do pierwszej miłości, do owej wewnętrznej iskry, od której rozpoczęło się pójście za Chrystusem” (*Ripartire da Cristo*, 22). Życie duchowe jest podążaniem trasą wytyczoną przez samego Boga, a więc obfitującą w różne tajemnice i zaskakujące sytuacje, które niekiedy wydają się bardzo trudne. Ale jest jednocześnie kroczeniem drogą naznaczoną Jego bezwarunkową miłością, która podnosi człowieka, umacnia go i dodaje mu odwagi. Będziemy się włączać nie tylko duchowo w to ważne dla Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców wydarzenie, jakim jest kapituła, ale także czerpać z treści, jakie ona przyniesie, i starać się wprowadzać w życie jej wskazania, postanowienia i uchwały.

Rozpocząć na nowo od Chrystusa to także odkryć po raz kolejny prawdę o Eucharystii jako uprzywilejowanym miejscu spotkania ze Zmartwychwstałym Panem. Z pewnością pamiętamy doskonale wydarzenia, które miały miejsce w drodze do Emaus (dobrze, że dzięki staraniom Zarządu Prowincji dobiegają już końca prace nad ołtarzem głównym kościoła seminaryjnego). To właśnie w Eucharystii Jezus staje się na nowo obecny pośród swoich uczniów, wyjaśnia im pisma, rozpala serca, oświeca umysły, otwiera oczy i pozwala się rozpoznać w geście łamania chleba. Dlatego też celebrowanie eucharystyczne jest *par excellence* przestrzenią formacyjną. To tutaj urzeczywistnia się w pełni zażyłość z Chrystusem, upodobnienie do Niego, całkowite utożsamienie z Nim

(por. *Ripartire da Cristo*, 26). To w ofercie eucharystycznej znajdujemy oparcie dla kształtowania niezbędnych w życiu zakonnym i kapłańskim postaw: miłości, bezinteresowności, ofiarności, poświęcenia, wdzięczności za dobrodziejstwa otrzymane z wysoka oraz kontemplacji i adoracji Chrystusa realnie obecnego pod eucharystycznymi postaciami.

Powyższe treści nabierają szczególnego znaczenia w Roku Eucharystii, który trwać będzie w Kościele katolickim od października 2004 roku do października 2005 roku. Zapowiedział go Jego Świątobliwość Jan Paweł II w homilii podczas Mszy św. odprawionej w uroczystość Bożego Ciała na placu przed Bazyliką św. Jana na Lateranie. Rok Eucharystii rozpocznie się podczas Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, który odbędzie się w meksykańskiej Guadalajarze w dniach 10–17 października 2004 roku. Zakończy go Synod Biskupów w Watykanie obradujący w dniach 2–29 października 2005 roku. na temat *Eucharystia źródłem i szczytem życia i misji Kościoła*.

Przygotowując się do kapłaństwa, musimy także pamiętać, że Eucharystia tkwi w centrum wzrastania Kościoła. Ilekroć sprawowana jest na ołtarzu ofiara Krzyża, w której „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7), dokonuje się dzieło naszego Odkupienia. Jednocześnie w sakramencie Chleba eucharystycznego przedstawiana jest i urzeczywistnia się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. LG 3). Podobnie też jedność, którą tworzymy wokół Chrystusowego ołtarza, jest kluczem zdolności formacyjnej całego seminarium: alumnów, wychowawców oraz profesorów. Z tej jedności, której źródłem jest Najświętsza Ofiara, czerpie całe życie seminaryjne: wspólna modlitwa, studia, działania apostołskie i praca nad sobą. Osoby, które Bóg w swej dobroci i miłosierdziu wybrał, dojrzewają do kapłaństwa i uczą się tworzyć relacje na wzór tych, jakie miały miejsce między Chrystusem i apostołami. Zatem niezwykle istotne jest, aby wszyscy członkowie seminarialnej wspólnoty, czerpiąc siłę płynącą z Eucharystii, podejmowali zgodny wysiłek trwania w miłości wzajemnej, która umożliwi obecność Chrystusa pośród braterskiej wspólnoty.

Dojrzewając do kapłaństwa, należy też nieustannie pogłębiać wiarę w obecność Chrystusa we wspólnocie zakonnej, w seminarium, w jego strukturach i relacjach międzyosobowych. To bowiem sam Chrystus formuje i to On jest pierwszym wychowawcą, ale posługuje się w tym wielkim i delikatnym dziele konkretnymi osobami. I chociaż osoby te niejednokrotnie naznaczone są ludzkimi ograniczeniami, to jednak stanowią narzędzie w Jego ręku.



Życzę wszystkim: alumnom, wychowawcom i profesorom, aby odnawiani i umacniani Ciałem i Krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa, codziennie ochoczo, z zapałem, wytrwałością i cierpliwością (bo w naszej zaspieszanej epoce bardziej niż kiedykolwiek potrzebne są czas, wytrwałość i cierpliwe oczekiwanie na owoce) podejmowali piękny trud życia chrześcijańskiego, pozwalając Bogu kształtować nasze życie według Jego woli.

Powierzają się wstawiennictwu patronki Polskiej Prowincji Matki Bożej Sulisławskiej, patronów Zgromadzenia świętych Józefa Oblubieńca NMP i Kajetana oraz patrona dzisiejszego dnia św. Franciszka z Asyżu, ROK AKADEMICKI 2004/2005, który jest dziewiątym rokiem nauczania teologii w *Collegium Resurrectianum*, OGŁASZAM ZA OTWARTY.

Bernard Hylla CR

## **Słowo Dziękana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie**

**N**ajprzewielebniejszy Ojciec Prowincjale, Czcigodny Ojciec Rektorze, Szanowni Wykładowcy, Wychowawcy, Umiłowani Ojcowie i Bracia i bardzo Drodzy Alumnii.

Inauguracja to moment radosny, bo to początek nowego roku akademickiego, bo to niejako wiosenne słońce, które daje nadzieję na piękne lato, bo to wiosenny kwiat, który zapowiada owocobranie na koniec roku akademickiego. A to z kolei rodzi nadzieję na coraz większy, wspanialszy rozwój naszego Zgromadzenia w służbie Chrystusowi Panu i Jego Kościołowi w świecie współczesnym.

Ten współczesny świat, a także Kościół – jak zauważył Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* – narażany jest niejednokrotnie na „pokusę gaszenia nadziei. Wydaje się bowiem – czytamy w tejże adhortacji – że czasy, w jakich żyjemy, i związane z nimi wyzwania to dla niejednej osoby okres zagubienia. Wielu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, stan ducha wielu chrześcijan jest podobny” (7).

Charakteryzując nasze czasy, Papież zwraca uwagę na „utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego ro-

dzaju agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo" (7). To zaś prowadzi do sytuacji, że wielu ludzi dręczy dziś „wewnętrzna pustka” i „utrata sensu życia”, rozpowszechnia się „fragmentaryzacja egzystencji; dominuje poczucie osamotnienia; mnożą się podziały i kontrasty” (8). Pojawiają się coraz niebezpieczniejsze kryzysy rodzinne, podważa się samą koncepcję małżeństwa, rodzą się tragiczne konflikty etniczne, odradzają się pewne postawy rasistowskie, narasta powszechna obojętność etyczna, gorączkowe zabieganie „o własne interesy i przywileje” (8). Lansowana dziś „globalizacja, zamiast prowadzić ku większej jedności rodzaju ludzkiego (...), spycha najślabszych na margines i zwiększa liczbę ubogich na ziemi” (8). Zanika ludzka solidarność. „Jedną z przyczyn gąśnięcia nadziei – wyjaśnia Jan Paweł II – jest dążenie do narzucania antropologii bez Boga i bez Chrystusa” (9). Oto drastyczny obraz nie tylko Europy, ale i świata.

Oczywiście, nie wolno tracić z oczu nadziei. Jej fundamentalnym, ewangelicznym znakiem jest zbawcze przesłanie – tak bardzo podkreślane przez naszych świętobliwych Założycieli – iż „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8), iż tak „umiłował świat” ten, a więc i świat nam współczesny, „że Syna swojego Jednorodzonego dał”, aby świat zbawić przez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie, żeby „każdy (...) miał życie wieczne” (J 3, 16). Zauważmy, że nasi Założyciele nie żyli wcale w lepszych czasach niż my pod względem religijnym czy moralnym. To właśnie wtedy Bóg ich wezwał z ówczesnego świata, jakże bardzo zagubionego, aby właśnie owemu światu głosili nadzieję na zmartwychwstanie, na duchowe odrodzenie.

W takim kontekście trzeba widzieć i dzisiejszą inaugurację – to znak nadziei. Chrystus Pan żyjący i działający w swoim Kościele powołuje kolejnych świadków, którzy dziś mają podejmować posługę życia, miłości, nieść nadzieję na odrodzenie, zmartwychwstanie społeczeństw. Czyż to nie jest istotny element naszego charyzmatu?

Dlatego łączę się w radości całego naszego Zgromadzenia, że oto nowi Bracia Alumni, po odbyciu nowicjackiej próby, rozpoczynają w *Collegium Resurrectianum* studia, a inni je kontynuują, aby zbliżyć się do

szczęśliwego finału studiów i początku wytrwałej, duszpasterskiej, zmartwychwstańczej pracy w służbie ewangelizacji współczesnego świata. Bardzo serdecznie gratuluję naszym nowym Współbraciom – Alumnom, jak też i starszym, tego nowego etapu studiów i formacji. Wszystkim życzę wielu sukcesów w nauce, a przede wszystkim duchowego dojrzenia w radosnym, pełnym oddania i wierności realizowaniu charyzmatu zmartwychwstańczego.

Wkrótce, jak słyszeliśmy z ust Ojca Rektora, odbędzie się kolejna, siedemnasta, Kapituła Prowincjalna, która pragnie rozeznac duchowy stan Prowincji, przyjrzeć się realizacji poszczególnych apostolatów oraz wypracować program na przyszłość. Z pewnością wszyscy Ojcowie patrzą na Was z nadzieją, że wniesiecie w życie Zgromadzenia i naszej Prowincji nie tylko młodzieńczy zapał, ale także rzetelny wysiłek intelektualny i duchowy.

Ten rok akademicki wpisuje się też w przeżywany w całym Kościele Rok Eucharystii. Niech również ta okoliczność inspiruje Was nie tylko do pogłębionej lektury encykliki *Ecclesia de Eucharistia*, lecz i do bardzo serdecznego, osobistego umiłowania wielkiej tajemnicy wiary, stanowiącej przecież serce ożywiającego Kościoła. „Uobecnia ona – jak pisze Jan Paweł II – nie tylko tajemnicę męki i śmierci Zbawiciela, lecz także tajemnicę zmartwychwstania, w której ofiara znajduje swoje wypełnienie” (14).

To takie krótkie życzenie dla Was, Drodzy Bracia Alumni, a na ręce Najprzewielebniejszego Ojca Prowincjała i Ojca Rektora składam wyrazy wdzięczności za dobrą współpracę seminarium z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Niech żyją profesorowie! Niech żyją wychowawcy! Niech żyje *Collegium Resurrectionum*! Niech żyją nasi Drodzy Alumni! Szczęść Boże.

ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR



STEFAN SZARY CR  
WARSZAWA

---

## CZŁOWIEK WOBEC PIĘKNA, PRAWDY I DOBRA

Porządek aksjologiczny i dramat wartości  
według myśli filozoficznej Józefa Tischnera

### 1. Dramat wartości

Żywiołem filozofa jest świat pytań. Drogą filozofa jest poszukiwanie. Poczujmy się zatem przez chwilę filozofami, to znaczy wejdźmy w ów świat pytań, które jak światło latarni morskiej (przypominając jeszcze przez chwilę czas wakacji i urlopów) przywołują nas ku sobie. Pytań na pozór prostych i zwykłych. Czy piękna dziewczyna jest zawsze zarazem dobra? Czy przyjaciel, który mówi prawdę o postępowaniu, zawsze wypowiada słowa miłe i piękne? Czy to, co naprawdę dobre, musi być zawsze bezwzględnie wypowiedzianą prawdą? Pytania te, które odwołują się wprost do naszego codziennego doświadczenia, odkrywają przed nami świat, w którym uobecnia się jakiś dramat. Dramat ten jest dramatem dziejącym się w świecie wartości, dotyczy bowiem wartości podstawowych: piękna, prawdy i dobra.

Dlaczego to, co piękne, nie zawsze jest dobre? Dlaczego to, co dobre, nie zawsze odsyła wprost do prawdy? Dlaczego ujawnia się jakiś konflikt pomiędzy wartościami? Nasz sposób doświadczania ideałów aksjologicznych – zauważa Józef Tischner – owych wartości: piękna, prawdy i dobra, ma charakter dramatyczny<sup>1</sup>. Twórca *Filozofii dramatu* dochodzi do przekonania, że „dobro, prawda i piękno *non convertuntur*, lecz

---

<sup>1</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 21.

»spierają się« między sobą o pierwszeństwo”<sup>2</sup>. Dokonując różnych wyborów, zadajemy sobie pytanie: „Które wartości są niższe, a które wyższe, które pierwsze, a które wtórne?”<sup>3</sup>. W ludzkie doświadczenie świata wartości wpisane jest doświadczenie dramatu. W dramacie tym nie tyle dobro walczy ze złem, prawda z kłamstwem, a piękno z brzydotą, ile dobro, prawda i piękno toczą wzajemny spór „o miejsce w hierarchii i pierwszeństwo w rywalizacji. (...) Co stoi wyżej – pyta Tischner – piękno czy dobro, piękno czy prawda, prawda czy dobro? O co człowiek jako istota dramatyczna powinien zabiegać najpierw: o prawdę, dobro [czy też] o piękno?”<sup>4</sup>. Pytanie to prowadzi bezpośrednio do najważniejszego z pytań, jakie może postawić sobie człowiek w czasie swojego istnienia: co nadaje najgłębszy sens mojemu życiu? Wszyscy dobrze wiemy o tym, że dramat poszukiwania odpowiedzi na to pytanie nie wyczerpuje się w rozważaniach intelektualnych. Wszystko może stać się pustą gadaniwą, jeżeli wartość pozostanie jedynie na poziomie słów. Niemniej jednak refleksje filozoficzne mogą stać się zachętą, pobudką czy też – jak mówił Søren Kierkegaard – przedmową do mowy właściwej. Mową właściwą zaś wydaje się po prostu życie człowieka.

Pragniemy zatem przyjrzeć się nieco szerzej trzem stadium egzystencji: stadium estetycznemu, etycznemu i religijnemu. Podział ten, który zawdzięczamy Kierkegaardowi, odwołuje się do trzech idei aksjologicznych: piękna, prawdy i dobra. W filozofii po Kierkegaardzie znajdujemy filozoficzne propozycje egzystencji, w których tym, co najważniejsze, tym, co pierwsze, jest albo zabsolutyzowane piękno (filozofia Friedricha Nietschego), albo zabsolutyzowana prawda (filozofia Martina Heideggera) lub też zabsolutyzowane dobro (filozofia Emmanuela Lévinasa i Józefa Tischnera). Istotne jest zrozumienie i pamiętanie o tym, na czym polega absolutyzacja. Zabsolutyzowane oznacza tutaj niezależne, oderwane, postawione jako absolutnie pierwsze. Łaciński czasownik „*absolvo, ere*” to tyle, co odwiązywać, uwalniać, wyzwalać<sup>5</sup>.

Piękno absolutne to piękno postrzegane niezależnie ani od prawdy, ani od dobra. Absolutna prawda to prawda widziana niezależnie od dobra i piękna. I absolutne dobro to dobro niezależne od prawdy i piękna. Mam nadzieję, że proste przykłady uwidoczniają nam bardziej to, o czym będzie mowa.

---

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, s. 21–22.

<sup>5</sup> Por. *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Warszawa 2001, s. 10.

## 2. Zabsolutyzowane piękno

Jak już zostało powiedziane wyżej, z propozycją zabsolutyzowanego piękna wystąpił w swojej filozofii Friedrich Nietzsche. Według niego, tylko piękno potrafi nadać ludzkiemu życiu właściwy blask i sens. W *Narodzinach tragedii* napisał: „w znaczeniu, jakie mają dzieła sztuki, tkwi nasza godność najwyższa – bo tylko jako zjawisko estetyczne jest istnienie i świat usprawiedliwiony na wieki”<sup>6</sup>. Tischner zauważa: „Rozstrzygnięcie to oznacza zajęcie stanowiska w sporze: dobro jest jedynie o tyle dobrem, o ile jest pięknem, prawda jest o tyle prawdą, o ile jest piękną prawdą. Istnienie, dobro i prawda dochodzą do absolutnego usprawiedliwienia w pięknie”<sup>7</sup>. Dla Nietzschego, jak wiemy, ideałem nie był świat chrześcijański, ale antyczny świat przedsokratejski. Sokrates, jego zdaniem, a później także Chrystus i chrześcijaństwo przyczynili się do zniszczenia wielkiej filozofii. Stąd sam Nietzsche postulował powrót do wielkości wcześniejszego świata.

Spróbujmy wyjaśnić to w możliwie najprostszy sposób. W świecie, w którym żyjemy, są bogaci i biedni, szczęśliwi i wiecznie zapłakani, radośni i cierpiący, zakochani i nieszczęśliwi. Tak po prostu jest. Los każdego jest inny. Istotne nie jest to, co nas w życiu spotyka, istotne jest to, co my z tym robimy. A powinniśmy – zdaniem Nietzschego – uczynić jedno: przeżywać swoje życie poprzez kategorię piękna, co wcale nie oznacza związku z prawdą i dobrem. Ilustrujący tę sytuację przykład stanowi postawa Nerona. Dla Nerona bowiem widok płonącego Rzymu i palonych żywcem ludzi był swoistym przeżywaniem piękna. Pięknemu zabsolutyzowanemu, to znaczy oderwanemu od dobra i zła, prawdy i kłamstwa, grozi szaleństwo irracjonalnego upojenia.

Czy piękno zatem usprawiedliwia? Czy piękno zbawia? Czy piękno nadaje najpełniejszy sens ludzkiej egzystencji? Chrześcijaństwo strąca piękno z piedestału panowania. Chrystus na krzyżu nie był piękny. Myślę, że film Mela Gibsona *Pasja* między innymi chciał ukazać tragedię bólu i cierpienia Chrystusa, w którym nie było piękna, ale były właśnie ból i cierpienie. „Jak wielu osłupiało na Jego widok – czytamy u proroka Izajasza – tak nieludzko został oszpecony Jego wygląd i postać Jego była niepodobna do ludzi”<sup>8</sup>. I znów odwołajmy się do przykładu z życia:

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, tłum. L. Staff, Kraków 1907, s. 5.

<sup>7</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, dz. cyt. s. 22.

<sup>8</sup> Iz 52, 14.

jeżeli żona traci piękno swojej twarzy z powodu na przykład wypadku, czy można ją wtedy porzucić dla innej piękniejszej kobiety?

### 3. Zabsolutyzowana prawda

Panowanie prawdy to pokusa, zwłaszcza dla filozofów i różnego rodzaju ideologów. To nawet przestroga dla filozofów, aby nigdy nie stali się ideologami i nie umieszczali prawdy na piedestale. Wydawałoby się, że przecież o to najbardziej chodzi, aby n a p r a w d ę b y ć. O prawdę bycia upominał w się swojej filozofii M. Heidegger. Filozof ten nie pytał o dobro i zło, ale w pierwszym rzędzie stawiał pytanie o prawdę. Heidegger pytał o p r a w d ę b y c i a. Co jednak począć, gdy w grę wchodzi p r a w d z i w y m o r d e r c a? Czy nie lepiej byłoby, gdyby odnosiła się do niego kategoria nieprawdy, kłamstwa? Co począć w przypadku p r a w d z i w e g o k ł a m c y? Czy prawdziwy kłamca naprawdę jest prawdziwy? Rację miał austriacki psychiatra i psycholog Alfred Adler, gdy w pracy *Sens życia* napisał: „Brzmi to dziwnie, ale może każdy człowiek doświadczył, że miał rację i że z tego właśnie wyniknęło nieszczęście”<sup>9</sup>. Ileż to razy żałowaliśmy w życiu tego, że upierając się przy swojej racji, pokłóciliśmy się z najbliższymi! Co z prawdą, która potrafi zabić nadzieję? Czy lekarz powinien słabemu psychicznie, załamane-  
mu już i tak człowiekowi dowalić prawdą jak obuchem w głowę? Co gdy w imię prawdy szerzy się i podsycza wzajemną nienawiść?

Wydaje się, że problem nie istnieje tak długo, jak długo prawdy się poszukuje. Problem zaczyna się wówczas, gdy komuś wydaje się, że prawdę „ma”. Problem ten nieco w nieco żartobliwym tonie zilustrował, posługując się gwarą góralską, J. Tischner:

I powiym to jesse: choćbyś nawet prowde poznoł, to jej drugiemu nie przeko-  
zes. Jak przekazujes, to przekazujes słowa, a sprawa ostaje. Słowa krążą, a sprawy ostajóm. Cy ty wiys, co drugi widzi, kie ty godos „cyrwóne”? Co ón widzi to samo, co ty? Cy wies, co baba cuje, kie ty godos: „jeść mi sie fce”? Telo ci powiym: tego, co ty cujes, ona nie cuje! Kie jedyn i drugi fce dójść prowdy, to z tego ino bitki powstajóm. Nie prowdy sukaj, ale kolegów<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> A. Adler, *Sens życia*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1986, s. 172.

<sup>10</sup> J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2001, s. 37.



## 4. Dobro na piedestale

Zarówno E. Lévinas, jak i J. Tischner uważają, że dobro jest wartością pierwszą. Życie człowieka nabiera właściwego blasku, a prawda okazuje się rzeczywiście prawdą bycia nie inaczej, jak właśnie dzięki dobru. Dobro – według obu tych myślicieli – usprawiedliwia sens egzystencji i nadaje mu najgłębszy wymiar. Powstaje pytanie: dlaczego? Dlaczego właśnie dobro należy wynieść na piedestał, ponad prawdę i piękno? W filozofii Lévinasa i Tischnera istotne znaczenie posiada Drugi. Nie ma filozofii Lévinasa, a także Tischnera bez Drugiego. „Doświadczeniem źródłowym – mówi Tischner – jest doświadczenie drugiego człowieka”<sup>11</sup>. A główny dramat przeżywany przez człowieka to dramat miłości i nienawiści, zdrady i przebaczenia, spotkania i rozstania. „Zajmuję się filozofią osoby – wyznaje dalej Tischner – i pytam, jak musi być zbudowana osoba, żeby mogło się wydarzyć spotkanie”<sup>12</sup>. Spotkanie w pełni, to znaczy takie spotkanie, które tym jest pełniejsze, im więcej wzajemnego zaufania. Istotne pytanie, jakie się teraz pojawia brzmi: co tworzy fundamentalny warunek wzajemnego zaufania? Co może prawdziwie zbliżyć ludzi ku sobie?

W powieści *Skrzydzeni i ponizeni* Fiodor Dostojewski ukazuje postać Nelly, chorej dziewczynki, której matka dopiero co zmarła w okropnej nędzy. Dziewczynkę wyrwał ze środowiska złych, perfidnych ludzi główny bohater powieści i zaopiekował się nią. Sprowadził lekarza, podszłego już w wieku człowieka, „najpocziwszego Niemca w Petersburgu”. Kiedy lekarz podawał dziewczynce rozpuszczone w wodzie lekarstwo, dziewczynka zawadziła ręką o łyżkę i wszystko rozlało się na podłozie. Podobnie zrobiła za drugim razem. Zawsze jednak zadawała to samo pytanie: a czy teraz pan mnie lubi? Po drugim razie staruszek, ocierając twarz chusteczką, rzekł: „Ach! Znowu... Jak to niedobrze! Ale... można rozpuścić jeszcze jeden proszek...”.

Nelly stropiła się strasznie. Oczekiwała naszego gniewu, myślała, że zaczniemy na nią krzyczeć, robić wymówki, może podświadomie chciała tego nawet w tym momencie, aby móc wybuchnąć histerycznym płaczem, porzrzucić znowu proszki, a może nawet potłuc coś ze złości i tym zaspokoić swoje kapryśne, obolałe serduszko (...).

---

<sup>11</sup> Tenże, *Spotkanie*. Z ks. *Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 128.

<sup>12</sup> Tamże, s. 132.

Nagle, zdumiona anielską dobrocią skrzywdzonego przez nią staruszka i cierpliwością, z jaką rozpuszczał dla niej trzeci z kolei proszek bez słowa wymówki, Nelly ucichła. Sarkazm znikł z jej warg, twarz nagle się zarumieniła, oczy zwilgotniały; chwilę patrzyła na mnie i zaraz się odwróciła. Doktor podał lekarstwo. Spokojnie i nieśmiało wypija je, pochwyciła czerwoną, pulchną rękę starca i powoli spojrzała mu w oczy.

– Pan... się gniewa dlatego, że jestem zła – powiedziała, lecz nie dokończyła, schowała się pod kołdrę, nakrywając się z głową, i głośno, spazmatycznie się rozplakała.

– O, drogie dziecko, nie płacz... To nic, to tylko nerwy, proszę, napij się wody (...). Dobrze, wdzięczne dziecko – powiedział doktor uroczyście i tkliwie. – Biedna dziewczynka!

Od tego dnia pomiędzy nim i Nelly nawiązała się jakaś osobliwa, dziwaczna sympatia (...). Nelly go bardzo pokochała i zawsze witała go wesołym uśmiechem, choćby była nie wiem jak smutna przed jego przyjściem. Ze swej strony, staruszek zaczął przychodzić codziennie, a czasem i po dwa razy dziennie, nawet wtedy gdy Nelly zaczęła już chodzić i zupełnie wracała do zdrowia; zdawało się, iż tak go oczarowała, że nie mógł wytrzymać ani jednego dnia, nie słysząc jej śmiechu i żartów z niego, nieraz bardzo zabawnych<sup>13</sup>.

Pozostawiliśmy pytanie: co może prawdziwie zbliżyć ludzi ku sobie? Odpowiedź stała się oczywista: Dobro. W zakończeniu do *Filozofii dramatu* Józef Tischner napisał:

Szczęście przychodzi, gdy człowiek wybiera Dobro przeciwko złu, które go wciąga. Wybierając udzielające się człowiekowi Dobro, człowiek staje się szczęśliwy. Im wyższe dobro wybiera, tym mocniejsze życie. Wybierając wciąż życie wedle dobra, człowiek wznosi się ku czemuś, co jest ponad czasem. Jest przeświadczony, jakoby samo Wiekuiste Serce pociągało go ku sobie. Człowiek wprowadził swój kruchy los pod dach Dobra, które mu błogosławi<sup>14</sup>.

Chciałem, ażeby te słowa były tylko i aż zachętą, pobudką czy też przedmową do mowy właściwej. A mową właściwą jest po prostu codzienne życie człowieka. Dziękując za życzliwe wysłuchanie, życzę każdemu nieustannego wzrastania w Dobru, które prawdziwie uszczęśliwia.

<sup>13</sup> Por. F. Dostojewski, *Skrzywdzeni i poniżeni*, tłum. Wł. Broniewski, London 1992, s. 267–272.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 257.

## **Der Mensch de Schönen, des Wahrhen und des Guten gegenüber. Die axiologische Ordnung und die Drama der Wahrung in der Philosophie des Joseph Tischner**

Nach Joseph Tischner gibt es in der Philosophie ein Streitgespräch über die Wichtigkeit des Guten, des Wahren und des Schönen. Die moderne Philosophie gibt den Vorzug entweder des absoluten Schönen (Nietzsche), oder des absoluten Wahren (Heidegger) oder des absoluten Guten (Lévinas, Tischner). Nach Nietzsche soll der Mensch seinen Leben als das Schöne vorleben. Aber das Schöne gibt dem Menschen keinen Sinn für seinen Existenz. Heidegger sucht das Wahre des Seines. Aber was soll Mensch tun, wenn das Wahre die Böse auswirkt? Lévinas und Tischner hervorheben das Gute weil das Wahre sich nur im Gute offenbart. Die Begegnung der Personen ist nur in der Wirklichkeit des Guten möglich.

**słowa klucze:** *absolutyzacja, człowiek, dobro, M. Heidegger, E. Lévinas, nieprawda, piękno, porządek aksjologiczny, prawda, stadia egzystencji, J. Tischner, wartości*



## ROZPRAWY MAGISTERSKIE

**22** lutego 2005 roku odbył się egzamin magisterski oraz *ex universa theologia* przed Komisją Egzaminacyjną Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie pod przewodnictwem dziekana ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR.

Do egzaminu przystąpił Jarosław Płaza CR, który przedstawił pracę magisterską *Problematyka przemocy. Aspekt psychologiczno-socjologiczny i teologiczno-moralny*, napisaną na seminarium z teologii moralnej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jana Orzeszyny.

22 września 2005 roku do egzaminu magisterskiego przed Komisją Egzaminacyjną Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie przystąpił Piotr Strzelczyk CR, który przedstawił pracę magisterską *Moralny aspekt okultyzmu* napisaną na seminarium z teologii moralnej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jana Orzeszyny.

Poniżej publikujemy obszerny skrót pracy magisterskiej Jarosława Płazy oraz streszczenie pracy magisterskiej Piotra Strzelczyka CR.

## Jarosław Płaza CR

### *Przemoc w refleksji filozoficzno-teologicznej*

#### 1. Przejawy przemocy we współczesnym świecie

Przemoc według dzisiejszej teologii jest w głównej mierze negatywnie pojętą relacją człowieka do człowieka. *Katechizm Kościoła Katolickiego* określa owo działanie jako użycie siły, jako moralnie zły środek do nagięcia czyjejś woli i do wymuszenia zamierzonych celów<sup>1</sup>.

Takie określenie tego zjawiska nie ogranicza go tylko do działań fizycznych, takich jak gwałt, wojna czy napad itp., ale również do celowych działań w sferze duchowej, jak: groźby zastraszanie, oczernianie czy terroryzowanie istniejące w stopniu najbardziej intensywnym na arenie medialnej, politycznej czy wojskowej<sup>2</sup>. Zjawisko przemocy i agresji przenosi się w obecnych czasach w sferę ducha i kultury, nie tracąc nic ze swojej szkodliwości. Jest to nadanie destrukcyjnemu ładunkowi emocjonalnemu formy pozwalającej na jej istnienie i akceptowalnej w określonej sferze kulturowej<sup>3</sup>. Pojawianie się przemocy i aprobowanie jej w kulturze jest możliwe tylko przy takim jej przedstawianiu, w którym nabiera ona pozoru dobra i koniecznych działań. Stąd w programach telewizyjnych i filmach zabójstwo bywa ukazywane jako „wyras siły” wojna jako „dążenie do osiągnięcia przestrzeni życiowej”, gwałt jako „wyras prawa do zaspokojenia swego popędu seksualnego” itp. Te zafałszowane oceny wartości i prawa człowieka funkcjonowały już od dawna (szczególnie w systemach totalitarnych), jednak obecne czasy charakteryzują się większą intensywnością i perfidią politycznego i kulturowego zakłamania<sup>4</sup>. Przyglądając się bliżej współczesnym wizjom kultury i proponowanym przez nie metodom zachowań, można dostrzec, że poszczególne zachowania i akcje, które wiążą się z przemocą, są uzasadnianie nie tyle dążeniem do partykularnego dobra, ile działa-

<sup>1</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, n. 1869.

<sup>2</sup> Por. M. Głowiński, *Mowa agresji*, w: *Człowiek i agresja*, red. Ł. Jurasz-Dudzik, Warszawa 2002, s. 178; M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977, s. 140.

<sup>3</sup> Por. J. Tischner, *Wobec wartości*, Kraków 1984, s. 67–71; tenże, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 121–126; M. Philp, M. Foucault, w: *Powrót wielkich teorii w naukach humanistycznych*, red. Q. Skinner, Lublin 1998, s. 81.

<sup>4</sup> Por. K. Kawalec, *Państwo jako źródło i instrument przemocy. Wyobrażenia, mity, dążenia, realia*. w: *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*, red. J. Chrobaczyński, W. Wrzesiński, Kraków 2004, s. 131–142.

niem na rzecz społeczeństwa kraju czy walki o prawdę. Tworząc podziały i dzieląc ludzi na obozy przyjaciół i wrogów, można legalizować przemoc fizyczną i psychiczną jako podjęcie walki ze złem<sup>5</sup>.

Decydujące w podejściu do przemocy jest pojmowanie zła i jego przyczyn. Ateiści i ludzie indyferentni religijnie dostrzegają zło przede wszystkim w zewnętrznych działaniach czy strukturach, obarczając całkowitą odpowiedzialnością za nie człowieka<sup>6</sup> bądź też całkowicie go uniewinniając<sup>7</sup>. Chrześcijanie, uznając dogmat o wrodzonym charakterze grzechu pierworodnego, obarczają człowieka odpowiedzialnością za zło w stopniu umiarkowanym. Akceptując jego podatność na zły wpływ środowiska, wskazują na współwystępowanie wrodzonych skłonności do zła i upadku. Skłonności tych nie sposób zlikwidować nawet poprzez stworzenie mu „sterylnego środowiska”<sup>8</sup>.

Teorie wolności człowieka i jego odpowiedzialności za własne czyny oscylują między dwoma biegunami. Na jednym plasują się te, które wskazują na brak bądź minimalną jego odpowiedzialność, całkowicie zwalając ją na środowisko, na drugim – te, które przypisują mu bezwzględną odpowiedzialność, zapominając o negatywnych inklinacjach grzechu pierworodnego. Słowem, jedne traktują człowieka zbyt optymistycznie, drugie zbyt pesymistycznie. Współczesna nauka i kultura bardziej skłaniają się ku opcji pierwszej, druga dominowała w starożytności i czasach średniowiecza.

Owa dwubiegunowość znajduje odzwierciedlenie w świecie kultury masowej, gdzie istnieją postacie całkowicie czyste, wręcz krystaliczne, i postacie całkowicie przesiąknięte złem<sup>9</sup>. Podobnie rzecz się ma w świecie polityki.

---

<sup>5</sup> Por. E. Wnuk-Lipiński, *Agresja w polityce*, w: *Człowiek i agresja*, dz. cyt., s. 251–258; A. Zwoliński, *Wojna, wybrane zagadnienia*, Kraków 2003, s. 113–117.

<sup>6</sup> Por. A. Leder, *Okrucieństwo ludzkie – antyludzkie*, w: *Człowiek i agresja*, dz. cyt., s. 103; T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 256.; K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Warszawa 1975, s. 346.

<sup>7</sup> Por. B. F. Skinner, *Poza wolnością i godnością*, Warszawa, 1978, s. 165–203; L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2003, s. 73–79. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1999, s. 54.

<sup>8</sup> Por. B. F. Skinner, *Poza wolnością i godnością*, dz. cyt., s. 165–203.

<sup>9</sup> Por. T. Stawiszyński, *Kto się boi Hannibala Lectera? Obraz zła we współczesnej kulturze; pomiędzy mitem a utratą odpowiedzialności*, „Życie” 2000, nr 3, s. 19; J. Prokop, *Literatura a przemoc*, w: *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*, dz. cyt., s. 197–205.

## 2. Przyczyny przemocy w świetle nauk psychologicznych i socjologicznych

Analizując zjawisko przemocy w ujęciu antropologii filozoficznej, psychologii czy też socjologii, będziemy się opierać na definicji człowieka, jaką podaje Arystoteles, podkreślając, że jest on zwierzęciem rozumnym<sup>10</sup> – ma cechy zwierzęce i cechy różniących go od zwierząt (przede wszystkim zdolność do myślenia abstrakcyjnego).

W bardzo dużym uproszczeniu można powiedzieć, że nauka rozpatruje człowieka w aspekcie jego albo zwierzęcości, albo rozumności. To pierwsze podejście ma swe źródło w odkryciach Karola Darwina, który uznawał wpływ doboru naturalnego na sytuację w świecie. Osobniki bardziej dostosowujące się do niekorzystnych sytuacji miały większą zdolność do wprowadzenia swego potomstwa do następnego pokolenia<sup>11</sup>. Większa zdolność znaczyła większą odporność, w tym i agresywność. Kontynuatorem myśli Darwinowskiej był Konrad Lorenz. Uznawał on agresywność za motor ewolucji. Według niego, zwiększona agresywność obecnego pokolenia ma swe przyczyny w dziedzictwie naszych przodków. Osobniki słabe lub mniej agresywne ginęły, przez co następne pokolenia dziedziczyły w większości skłonność do stosowania przemocy jako czynnik umożliwiający przeżycie. K. Lorenz twierdził, że czynnik zapewniający przeżycie gatunkowi ludzkiemu wyewoluował do takich rozmiarów, iż może stać się przyczyną jego zagłady. Zaobserwował on, że małpy o większej inteligencji i człowiek nie wyhamowują swej agresji na sygnały oznaczające poddanie się. Zwierzęta stojące od nich niżej na drabinie ewolucyjnej (psy, koty) zawieszają swe działania agresywne na ten znak. Myślicielem pozostającym w nurcie „zwierzęcych określeń człowieka” jest Sigmund Freud. Bazując na odkryciach Darwina i Lorenza, analizował psychiczne przyczyny powstawania agresji, ujednociając instynkty do dwóch postaci popędu: popędu do śmierci jako dziedzictwa zwierzęcego charakteryzującego się agresywnością i tendencją do niszczenia materii i popędu do życia zmierzającego do jej pomnażania. Historia gatunku ludzkiego jest stałym dążeniem do jednoczesnego jej niszczenia i pomnażania<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. D. Julia, *Słownik filozofii*, Katowice 2002, s. 75; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 162

<sup>11</sup> Por. J. Trefil, *1001 spotkań z nauką*, Warszawa 1997, s. 76.

<sup>12</sup> Por. S. Freud, *Podstawowe pojęcia psychoanalizy*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczeko, Warszawa 1967, s. 160.



Spośród teorii akcentujących wpływ genotypu na agresywność człowieka na szczególną uwagę zasługuje myśl współczesnego antropologa Francisa Fukuyamy. Według niego, rozwój nauk inżynierii genetycznej i większa możliwość wpływania na powstanie konkretnych cech u danego osobnika mogą zaowocować w przyszłości stworzeniem dwóch gatunków ludzi: jedni – potomkowie ludzi bogatych i wpływowych – będą mieć cechy przywódcze i pozwalające na większe możliwości przetrwania; drudzy jako osobniki słabsze będą wykazywać tendencje do podporządkowania się silniejszym, a niemożność realizacji własnych potrzeb nie będzie wywoływać w nich frustracji. Ślady takiego myślenia można znaleźć w dzisiejszych postaciach kultury, jeżeli nie w tak skrajnej formie, jaką prognozuje F. Fukuyama, to jednak oscylującej wokół tak drastycznego podziału<sup>13</sup>. Podział na ludzi lepszych i gorszych występował jako ideologia hitleryzmu i częściowo stalinizmu<sup>14</sup>. W przypadku genetyki ten podział znajduje swoje uzasadnienie już nie w teorii, ale w skonstruowanych inżynierijnie cechach.

Drugie podejście, akcentujące rozumność człowieka, wskazuje na możliwość uczenia się złych zachowań. Człowiek poddawany wpływowi środowiska będzie reagował we wcześniej wyuczony sposób zaobserwowany w swoim otoczeniu. Początki takiej koncepcji antropologicznej istnieją w myśli filozoficznej Johna Locke'a<sup>15</sup>. Szersze jej rozwinięcie nastąpiło w oświeceniu. Enwiromentaliści (franc. *enviroment* – otoczenie) różnice między ludźmi wiąźali z różnymi środowiskami, w których wyrosli i się wychowywali. Jan Jakub Rousseau, postulując wzorzec wychowania oparty na kontakcie z naturą i wzmacnianiu pozytywnego obrazu człowieka, zamierzał stworzyć społeczeństwo oparte na równych prawach i demokracji<sup>16</sup>. Antropologia oświeceniowa została rozwinięta w określoną psychologię behawiorystyczną. Twórcami jej byli John Watson i Burrhus F. Skinner. Ich zdaniem, poprzez nagradzanie i karanie określonych zachowań wywołuje się w człowieku pewne pożądane schematy reagowania na bodźce z otoczenia. Ugruntowując je bądź niwelując, można narzucić społeczeństwu pewne wartości. Pomimo niewątpliwie pozytywnych założeń twórców behawioryzmu i an-

<sup>13</sup> Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004, s. 312.

<sup>14</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 116–117; B. Wołoszański, *Ten okrutny wiek*, cz. II, Warszawa 1996, s. 7–52.

<sup>15</sup> Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1995, s. 170.

<sup>16</sup> Por. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1999, s. 45.

tropologicznej wizji człowieka istnieje niebezpieczeństwo nagradzania człowieka za złe zachowania i karania za dobre. W tej wizji ocena tego, co jest dobre, a co złe, uzależniona jest w przeważającej mierze od środowiska.

Te dwa skrajne ujęcia wskazują na konieczność określania człowieka nie tyle w odniesieniu do świata zwierzęcego czy świata intelektu, ile przede wszystkim w odniesieniu do transcendencji<sup>17</sup>. Zło, jakiego dopuszcza się człowiek, w myśl pierwszego typu koncepcji, jest stałą normą, sposobem na przetrwanie gatunku ludzkiego i motorem jego stałego postępu bądź przyczyną degradacji. Człowiek jest postrzegany poprzez pryzmat agresywności i walki. W drugim ujęciu zło jest wynikiem wpływu środowiska, a człowiek redukuje swoją odpowiedzialność za nie do minimum<sup>18</sup>.

Zagadnienie odpowiedzialności jest stosunkowo ważne, gdyż państwo, postrzegając człowieka w aspekcie jego agresywności, może stosować wobec niego takie środki jak wobec zwierzęcia. Widząc w nim zaś istotę przede wszystkim rozumną, może legitymizować stosowanie przemocy wobec osób ujawniających braki w funkcjonowaniu zdolności myślenia (eutanazja, aborcja<sup>19</sup>, chorzy psychicznie), a także tolerować zło, nie karząc za nie. Redukowanie odpowiedzialności lub jej pomijanie jest poniżeniem człowieka i uznaniem go w pewnym sensie za niepoczytalnego – w większym bądź mniejszym stopniu. Także i ta opcja uprawomocnia wobec człowieka działania takie jak wobec zwierzęcia, gdyż zakłada się, że tak jak zwierzę, człowiek nie odpowiada za swoje czyny. Te mankamenty nauki antropologicznej wskazują na konieczność i potrzebę właściwego wizerunku człowieka. Ten zaś ukazuje nam Biblia i Nauczycielski Urząd Kościoła.

### 3. Człowiek i przemoc w *Piśmie Świętym* i Magisterium Kościoła

Schemat funkcjonowania zła i jego przyczyny oraz stan człowieka czyniącego zło przedstawia historia o Kainie i Ablu z *Księgi Rodzaju*. Opis postaw i zachowań dwóch braci, z których jeden składa ofiary łączy z osobistą relacją do Stwórcy, drugi natomiast nie wiąże z nią takiego znaczenia, zawiera dwa rodzaje relacji do Boga, świata

<sup>17</sup> Por. E. Podrez, *W kręgu dobra i zła*, Warszawa 1998, s. 201–205; M. Buber, *O Ja i Ty*, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1999, s. 37–57.

<sup>18</sup> Por. E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, Warszawa 1978, s. 206.

<sup>19</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2270,2277; *Donum vitae* III.

i człowieka<sup>20</sup>. Pierwszy jest modelem harmonijnego połączenia tego, co wewnętrzne, z tym, co zewnętrzne. Drugi jest naznaczony grzechem i wskazuje na potrzebę panowania nad nim. Grzech antropopatycznie przyrównano do zwierzęcia, które czai się u wrót, chcąc się wdrzeć do środka<sup>21</sup>. Człowiek po grzechu pierworodnym, pozostając panem stworzenia, odtwarza relacje władzy na dwa sposoby: w sensie pozytywnym – naśladuje Boga w jego panowaniu i pozostaje z Nim w łączności, i sensie negatywnym – stara się być „bogiem bez Boga” (por. Rdz. 4, 1–16). Zabicie brata (Abla) stanowi wyraz niewłaściwego odniesienia do Boga, świata i człowieka. Obraz z Biblii ukazujący pokusę: „będziecie jako Bogowie”, jest w tym przypadku powtórzony i pogłębiony, jeśli chodzi o skutki.

Po grzechu pierworodnym człowiek odczuwa pustkę w swoim wnętrzu<sup>22</sup>, potrzebuje czegoś, co nada mu status kogoś ważnego, gdyż taki istotnie jest. Próba wypełnienia owej pustki jest głęboka wewnętrzna więź z Bogiem. Harmonia wnętrza przekłada się na ład z tym, co zewnętrzne. Władza jest pojęta przede wszystkim jako władza nad swoim wnętrzem. Jest to jeden sposób istnienia i relacji. Drugim sposobem nadania sensu swej egzystencji jest sprawowanie władzy w sensie negatywnym. Bezład w świecie wnętrza człowieka jest przenoszony na zewnątrz i przejawia się w sposobie odnoszenia się do ludzi i świata, w tym także do Boga.

#### **4. Metody przeciwdziałania przemocy w świecie współczesnym**

Wydaje się, że jedyną możliwością na powstrzymanie zalewu przemocy w dzisiejszym świecie jest dowartościowanie człowieka, przede wszystkim dostrzeżenie i promowanie jego godności. Aby tak się stało, powinien on pogłębiać swoje życie duchowe, czyniąc je bardziej prawdziwym i autentycznym. Nauka wraz z jej definicjami ujmuje człowieka bądź w kategoriach zwierzęcości, bądź rozumności. Godność ludzka nie narzuca się człowiekowi i potrzeba starań, aby ją ujrzeć. Bez trwałych i stabilnych nakazów i zakazów zewnętrznych człowiek jest wyda-

<sup>20</sup> Por. „Miłość, siła i przemoc wykluczają się nawzajem. Tak samo wykluczają się miłość i każdy rodzaj uporu, bronięcia swych racji, i prawa do czegoś, każde posiadanie własności i odstąpienie jej, zamiana i kupno czy w ogóle handel”, cyt. za: L. Binswanger, *Współbycie mnie i ciebie*, w: *Filozofia dialogu*, dz. cyt., s. 189.

<sup>21</sup> Por. W. Pikor, *Bóg wobec przemocy człowieka w Rdz 1–11*, „Collectanea Theologica” 2003, nr 3, s. 16.

<sup>22</sup> Por. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, dz. cyt., s. 270.

ny na pastwę swych emocji, pokrętnego rozumowania i sumienia – często zafałszowanego<sup>23</sup>.

Nie należy przy tym zapominać o wartości duchowości negatywnej pojmowanej w kategoriach powstrzymywania się od złego postępowania i świadomości skłonności do złych zachowań. Powstawanie organizacji świeckich zajmujących się pomocą ludziom dotkniętym przemocą (Niebieska Linia, grupy wsparcia, fundacja Jolanty Brzozowskiej) wskazuje, że problem ten jest aktualny. Współpraca z owymi grupami i tworzenie podobnych struktur w łonie Kościoła sprawiają, że ofiarom gwałtu i przemocy zostaną zapewnione pomoc i opieka w trudnych chwilach. Rodzi się szansa na zjednoczenie wielu radykalnych odłamów feminizmu pozostających wrogimi wobec Kościoła wokół wspólnego celu. Jest nim pomoc i przywracanie do normalnego funkcjonowania kobiet, które najczęściej stają się ofiarami czyjejś napaści fizycznej lub psychicznej.

### Zakończenie

Przemoc rodzi zawsze negatywne skutki: pojawiają się ból, depresja, myśli samobójcze, zaniżona samoocena, które w wielu przypadkach są już nieodwracalne. Rany powstałe w wyniku stania się ofiarą czyjejś brutalnej napaści, często gwałtu, nie znikną nigdy. Ale w samym miejscu bólu rodzi się nadzieja. Jest nią szczególnie więź, jaką odczuwają ofiary przemocy, które instynktownie czują bliskość osób tak samo skrzywdzonych. Pisał o tym Jan Patočka w swych ostatnich pracach, uznając, że świat mógłby zostać po części uleczony przez coś, co nazywał, „solidarnością wstrząśniętych”<sup>24</sup>. Ta siła dobra wyzwolona przez zło, podobnie jak ofiara Jezusa na krzyżu, jest w stanie zmienić świat. Tu potrzeba jedynie zgody każdego pojedynczego człowieka.

**słowa klucze:** *agresja, behawioryzm, człowiek, depersonalizacja, destrukcja, funkcjonalizm, ideologizacja, instyktywizm, natura, odpowiedzialność umiarkowana, przemoc, sumienie, teologia negatywna, zło, zwierzęcość*

---

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Encyklika o niektórych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor”*, Kraków 1993.

<sup>24</sup> Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 62–63; H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 189–190; J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980, s. 15–16.

## **Piotr Strzelczyk CR**

### ***Moralny aspekt okultyzmu***

Celem pracy była próba ukazania okultyzmu jako zjawiska, które w sposób powszechny i brutalny wdarło się w życie wielu ludzi, a zwłaszcza młodzieży, powodując nierzadko bardzo destrukcyjne skutki, a nawet całkowite zniewolenie człowieka przez siły zła, a także oceny tego zjawiska w świetle wiary chrześcijańskiej oraz przedstawienia sposobów przeciwdziałania mu.

W pierwszym rozdziale wyjaśniono pojęcie okultyzmu, zaprezentowano jego rodzaje i formy oraz ukazano krótki rys historyczny. Okultyzm jest związany z wiarą w istnienie duchowych sił lub energii, za pomocą których człowiek pragnie poznać przyszłość, odzyskać zdrowie, uzyskać nadzwyczajne władze, by panować i manipulować drugim człowiekiem. Ma wywołać konkretne skutki w życiu duchowym, fizycznym i psychicznym osoby stosującej tę praktykę. Okultyzm jest rodzajem wiary, która bazuje na systemie wielu wierzeń powiązanych w całościowy system.

Żyjemy w czasach, w których praktyki okultystyczne i zjawiska związane z dziedziną okultyzmu oddziałują na miliony ludzi. Wierzenia okultystyczne przeniknęły do współczesnych społeczeństw za sprawą środków masowego przekazu. Praktyki okultystyczne są jednak sprzeczne ze czcią i szacunkiem, które należą się tylko Bogu.

W drugim rozdziale zwrócono uwagę na społeczny wymiar okultyzmu. Ukazano powszechność tego zjawiska, jego skutki oraz zwrócono uwagę na zagrożenia, jakie niesie dla współczesnego człowieka. Katolickie ujęcie zjawiska okultyzmu staje nieustannie przed nowymi wyzwaniem współczesnej kultury i cywilizacji, która często pomija dbanie o prawdziwy światopogląd, zwłaszcza młodego pokolenia. I właśnie w to wolne miejsce często wpisuje się okultyzm, pragnący zawładnąć człowiekiem, jego myślami, a przede wszystkim jego czynami.

Trzeci rozdział zawiera ocenę moralną zjawiska okultyzmu oraz sposoby przeciwdziałania mu. Człowiek ma bowiem prawo wiedzieć, czy okultyzm jest moralnie dobry czy zły. Jako że jest wykróceniem przeciw wierze w Boga, należy wszelkimi sposobami ograniczać i niwelować jego oddziaływanie.

Zakres badań nad okultyzmem we współczesnym świecie zdaje się jeszcze niewyczerpany, gdyż każdego dnia powstają nowe ruchy parareligijne i światopoglądowe. Trudno jednak podać dokładną ich liczbę, gdyż brak jest szczegółowych danych. Autor postuluje, aby w dalszych badaniach zwrócić uwagę na ruchy pseudoreligijne, które w bezpośredni sposób wywodzą się z okultyzmu.

# CONGREGATIONIS RADICES

---





JAN KRASICKI  
OPOLE

---

## DEPOZYT ZMARTWYCHWSTANIA A RELIGIJNA MYŚL ROSYJSKA

Nie wierz, nie wierz niebytowi, nigdy nie wierz. Wierz w byt, i tylko w byt. I kiedy na miejscu zmarłego jest cuchnące miejsce, małe jak groszek, to to właśnie jest zarodem zmartwychwstania.

W. Rozanow

### 1. Wprowadzenie

#### 1.1 „Depozyt” Zmartwychwstania a religijna myśl rosyjska<sup>1</sup>

Nic tak jak nie wyraża rzeczywistości prawosławia jak przeżycie i doświadczenie prawdy o Zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>2</sup>. Streszcza się ono w tym jednym radosnym paschalnym pozdrowieniu: „Chrystus prawdziwie zmartwychwstał” (*Wo istinu woskres!*). Kiedy szuka się „istoty prawosławia” (J. Klinger)<sup>3</sup>, wskazuje się, że jest ono religią

---

<sup>1</sup> Słowo „depozyt”, z łac. *depositum*, oznacza tyle co „powierzone dobro”. W znaczeniu „depozytu wiary” oznacza nie tyle jej posiadanie, ile przechowywanie, a na tego, komu to powierzono, został nałożony obowiązek „strzeżenia” go (por. *1 Tm* 6, 20; *2 Tm* 1, 14).

<sup>2</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1982, t. 1. s. 272.

<sup>3</sup> J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.

Trójcy, trynitarną i zarazem pneumatologiczną, a dalej – religią liturgiczną, kosmiczną, bogocześną, eschatologiczną *etc.*<sup>4</sup>, lecz wszystkie jej cechy zawierają się w jednej centralnej i ogniskującej prawdzie o zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią (*Smiertiu smiert' popraw!*). *Filozofia w cieniu prawosławia*<sup>5</sup> zarazem znaczy „filozofia w cieniu Zmartwychwstania”. Ten ożywczy i dobroczynny „cień” rozpościera się nad całą religijną filozofią rosyjską. Nad myślą P. Czaadajewa A. Chomjakowa<sup>6</sup>, M. Gogola<sup>7</sup>, K. Leontiewa<sup>8</sup>, M. Fiodorowa<sup>9</sup>, F. Dostojewskiego<sup>10</sup>, W. Sołowjowa<sup>11</sup>, W.I. Niesmiełowa<sup>12</sup>, S. Bułgakowa<sup>13</sup>, L. Szestowa<sup>14</sup>, braci S. i E. Trubieckich<sup>15</sup>, W. Rozanowa<sup>16</sup>, P. Floreńskiego<sup>17</sup>, M. Bierdiajewa – aż po myśl rosyjską doby najnowszej<sup>18</sup>.

<sup>4</sup> Por. M. Bierdiajew, *Prawda prawosławia*, tłum. R. Mazurkiewicz, „Znak” 1993, nr 2.

<sup>5</sup> W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979. Zob. także G. Florowski, *Puti ruskogo bogosłowija*, Paryż 1983.

<sup>6</sup> Por. T. Špidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, tłum. J. Dembska, Kraków 1996, s. 312–313, *passim*; J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*, w: tegoż, *O istocie prawosławia*, dz. cyt.

<sup>7</sup> Por. J. Klinger, *O istocie prawosławia*, dz. cyt. s. 331; M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J.C.-S.W., Warszawa 1999, s. 86; P. Ewdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Bydgoszcz 2000, s. 156 i *passim*. Ostatni list z korespondencji Gogola (*Wybrannye miesta iz pieriepiski s družjami*, Sankt Petersburg 1847) nosi tytuł *Światło Woskriesienije (Świetliste Zmartwychwstanie)*. Por. W. Kowalczyk, *Gogol Nikołaj Wasiliewicz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. 5. s. 1255.

<sup>8</sup> Por. K.M. Dołgow, *Woschożdzenije na Afon. Żyżń i miroszoiercanije Konstanina Leontiewa*, Moskwa 1997.

<sup>9</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 268–269; N.F. Fiodorow, *Sobranije soczynienij w czetyrioch tomach*, Moskwa 1995.

<sup>10</sup> N.O. Łoskij, *Dostojewski i jego christijanskoje ponimanije*, w: tegoż, *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994; R. Lauth, *Filosofija Dostojewskiego*, tłum. I.S. Andrejewa, Moskwa 1996.

<sup>11</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 267–268; J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii W. Sołowjowa*, Wrocław 2003 (cyt. w: W. Hryniewicz, *Filozofia Włodzimierza Sołowjowa*, „Roczniki Teologiczne KUL”, 2004, t. L1, z. 7).

<sup>12</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 266–267; A.I. Niesmiełow, *Nauka o czełowiekie*, Kazań 1898–1903, t. 1–2. Zob. także S. Janusz, *Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmiełowa*, Lublin 1990.

<sup>13</sup> Por. S. Bułgakow, *O bogocześelowieczeństwie*, Paryż 1933–1945.

<sup>14</sup> Por. np. L. Szestow, *Otkrowienia smierti*, w: tegoż, *Na wiesiach Jowa*, Paryż 1975.

<sup>15</sup> Por. J. Trubieckoj, *Smysł żyżni*, w: tegoż, *Izbrannye proizwiedienija*, Moskwa, 1998; M. Zdziechowski, *Testament księcia Eugeniusza Trubieckiego*, w: tegoż, *W obliczu końca*, Wilno 1938.

<sup>16</sup> Por. W.W. Rozanow, *Ujedinnoje*, Moskwa 1990; J. Czapski, *Wasilij Rozanow – „muzuzyka” sprzecznych światów*, w: W. Rozanow, *Pół myśli, pół uczucia*, tłum. I. Kania, Kraków 1998, s. 48.

<sup>17</sup> Por. P. Floreński, *Stołp i utwierżdzenije istiny*, Moskwa 1914.

<sup>18</sup> S.S. Choruzij, *Posle pierierywa. Puti ruskij filozofii*, Sankt Petersburg 1994.

Wiary religijnych myślicieli rosyjskich w nieśmiertelność człowieka i zmartwychwstanie nie należy jednak mylić z wiarą Greków i „pogan” w samoistną nieśmiertelność człowieka na mocy duchowego pierwiastka natury ludzkiej, nieśmiertelności duszy *etc.* Jest ona integralnym, osobowym i egzystencjalnym aktem, osobowym zaangażowaniem w rzeczywistość Tego, który powiedział o sobie: Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem (*J 11, 25*). Wiara w nieśmiertelność człowieka implikowana jest wiarą w Zmartwychwstałego. Jak napisał P. Czaadajew:

Podejmowanych jest tyle interesujących prób, świeckich i religijnych, ale w gruncie rzeczy wszystkie one są skazane na porażkę z powodu śmierci, która stanowi czynnik radykalnego rozłączenia istot ludzkich. Prawdziwej jedności można zatem oczekiwać tylko od Tego, który pokonał śmierć. Na pytanie: „Czym byłby świat, gdyby nie pojawił się Chrystus?”, pada odpowiedź: „Niczym”<sup>19</sup>.

W podobnym duchu pisał M. Bierdiajew:

Nieśmiertelność jest odrodzeniem do nowego wyższego życia, życia, które zwyciężyło śmierć. Jest objawieniem Królestwa Bożego, a nie metafizycznej natury bytu. Dlatego chrześcijaństwo naucza nie o nieśmiertelności duszy, jak uczą różne formy naturalistycznej metafizyki, ale o zmartwychwstaniu<sup>20</sup>.

E. Trubiecki podkreśla, iż tylko chrześcijaństwo naucza o zmartwychwstaniu „ciała”, i słusznie zwraca uwagę, iż filozofowie greccy na areopagu słuchali św. Pawła, dopóki nie zaczął mówić o zmartwychwstaniu (*Dz 17, 32*). Kiedy to uczynił, przestali go słuchać („Posłuchamy cię o tym innym razem”), a właściwa im postawa – jak dalej zobaczymy – bynajmniej nie zanikała w trakcie misyjnej działalności Apostoła Narodów. Przeciwnie, mimo odmiennego ideowego i historycznego sztafażu wydaje się trwać aż do dzisiaj, a nawet triumfować w ponowoczesnej mentalności, stając się wręcz rodzajem stylu życia właściwego współczesnym „poganom”.

Jaką miarę należy przykładać do religijnej myśli rosyjskiej w dzisiejszym, zacierającym granice między życiem a śmiercią postmodernistycznym świecie<sup>21</sup>? Chyba taką, jaką ustalił jeden z jej luminary –

<sup>19</sup> Por. T. Śpidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, dz. cyt., s. 312–313.

<sup>20</sup> Por. M. Bierdiajew, *Filosofia swobodnego ducha*, Moskwa 19994, s. 44.

<sup>21</sup> Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, Warszawa 1998.

M. Bierdiajew, który pisał, iż wielkość danej koncepcji myślowej i religijnej mierzy się jej postawą wobec śmierci<sup>22</sup>.

## 1.2. Zdarzenie

W sposób najbardziej obrazowy, wręcz „ikoniczny”, unaocznia tę postawę pewne wydarzenie z życia F. Dostojewskiego. Mamy tu na myśli obejrzenie przez pisarza obrazu Hansa Holbeina Młodszego *Zdjęcie z Krzyża* (1521), co miało miejsce w muzeum w Bazylei podczas jego czteroletniego pobytu (z żoną) w Europie (1867–1871, wówczas powstała między innymi powieść *Idiota*), a dokładnie: w pierwszym roku pobytu za granicą (zostało ono utrwalone we *Wspomnieniach* Anny Grigoriewnej Dostojewskiej). Znakomici badacze życia i twórczości Dostojewskiego<sup>23</sup> nie mają wątpliwości, że było to wydarzenie traumatyczne. Kiedy bowiem wzrok pisarza zatrzymał się na tym obrazie, pisarz doświadczył – jak pisze S. Bułgakow – „samej mocy umierania”, ujrzał nie tyle zmierzające do chwały Zmartwychwstania ciało Zbawiciela, Tego, co „ma klucze śmierci i Otchłani” (*Ap 1, 18*), ile ludzkiego trupa<sup>24</sup>. Zamiast woni świętości poczuł – jak napisze potem w powieści *Bracia Karamazow*

<sup>22</sup> M. Bierdiajew, *Egzistencjalna dialektyka bożestwiennego i człowieczego*, Paryż 1952; T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembowska, Warszawa 2000, s. 331.

<sup>23</sup> H. de Lubac, *Dramat ateizmu humanistycznego*, tłum. A. Ziemicki, Kraków 2004, s. 306–317.

<sup>24</sup> Ów „obraz” pojawia się również w biograficznym tekście *Moja choroba*, S.N. Bułgakowa, w którym opisuje swoje przeżycie umierania podczas długotrwałej ciężkiej choroby (miał raka gardła): „Widziałem ten obraz wewnętrznym wzrokiem, czułem tak, jak oddawał Holbein, a po nim Dostojewski, w strasznym obrazie śmierci Chrystusa, w którym oddano umieranie, nie zaś moc pośmiertnego przemienienia nadchodzącego ze Zmartwychwstaniem, ale zastygłą, zatrzymaną »na umieraniu« śmierć. (...) Wcześniej, gdy byłem zdrowy, sprzeciwiałem się obrazowi Holbeina, przedstawiającego trupa, jako bluźnierczemu. Teraz jednak to przedstawienie ożyło dla mnie w obrazie śmierci jako umierania, objawienia o śmierci w ludzkim umieraniu Bogo-człowieka”. Bułgakow konfrontuje dalej obraz Holbeina z obrazem M. Grünewalda, podkreślając, iż tylko temu pierwszemu udało się uchwycić ten moment, który mógł przykuć uwagę Dostojewskiego: „Jest jeszcze jeden, także rozdzierający obraz cierpienia Chrystusa – obraz Grünewalda. To było jednak coś innego i dlatego nie wspominałem tego obrazu. *Ukrzyżowanie* Grünewalda jest tylko momentem w dialektyce śmierci, nierozdzielnie związanym ze Zmartwychwstaniem w chwale, co również oddają inne przedstawienia na poliptyku. Grünewald daje straszny obraz śmierci po dokonanych już i tym samym ubezsilnionym umieraniu. Holbein natomiast, chociaż namalował trupa, przedstawił niedokonane jeszcze, dopiero co dokonujące się umieranie, samą jego moc”. Por. S. Bułgakow, *Choroba – śmierć – życie*, tłum. H. Paprocki, „Novum” 1979, nr 11, s. 156–157. Na podstawie przeżyć opisanych w cytowanym tekście powstała refleksja teologiczna, która stanowi drugą część artykułu *Życie za grobem*. Bułgakow w przypisie podaje, iż „Holbein posłużył się jako naturą trupem utopionego Żyda”. S.N. Bułgakow, *Sofiologia smierci*, dz. cyt., s. 300.

– „odór trupi”<sup>25</sup> (podobnie jak w scenie wystawionego na pokuszenie wiary Aloszy ciała „świętego starca Zosimy”). Odór rozkładającego się ciała Łazarza („Panie! Już cuchnie. Leży bowiem od czterech dni w grobie” – J 11, 39), tego, którego dom odwiedził Chrystus dzień przed swoją Męką i któremu kazał „wyjść z grobu” (J 11, 43)<sup>26</sup>, i wszystkich innych ludzkich ciał wydanych nieubłaganemu prawu śmierci. „Nie ma nieśmiertelności!”<sup>27</sup> – w tym odczuciu potwierdzić się miała jakby niewiara i sceptycyzm wszystkich mędrców „tego świata”. Niewiara saduceuszy, którzy mówią: „nie ma zmartwychwstania” (Mt 22, 23), naigrywanie się i moralny sadyzm przypatrujących się śmierci Jezusa faryzeuszy („innych wybawiał, siebie nie może wybawić”; Mt 27, 42), obelgi i krzyki zrozpaczonych i bluźnierców, których pochod otwiera *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa* J.-P. Richtera<sup>28</sup> i zapewne nie zamykają przekleństwa rzucane na chrześcijaństwo (*Fluch auf das Christentum*) F. Nietzschego<sup>29</sup>.

Dostojewski – kiedy tak stał porażony widokiem skatowanego ludzkiego ciała, Tego, który mówił o sobie, iż jest „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 25) – ujrzał Chrystusa nie jako Zbawiciela, ale jako zwykłego trupa wydanego prawu nieuchronnego rozkładu. A jeśli tak – nigdy nie zmartwychwstanie ani on, ani jego druga żona (która kiedy stał jak zahipnotyzowany przed obrazem Holbeina, przeszła do innej sali), ani (o czym jeszcze nie wiedzieć nie może) zmarły w wieku trzech lat (w ma-

<sup>25</sup> Por. F. Dostojewski, *Odór trupi*, w: tegoż, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1970, t. 2, s. 7–18.

<sup>26</sup> Por. F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1979.

<sup>27</sup> Por. R. Lauth, *Biessmiertia niet!*, w: tegoż, *Filosofija Dostojewskogo*, tłum. I. S. Andrejewa, Moskwa 1996, s. 207–209; N.O. Łoskij, *Dostojewski i jego christijanskoje ponimanie*, w: tegoż, *Bog i mirowoje zło*, dz. cyt., s. 99–103.

<sup>28</sup> Kiedy „wszyscy umarli zawołali:»Chryste! czy nie ma Boga?«, Ów „z wyrazem nieprzemijającego cierpienia” odpowiada: »Nie ma«. Chrystus J.-P. Richtera, stwierdziwszy, iż „nie ma Boga”, iż „jesteśmy wszyscy sierotami, i ja, i wy, nie mamy ojca” On, który już „wie” zarazem zazdrości ludziom ich naiwnej wiary („Ach wy szczęśliwi mieszkańcy ziemi, wy wierzycie jeszcze w N i e g o”). Por. J.-P. Richter, *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu, o tym że nie ma Boga*, tłum. M. Żmigrodzka, „Ogród. Kwartalnik” 1991, nr 1(6), s. 108; X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1996, s. 37 n.

<sup>29</sup> Zwłaszcza w: F. Nietzsche, *Antychryst*, Warszawa 1907, tłum. L. Staff, Warszawa, *passim*. L. Staff tłumaczy podtytuł tego dzieła: *Próba krytyki chrześcijaństwa*, ale jak zwraca uwagę m.in. G. Herling-Grudziński, Nietzsche w podtytule umieścił znaczące dlań słowo „przekleństwo”: *Fluch auf das Christentum*. Por. G. Herling-Grudziński, *Gasnący Antychryst*, „W Drodze” 1983, nr 1–2, s. 167 (tak też tłumaczy się tytuł dziełka Nietzschego w najnowszym polskim jego przekładzie. Por. F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999).

ju 1878 po nagłym ataku epilepsji) ukochany syn Aleksy<sup>30</sup>, ani nikt inny. Żaden z filozofów, teologów, uczonych, artystów, świętych, proroków, cudotwórców! To sam Chrystus, czyli to, co świat „miał najpiękniejszego” – jak wszystko inne na nim – stanie się pastwą śmierci. „Realistka” śmierć – jak wyraził się jego przyjaciel filozof W. Sołowjow – wie, że „piękno natury to tylko pstra, kolorowa zasłona na nieustannie rozkładającym się trupie”<sup>31</sup>, i prędzej czy później upomni się o swoją własność. Dla pisarza Ten, który powiedział o sobie „ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (*J* 11, 25), stał się „zgorzeniem”. Myśl, która nawiedziła wówczas pisarza, musiała być „ogromna” – tak „ogromna” jak tych, którzy zdjęli z krzyża martwe ciało Jezusa – i już nigdy nie „została mu wydarta”<sup>32</sup> (świadczenie w scenie z *Idioty*<sup>33</sup>, kiedy to Myszkina patrzy na kopię obrazu Holbeina w domu Rogożyna). Została z nim na zawsze, a samo „spotkanie z obrazem” o mało nie skończyło się atakiem epilepsji (choroby Myszkina):

Gdy po jakichś piętnastu minutach – pisze Anna Dostojewska – wróciłam, zobaczyłam, że Fiodor Michajłowicz wciąż stoi przed obrazem jak przykuty. Na jego wzburzonej twarzy malowało się przerażenie, które nieraz zdarzało mi się obserwować w pierwszym chwilkach ataku epilepsji. Ostrożnie wzięłam go pod rękę, przeprowadziłam do drugiej sali i posadziłam na ławce, spodziewając się lada moment ataku. Na szczęście atak nie nastąpił. Fiodor Michajłowicz uspokoił się nieco i wychodząc z muzeum, nalegał, abymy jeszcze raz poszli popatrzeć na obraz, który wywarł na nim tak wstrząsające wrażenie<sup>34</sup>.

Nazajutrz miał miejsce jeden z najcięższych ataków.

<sup>30</sup> R. Lauth, *Filosofija Dostojewskiego*, tłum. I. S. Andrejewa, Moskwa 1996, s. 345.

<sup>31</sup> Por. W. Sołowjow, *Listy paschalne*, tłum. A. Hauke-Ligowski, w: tegoż, *Wybór pism*, Poznań 1988, t. 1, s. 125.

<sup>32</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt.

<sup>33</sup> „– Słuchaj no, Lwie Nikołajewiczu – zaczął znowu nagle mówić Rogożyn, uszedłszy kilka kroków – chciałem się już dawno o to zapytać: czy ty wierzysz w Boga?

– Dziwnie się jakoś pytasz i... patrzysz! – zauważył mimo woli książę.

– A na ten obraz lubię popatrzeć – mruknął po chwili milczenie Rogożyn, jakby znów zapominając o swoim pytaniu.

– Na ten obraz! – zawołał nagle książę pod wpływem nowej myśli – na ten obraz! Ależ od tego obrazu niejeden może stracić wiarę!

– Tak, może – potwierdził niespodziewanie Rogożyn”.

Por. F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 244.

<sup>34</sup> A. Dostojewska, *Wspomnienia*, tłum. Z. Podgórzec, Warszawa 1974, s. 174; R. Lauth, *Biessmiertia niet'*, w: tegoż, *Filosofija Dostojewskiego*, dz. cyt., s. 190.

### 1.3. „Ten obraz!”

Jeśli – jak pisze P. Evdokimov<sup>35</sup> – każda ikona, w tym także ikona Zmartwychwstania, jest „funkcją” Ikony Bogo-człowieka, Zbawiciela, jedyne „Obrazu” Ojca, obraz, który namalował Holbein, nie powinien w ogóle powstać<sup>36</sup>, a jeśli już powstał, człowiek nań nie powinien patrzeć! (Myszkina: „Ten obraz! Ależ od tego obrazu niejedynemu może utracić wiarę!”). W teologii prawosławnej teleologia ludzkiego bytu nie jest bowiem jakąś nieoznaczonością, lecz ontologiczną pewnością Obrazu. Obraz poniekąd „przemienia” obserwatora w samego siebie, podmiot „staje się” przedmiotem kontemplacji. „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło – pisze św. Paweł – za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, u podobniamy się do jego obrazu” (2 Kor 3, 18 – podkreślenie moje). A św. Jan Teolog zauważa: „Obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzemy Go takim, jaki jest” (1 J 3,2 – podkreślenie moje). W świetle prawdy o Wcieleniu sens naszej egzystencji nie jest określonym projektem, przeciwnie, znamy nasz egzystencjalny portret, nasz ostateczny wizerunek. Naszej ikony – w przeciwieństwie do obrazu – nie musimy wymyślać. Jest ona nam podana „z góry”. Należy ją jedynie przyjąć<sup>37</sup>.

A jednak Dostojewski, którego wierze można wiele zarzucić, ale na pewno nie „letniość” (Ap 3,16), i dla którego Chrystus był wręcz „pasją życia”<sup>38</sup>, „patrzył”<sup>39</sup> na obraz. I patrzył dobrze. Patrzył nie tylko jak Myszkina, jak Rogożyn – patrzył oczyma tych wszystkich, którzy dzisiaj jeśli wierzą, to nie wierzą, że wierzą, a jeśli nie wierzą, to nie wierzą, że nie wierzą (jak się wyraził o „wierze” Stawrogina Kiryłow). Potrafił także – co dla nas jest dzisiaj szczególnie ważne – spojrzeć także oczyma tych, którzy – jak F. Nietzsche – w imię życia przeklinać będą Krzyż jako „najgorsze ze wszystkich drzew”<sup>40</sup>. Dostojewski to wszystko, co będzie „prorokował” Nietzsche<sup>41</sup>, wiedział. Ale czy tylko to? Bierdiajew stwier-

<sup>35</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986.

<sup>36</sup> Bułgakow trafnie zauważa: „Ikony istnieją aby pobudzać do pobożnej modlitwy, sztuka religijna w celu ludzkiego pojmowania”. S.N. Bułgakow, *Sofiologia smierci*, dz. cyt., s.300.

<sup>37</sup> Por. S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.

<sup>38</sup> Por. D. Barsotti, *Dostojewskij. Christos – strast’ żyzni*, tłum. L. Charitonow, Moskwa 1999 (oryginał: Divo Barsotti, *DOSTOEVSKIJ. La passione Cristo*, Padova 1996).

<sup>39</sup> Por. F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 244.

<sup>40</sup> Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1905, s. 251.

<sup>41</sup> H. de Lubac, *Dramat ateizmu humanistycznego*, dz. cyt., *passim*.

dza: „Dostojewski wiedział to wszystko, co będzie wiedział Nietzsche”, lecz zarazem „wiedział jeszcze coś więcej”<sup>42</sup>.

#### 1.4. Sens życia

Patrzenie Dostojewskiego odcisnęło się nie tylko jego widzeniu kosmosu i człowieka. Odcisnęło się na całej religijnej myśli rosyjskiej. Śmierć uważa się tutaj za „zło ostateczne”, „zło krańcowe”. Dlatego w myśli chrześcijańskiego Wschodu Zmartwychwstanie stanowi tę „częstkę”, która nie może „być” jej odjęta (Łk 10, 42). Bez niej myśl ta jest jak Maria u „pustego grobu” – bez radości i wewnętrznie pusta. Słusznie M. Zdziechowski w szkicu *Testament księcia Eugeniusza Trubieckiego* poczytuje ten sprzeciw wobec śmierci i paschalne przeżywanie świata za szczególną cechę myśli rosyjskiej. „Nigdzie na świecie – pisze on – nie spotykamy tak namiętnej, jak u myślicieli rosyjskich, nienawiści śmierci i tak konkretnego uchwycenia wszystkich konsekwencji, wynikających z odrzucenia nieśmiertelności indywidualnej”<sup>43</sup>. Postawę tę można uznać za „testament” wszystkich przedstawicieli tak zwanej szkoły Sołowjowa: S. Bułgakowa, S. Trubieckiego, P. Floreńskiego, M. Bierdiajewa, M. Łoskiego. W realizacji tego „testamentu” wyraża się „rosyjska idea zbawienia”<sup>44</sup>, jednoczą się wspólne wysiłki autora *Wykładów o bogoczołowieństwie*, jak i jego uczniów. Myśl ta jest jednym wielkim namiętym protestem przeciw śmierci i wołaniem o sens życia (*smysł żyzni*)<sup>45</sup>.

W. Sołowjowa, którego poglądy stanowić będą trzon niniejszych rozważań, problem śmierci jako „zła największego”, „absolutnego” i zwycięstwa nad nim zajmował przez cały okres jego ewolucji twórczej, ale w ostatnich latach życia stał się czymś więcej niż tylko kwestią filozoficznej i teologicznej dysputy<sup>46</sup>. W jednym z *Listów paschalnych*, któ-

<sup>42</sup> Por. M. Bierdiajew, *Mirosoziernicije Dostojewskogo*, Praga 1923; H. de Lubac, *Dramat ateizmu humanistycznego*, dz. cyt., s. 316.

<sup>43</sup> Por. M. Zdziechowski, *W obliczu końca*, dz. cyt., s. 187.

<sup>44</sup> Por. W.Sz. Sabirow, *Russkaja ideja spasienija*, Sankt Petersburg 1996.

<sup>45</sup> Por. R. Lauth, *Biezmysliennost bytija*, w: tegoż, *Filosofija Dostojewskogo*, dz. cyt., s. 189–198; J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000; W.G. Bieznosow, *Russkaja filozofia końca XIX-naczła XX w. o smysle żyzni i naznaczenii czelowieka*, w: *Smysł żyzni w ruszkoj filozofii. Koniec XIX- naczła XX wieka*, red. A. F. Zamaliajew, Sankt Petersburg 1995; J. Trubieckoj, *Smysł żyzni*, w: tegoż *Izbrannyje proizwiedienija*, Moskwa 1998.

<sup>46</sup> O tym, jakie znaczenie miało dla Sołowjowa zmartwychwstanie Chrystusa w ostatnich latach życia filozofa, niech świadczą słowa jego siostry Marii: „Brat – pisze ona – w ogóle poza rzadkimi wyjątkami nie chodził do cerkwi, ale w Noc Paschalną rzadko po-



re publikował w piśmie „Ruś” – jak pisze K. Moczulski – filozof, stojąc u progu wieczności, wygłasza proklamację, iż „człowiek ostatek swych sił powinien skierować w jednym celu – zabezpieczenia pełnej nieśmiertelności”<sup>47</sup>. Temat śmierci i jej przewyciężenia stanowił dla niego rodzaj „testamentu” wobec całej – nie tylko rosyjskiej – filozofii. Słowa z Ewangelii św. Jana, które kazał wyrycić na swoim grobowcu F. Dostojewski<sup>48</sup> (stanowią one także epigraf do powieści *Bracia Karamazow*), stały się z czasem i *memento* jego filozofii. Ma rację autor monografii o nim, pisząc, że „wiara w rzeczywiste zmartwychwstanie Chrystusa, w nieśmiertelność człowieka leży w centrum nie tylko jego polemiki z Tołstojem, ale i całego jego duchowego życia. »Chrystus zmartwychwstał!«. Wszystko sprowadza się dla niego do tej wielkiej prawdy”<sup>49</sup>.

Dla Sołowjowa i jego uczniów<sup>50</sup> pytanie o sens życia jest jednak nieodłączne od pytania o sens śmierci, albowiem to śmierć stawia pytanie o to, czy – jak pisał E. Trubiecki – w ogóle „warto żyć”<sup>51</sup>. Aby wyjaśnić najgłębsze przyczyny zła śmierci oraz odnaleźć dźwignię rzeczywistego jego przewyciężenia, trzeba wpierw zadać pytania, które postawił nasz filozof: czym jest w swej istocie życie i „gdzie” ono się znajduje”, gdzie biją jego źródła, czy źródła te są immanentne wobec świata czy też transcendentne wobec niego, czy leżą w obrębie skończoności, zjawiskowego świata podległego zmienności i przemijaniu czy też poza nim, jaki sens ma tym kontekście wydarzenie Zmartwychwstania Chrystusa i to *Novum*<sup>52</sup> w dziejach świata i człowieka, którym jest sam Je-

---

zostawał w domu: kiedy bywał w Moskwie, zwykle udawał się na Kreml. Wiedziałam, że zanim stał się takim wierzącym, brat przeszedł przez wielkie zwątpienia (...).” Por. M.S. Biezobrazowa, *Wspominanija o bracie Władimirie Sołowjowie*, w: *Kniga o Władimirie Sołowjowie*, Moskwa 1991, s. 109; A.F. Losiew, *Wł. Sołowjow*, Moskwa 1994, s. 181.

<sup>47</sup> Por. K. Moczulskij, *Władimir Sołowjow. Żyżń i uczienije*, Paryż 1951, s. 246.

<sup>48</sup> „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy ziemię, nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeśli obumrze, przynosi owoc obfity” (*J* 12, 24). Zob. S.N. Bułgakow, *Sofiologia smierti*, dz. cyt. s. 295.

<sup>49</sup> Por. K. Moczulskij, *Władimir Sołowjow ...*, dz. cyt., s. 246.

<sup>50</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Priedisłowije k' pierwomu izdaniu*, w: tegoż, *Sobranije soczynienij*, Bruksela 1966, t. 8, s. 8 n.

<sup>51</sup> Por. J. Trubieckoj, *Smysł żyżni*, Moskwa 1994, s. 5 n.

<sup>52</sup> Por. X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, dz. cyt., s. 184. „Nowe w wyznawaniu wiary przez chrześcijanina oznacza eschatologiczna *praxis*, to znaczy podjęcie tego, co już teraz dokonuje się w przyszłości Boga, nie zaś przesiadywanie tylko w poczekalni przyszłości. Chrystus, jako zmartwychwstały Pan, jest *novum* stworzenia, trwającą rzeczywistością i ostateczną możliwością dla świata i człowieka”. Por. *Praktyczny słownik biblijny*, red. A.G. Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 832.

zus Chrystus jako Pan Życia i śmierci (por. *Ap 1, 18*), jak ma się On i Jego orędzie o Zmartwychwstaniu do ostatecznej perspektywy człowieka oraz do losów wszechświata i ludzkości, w jakim stosunku jednostka ludzka i ludzkość jako taka pozostaje do Niego, czy pozostają wobec tego *Novum* obojętne, a jeśli tak, gdzie poza wydarzeniem paschalnym szukać podstawy walki ze złem i śmiercią, jaka jest i może być – jeśli można tak powiedzieć za współczesnym teologiem – ostateczna osobowa postawa i egzystencjalny wybór chrześcijanina i każdego człowieka wobec tego „absolutnego rozszczenia”<sup>53</sup>, które względem każdego człowieka zgłasza Jezus Chrystus jako „wskrzyszony i wywyższony”<sup>54</sup>?

## 2. Depozyt Zmartwychwstania w filozofii W. Sołowjowa

### 2.1 Dwa „fakty”

Dla Sołowjowa zasadnicze pytanie o pokonanie władzy śmierci jest pytaniem o zwycięstwo nad „krańcowym”, „ostatecznym” złem. Jeśli istnieje Moc, która jest władna ją pokonać, zło jest unicestwione w swym „zarodku”, w swym „ościeniu” (św. Paweł), jeśli nie, rozumuje Sołowjow, możemy powtórzyć za Apostołem: „daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (*1 Kor 15, 14*). „Fakto wi śmierci”<sup>55</sup> nie można zaprzeczyć i dopóki w świecie panuje śmierć, panuje w nim zło i „bóg tego świata”<sup>56</sup>, czyli szatan (*J 12, 31*). Zwycięstwo dobra nad złem, jeśli nastąpi – powiada filozof – będzie ostatecznym, eschatologicznym triumfem prawdziwe „wiecznego” i „nieśmiertelnego Życia” nad „prawem grzechu”<sup>57</sup>, czyli „uwiecznionym” złem i „uwiecznioną śmiercią”, nad życiem przyrody, życiem gatunku. Jeśli nastąpi zwycięstwo dobra nad złem, „jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć» – ale dopóki nie została jeszcze pokonana, widzimy jasno, że zło jest nie tylko silne, ale i silniejsze od dobra”<sup>58</sup>.

Prawda Chrystusowego zmartwychwstania – pisze Sołowjow – jest prawdą całościową, jest nie tylko prawdą wiary, ale i prawdą rozumu.

<sup>53</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 96 n.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 123–164.

<sup>55</sup> Por. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, w: tegoż, *Wybór pism*, Poznań 1988, t. 2. s. 113.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 117.

<sup>57</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Priediśtowije ko wtóromu izdaniju*, w: tegoż, *Sobranije soczynienij*, dz. cyt., t. 8. s. 5.

<sup>58</sup> Por. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, dz. cyt., s. 93.

Jeśli by bowiem Chrystus nie zmartwychwstał – powiada filozof – jeśli by się okazało, że Kajfasz ma rację, jeśli potwierdziłaby się mądrość Heroda i Piłata, świat okazałby się „bezrozumnym królestwem zła, złudy i śmierci”<sup>59</sup>. W śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa – powiada filozof – chodziło bowiem „nie o przerwanie czyjegoś tam życia, a o to, czy zostanie przerwane prawdziwe życie, życie całkowicie sprawiedliwego. Jeśli by takie życie nie mogło pokonać wroga, to jakaż nadzieja zostawałaby na przyszłość? Jeśli by Chrystus nie zmartwychwstał, to któż by mógłby zmartwychwstać? Chrystus zmartwychwstał!”<sup>60</sup>.

Zmartwychwstanie Chrystusa uważa Sołowjow za wydarzenie postulowane zarówno przez świadomość religijną, jak i racjonalną i – przy całej swej niezwykłości i „cudowności” – za prawdę racjonalną i logicznie konieczną. Jest ono wydarzeniem „cudownym”<sup>61</sup> tylko w tym znaczeniu, że jest czymś „niebываłym” z punktu widzenia ludzkiego doświadczenia, natomiast jest czymś całkowicie racjonalnym, a nawet koniecznym z punktu widzenia logiki „procesu wszechświatowego” oraz odwiecznego poszukiwania przez ludzkość prawdziwego sensu życia. Życie to w swej pełni (gr. *pleroma*) „objawiło” się w Zmartwychwstaniu Chrystusa. W „fakcie” Zmartwychwstania ujawniła się – postulowana przez ludzki rozum i antycypowana w rozmaitych religiach starożytnego świata – całkowicie nowa, nieznaną dotąd ludzkości zasada wiecznego i nieśmiertelnego Życia.

Walka między życiem a śmiercią toczy się w przyrodzie nieustannie, ale aż do czasu Wcielenia i Zmartwychwstania Zasada Wiecznego Życia pozostawała zakryta, nie objawiona. Odślaniała się ona stopniowo, ale pełnię swojego objawienia znalazła dopiero w tej ostatecznej teofanii Boga, jaką jest Jezus Chrystus. Do czasu Wcielenia i ostatecznego triumfu Chrystusa nad śmiercią walka ta przebiegała w dwu etapach: fizycznym oraz duchowym, moralnym; po etapie pierwszym „zmaganie między życiem a śmiercią wstępuje w nową fazę, z chwilą gdy wiodą je nie tylko istoty żywe i śmiertelne, lecz także myślące o życiu i śmierci”<sup>62</sup>.

Do czasu zmartwychwstania Chrystusa w świecie – w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadaje autor czwartej Ewangelii, do którego też w swoich analizach filozof się odwołuje – w świecie nie było „Życia”. „Życie”

<sup>59</sup> W. Sołowjow, *Listy paschalne*, w: tegoż, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 1, s. 128.

<sup>60</sup> Por. tamże.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 127.

<sup>62</sup> Tamże, s. 126.

dopiero musiało „się objawić” i – jak powiada Ewangelista – prawdziwie „się objawiło” (1 J 1, 2). W porządek życia światowego, które jest właściwe „pseudożyciem”, „imitacją życia” i, w swej istocie, „uwiecznieniem” śmierci, wtargnęła inna Rzeczywistość. W świecie nastąpiła „epifania” Życia (1 J 1–4), a pozorne, gatunkowe, biologiczne „życie”, które jest właściwie śmiercią, ustąpiło Życiu. Wraz ze Zmartwychwstaniem Chrystusa „Zwycięstwo pochłonęło śmierć” (1 Kor 15, 54).

Nie znaczy to, że wyzwania śmierci jako „największego”, „krańcowego” zła nikt przed Chrystusem nie podejmował. Przeciwnie, Sołowjow podkreśla, iż zagadnienie to znajdowało się w samym centrum nauki takich postaci jak Budda czy Sokrates. Zasada „bogocłowiecza” – czyli ta, która objawiała się Chrystusie – przewyższa jednak nieskończenie tę, która objawiała się w życiu i działalności tych największych przedstawicieli starożytnego świata. Człowiek – powiada Sołowjow – każdy człowiek, także mędrzec, umiera, dlatego że jego wewnętrzna, duchowa istota nie jest w stanie „przetworzyć w siebie całej naszej zewnętrznej, cielesnej istoty”, stąd nasza „nieśmiertelność” jest zawsze tylko „połowiczna”, nieśmiertelna jest tylko strona wewnętrzna, tylko „bezcielesny duch”<sup>63</sup>. I jedynie w tym znaczeniu „nieśmiertelność” była znana i dostępna starożytnemu światu. Dlatego idee i działalność Buddy i Sokratesa, największych „tytanów ludzkiej myśli”<sup>64</sup>, którzy podjęli wyzwanie śmierci, były zaledwie załączkiem przyszłego Zwycięstwa, to jest ostatecznego triumfu nad śmiercią, ale jeszcze nie samym „zwycięstwem”. Prawdziwe, ostateczne Zwycięstwo mogło przyjść tylko przez Tego, który posiada „nieskończoną, a nie ograniczoną siłę duchową”. W Chrystusie – powiada Sołowjow – „żadna część Jego istoty nie mogła stać się zdobyczą śmierci” i jeśli nawet Budda i Sokrates nie umarli w swej duchowej istocie i żyją w wymiarze duchowym, to „jedynie Chrystus – pisze filozof – zmartwychwstał ca ły”<sup>65</sup>. W Chrystusie śmierć prawdziwie i ostatecznie została „pożarta w zwycięstwie” (1 Kor 15, 54).

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> „Tytany ludzkiej myśli, wielcy mędrzy Wschodu i Zachodu – pisze Sołowjow w *Liście paschalnym* – przygotowywali zwycięstwo, ale sami nie byli zwycięzcami śmierci: umarli i nie zmartwychwstali. Wystarczy wspomnieć dwóch największych. Nauka Buddy była właściwie rezygnacją z walki, głosił on obojętność w stosunku do życia i śmierci, a śmierć jego nie miała w sobie nic godnego uwagi. Sokrates nie zrezygnował z walki, lecz prowadził ją mężnie, a jego śmierć była honorowym wycofaniem się na pozycję niedostępną dla wroga, zwycięstwo pozostało jednak udziałem tego wroga”. Por. W. Sołowjow, *Listy paschalne*, dz. cyt., s. 126.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 126–127.

Śmierć Sokratesa, która poprzedziła śmierć Chrystusa, „Zwycięzcy śmierci”, miała jednak dla zrozumienia fenomenu śmierci znaczenie ogromne. W Sokratesie – pisze Sołowjow w artykule *Dramat życiowy Platona* – ludzka mądrość doszła do swego „kresu”<sup>66</sup>: okazała swoją przewagę nad złem moralnym, ale musiała skapitulować wobec zła „ostatecznego”, czyli śmierci. Śmierć Sokratesa, ujawniając bezradność człowieka wobec zła śmierci, ujawniła zarazem potrzebę objawienia zasady wyższej nad zasadę moralną (czyli tej, której historycznym ucieleśnieniem był Sokrates), zasady zarazem wyższej niż wszelkie zło społeczne, moralne i polityczne, zasady absolutnej wyższej niż zło w samej istocie, zło „absolutne”, to jest ś m i e r ć.

Bezsilność ludzkiej mądrości wobec faktu śmierci ujawnia także reakcja Platona na śmierć jego umiłowanego mistrza. Platon, który od protestu wobec „legalnego zabójstwa swego nauczyciela” w pierwszym etapie swej twórczości pod koniec życia – w *Prawach* – „staje całkowicie na stanowisku Anytosa i Meletosa”, potwierdza własną bezsilność wobec obecności zła w świecie i uznaje, iż świata nie da się uzdrowić przez żadne oddolne polityczne i społeczne reformy, że świat tutejszy był, jest i musi pozostać – aż do czasu pokonania go przez moc pochodzącą spoza „tego świata” – „królestwem zła i ułudy”<sup>67</sup>. Po reformatorskich zapędach *Państwa* i *Praw* u końca swej drogi filozoficznej Platon – pisze Sołowjow – musiał uznać, iż s e n s ż y c i a istnieje, ale „znajduje się on w innym, idealnym świecie”<sup>68</sup>. Spełnienie tej nadziei nie było jednak możliwe przy pomocy jedynie ludzkiej, naturalnej mądrości. To, co Platon intuicyjnie przeczuwał, a Sokrates przypieczętował swoją śmiercią<sup>69</sup>, spełniło się w we Wcielonym Logosie, w Bogu-człowieku.

## 2.2. Dwie filozofemy

Dla Sołowjowa – podobnie jak dla Dostojewskiego i M. Fiodorowa<sup>70</sup> – całe dzieje ludzkości to walka dwu filozofem: filozofemy życia

<sup>66</sup> Por. W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona*, w: tegoż, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 3, s. 76.

<sup>67</sup> Tamże, s. 74–75.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> „Sokrates – pisze Sołowjow w zakończeniu przywołanego artykułu *Dramat życiowy Platona* – swoją szlachetną śmiercią wyczerpał siłę moralną czysto ludzkiej mądrości, osiągnął jej kres. Aby pójść dalej i wyżej niż on – nie w intuicji jedynie i nie tylko w dążeniu, lecz w rzeczywistym życiowym czynie – do tego trzeba było kogoś więcej niż człowieka. Po Sokratesie, co słowem i przykładem uczył godnej człowieka śmierci, dalej i wyżej mógł pójść tylko Ten, który ma moc wskrzeszania do życia wiecznego”. Tamże, s. 76.

<sup>70</sup> Głębokie duchowe powinowactwo Dostojewskiego z Sołowjowem w podejściu do kwestii Zmartwychwstania ujawniło się już liście pisarza do M. Petersona, wydawcy *Filo-*

i filozofemy śmierci. Co znaczy wszak ta walka „pierwiastka dobra” z „pierwiastkiem zła”, zasady Życia z zasadą śmierci” w odniesieniu do zmartwychwstania Chrystusa?

O tym, że życie cielesne nie tylko w prymitywnej postaci animalnej, ale także ujęte w formy ludzkiego współżycia – pisze filozof – jest życiem złem i fałszywym, wiedzano już przed Chrystusem. Wiedzieli o tym mędrzy, hinduscy bramini i buddyści, wiedzieli też greccy filozofowie, Platon i jego zwolennicy<sup>71</sup>.

Hinduizm przeciwstawiał wszak „złemu życiu” przyrody wiecznego Ducha, tożsamość Atmana i Brahmana (*Tat tvam asi Upaniszad*), buddyzm nirwanę<sup>72</sup>, Platon umieścił „życie prawdziwe” w świecie idei<sup>73</sup>, naród izraelski oczekiwał go jako Królestwa Bożego<sup>74</sup>, filozofowie aleksandryjscy próbowali łączyć spekulację o Logosie z nauką o boskich hipostazach<sup>75</sup>, ale jedynie chrześcijanom „wszechjedno boskie życie uka-

---

*zofii wspólnego dzieła* Fiodorowa (z którym to dziełem zapoznał się Dostojewski poprzez sporządzone przez Petersona streszczenie). Dostojewski zauważył nie tylko zbieżność własnych poglądów z poglądami Fiodorowa, ale jeszcze bardziej fundamentalne pokrewieństwo pomiędzy ideą „wskreszenia ojców” Fiodorowa oraz zasadniczym „projektem” eschatologicznym Sołowjowa. Zasadnicza zgodność poglądów Fiodorowa i Sołowjowa – mimo różnic co sposobu urzeczywistnienia eschatologicznego „projektu” – wyraża się we wspólnej wierze w „religię Chrystusową” jako „religię Zmartwychwstania”. Łączy się z tym uznanie śmierci za „największe zło”, w jakim pozostaje ludzkość i przyroda, oraz postulat przezwyciężenia śmierci za moralną powinność chrześcijan. W tym znaczeniu Sołowjow uznał „projekt” Fiodorowa za „pierwszy krok uczyniony przez ducha ludzkiego na drodze Chrystusowej”, a autora *Filozofii wspólnego dzieła* za „swojego nauczyciela i ojca duchowego”. Por. W.S. Sołowjow, *Pis'ma i prilożenije*, Bruksela 1970, t. 2, s. 345. Dostojewski pisał: „W zreferowanych przez Pana poglądach najbardziej istotna jest myśl o konieczności zmartwychwstania przodków. Konieczność ta, gdyby stała się rzeczywistością, wstrzymałaby prokreację. Chodzi tu o to, co w *Ewangeliach* i w *Apokalipsie* nazywa się zmartwychwstaniem pierwszym. Wszelako u Pana, to znaczy w Pańskim streszczeniu, nie ma mowy o tym, jak Pan rozumie takie zmartwychwstanie przodków, w jakiej formie je Pan sobie wyobraża i czy Pan w nie wierzy. Czy nie pojmuje go Pan w sposób abstrakcyjny, alegoryczny, jak np. Renan, który przez zmartwychwstanie rozumiał rozjaśnienie świadomości ludzkiej przy końcu istnienia ludzkości (...). Albo też Pański myśliciel ma po prostu na myśli zmartwychwstanie realne i osobowe, dosłowne, o którym wspomina religia, (...) że będzie zmartwychwstanie ciał (...). Na powyższe pytanie należy koniecznie odpowiedzieć, inaczej wszystko stanie się niezrozumiałe. Uprzedzam, że my tutaj, tzn. ja i Sołowjow, wierzymy w każdym razie w zmartwychwstanie realne, dosłowne, osobowe i wierzymy również w to, że dokona się ono na ziemi”. Por. F. Dostojewski, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec i R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 454–456.

<sup>71</sup> W. Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, dz. cyt., s. 81.

<sup>72</sup> Por. W.S. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, w: tegoż, *Sobranije soczynienij*, dz. cyt., t. 3, s. 40–46.

<sup>73</sup> Tamże, s. 49 n.

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 71–78.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 80–81.

zało się jako fakt, jako rzeczywistość historyczna, jako żywa historyczna osoba" w Osobie Bogo-Człowieka, w którym mogli „rozpoznać boski Logos i Ducha nie od strony tych czy innych logicznych czy metafizycznych kategorii”, ale, jako „Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Zbawiciela, a Ducha jak zaród duchowego ich odrodzenia”<sup>76</sup>.

Atoli poszukiwania „prawdziwego życia”, które wypełniały historię ludzkości, nie mogą się skończyć na samej jego „idei”, bo i sam Chrystus – pisze Sołowjow – nie był „ideą”, ale żywą Osobą, w której to życie się „objawiło”<sup>77</sup>. Z punktu widzenia zbawczego czynu Chrystusa idealny, kontemplacyjny etap w drodze do „prawdziwego życia” jest etapem przeżytym, minionym i historycznie należy do przeszłości. Słowem, po Wcieleniu i Zmartwychwstaniu Chrystusa świat nie jest i nie może być taki, jaki był do tego czasu. Jeżeli Chrystus odniósł faktyczne zwycięstwo nad siłami śmierci, nad mocami zła i chaosu, jeśli śmierć została „pokonana w zwycięstwie” – rozumuje filozof – to nie może ten fakt pograżać Jego wyznawców w bierności. Dlatego p o zmartwychwstaniu Chrystusa – powiada Sołowjow – nie wystarcza już „znać i osądzać to złe życie, nie wystarcza nawet myśleć o innym życiu, prawdziwym i dobrym, które platońscy filozofowie ukazywali w idealnym świecie prawdy, piękna i dobra istniejących same w sobie”. Przeciwnie, jeśli w Chrystusie Życie prawdziwie się „objawiło” (1 J 1, 2), to – pisze w *Wykładach o bogoczołowieństwie* – „trzeba jeszcze n a p r a w d ę wykazać, że to życie j e s t, trzeba je wprowadzić w człowieka i naturę, odsłaniając w nich podmiot tego prawdziwego życia”.

Słowem, choć chrześcijaństwo jest religią historyczną, nie może zostać ostatecznie w historii „pogrzebane” i aby nie stało się jedynie „wspomnieniem historycznym”, musi odnieść faktyczne zwycięstwo nad złem, w którym „świat leży”; „jeśli jest to życie p r a w d z i w e, to – powiada Sołowjow – nie może ono być b e z s i l n e i b i e r n e: musi odnieść zwycięstwo nad życiem fałszywym i złem i podporządkować jego złe prawo swojej łasce”<sup>78</sup>. Dlatego też p o zmartwychwstaniu Chrystusa dla chrześcijanina sensem życia nie jest i nie może być samo uznanie bezsensu świata i ucieczka przed światem, ale walka z jego bezsensiem (*biezmyslicej*). Dla chrześcijanina prawdziwe życie nie sprowadza się ani do negacji świata (buddyzm), ani do kontemplacji wiecznych

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 81.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 72 n.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 81.

idei (jak u Platona), ani też do biernego oczekiwania Królestwa Bożego (judaizm). Odpowiedzią Chrystusa na zło i bezsens świata był zbawczy „bogoczłowieczy czyn”, a nie sama kontemplacja. Dla chrześcijanina prawdziwe życie to w istocie walka z pierwiastkiem zła, w którym „leży świat”, albowiem tak jak „dawnemu światu wystarczało kontemplować Boga jako ideę”, tak świat i ludzkość po przyjściu Chrystusa nie mogą się ograniczyć do „kontemplacji”, lecz powinny żyć i funkcjonować mocą objawionego w świecie i człowieku „boskiego pierwiastka, tworząc siebie od nowa na obraz i podobieństwo Boga”. P o Zmartwychwstaniu Chrystusa „ludzkość nie ma kontemplować Boga, lecz ma sama czynić siebie boską”<sup>79</sup>. Nowa, założona przez Zbawiciela religia, r e l i g i a b o g o c z ł o w i e c z a , nie może być tylko „uwielbieniem Boga (τσεσεβεια), czyli oddawaniem Mu boskiej czci (τσεολατρια), lecz powinna stać się b o g o d z i a ł a n i e m (τσεουργια), to znaczy wspólnym działaniem Bóstwa i ludzkości dla jej przeobrażenia z cielesnej, czyli naturalnej, w duchową i Boską. Nie jest to tworzenie z niczego, lecz p r z e t w a r z a n i e , czyli przeistaczanie, „materii w ducha, życia cielesnego w Boskie”<sup>80</sup>.

Sołowjow był przekonany, że zmartwychwstanie Chrystusa jest nie tylko absolutnym *novum* dla świata i człowieka, ale wydarzeniem, z którego – przede wszystkim w łonie samego chrześcijaństwa – nie wyciągnięto właściwych wniosków. Dlatego koncentruje się nie tyle na ściśle teologicznym aspekcie tego wydarzenia, ile na jego znaczeniu dla losów ludzkości i świata. Ma przeto rację W. Hryniewicz, kiedy stwierdza, iż:

W kosmologicznej interpretacji Sołowjowa punkt ciężkości nie spoczywa na analizie samego wydarzenia zmartwychwstania jako takiego, lecz raczej na jego znaczeniu dla człowieka i kosmosu. Nie jest to interpretacja teologa, lecz filozofa, który na tle tendencji swego czasu usiłował obronić i racjonalnie uzasadnić podstawowe przekonanie chrześcijan o niezwykłej nowości wydarzenia zmartwychwstania. W interpretacji tej, bynajmniej nie wyczerpującej, trzeba umieć dostrzec niezwykły szacunek dla tajemnicy, a zarazem wysiłek przybliżenia jej za pomocą kategorii kosmologicznych i eschatologicznych. Nic dziwnego, że znalazła ona oddźwięk u wielu innych prawosławnych myślicieli<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>80</sup> Por. tamże.

<sup>81</sup> W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, dz. cyt., s. 268.



### 2.3. Bogomaterializm i zło

Oprócz świadomości kosmicznej katastrofy, której skutki zdawał się filozof dostrzegać we wszystkich przejawach przyrodniczego życia<sup>82</sup>, występuje w refleksji autora *Wykładów o bogocześnictwie* równoczesne dążenie do swoistej a p o l o g i i całego stworzonego świata w jego złożoności i bogactwie przejawów życia, od jego najdrobniejszych nieorganicznych elementów po najbardziej złożone twory natury. Niemal namacalne odczucie „upadłości” świata wiąże się u Sołowjowa z dążeniem do „przywrócenia praw materii”<sup>83</sup>, do swoistej jej rehabilitacji. Takie też było zasadnicze przesłanie inauguracyjnego wykładu *Historyczne obowiązki filozofii* wygłoszonego w Uniwersytecie Petersburskim 20 listopada 1888 roku. Traktat Sołowjowa „o materii”, dla którego wspomniany wykład był zaledwie doraźną okazją dla wyrażenia jego zasadniczej idei, wpisuje się w korpus głównych idei jego światopoglądu: idei bogocześnictwa, idei sofianicznej, idei wszechjedności. Jako taki jest dla tego „sofijnego idealisty”<sup>84</sup> – jeśli można tak powiedzieć, za jednym z inspiratorów soborowej odnowy – zarazem wykładem swoistej „teologii materii”<sup>85</sup>.

Sołowjowska a p o l o g i a m a t e r i i, stanowiąc dzieło filozoficznego geniuszu, wpisuje się w wiekową tradycję rosyjskiego prawosławia, z jego pierwotnym pogańskim obciążeniem<sup>86</sup> i dążeniem do „usprawie-

---

<sup>82</sup> W swojej książce o Sołowjowie W. Wieliczko wspomina: „Pamiętam, jechaliśmy z nim [Sołowjowem] w r. 1895 zimą przez las, koło Imatry (w Finlandii). Spoza gałęzi wyniosłych sosen i jodeł przyswiecał nam księżyc. Liliowy śnieg połyskiwał milionami brylantów. Przelęknione gromadki gilów i sikorek zaszczebotały o czymś, jakby wiosna. Powietrze przesycone było aromatem. W upojeniu oniemieliśmy obaj; potem zawołałem: »Czy ty widzisz Boga?«, Sołowjow, jakby w półśnie, jakby rzeczywiście unosiła się przed nim wizja bliska duszy jego, odpowiedział: »Widzę boginię, Duszę świata, tęskniącą za jedynym Bogiem!« Potem milczeliśmy obaj całą drogę”. Cyt. za: M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914, t. 1, s. 347–348.

<sup>83</sup> W. S. Sołowjow, *Filosofskie dzieła filozofii*, w: tegoż, *Sobranije soczynienij*, dz. cyt., t. 2, s. 411.

<sup>84</sup> G.F. Garajewa, *Sofijnij idealizm kak istoriko-filosofskij fenomen*, *Sołowjow W.S., Florenskij P.A., Bułgakow S.N.*, Moskwa 2000, s. 96–201.

<sup>85</sup> Por. M.-D. Chenu, *Teologia materii*, tłum. O. Scherer, Paryż 1969. Jeden ze współczesnych teologów J. Rupp uważa, iż „uniwersalistyczna myśl Sołowjowa w dziwny sposób jest niekiedy lepszym komentarzem tekstów ostatniego Soboru Watykańskiego II, niż komentarze współczesnych publicystów”. Por. K. Kupiec, *Dynamiczny wymiar Kościoła w ujęciu W.S. Sołowiowa*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1993, t. 12, s. 22. Autor odwołuje się do pracy: J. Rupp, *Message ecclésial de Solowiew. Présage et illustration de Vatican II*, Paryż–Bruksela 1975.

<sup>86</sup> Por. O.W. Riabow, *Russkaja filosofija zienstwiennosti*, Iwanowo 1999.

dliwiania" świata w jego nieraz w najbardziej „upadłych” i odległych od centrów chrześcijańskiego życia rejonach, zepchniętych na peryferia chrześcijańskiej świadomości, wypchniętych poza margines ortodoksji, stając się jednym wielkim hymnem do materii (T. de Chardin)<sup>87</sup>.

W „ukrytej świadomości prawosławia” (J. Nowosielski) wyraził się ten sam imperatyw miłości całego stworzenia, którego tony w tradycji zachodniej usłyszeć można w *Pochwale stworzenia* św. Franciszka, a któremu na prawosławnym Wschodzie najbardziej mistrzowski wyraz dał Dostojewski w „Rozmowach i pouczeniach starca Zosimy”<sup>88</sup>. Duchowość prawosławia od początku<sup>89</sup>, uwalniając się stopniowo od surowego ascetycznego rytu teologii bizantyjskiej, tchnie duchowym ciepłem, umiłowaniem materii, stworzonego świata i człowieka we wszystkich wymiarach jego życia<sup>90</sup>. W jej centrum stoi pojęcie Boga jako Filantropa (Chrystus to najpierw gr. *Filanthropos*; ros. *Czełowiekolubiec*, a potem dopiero Sędzia, Władca Wszechświata, gr. *Pantokrator*, ros. *Wsiedierżitel*)).

Dopiero w duchowej i teologicznej perspektywie staje się zrozumiałe tak oczywiste dla myśli Sołowjowa i „rosyjskiej filozofii religijnej”<sup>91</sup>, a tak odległe zachodniej filozofii i zachodniej świadomości religijnej pojęcie „bogomaterializmu”<sup>92</sup>, staje się zrozumiała tak odrębna od zachodniej prawosławna „teologia rzeczywistości ziemskich” (G. Thils), teologia kładąca nacisk na sofijski aspekt całego stworzenia i jego nieświadome dążenie do wszechjedności.

Filozof pozytywnie oceniał rozwój „zachodniej filozofii naturalistycznej oraz materialistycznej podnoszących znaczenie pierwiastka materialistycznego w świecie, w człowieku”, albowiem – jak mówił podczas wspomnianego wyżej wykładu *Historyczne obowiązki filozofii* – przywracały one element materialny „lekceważony i odrzucany przez jednostronny spirytualizm i idealizm”. W tymże wykładzie wypo-

<sup>87</sup> Por. T. de Chardin, *Hymn do materii*; tłum. H.M., w: T. Płuzański, *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1963, s. 144–146. Badacze zwracają uwagę na zbieżność koncepcji „ewolucji uniwersalnej” u obu teologów-wizjonerów. Por. K. Kupiec, *Dynamiczny wymiar Kościoła w ujęciu W. S. Sołowjowa*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1993, t. 12, s. 226.

<sup>88</sup> Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 376–391.

<sup>89</sup> Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 110–118.

<sup>90</sup> T. Špidlik, *Człowiek i kosmos*, w: *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 243–260.

<sup>91</sup> G.F. Garajewa, *Russkaja religioznaja filozofija kak samobytnoje duchownoje formo-obrazowanije*, dz. cyt., s. 14–95.

<sup>92</sup> Por. O.W. Riabow, *Russkaja filozofija zienstwiennosti*, dz. cyt. s. 128; T. Špidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, dz. cyt., s. 121–213.

wiedział również znamienne słowa o „powołaniu” chrześcijaństwa wobec materii i świata materialnego i to nie tylko w wymiarze historycznym, ziemskim, skończonym, ale i wiecznym, eschatologicznym, podkreślając, iż

chrześcijaństwo uznaje absolutne i wieczne znaczenie człowieka nie tylko jako istoty duchowej, lecz także jako istoty materialnej – chrześcijaństwo uczy o Zmartwychwstaniu i zmartwychwstaniu ciał. Celem procesu rozwoju świata według chrześcijaństwa nie jest unicestwienie całej jego materialności, lecz odrodzenie i odtworzenie go jako materialnego środowiska Królestwa Bożego – chrześcijaństwo obiecuje nie tylko nowe niebo, ale i nową ziemię<sup>93</sup>.

Bułgakow, który rozwijał koncepcję materii Sołowjowa w swoich pracach filozoficznych oraz teologicznych, w artykule *Przyroda w filozofii Wł. Sołowjowa* uważa Sołowjowa nie za „spirytualistę”, lecz za „materialistę”<sup>94</sup>. Termin „materializm” w odniesieniu do Sołowjowa prawosławny teolog pojmuje jednak w szczególnym znaczeniu tego słowa i – w przeciwieństwie do materializmu mechanicystycznego – nadaje mu miano „materializmu religijnego”. Zdaniem Bułgakowa, materializmu mechanicystyczny, nie umiając dostrzec teologicznego sensu materii, „poniżej” przyrodę, widzi w niej martwy „mechanizm”, traktuje ją nie jak żywą istotę, ale jak „trupa”. Inne jest podejście „materializmu religijnego”.

Religijny materializm – pisze Bułgakow – tak jak materializm, uznaje substancjalność materii, metafizyczną realność przyrody. Uważa człowieka nie za ducha, zamkniętego w futerale materii, ale za istotę duchowo-cielesną, przyrodniczą, której metafizycznym przeznaczenie jest nierozzerwalnie związane ze światem przyrodniczym. Lecz równocześnie, w przeciwieństwie do materializmu, widzi on w materii nie tylko martwy mechanizm złożony z atomów czy sił (...). W przeciwieństwie do tej metafizyki powszechnej śmierci, tego absolutnego mechanizmu, broni on pierwotności i powszechności życia, rozwijającego się w całym mechanizmie przyrody (...)<sup>95</sup>.

Wedle Bułgakowa, mechanicystyczny materializm, tak jak materializm pogański, upatruje w przyrodzie siedlisko wrogich człowiekowi demonicznych sił. I podobnie jak błędem jest „pandemonizm”, tak błę-

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> Por. S. Bułgakow, *Przyroda w filozofii Wł. S. Sołowjowa*, w: *O Władimirie Sołowjowie. Sbornik pierwyj*, Moskwa 1911, s. 4; K. Moczulskij, *Władimir Sołowjow...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>95</sup> Por. S. Bułgakow, *Przyroda w filozofii Wł. S. Sołowjowa*, dz. cyt., s. 4.

dem jest widzenie w przyrodzie mechanicznego „trupa”, martwego mechanizmu. W metafizyce Sołowjowa przyroda – pisze ten prawosławny teolog – jest z jednej strony czymś więcej niż „siedliskiem demonów”, a z drugiej – czymś znacznie więcej niż miejscem technicznej eksploatacji człowieka. Jest ona – w swym najgłębszym teologicznym i realnym, wcale nie metaforycznym znaczeniu – realnym Ciałem Bożym, a jej prawdziwy sens i przeznaczenie odsłaniają się dopiero w misterium Wcielenia i Zmartwychwstania. Jako Ciało Boże, przyroda, cały materialny, widzialny świat są przeznaczone do „prześwietlenia”, duchowego „przeobrażenia”, do „przebóstwienia”. I tylko uznając Wcielenie i Zmartwychwstanie, można odrzucić do końca i radykalnie pogański stosunek do materii przejawiający się w równej mierze w antycznym „pandemonizmie” natury i materializmie nowożytnej nauki. Dlatego „prawdziwy humanizm – pisze Bułgakow – jest wiarą w Bogo-Człowieka, a prawdziwy materializm jest wiarą w bogomaterię”<sup>96</sup>.

Przyroda to – powiada Sołowjow – z punktu widzenia teologii Wcielenia miejsce, w którym zachodzi „proces bogoczłowieczy”, zrodzenie Rodzicielki Boga jako najwyższego tworu natury, a z Niej zrodzenie Bogo-Człowieka.

Znamy przyrodę i materię jako odłączone od Boga i same w sobie wypaczone – mówił Sołowjow w jednej z mów poświęconych pamięci Dostojewskiego – ale wierzymy w ich odkupienie i zjednoczenie z Bóstwem, ich przemianę w Bogo-materię, a za pośrednika tego odkupienia uznajemy prawdziwego doskonałego człowieka, to znaczy Bogo-Człowieka w jego wolnej woli i działaniu. Prawdziwy, na nowo narodzony człowiek przez duchowy czyn samowyrzeczenia przynosi żywą Bożą moc w obumarłe ciało przyrody<sup>97</sup>.

Wyjaśniając bliżej ten pogląd w publicznym wykładzie wygłoszonym 28 marca 1881 roku (w którym to filozof wezwał cara Aleksandra III do zaniechania kary śmierci wobec zabójców ojca-cara Aleksandra II), mówił on, że wiara prawosławnego ludu rosyjskiego patrzy inaczej na przyrodę i świat niż „oświecona” wiara człowieka współczesnego, że uznaje ona, iż

---

<sup>96</sup> S. Bułgakow, *Przyroda w filozofii Wł. S. Sołowjowa*, dz. cyt., s. 26; tenże, *Sofijność' twarii*, w: tegoż, *Świat niewiecznyj*, Moskwa 1994, s. 185–225.

<sup>97</sup> Por. W. Sołowjow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, w: tegoż, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 2, s. 152.

przyroda sama z siebie dąży do absolutnej jedności, do absolutnej prawdy. Wiara ludu wierzy, że ludzka natura i świat zewnętrzny mają jedną duszę i ta dusza dąży do wcielenia zasady Boskiej, dąży do zrodzenia w sobie Boga; lud wierzy w Bogurodzicę. Rzecz jasna – dodawał filozof – ta Bogurodzica, w którą wierzy lud, nie jest tą którą, zaczynając od protestantyzmu, negowała jednostkowa świadomość [*licznoje proswieszczenije*]. Dla wiary ludowej Bogurodzica, tak jak Chrystus, jest początkiem wszystkiego. Jest to Dusza świata, pierwsza materia, macierz każdego bytu, która przechodząc [od form astralnych] do form organicznych i dalej ludzkich, dąży do wcielenia w sobie zasady Boskiej, urzeczywistnienia, zrodzenia jej<sup>98</sup>.

Przyroda to – jak pisze w omawianym studium Bułgakow – w Matce Bożej ziemskiej Matka Boga. W myśl tego rozumowania uwierzyć we Wcielenie to zarazem „uwierzyć w przyrodę”. Nietzsche słowami Zaratustry – powiada S. Bułhakow – też „uczył ziemi”, ale jego nauka jest w istocie pogańska, „pandemoniczna”, stanowi w istocie próbę powrotu do tego stanu, który przez Wcielenie został – raz na zawsze – bezpowrotnie przewyżniony i pokonany. W tym znaczeniu, Wcielenie rozpoczyna nową „epokę kosmiczną”, epokę „bogomaterializmu”, „przebóstwienia”, „przeobrażenia” i Odkupienia materii oraz całego kosmosu (*Wsieliennaja*). Dlatego też – powiada Bułgakow – w błędzie są ci badacze, którzy pojmują ascetykę Sołowjowa w duchu platońskim, neoplatońskim czy buddyjskim jako „wyrzeczenie się świata i radykalne odrzucenie ciała. Przeciwnie, nauka Sołowjowa o materii – pisze Bułgakow – jest nauką o »świętej cielesności«, o »świętej płci« na wieki związanej duchem”<sup>99</sup>.

Problem materii – wedle Sołowiowa – w najbardziej genialny sposób wyraził Dostojewski. W *Trzech mowach ku pamięci Dostojewskiego* Sołowjow pisał, iż niemożliwa jest wiara w ponadludzkie dobro, to znaczy w Boga, bez z wiary w człowieka. To z kolei sprawia, iż człowiek jako istota teandryczna, „uczestnik” życia Bożego, podmiot Bożej mocy, nie jest już bez końca wydany niemocy i zniewoleniu przez żywioły na-

<sup>98</sup> Por. tenże, *Kritika otwliczionnych naczał sowriemiennogo proswieszczenija i krizis mirowogo prociessa*, w: *Prilożienije. Liekcija, pis'ma i statji nie wosziedszyje jeszczu w So-branije soczynienij Wł. Sołowjowa (Briussel", 1966–1970)* i w: *izdanije jego Pisiem*, w: tegoż, *Pis'ma i prilożienije*, Bruksela 1970, s. 244–245. Jak podaje wydawca, jest to streszczenie nienapisanego przez Sołowjowa wykładu z 28 marca 1881 według zapisu jednej z „ważnych słuchaczek”. P. Szczegół, który podał je do druku („Byłoje” 1906, nr 3, s. 49–52) i porównał z „drugim współczesnym zapisem”, pisze, iż „streszczenie wyraziście przekazuje nic rozważania autora i zachowuje nawet identycznie oddzielne frazy”. Por. tamże, s. 243.

<sup>99</sup> Por. S. Bułgakow, *Priroda w filozofii Wł. S. Sołowiowa*, dz. cyt., s. 25–26.

tury, ale mocą tą powinien nad nią panować. Skoro rzeczywiście wierzy się w Boga – tak jak wierzył w Niego autor *Braci Karamazow* – czyli w Boga jako w

nieznające granic Dobro – stwierdza Sołowjow – to trzeba również uznać obiektywne wcielenie Bóstwa, to znaczy Jego zjednoczenie z samą istotą naszej natury nie tylko w sferze ducha, lecz i ciała, a poprzez nią również z żywiołami zewnętrznego świata; to zaś znaczy tyle co uznać, że natura jest zdolna do takiego wcielenia w nią Bóstwa, a więc uwierzyć w odkupienie, uświęcenie i przebóstwienie materii<sup>100</sup>.

Oznacza to, że „wraz z rzeczywistą i pełną wiarą w Bóstwo zostaje nam przywrócona nie tylko wiara w człowieka, lecz także wiara w przyrodę”<sup>101</sup>. W świetle tajemnicy Wcielenia i Zmartwychwstania oznacza to zarazem, iż obraz przyrody, jaki narzuca się tak mechanistycznej, jak naturalistycznej świadomości, jest wyrazem świadomości ułomnej, „pogańskiej”, czyli „nieprzebóstwionej” i – by tak rzec – „niezmartwychwstałej”, odłączonej od tajemnicy Wcielenia i niedotkniętej, i nieprzemienionej światłem Zmartwychwstania. W istocie to, co jawi się jako ostateczny stan przyrody, musi się ukazać jedynie jako jej stan tymczasowy, przechodni, a nie docelowy, ostateczny, jako właśnie s t a n, a nie b y t. Sołowjow pisze:

Wszystkie błędy rozumu, wszelkie fałszywe teorie i wszelkie praktyczne jednostronności i nadużycia miały i mają swoje źródło w rozdzieleniu tych trzech kierunków wiary. Cała prawda i wszelkie dobro pochodzi z ich wewnętrznego zjednoczenia. Z jednej strony człowiek i przyroda mają sens tylko w swoim związku z Bóstwem, bowiem człowiek pozostawiony samemu sobie i utwierdzający się na swoim bezbożnym gruncie ujawnia swoją wewnętrzną nieprawdę i kończy, jak wiemy, zabójstwem i samobójstwem, zaś przyroda, oddzielona od Ducha Bożego, jest martwym i pozbawionym sensu mechanizmem bez przyczyny i celu; z drugiej strony również z Bóg, oddzielony od człowieka i przyrody, poza obrębem swego pozytywnego objawienia jest dla nas albo pustą abstrakcją, albo czymś nieskończenie obojętnym<sup>102</sup>.

Błędne stanowisko polegające na rozdzieleniu trzech elementów, to jest Boga, człowieka i przyrody, było trwałym i zgubnym czyn-

<sup>100</sup> W. Sołowjow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, w: tegoż, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 2, s. 152.

<sup>101</sup> Por. tamże.

<sup>102</sup> Por. tamże, s. 152–153.

nikiem w kulturze duchowej Europy i przejawiało się trojako, w zależności od tego, jaki element był faworyzowany kosztem innych: u pogardzających ludzką wolnością i odwracających się od przyrody, „pragnących pograć się w kontemplacji Bóstwa”<sup>103</sup> „mystyków (kwietystów i pietystów)”, następnie „humanistów (racjonalistów i idealistów)”, głosicielei absolutnej autonomii człowieka i suwerenności ludzkiego rozumu, którzy „widzieli w Bogu tylko załączek człowieka, a w przyrodzie tylko jego cień”<sup>104</sup>, i w końcu „naturalistów (realistów i materialistów), którzy wyrzucając ze swej wizji świata wszelkie ślady ducha i Bóstwa, chyłą czoła przed martwym mechanizmem przyrody”<sup>105</sup>. Wszystkie te kierunki są w swej jednostronności błędne, a pozytywny kierunek ich wzajemnej relacji był – co też już w sposób świadomy w genialny sposób wyraził później Dostojewski – przede wszystkim zachowany w duchowości i tradycji prawosławnej, w tym przede wszystkim „półświadczenie” w narodzie ruskim, od „chwili jego chrztu”<sup>106</sup>. Ów pozytywny kierunek relacji pomiędzy elementami boskim, ludzkim i przyrodniczym, ukazany przez Dostojewskiego, powinien wyznaczać właściwy, czyli integralny, kierunek rozwoju kultury chrześcijańskiej. Dostojewski przyjął ideę chrześcijańską w sposób zgodny i „harmonijny”; „był mistykiem, humanistą i naturalistą”, ale jego wiara w dobro człowieku nie była wyłącznie spirytualizmem. Kierując się nią, pisarz obejmował ją równocześnie przyrodę, „rozumiał i kochał ziemię i wszystko, co ziemskie, wierzył w czystość, świętość i piękno materii”<sup>107</sup>. I dopiero taka „materialistyczna” wizja człowieka, czyli obejmująca wespół owe trzy elementy, jest prawdziwym, pełnym humanizmem. I dlatego to, jak stwierdza Sołowjow:

W takim materializmie nie ma nic fałszywego i grzesznego. Podobnie jak prawdziwy humanizm nie jest uwielbieniem ludzkiego zła z tego powodu, że jest ono ludzkie, tak i prawdziwy naturalizm nie jest niewolniczą postawą wobec wypaczonej przyrody, dlatego że jest ona przyrodą. (...) Humanizm jest wiarą w człowieka, wierzyć zaś w ludzkie zło i ludzkie słabości nie ma powodu, istnieją one przecież w sposób jawny; nie ma też powodu wierzyć w spaczoną przyrodę, jest ona widocznym i namacalnym faktem. Wierzyć w człowieka to tyle, co uznawać coś większego ponad to, co jest widoczne, uznawać w nim tę moc

---

<sup>103</sup> Tamże, s. 153.

<sup>104</sup> Tamże.

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> Tamże.

<sup>107</sup> Tamże, s. 153–154.

i tę wolność, które łączą go z bóstwem; wierzyć zaś w przyrodę to tyle, co uznawać w niej tajemną światłość i piękno, które sprawiają, że jest ona Ciałem Bożym. Prawdziwy humanizm jest wiarą w Bogo-człowieka, a prawdziwy naturalizm wiarą w Bogo-materię<sup>108</sup>.

Idea „bogomaterializmu” – jak pisał Sołowjow w artykule o Orygenesie do *Słownika encyklopedycznego Brockhousa i Efrona* – jest nie tylko przewyciężeniem greckiego dualizmu – czego przykładem była dlań postawa wobec materii tak wielkiej postaci świata wczesnochrześcijańskiego, jaką był Orygenes<sup>109</sup> – ale prawdziwą i nieznaną starożytnemu światu przedchrześcijańskiemu „mądrością chrześcijańską”, mądrością, którą przyniosło dopiero Wcielenie. Stanowisko Orygenesesa, który upatrywał w „materii” kary dla „odpadłych” od Boga „umysłów-dusz”, jest niezrozumieniem najgłębszej prawdy chrześcijańskiej, to jest prawdy o Wcieleniu Boga. Jest ona wprawdzie „głupstwem dla Greków”, ale to w niej wyraża się istota chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo – powiada Sołowjow – w przeciwieństwie do greckiego dualizmu, obejmuje i ogarnia całość człowieka, łącznie z jego cielesnością i materialną stroną jego egzystencji, a poprzez człowieka jest nadzieją zbawienia całego kosmosu, a więc i całej „materialnej przyrody”<sup>110</sup>.

Koncepcja przyrody i materii Sołowjowa zdaje się potwierdzać dobitnie tezę o jego niechęci zarówno do wszelkiego oderwanego, „abstrakcyjnego” spirytualizmu, jak i do „wulgarnego” materializmu, o obecnym w jego myśli stałym dążeniu, wręcz afekcie, aby przedstawiać wszystko, co duchowe, jako „żywe życie materii” (A. Łosiew). Dlatego też słuszna wydaje się opinia, iż trudno mówić w sensie ścisłym o panteizmie w filozofii Sołowjowa (stanowisko przeciwne niż E. Trubieckiego<sup>111</sup>), gdyż panteizm, „będący ubóstwieniem materii, jest tylko jej poniżeniem, ponieważ samego Boga pojmuje się tu jako bezdusznego i pozbawionego osobowości” (*biezdusznym i biezlicznym*)<sup>112</sup>, a Sołowjow chciał materię wywyższyć, doprowadzić do Boga. W tym znaczeniu wizja Sołowjowa jest eschatologiczną nadzieją „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1).

<sup>108</sup> Tamże.

<sup>109</sup> „Według Orygenesesa, wcielenie i zmartwychwstanie Chrystusa było tylko z jednym ze środków wychowawczych, zastosowanych przez »boskiego Pedagoga«, Logos. Celem dzieła Bożego na ziemi jest z punktu widzenia Orygenesesa zjednoczenie wszystkich umysłów z Logosem, a przez z Niego z Bogiem Ojcem, albo Samo-Bogiem (Αυτοθεος)”. Por. W.S. Sołowjow, *Origen*, w: tegoż, *Sobranije soczynienij*, dz. cyt. s. 446.

<sup>110</sup> Por. tamże; M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. J.C.–S.W., Warszawa 1987, s. 128 n.

<sup>111</sup> Por. E. Trubieckoj, *Smysł żyzni*, dz. cyt., s. 370–380.

<sup>112</sup> Por. A. Łosiew, *Władimir Sołowjow i jego wriemia*, dz. cyt., s. 142.



Prawdziwy sens i „powołanie” materii ujawniają się dopiero w perspektywie eschatologicznej<sup>113</sup>.

#### 2.4. „Sens życia” – spór z Nietzschem

To przekonanie wyraziło się w otwartym sporze z „fałszywym chrześcijaństwem” (*Iżechristijanstwom*) Tołstoja oraz – w nieco bardziej zawołowany sposób – w polemice z filozofią Nietzschego. Ponieważ „spór z Tołstojem”<sup>114</sup> został dość wyczerpująco przedstawiony w literaturze i pisaliśmy o nim w kilku miejscach<sup>115</sup>, skupimy się na polemice z filozofią F. Nietzschego.

W *Przedmowie* do pierwszego wydania swej *Filozofii moralnej*, a więc w okresie kiedy podstawy filozofii Sołowjowa były już całkowicie skryształizowane, stawia on pytanie: „Czy istnieje w życiu w ogóle jakiś sens? Jeśli istnieje, to czy posiada charakter moralny, czy ma podstawę w dziedzinie moralnej? A jeśli tak, to na czym on polega, jaka będzie jego prawdziwa i pełna definicja?”<sup>116</sup>. Filozof zauważa, iż istnieją dwa rodzaje ludzi negujących „pozytywny sens życia” (*dobryj smysl*), dwa rodzaje „pesymistów”: „pesymiści teoretyczni”, oraz „praktyczni”. Ci drudzy to ludzie, którzy swoją negację sensu życia doprowadzili do kresu: kończą oni samobójstwem. Pod względem tak teoretycznym, jak moralnym pierwsi muszą uznać wyższość drugich, albowiem logicznym wnioskiem z negacji „pozytywnego sensu życia” powinna być nie minoreria i pesymistyczne rezonerstwo, ale rezygnacja z biologicznej egzystencji, czyli samobójstwo<sup>117</sup>. Te dwa rodzaje pesymistów można określić odpowiednio mianem „fałszywych filozofów” i „prawdziwych samobójców”<sup>118</sup>. Pierwsi to, ci którzy negują „sens życia”, nie rezygnując z niego, drudzy to ci, którzy swoją negację kończą unicestwieniem siebie.

Wniosek, jaki w związku z tym wyciąga Sołowjow, jest dość nieoczywisty, paradoksalny, co nie znaczy – nieprawdziwy. Zwolennicy i jednej i drugiej opcji – twierdzi Sołowjow – dowodzą wręcz zupełnie czegoś innego niż to, co chcieliby głosić w swej negacji sensu życia. W isto-

<sup>113</sup> Por. W.Sz. Sabirow, *Russkaja filozofija spasienija*, Sankt Petersburg 1996.

<sup>114</sup> Por. G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 196–204.

<sup>115</sup> Por. J. Krasicki, *W obliczu zła: Marian Zdziechowski i jego rosyjscy mistrzowie*, w: *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, red. G. Kotlarski, M. Figura, Poznań 1999; tenże, *O „sfalszowanym dobru” (Zdziechowski, Tołstoj, Sołowjow)*, „Przegląd Powszechny” 2001, nr 2; tenże, *Bóg, człowiek i zło*, dz. cyt., *passim*.

<sup>116</sup> W.S. Sołowjow, *Předisłowie k pierwomu izdaniju*, dz. cyt., s. 8.

<sup>117</sup> Por. tamże, s. 8–14.

<sup>118</sup> Por. tamże, s. 14.

cie i jedni, i drudzy (zgodnie z zasadą *determinatio est negatio*) ów sens – tak czy inaczej – afirmują. Życie w pełnym tego słowa znaczeniu musi być bowiem wolne zarówno od ograniczeń, jakie narzucają człowiekowi prawa gatunku, jak i od determinacji praw, które normują życie ludzkiej „termیتیery”. Tak pojęte życie transcenduje wszelkie wyobrażenia o nim i dlatego pesymiści „teoretyczni” oraz „praktyczni” mają rację, negując ziemskie życie jako jedyne i prawdziwe, negując jego „pozytywny sens” (*dobryj smysł*).

Słowem, tak u jednych, jak u drugich negacja „pozytywnego sensu” tego życia jest afirmacją sensu życia innego, życia, które musi leżeć poza granicami „tego świata”, świata czasoprzestrzennego, poddanego śmierci i skończoności<sup>119</sup>. Utożsamiając życie z tak czy inaczej pojmowanym złem, pesymiści „teoretyczni” i „praktyczni” afirmują jakieś inne, prawdziwsze i nieznanne im Życie, będące nie ulepszeniem i przedłużeniem życia tutejszego, podanego prawu „złej nieskończoności”, to jest prawu „przestrzeni, czasu oraz mechanicznej przyczynowości”<sup>120</sup>, ale życie radykalnie inne. Dają wyraz – jak powiedziałby dzisiaj E. Lévinas – „pragnieniu” Innego<sup>121</sup>. Jedni i drudzy, „negując” sens życia, „dowodzą sensu życia”.

Dla Sołowjowa prawdziwy problem nie polega więc na pytaniu o to, czy życie ma sens, ale na pytaniu o to, o jakie „życie” i o jaki sens chodzi. Na pewno nie chodzi o życie podległe, jak to określa filozof, „prawu grzechu”, życie podległe prawom przyrody, życie, które przejawia się jako brak jedności bytu i stan powszechnej wrogości („wojny wszystkich przeciw wszystkim”), które skończyć się musi nieuchronną śmiercią, którego kresem jest fizyczny i biologiczny rozkład wszystkiego, co istnieje. W jaki sposób ujawnia się więc jego sens?

<sup>119</sup> Pogląd ten znajduje doskonałe potwierdzenie w refleksji na temat „samobójstwa” prowadzonej przez E. Lévinasa. W samobójstwie – powiada Lévinas – „Uciekamy od życia do życia. Samobójstwo odsłania się jako możliwość bytu, który jest już w stosunkach z Innym, który wznosił się już do życia dla Innego”. Por. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 171. W rozmowie z P. Nemem Lévinas powiedział: „W żadnym razie nie chcę twierdzić, że samobójstwo wynika z miłości bliźniego i z prawdziwe ludzkiego życia. Chcę powiedzieć, że życie prawdziwie ludzkie nie może pozostać życiem usatysfakcjonowanym w swoim zrównaniu z byciem, życiem spokojnym, że budzi się ono dla innego, to znaczy jest w stałym otrzeźwianiu, że bycie nie jest nigdy – przeciwnie do tego, co twierdzi tyle uspokajających tradycji – swoją własną racją bycia, że słynne *conatus essendi* nie jest źródłem wszelkiego prawa i sensu”. Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków, b.d., s. 67.

<sup>120</sup> Por. W.S. Sołowjow, *Rossija i Wsielienszkaja Cerkow'*, dz. cyt., s. 292–297.

<sup>121</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, dz. cyt., *passim*.

Prawdziwy sens życia ukazuje się dopiero w konfrontacji z faktem, przed którym kapituluje wszelka ludzka mądrość, moc i siła, to jest w konfrontacji z faktem śmierci. Owszem, powiada filozof, są tacy, którzy afirmują sens życia, i to życia doczesnego – a przedstawicielem takiej połowicznej, a w istocie fałszywej afirmacji jest właśnie F. Nietzsche. W rzeczy samej, czy w istocie afirmują oni życie, czy też – być może – pod maską estetycznego piękna i *biosu* oddają cześć śmierci?

Na takie „afirmacje” jak Nietzscheański kult antycznego piękna, kult fizycznej siły i biologicznego życia, w ogóle „ziemi”, („Ja was nauczę ziemi!” – wołał Zaratustra) Sołowjow odpowiada: zarówno afirmacja antycznych wyznawców kultu „m o c y ” i „p i ę k n a ”<sup>122</sup>, jak i „zwiastuna Antychrysta” (D. Strémooukhoff)<sup>123</sup> Nietzschego, afirmacja, która upatruje sensu życia w jego „stronie estetycznej”, w tym, co „silne, wspaniałe, piękne”<sup>124</sup>, zostaje obalona „na własnym gruncie”. Ci bowiem, którzy twierdzą, iż sens życia zawiera się w jego stronie estetycznej, muszą się skonfrontować – jak miało to miejsce w przypadku innego „zwiastuna Antychrysta”, to jest Tołstoja – z nieubłaganym „faktem” śmierci. I dlatego – jak pisze Sołowjow:

jakkolwiek byśmy się oddawali (...) estetycznemu kultowi, nie znajdziemy w nim nie tylko obrony, ale nawet najmniejszej wskazówki co do możliwości przeciwko temu powszechnemu i nieuniknionemu faktowi, który od wewnątrz unicestwia tę pozorną boskość siły i piękna, ich pozorną niezależność i absolutność, mam na myśli ten fakt, że końcem wszelkiej ziemskiej siły jest bezsiła i końcem wszelkiego światowego piękna jest szpetota [biezobrazije]<sup>125</sup>.

Jeśli bowiem mówić o „sile, wielkości i pięknie”, to – stwierdza Sołowjow – jako koniec każdego człowieka, „poczynając od rosyjskiego powiatowego nauczyciela (zob. *Rewizor* Gogola) aż do samego Nietzschego, jako najpełniejszego wcielenia tych wartości estetycznych razem wziętych, ukazuje się jeden i ten sam obraz”, wystarczy wziąć za przykład gest Aleksandra Macedońskiego, władcy połowy starożytnego świata, człowieka przed którym, jak powiada biblijny kronikarz, „cała ziemia padła

<sup>122</sup> „Przyjmij ducha mojego. Jak dawniej duch mój płodził cię w pięknie, tak teraz, płodzi cię w m o c y ”. Słowa te „duch nieprawości” szepce w chwili „namaszczenia” przyszedłemu Antychrystowi. Por. W.S. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, dz. cyt., s. 129.

<sup>123</sup> Por. D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Paryż 1935, s. 281 n.

<sup>124</sup> W.S. Sołowjow, *Oprawdanie Dobra*, dz. cyt., s. 12–14. Sołowjow cytuje – za *Pierwszą Księgą Machabejską Starego Testamentu* – opis śmierci Aleksandra Macedońskiego.

<sup>125</sup> Tamże.

na kolana" i który w końcu sam „padł na łożę i uświadomił sobie, że będzie musiał umrzeć”. Gest ten nasuwa pytania, na które nie sposób znaleźć żadnej sensownej odpowiedzi pośród mądrości całego antycznego świata. Powszechność faktu śmierci obraca w „głupotę” całą jego „mądrość”, a jego wielkość i przepych w „nicość”. Dlatego – mając już na uwadze nie starożytnego, ale współczesnego „przedstawiciela siły i piękna”, czyli Nietzschego, Sołowjow pyta:

Czyż siła bezsilna wobec śmierci jest w samej rzeczy siłą? Czyżby rozkładający się trup był pięknem? Starożytny przedstawiciel siły umarł i zgnił nie inaczej niż najbardziej bezsilne i szpetne stworzenie, a współczesny wyznawca siły i piękna już za życia przeobraził się w umysłowego trupa. Dlaczego to pierwszy nie został ocalony przez własną siłę i piękno, a drugi przez swój kult siły i piękna? I kto będzie oddawać cześć bóstwu, które nie ocala swoich wyznawców<sup>126</sup>?

Nietzsche, który – pisze Sołowjow – uznawał moralność chrześcijan za moralność „niewolników i pariasów” i włączał chrześcijan wyłącznie do niższej klasy społecznej, nie dostrzega tego prostego faktu, że ewangelie pod samego początku były traktowane nie jako głoszenie jakiegoś społecznego „buntu”, ale jako „radosna wieść o prawdziwym z b a w i e n i u, że cała siła nowej religii polegała na tym, iż została założona »przez pierworodnego spośród umarłych«, zmartwychwstałego i dającego życie swoim wyznawcom”. Istota głoszenia Ewangelii – powiada Sołowjow – to wcale nie b u n t „słabych” przeciwko „silnym”, ale wieść o Zmartwychwstaniu i Życiu. Stąd też konkluzywne, zasadnicze pytanie: „Co znaczą klasy społeczne, kiedy rzecz rozchodzi się o śmierć i zmartwychwstanie?”. I odpowiedź: „Religia zbawienia nie może być jedynie religią niewolników i »czandali«, jest ona religią wszystkich, tak jak wszyscy potrzebują zbawienia. Zanim z takim oburzeniem zaczęło się występować przeciwko równości, należało zniszczyć główną »równicielkę« – śmierć [*Priezzie, cziem s takoj jarostiu propowiedowat' protiv rawienstwa, sledowało by uprazdnit' gławnuju urawnitielnicu – smiert'*]<sup>127</sup>. To „równicielka” (*urawnitielnica*) ś m i e r ć sprawia, że nieśmiertelność, którą głosi Nietzsche oraz wszyscy starożytni i współcześni wyznawcy „siły, wielkości i piękna”, „umiera z każdym umarłym” i zostaje „pogrzebana na wszystkich cmentarzach”. Jest tylko jedna moc „mocniejsza niż śmierć” – ta, w której piękno i siła są „nierozłączne z Dobrem”<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> Tamże.

<sup>127</sup> Tamże, s. 14.

<sup>128</sup> Por. tamże.

Siła i piękno są boskie, ale nie same z siebie: istnieje Bóstwo silniejsze i piękniejsze, którego siła i piękno nie umierają, dlatego że w Nim siła i piękno są nierozłączne z Dobrem. Nikt nie oddaje czci bezsile i szpetocie; ale jedni czczą siłę i piękno usprawiedliwione przez Dobro, istniejące wiecznie i rzeczywiście wyzwalające jego wyznawców spod władzy śmierci i przemijania, a inni wywyższają siłę i piękno pojmowane w sposób abstrakcyjny i pozorny. Jeśli pierwsza nauka oczekuje swego ostatecznego zwycięstwa tylko w przyszłości, to i drugiej nie jest z tym wcale źlej: jest ona już pokonana, pokonana na zawsze, i pogrzebana zostaje na wszystkich cmentarzach<sup>129</sup>.

Czy nie na tym polegały tragedia i nieszczęście<sup>130</sup>, „zwiastuna Antychrysta”, że znał tylko dwa imiona: „piękno” i „moc”, a nie pragnął poznać imienia „Dobra”? Czy to w „nieszczęsnym Nietzsche”<sup>131</sup> – jak chciałby Sołowjow – miała się spełnić przepowiednia Dostojewskiego: „Antychryst będzie mamił Pięknem”?

## 2.5. Śmierć, Nadczłowiek, Bogo-człowiek

Problem sensu życia powraca w artykule Sołowjowa *Idea Nadczłowieka* będącym bezpośrednią polemiką z filozofią F. Nietzschego, w tym przede wszystkim z modną ideą Nadczłowieka. W świetle pytania o „największe zło”, z jakim zмага się człowiek od początku swojej historii, pytania o zło śmierci, Sołowjow poddał ideę Nietzschego fundamentalnej krytyce.

Swoim zwyczajem – zanim do niej przystąpił – Sołowjow, w myśl zasady *audiatur et altera pars* stara się dostrzec w „chorej” nauce Nietzschego jakiś element prawdy, albowiem „każdy błąd” – jak powiada – „zawiera w sobie niewątpliwie prawdę i jest tylko mniej czy bardziej wypaczeniem tej prawdy i jej się trzyma” oraz tylko „przez nią może być pojęty, oceniony i w końcu odrzucony. Dlatego pierwszą sprawą rozumnej krytyki jakiegokolwiek poszczególnego błędu jest określić tę prawdę, której się on trzyma i którą wypacza”<sup>132</sup>. Na czym więc polega „błąd”, a na czym „prawda” nauki Nietzschego?

„Niedorzeczna strona nietzscheizmu” – powiada filozof – czyli „pogarda wobec słabej i chorej ludzkości, pogańskie spojrzenie na przemoc i piękno”, przez „wcześniejsze”, chociaż nie wiadomo na ja-

<sup>129</sup> Por. tamże.

<sup>130</sup> Por. W. Sołowjow, *Literatura czy prawda?*, dz. cyt., s. 163.

<sup>131</sup> Por. tamże.

<sup>132</sup> Por. W.S. Sołowjow, *Ideja swierchczłowieka*, w: tegoż, *Sobranije soczynienij*, dz. cyt., t. 9, s. 271.

kiej podstawie przypisanie sobie „wyjątkowego nadludzkiego znaczenia”, to jest jakiegoś nadczłowieczeństwa, i równoczesne odmówienie go innym „słabszym” naturom – to wszystko, „rzuca się w oczy od razu”<sup>133</sup>. Co jest w niej więc prawdą? Otóż zarówno cały fałsz, jak i cała prawda tej doktryny zawierają się w jednym słowie. Brzmi ono: „Nadczłowiek”.

Nie negując samej tej idei, Sołowjow zgadza się z tym, że każdy dąży do tego, aby „być więcej”, aby przekraczać bariery wynikające ze skończonej biologicznej i materialnej kondycji człowieka. W pokonywaniu tych barier i ograniczeń wyraża się wszak sens człowieka jako istoty nie tylko zwierzęcej, a więc podległej biologicznym, społecznym, i historycznym determinacjom, ale właśnie ludzkiej, zdolnej do moralnej autodeterminacji i duchowego rozwoju. Jednakże jakkolwiek daleko by sięgały horyzonty tego rozwoju i przekraczania stojących przed człowiekiem i ludzkością granic, istnieje jedna granica nieprzekraczalna dla człowieka<sup>134</sup>. Tą granicą jest śmierć. Granicy tej człowiek przekroczyć nie może i dopóki jej nie przekroczy, jest tylko człowiekiem. „Człowiek” i „śmiertelny”, co można znaleźć już u Homera – pisze Sołowjow – to „synonimy”<sup>135</sup>. Podać definicję człowieka to powiedzieć, że jest on „śmiertelny”, bo tylko człowiek – powiada Sołowjow – we właściwym tego słowa znaczeniu jest „istotą śmiertelną”.

Nie można tego powiedzieć o zwierzęciu, albowiem chociaż zwierzęta umierają, „nikomu nie przyjdzie do głowy – pisze filozof – określać je jako śmiertelne”<sup>136</sup>. Człowiek doświadcza swej „śmiertelności”, kiedy ją sobie uświadamia jako „istotną osobliwość swojego rzeczywistego stanu”, i właściwie nigdy „nie chce się na nią zgodzić”<sup>137</sup>. Zwierzę „nie walczy” świadomie ze śmiercią, zatem nie może być nazwane „śmiertelnym”. Dlatego też dla zwierzęcia „śmiertelność nie jest wyrzutem i nie jest czymś mu właściwym”, to „człowiek – powiada filozof – jest przede wszystkim i w szczególności »śmiertelny«, w znaczeniu zwyciężanego, pokonanego przez śmierć. A jeśli tak, zna-

<sup>133</sup> Por. tamże.

<sup>134</sup> Podobnie pisał Norwid: „Dalej – dalej – aż kiedy stoczyć się przyjdzie do grobu / I czeluście zobaczymy czarne, co czyha za drogą, / Które aby przesadzić Ludzkość nie znajdzie sposobu”. Por. C.K. Norwid, *Bema pamięci żałobny rapsod*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, red. J. W. Gomulicki, Warszawa 1968, t. 1, s. 471.

<sup>135</sup> Por. W.S. Sołowjow, *Ideja swierchczelowieka*, dz. cyt., s. 272.

<sup>136</sup> Tamże.

<sup>137</sup> Por. tamże.

czy to, że »Nadczłowiek« powinien być przede wszystkim z w y c i ę z c ą ś m i e r c i<sup>138</sup>.

W myśl przedstawionego tutaj rozumowania Sołowjowa dla człowieka przekroczenie statusu człowieczeństwa to ni mniej, ni więcej, tylko przekroczenie statusu ludzkiej śmiertelności, „Nadczłowiek” to ktoś „nadśmiertelny”. Czy jednak – pyta Sołowjow – taki jest w istocie „Nadczłowiek” Nietzschego? Czy przekroczył on – mówiąc słowami samego twórcy tej idei – granice „śmierci”, „ludzkiego, arcyłudzkiego”? Nie, i dlatego „Nadczłowiek” Nietzschego nie jest rzeczywistym nadczłowiekiem, ale jest parodią, karykaturą „prawdziwego »Nadczłowieka«”<sup>139</sup>, czyli Tego, nad którym śmierć „nie ma już władzy” (Rz 6, 9), Bogo-człowieka, Jezusa Chrystusa. Nauka Nietzschego zostaje obalona na własnym gruncie.

Czy wobec powyższego jest ona pozbawiona wszelkiego znaczenia, nie ma żadnego sensu? – pyta filozof. Owszem, byłoby tak w istocie, gdyby nie „zatarły” wprawdzie przez ludzką pamięć, ale rzeczywisty obraz „prawdziwego” Nadczłowieka. To dzięki Niemu, dzięki temu Obrazowi, dzięki tej I k o n i e, a więc Obrazowi ontologicznemu, transcendentalnemu, idea Nietzschego nie jest się czystą fikcją, fałszem, ale wskazuje na ponadczasową wieczną prawdę o człowieku i jego ostatecznym przeznaczeniu – mianowicie „drogę człowieczą”, „drogę nadczłowieczeństwa”<sup>140</sup>. Drogą tą jest Ten, który „rzeczywiście zwyciężył śmierć”, który jest „pierworodnym spośród umarłych”<sup>141</sup>. Tym samym droga „nadczłowieczeństwa” nie jest już Nietzscheańską drogą dla „wybranych”, „lepszycy”<sup>142</sup>; przeciwnie, jest „drogą” dla „wszystkich”, ponieważ „wszyscy potrzebują zbawienia”<sup>143</sup> i trzeba, aby „więcej ludzi wstępowało na tę drogę”.

Wbrew Nietzsche, nie jest to droga – jak byśmy dziś powiedzieli za E. Lévinasem – Wiecznego Powrotu T e g o S a m e g o<sup>144</sup>. Nie jest to droga bez celu, „droga donikąd”, lecz droga, która ma wyraźnie określony i wyznaczony cel: na jej końcu – twierdzi filozof – czeka „nas pełne i zdecydowane zwycięstwo nad śmiercią”<sup>145</sup>. I to dzięki „prawdziwemu Nad-

<sup>138</sup> Tamże.

<sup>139</sup> Tamże, s. 273.

<sup>140</sup> Por. tamże.

<sup>141</sup> Por. tamże.

<sup>142</sup> Por. tamże, s. 267.

<sup>143</sup> Por. W.S. Sołowjow, *Priediśłowije k pierwowu izdaniju*, dz. cyt., s. 13.

<sup>144</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność* dz. cyt., *passim*.

<sup>145</sup> Por. W. Sołowjow, *Ideja swierchczetowieka*, dz. cyt., s. 273.

człowiekowi"<sup>146</sup> „droga nadludzka” staje się „drogą ludzką”, co więcej, staje się „Drogą”, która sama prowadzi człowieka do celu („Ja jestem drogą i prawdą i życiem, kto wierzy we mnie, ma życie wieczne”<sup>147</sup>). Tą Drogą jest „Wcielona Prawda”<sup>148</sup>, pierwszy „prawdziwy człowiek”, a zarazem „prawdziwy Nadczłowiek”, Bogo-człowiek, Jezus Chrystus. Jest On jedynym prawdziwym Nadczłowiekiem, ponieważ tylko On pokonał śmierć i tylko nad Nim spośród tych, co zaznali śmierci – jak pisze Apostoł – „śmierć nie ma władzy”. Nadczłowiek to „Nadśmiertelny” (jeśli słowo „człowiek” rozumieć tak, jak je pojmowali Grecy, to jest jako „śmiertelny”). Dlatego – poza Chrystusem – jest „największe zło”, czyli „złe życie”. Tymczasem to „życie” właśnie apoteozuje Nietzsche, upatrując jego najwyższych wykwitów w ideale antycznego i renesansowego piękna. Ale przecież to właśnie piękno, piękno wielbione przez Nietzschego – zauważa Sołowjow – jest pięknem podlegającym śmierci. To piękno – tak jak całe piękno antycznego świata – nie pokonało śmierci. Pięknem, które pokonało śmierć, jest Piękno, które stanowi jedno z Dobrem. W triumfie Chrystusa nad śmiercią i złym „pierwiastkiem” życia objawiła się siła Piękna „mocniejszego od śmierci” – Piękna Zmartwychwstałego. Piękno, którego czcicielem jest Nietzsche, zostało „pochowane na wszystkich cmentarzach świata”<sup>149</sup> i nigdy nie zmartwychwstanie.

Zmartwychwstanie Chrystusa – powiada Sołowjow – to triumf nad śmiercią jako „złem absolutnym”, to zarazem jedyne kryterium prawdziwości Chrystusa jako Mesjasza, „dowód”, „świadczenie” Jego Boskości. W *Trzech rozmowach* pisze:

Rzeczywiste zwycięstwo nad złem [jest] w rzeczywistym zmartwychwstaniu. Jedynie ono (...) otwiera rzeczywiste królestwo Boże, a bez niego jest tylko królestwo śmierci i grzechu, i ich ojca – szatana. Zmartwychwstanie – ale nie w sensie przenośnym, lecz faktycznym – oto świadectwo prawdziwego Boga<sup>150</sup>.

Dlatego to „dławiąca zazdrość oraz wściekła, pełna pasji nie-  
nawieść”<sup>151</sup> każą wypluć w *Krótkiej opowieści o Antychryście* „zabójcy”

<sup>146</sup> Por. W. Sołowjow, *Literatura czy prawda?*, dz. cyt. s. 162. Także: G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 327.

<sup>147</sup> Por. W.S. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, w: tegoż, *Sobranije soczynienij*, t. 3, s. 118.

<sup>148</sup> Por. tamże.

<sup>149</sup> Por. tamże.

<sup>150</sup> Por. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, dz. cyt., s. 118.

<sup>151</sup> Por. tamże, s. 128.



(J 8, 44) i wrogowi wszelkiego istnienia na wieść o Zmartwychwstałym te oto bluźniercze słowa: „Ja, ja, a nie On! Nie ma Go wśród żywych, nie ma i nie będzie. Nie zmartwychwstał, nie, nie, nie! Zgnił, zgnił w grobie, zgnił jak ostatnia...”<sup>152</sup>.

## 2.6. Chrystus – „prawdziwy Nadczłowiek” i Droga Życia

W *Zmierzchu bożyszcz* Nietzschego można znaleźć słowa: „Gdzie się zaczyna »królestwo boże“, tam zaczyna się koniec życia (...)”<sup>153</sup>. Można powiedzieć, iż tam gdzie Nietzsche widział „życie”, tam Sołowjow dostrzegał „śmierć”, i odwrotnie. I tak jak dla Sołowjowa największą pokusą zdrady „prawdziwego życia” i odcięcia się od jego źródeł były próby osiągnięcia go tu i teraz, na ziemi, tak dla Nietzschego każde spojrzenie w niebo, w transcendentny „zaświat”, szukanie oprócz świata ziemskiego jakiegoś „świata prawdziwego” staje się pogardą okazaną „życiu”.

W nauce Nietzschego parabola ewangelicznego życia zostaje zamieniona na parabolę pogańskiego *carpe diem*. Symbolizuje ją „ogniste koło egzystencji”<sup>154</sup>, cykliczne koło czasu, z którego nie ma wyjścia, w którym nie ma żadnego *Novum* („Oto wszystko czynię nowe” – Ap 21, 5). W znaczeniu ewangelicznym w filozofii Nietzschego „nie masz żadnej Dobrej Nowiny” (zgodnie z etymologią tego słowa) i – jak w mądrości Eklezjastyka – „nic nowego pod słońcem” (*nihil novi sub sole*). „To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu będzie” (Syr 1, 9).

Nieprzypadkowo w Nietzschem – podobnie jak w Tołstoju – upatrywał Sołowjow „prekursora Antychrysta”<sup>155</sup>. Katechezie „Nietzschego-Antychrysta” o spełnionym *hic et nunc*, na ziemi, królestwie człowieka, odpowiada wszak w zamierzeniu proroka Zaratustry całkowita i ostateczna destrukcja świata metafizycznego. W katechezie Antychrysta, podobnie jak w naukach jego „prekursora”, nie ma śmierci. Dobra Nowina o Wiecznym Życiu przestaje być Dobrą Nowiną. Wieść o Innym – mówiąc słowami Lévinasa – zostaje „zabita”, a horyzont mieszkańców Antychrystowego świata pozostaje na poziomie „potrzeby”, nie sięgając nigdy poziomu „pragnienia”<sup>156</sup>.

<sup>152</sup> Tamże.

<sup>153</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, tłum., S. Wyrzykowski, Warszawa 1906, s. 35.

<sup>154</sup> W. Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, dz. cyt., s. 60.

<sup>155</sup> Por. D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, dz. cyt. s. 284 n.

<sup>156</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i Nieskończony*, dz. cyt., s. 18 n.

Nietzsche wszak mimo prawdy, że „prawdziwy Nadczłowiek”<sup>157</sup> już się objawił i nie trzeba Go „wymyślać”<sup>158</sup>, tworzy własną, zmitologizowaną wersję Nadczłowieka, nie zdając sobie jakby sprawy z tego, że jego „literacka” kreacja jedynie potwierdza, choć w wypaczony sposób, rzeczywistość historycznego Nadczłowieka. Afirmuje ona zarazem prawdę o odwiecznym „człowieczeństwie Boga” i odwiecznej „boskości człowieka”, o „Bogoczłowieczeństwie” i „bogoludzkości”<sup>159</sup>. O Rzeczywistości, którą Mikołaj Bierdiajew i Sergiusz Bułgakow nazywają „odwiecznym Bogoczłowiekiem”<sup>160</sup>. Prawdę tę, prawdę o „nadcześnie-  
czym pierwiastku w nas” – pisze Sołowjow – przypomniał światu starożytnemu już apostoł Paweł w swojej mowie na ateńskim Areopagu (Dz 17)<sup>161</sup>. Ojcowie Kościoła uczynili ją podstawą swej nauki o „przeobstwieńczeniu” człowieka (*theosis*), a została ona najprościej a zarazem najpiękniej wyrażona w złotej maksymie patrystyki: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”.

Nietzsche słowami Zaratustry wołał, aby być „wiernym ziemi”, i uważał, iż życie „kończy się tam, gdzie zaczyna się Królestwo Boże”. Powoływał się przy tym na mit o Anteuszu, który nie dał się pokonać, jeśli nie pozwolił oderwać się od ziemi. Wydaje się, że tylko Jeden „wierny ziemi” nie pozwolił się od niej „oderwać”. Ten, który połączył ze sobą „niebo i ziemię” („bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia”<sup>162</sup>). Ziemi nie osiąga się nigdy tylko mocą samej ziemi (*Mowy Zaratustry*), ziemię osiąga się tylko mocą nieba, tak jak niebo można osiągnąć tylko mocą ziemi. Mocą **W c i e l e n i a**. Zmartwychwstanie Chrystusa nadaje sens nie tylko życiu, ale wszelkim ideom. Umierają i zmartwychwstają nie tylko ludzie, ale idee. Są idee, które – jak antyczne gloryfikowane przez Nietzschego piękno – „pogrzebane zostają na wszystkich cmentarzach”<sup>163</sup> wraz z ich autorami i „nigdy nie zmartwychwstaną”. Są i inne: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy ziemię, nie obumrze...”.

<sup>157</sup> Por. W. Sołowjow, *Literatura czy prawda?*, dz. cyt., s. 162.

<sup>158</sup> Tamże, s. 163:

<sup>159</sup> Por. M. Bierdiajew, *Egzystencyjalna dialektyka bożestwiennego i człowieczego*, Paryż 1952, s. 35.

<sup>160</sup> Por. W. Hryniewicz, *Bogoczłowieczeństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. 2, s. 714.

<sup>161</sup> Por. W. Sołowjow, *Literatura czy prawda?*, dz. cyt., s. 163.

<sup>162</sup> Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 252–255; *Breviarium fidei*, oprac. J. M. Szymusiak, S.G. Głowa, Poznań 1964, s. 280.

<sup>163</sup> Por. W.S. Sołowjow, *Oprawdanie Dobra*, dz. cyt., s. 14.

Kwestia ta może być rozstrzygnięta dopiero na gruncie eschatologii. W *Krótkiej opowieści o Antychryście* Sołowjowa<sup>164</sup> znakiem czasu „końca” historii jawi się „brak końca”. U „końca czasów” zostaje „zabita” myśl o „końcu”, a o Przyjściu w ogóle się nie wspomina. Historia wydaje się nie mieć swojego końca, swego definitywnego zakończenia, a ziemskie życie okazuje się – *à rebours* – życiem „wiecznym”, czyli życiem „upadłym w czas” (E. Cioran)<sup>165</sup>. Piekłem w życiu ostatnich chrześcijan staje się – jak to ujął Heidegger – „czasująca” i wszystko pochłaniająca „zła codzienność”, Heideggerowskie „Się” (*Das Man*)<sup>166</sup>. Oczekiwanie pierwszych chrześcijan na Przyjście i Nowy Początek, na odnowienie stworzenia („Oto czynię wszystko nowe” – *Ap* 21, 5) zastąpiła troska o przetrwanie, o „chleb”, o byt powszedni. Nieśmiertelność stała się „nieśmiertelnością” *instant* (Z. Bauman) do natychmiastowego użycia. *Chronos* całkowicie i bez reszty wyparł *Kairos* („wszystko jednakowo trwa od początku świata” – *2 P* 3, 3). „Końcem historii” stał się „brak końca” (E. Trubiecki)<sup>167</sup>. Piekłem stało się *piekło czasu*.

Jest w tym jednak żelazna logika, albowiem – jak pisze współczesny teolog – „kto odrzuca wiarę w Królestwo i panowanie Boga, musi przyjąć i głosić nieubłagane panowanie czasu, na swój sposób wiecznego i nieprzemijającego”<sup>168</sup>. W istocie, jak ukazuje to S. Kierkegaard, jest to postawa pogańska i jako taka mogła się narodzić tylko w chrześcijaństwie, „chrześcijańskie pogaństwo – pisze duński filozof – nie jest ani winne, ani niewinne, i nie rozróżnia tego, co teraźniejsze, przeszłe, przyszłe i wieczne”<sup>169</sup>. Dla „chrześcijańskich pogan” – mówiąc słowami Koheleta – nie istnieje żadne *Novum*. Nie jest nim także sam Chrystus. „To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem” (*Koh* 1, 9).

Dziś, w czasach rozliczeń z epoką modernizmu i „końca historii” (F. Fukuyama), w parodii Sołowjowa można się dopatrzeć nie tylko parodii teokratycznego „projektu”, ale i parodii tych wszystkich nowoczesnych „projektów” filozoficznych, którymi tak hojnie obdarzyła nas

<sup>164</sup> Por. W. Sołowjow, *Krótką opowieść o Antychryście*, w: tegoż, *Wybór pism*, dz. cyt., t.2.

<sup>165</sup> Por. E. Cioran, *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

<sup>166</sup> Por. M. Heidegger, *Powszednie bycie Sobą i Się*, w: tegoż, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 179–185.

<sup>167</sup> Por. J. Trubieckoj, *Koniec – razruszienie i koniec – cel*, w: tegoż, *Smysł żywni*, dz. cyt., s. 320–324.

<sup>168</sup> Por. W. Hryniewicz, *Final historii czy koszmar panowania czasu?* w: *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002, s. 17–18.

<sup>169</sup> Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa 1996, s. 112–113.

„epoka nowoczesna” („ponowoczesna”)<sup>170</sup> i które za swoją szczególną misję poczytywały sobie – by tak rzec – takie czy inne „domknięcie” historii. W tym: Kantowskiego projektu „wiecznego pokoju” („powszechny pokój nastał”)<sup>171</sup>, Heglowskiego projektu „końca Historii”<sup>172</sup> jako „społeczeństwa obywatelskiego”, Marksowskiej wizji historii, Comte'owskiej idei postępu i religii ludzkości czy w końcu „projektu” końca historii F. Fukuyamy, wraz z przejętym przezeń od Nietzschego paszkwilem na „ostatniego człowieka”<sup>173</sup>, osobnika, który – jak ironicznie pisze Nietzsche – „mrużąc oczy”, chwali się, że „wymyślił szczęście”<sup>174</sup>, i który – jak napisze z kolei w swym paszkwilu Sołowjow – chce nie tylko „jeść”, „spać, ale i bawić się”<sup>175</sup>. Istoty, którą trudno nazwać „człowiekiem” w ukształtowanym przez europejskim humanizm znaczeniu i która – chociaż trudno to nazwać życiem – „żyje najdłużej”<sup>176</sup>.

W kontekście demaskacji Sołowjowa-eschatologa nie mogą zatem dziwić słowa jednego ze „stróżów” chrześcijańskiego *depositum fidei*, który – pytając o sens historii w kontekście epoki nowoczesnej (ponowoczesnej) – mógł napisać, iż historia może się dopełnić jedynie „poza historią”, a akceptacja tej prawdy prowadzi właśnie ku stwierdzeniu, że „zbawienie świata polega na transcendencji świata jako świata” i to Zmartwychwstały jest żywym świadectwem, iż ta transcendencja, bez której świat pozostaje światem absurdu, „nie prowadzi ku pustce”<sup>177</sup>. W tym też świetle Antychryst musi się jawić jako ten, który właśnie więzi człowieka nie tylko w upadku i w grzechu, ale i – jakby powiedział E. Cioran – w jego „upadku w czas”. Więzi człowieka w „piekle czasu” i historii, a jego dzieło ukazuje się – jak pisze teolog – jako „całkowite zamknięcie dziejów świata w ich własnej logice”<sup>178</sup>. W tym znaczeniu jest on osobową antytezą *Parousia* Boga i Jego żywej

<sup>170</sup> Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995.

<sup>171</sup> Por. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, dz. cyt. s. 132. „W nowym roku swojego panowania rzymski i wszechświatowy imperator wydaje nowy manifest: »Narody świata! Obiecałem wam pokój i dałem go wam«”. Por. tamże, s. 133.

<sup>172</sup> Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 355 *passim*.

<sup>173</sup> Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996; tenże, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 144 n.

<sup>174</sup> Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1905, s. 14.

<sup>175</sup> Por. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, dz. cyt., s. 133.

<sup>176</sup> Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 13.

<sup>177</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węćławski, Poznań 1984, s. 233

<sup>178</sup> Tamże.

Obecności w dziejach świata i człowieka aż po ich kres, „aż do skończenia świata”.

## 2.7. Epigraf. Ponowoczesność i śmierć

Tak Dostojewski, jak Sołowjow ukazują niezbitą logikę, której nie chce przyjąć człowiek ponowoczesny. Zgodnie z nią, aby uwierzyć w Zmartwychwstanie, trzeba wprzód „uwierzyć” w śmierć. Jak to jednak uczynić w świecie, w którym śmierć została zderealizowana, w którym biblijnemu kłamstwu („Na pewno nie umrzecie!” – *Rdz* 3, 4), wtóruje inne kłamstwo – odrealnianie śmierci jako *eschatonu*, a więc czegoś jedyne i ostatecznego, nieodwoływalnego<sup>179</sup>? Śmierć człowieka stała się dzisiaj – mówiąc za J. Baudrillardem – „hiperrealna”<sup>180</sup> („nadrzeczywista” czy też raczej nierzeczywista). W wirtualnym świecie płynna staje się także granica między życiem a śmiercią, między życiem a nieśmiertelnością. Trudno odmówić racji współczesnemu socjologowi: „Od kilku wieków śmierć nie jest już w e j ś c i e m w inną fazę bycia, którym była niegdyś; śmierć została zredukowana do prostego i czystego w y j ś c i a, do momentu przerwania końca wszelkich celów i zaplanowania. Śmierć jest teraz całkowicie prywatnym końcem całkowicie prywatnej sprawy zwanej życiem”<sup>181</sup>.

Śmierć, najważniejsza ze spraw ludzkich, rzeczywistość, z którą zmagali się i Budda, i Chrystus, stała się dzisiaj sprawą prywatnego życia ponowoczesnego n o m a d y, czymś wstydlwym, niestosownym, tematem *tabu*. Czymś, o czym mówić nie wypada, wokół czego, jakby za powszechną zgodą, zaciągnięto kir milczenia. Można wręcz powiedzieć, że dzisiejszej Frommowskiej „ucieczce przed wolnością”<sup>182</sup> wtóruje stan ciągłej „ucieczki przed śmiercią”. Żyjemy nie tylko w świecie, w którym „jakby Boga nie było” (*etsi Deus non daretur*), ale i „jakby nie było śmierci” (*etsi mortis non daretur*).

Człowiek ponowoczesny nie chce przyjąć do wiadomości tej prawdy, iż śmierć to – jak pisał M. Heidegger – z jednej strony f a k t b i o l o g i c z n y, a z drugiej – f e n o m e n l u d z k i e j e g z y s t e n c j i<sup>183</sup>. Nie potrafi on zrozumieć, iż życie nie daje się pomyśleć bez śmierci. Dłate-

<sup>179</sup> Por. P. Ariés, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992.

<sup>180</sup> J. Baudrillard, *Precesja symulakrów*, tłum. T. Komendant, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 176.

<sup>181</sup> Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, dz. cyt., s.156.

<sup>182</sup> Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemińscy, Warszawa 1993.

<sup>183</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, *passim*.

<sup>184</sup> Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 169.

go, choć brzmi to nieprawdopodobnie, żyje, jakby miał żyć „wiecznie” i nigdy nie umrzeć. Nieśmiertelność stała się nieśmiertelnością *instant*, do natychmiastowego użycia. W świecie, w którym patrzy się na człowieka nie jako na metafizyczną tajemnicę, ale jako na chodzący magazyn części zamiennych, dawcę organów do transplantacji, „nieśmiertelnością” stał się *bios*. Codziennosc jednocześnie „połknęła” wieczność i... śmierć.

Kiedy „niepokój egzystencjalny” – pisze Bauman – zostaje zamieniony na „codzienną krzątaninę wokół zdrowia”, a „eschatologia z powodzeniem przeradza się w technologię”<sup>184</sup>, nie ma i nie może być zrozumienia dla śmierci i nieśmiertelności. W kontyngentnym ponowoczesnym świecie<sup>185</sup>, w którym wszystko zmienia się i wędruje jak lotne piaski z miejsca na miejsce, gdzie normą nie jest trwałość, lecz przemijalność, rzeczy ostateczne, takie jak śmierć, nieśmiertelność, Bóg (jak pisał T. Różewicz w jednym z wierszy<sup>186</sup>), jakby wyparowały z tego świata, wsiąkły jak woda w piasek pustyni. Stały się „przemijalne i przelotne, jak wszystko inne”<sup>187</sup>.

Czy w kontekście tego, co powiedzieliśmy, nie jawi się jako swoisty *signum temporis* fakt, iż bohaterowie głośnej ostatnio i skandalizującej powieści *Cząstki elementarne*<sup>188</sup>, oddającej zresztą znakomicie – by tak rzec – pomortuiczną (łac. *mors*, „śmierć”) New Age'owską mentalność ponowoczesną, po swojej śmierci życzą sobie kremacji swego ciała, a nie właściwego tradycji chrześcijańskiej (*Credo*: „Wierzę w ciało zmartwychwstanie”) pogrzebania go w ziemi?

<sup>185</sup> Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa; A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996.

<sup>186</sup> „opuściłeś mnie bez szumu  
skrzydeł bez błyskawic  
jak polna myszka  
jak woda co wsiąkła w piach  
zajęty roztargniony  
nie zauważyłem twojej ucieczki  
twojej nieobecności  
w moim życiu  
życie bez boga jest możliwe  
życie bez boga jest niemożliwe”

Por. T. Różewicz, *bez (ohne)*, w: tegoż, *Niepokój (Formen der Unruhe)*, Wrocław 1999, s. 274–276.

<sup>187</sup> Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>188</sup> Por. M. Houillebecq, *Cząstki elementarne*, tłum. A. Daniłowicz-Grudzińska, Warszawa 2003.

Dzisiaj problemy związane z wiecznością i zbawieniem duszy zastąpiły starania o to, by przedłużyć biologiczne trwanie, a potem „wyjść stąd” bez zbyteń „hałasu” (Z. Bauman)<sup>189</sup>. *Bios i chronos* stały się ostatecznością człowieka, a zarazem jego więzieniem i piekłem, czymś na wzór uwięzienia przez manichejskiego „złego demiurga” (E. Cioran)<sup>190</sup>. Ludzkie „narodziny” – jak pisał E. Cioran – są niewybaczalną skazą bytu<sup>191</sup>. Nic dziwnego, że w świecie, w którym największym skandalem jest samo biologiczne życie<sup>192</sup> (przy jednoczesnej pogoni za użyciem i przyjemnościami na skalę, jakiej chyba świat nie znał dotąd) – jak w powieści *Zły demiurg*, „mesjaszem” i wybawicielem staje się genetyk (w powieści Michel Dzierżyński), który chce wybawić ludzkość od największego przekleństwa – od ciała, płci i rozrodczości.

Nie tylko w literaturze „wysokiej”, ale i w dobrze znanych nam kliszach kultury masowej trwa nieustanne unicestwianie i bagatelizowanie śmierci czy też – mówiąc językiem postmodernistycznym – „dekonstruowanie śmierci”<sup>193</sup>. Bohaterowie naszej współczesności są zawsze młodzi, opaleni, a nawet wielokrotnie „zabici” (na przykład w kasowych produkcjach, w filmach) – nie umierają. W naszej „cywilizacji śmierci” (Jan Paweł II) – paradoksalnie – śmierci już nie ma i n i k t nie umiera. Kto czy raczej co zatem jest? Jest S i ę, czyli N i k t. Śmierci już nie ma, ale nie ma też zmartwień i trosk związanych ze „śmiercią i nieśmiertelnością”, albowiem człowiek postępuje tak, jak gdyby ze „śmiercią i nieśmiertelnością” dał sobie radę raz na zawsze. Trafnie zauważył Z. Bauman: „Gdy się nie potrafi spojrzeć w otchłań, trzeba wszystkimi siłami, aż do bólu karku, odwracać wzrok”<sup>194</sup>. Tak oto dwa źródłowe biblijne kłamstwa: „Na pewno nie umrzecie” (*Rdz 3, 4*) i „Nie ma zmartwychwstania” (*Mt 22, 23; 1 Kor 15, 12*), podały sobie ręce.

Ale śmierć j e s t. Jest też Zmartwychwstanie – a jego depozyt znajduje się ciagle w naszych rękach.

---

<sup>189</sup> Por. Z. Bauman, *Medycyna, informatyka i życie wieczne*, w: tegoż, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.

<sup>190</sup> Por. E. Cioran, *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Kraków 1995.

<sup>191</sup> Por. C. Godin, *Koniec ludzkości*, tłum. Z. Pająk, Kraków 2004.

<sup>192</sup> Por. E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Kraków 1996.

<sup>193</sup> Por. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, dz. cyt.

<sup>194</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 50

## **Glaubensgut der Auferstehung und das russische religiöse Denken**

Die Orthodoxie wird vom Glaubensbekenntnis an die Auferstehung Christi gekennzeichnet. Diese Glaubenswahrheit bildet gleich den Inhalt des russischen religiösen Denkens. Als das größte Unheil, das „jüngste Unheil“ wird der Tod gehalten, und der Wert einer Idee bildet ihr Verhältnis zum Tod (N. Bierdiajev). Dieses Thema sieht man am besten am Beispiel der Philosophie von Soloviov und seinen Schülern. Und als eine Art des philosophischen Präludiums dient traumatisches Erlebnis von F. Dostojewski, das mit der Betrachtung des Bildes „Abnahme vom Kreuz“ von H. Holbein verbunden ist. Das Ereignis der Auferstehung Christi ist für die russische Philosophie ein wahres Novum in der Geschichte der Welt und der Menschen. Sie verleiht auch den letzten eschatologischen Sinn für die Geschichte der Menschheit und des Universums, der in ihr Bestreben zur Versöhnung mit Gott liegt. In der Polemik mit F. Nietzsche zeigt Soloviev Christus als einen „wahren Übermensch“, d.h. als den, der den „Tod besiegt hat“. In dieser in Frage gestellten und vorwegnehmenden Haltung Solovievs dem Tod gegenüber („Drei Gespräche“), die der postmodernen „Toddekonstruktion“ nahe steht, zeigt sich zugleich die Versuchung zum Heidentum zurückzukehren, „die Auferstehung der Toten“ zu verneinen, die Grenze zwischen Leben und Tod zu verwischen und Eschaton abzulehnen. Das Gebot den Glauben an die Auferstehung treu zu bewahren, macht dies desto mehr aktuell und brennend.

**słowa klucze:** *Bogo-Człowiek*, „*bogomaterializm*“, „*dekonstrukcja śmierci*“, *depozyt*, *Dobro*, *kosmos*, *Nadczłowiek*, *nieśmiertelność*, *ponowoczesność*, „*przebóstwienie*“, *sens życia*, *śmierć*, *Zmartwychwstanie*, „*zła nieskończoność*“, *zło*, *życie*



KAZIMIERZ WÓJTOWICZ CR  
KRAKÓW

---

## WSPÓŁUMIERANIE I WSPÓŁZMARTWYCHWSTANIE Z CHRYSYTEM JAKO WYZWANIE DUCHOWOŚCI ZMARTWYCHWSTAŃSKIEJ (studium ascetyczno-biblijne)

Zmartwychwstaniec ma niejednokrotnie zapisane w *Konstytucjach*, iż winien – w ramach naśladowania Chrystusa – z Nim żyć, umierać i zmartwychwstawać<sup>1</sup>. Można powiedzieć, iż współumieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem jest synonimem przemiany w Chrystusa, sztandarowym wyznacznikiem drogi świętości i zasadniczym motywem duchowości zmartwychwstańczej, a więc podstawowym wyzwaniem dla „ludzi zmartwychwstania”.

Ponieważ w tym kontekście aż osiem razy<sup>2</sup> przywoływane są teksty św. Pawła, trzeba nam najpierw ukazać szczególnie aspekt Pawłowej idei śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem, a potem dopiero zajmując się wywodami ks. Piotra Semenki i „zapisami” konstytucyjnymi.

### 1. Głos św. Pawła<sup>3</sup>

W teologii św. Pawła terminy „śmierć z Chrystusem” i „zmartwychwstanie z Chrystusem” używane są zarówno w znaczeniu sakramental-

---

<sup>1</sup> Por. *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001 (dalej: *KCR*), *Charyzmat, Misja*, 1, 5, 6, 7, 9, 58.

<sup>2</sup> *Ga* 2, 20; *Rz* 6, 4; 6, 11; 8, 11–13; *2 Kor* 5, 17; *Flp* 3, 8–11; *Kol* 1, 24; 3, 1–3.

<sup>3</sup> Por. J.E. Jezierska, *Współumieranie i współzmartwychwstanie wiernego z Chrystusem w życiu doczesnym*, „Colloquium Salutis” 1984, nr 14, s. 203–227.

nym (co ma miejsce podczas chrztu), w znaczeniu eschatologicznym (co stanie się przy końcu świata jako „ciał zmartwychwstanie”), jak i w znaczeniu moralnym (czyli oznaczającym realizację tego programu w życiu doczesnym). Charakter tego przyczynku obliguje nas do zajęcia się głównie tym ostatnim znaczeniem.

### **1.1. Udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa przez życie moralne**

Według nauki Pawłowej, całe nasze życie naznaczone jest śmiercią i zmartwychwstaniem z Chrystusem; jest to następstwem przyjęcia sakramentu chrztu, który „zanurza” nas w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (por. Rz 6). To zanurzenie powoduje ontyczne skutki: człowiek staje się „nowym stworzeniem” (Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17), wyzwolonym z niewoli grzechu (Rz 6, 17), żyjącym nowym życiem, ale jeszcze „jęczy i wzdycha” na tym świecie (Rz 8, 22). „Nowe” jest tu bowiem przemieszane ze „starym”, którego najważniejszą częścią jest *soma* – ciało (1 Kor 15, 49).

To ciało jest śmiertelne i podlega „niewoli zepsucia” (1 Kor 15, 22.26). Człowiek ochrzczony – choć wie, że jest już „nowym człowiekiem” (Kol 3, 9–10) – zdaje sobie sprawę, ile w nim siedzi jeszcze „starego” świata grzechu. Dlatego chcąc być konsekwentnie wierzącym, walczy przez całe życie ze złem, z grzechem, z pożądliwościami (Rz 6, 12), bo nie ma harmonii między dążeniami ducha a dążeniami ciała (Ga 5, 17).

Stąd św. Paweł dzieli czyny człowieka na te, które zmierzają „do śmierci” (są grzeszne i cielesne), i na te, które prowadzą „do życia” wiecznego z Bogiem (są uczynkami według Ducha). Te pierwsze charakteryzują się niewłaściwym stosunkiem do Boga i do ludzi (por. na przykład Ga 5, 19–21; Rz 13, 13; 2 Tm 3, 2–5); te drugie są „owocami ducha”, z których najdorodniejszym jest miłość (por. Ga 5, 22–23; Rz 12, 1–2; 1 Tm 6, 11). Chodzi teraz o to, aby walcząc o właściwy styl nowego życia, ciągle uśmiercać „czyny ciała” i równocześnie coraz bardziej upodabniać się do Chrystusa, poddawać się pod Jego władzę. Ten proces określają właśnie terminy „współumieranie” i „współzmartwychwstanie z Chrystusem”.

Apostoł do tych sformułowań w trybie oznajmującym dołącza chętnie – w imię wzywania adresatów listów do doskonałości – tryb rozkazujący (zob. Rz 6, 11.12; Kol 3, 5.8.21; 1 Kor 5, 7; Ef 2, 11). Z tych imperatywów wynika, że moralna przemiana człowieka, przedstawiona w obrazie współumierania i współzmartwychwstania, ma charakter dynamicz-

ny, czyli jest ciągłą walką z tym, co w nim przyziemne i złe (*Kol* 3, 5); równocześnie też odgrywa rolę dowodu nowego życia i przynależności do Chrystusa.

W tej optyce życie ochrzczonego jawi się jako permanentne rozwijanie daru łaski, otrzymanego na chrzcie, jako ciągłe przemienianie i udoskonalanie. Oczywiście, owa „ciągłość” wymaga ducha walki i ogromnego wysiłku, tak jak u zawodnika sportowego, który zna zasady gry i chce zdobyć nagrodę (*2 Tm* 1, 5; *1 Tm* 6, 12; *Flp* 3, 12; *1 Kor* 9, 25).

## **1.2. Współumieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem przez uczestnictwo w Eucharystii**

Z Pawłowej relacji ustanowienia i sprawowania Eucharystii (*1 Kor* 11, 23–26) wynika, że udział w niej wiernych jest również uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Od owej „nocy”, w której Jezus został wydany, od momentu owej wspólnej uczty, gdy On łamał chleb i podawał kielich, chleb i wino konsekrowane otrzymują nowy sens i nowy byt: stają się Ciałem i Krwią Jezusa, czyli Jego żywą Osobą. Ów gest Jezusa ma być powtarzany „na pamiątkę” Jego czynu, Jego ofiary. Powtarzanie wypowiedzianych wówczas przez Niego słów oraz wspomnianie krwawej ofiary jest tym samym jej uobecnianiem w sposób bezkrwawy. Spożywanie „łamanego chleba” i „picie kielicha” jest udziałem w śmierci Jezusa, a zarazem „głoszeniem śmierci Pana” (*1 Kor* 11, 26), czyli proklamacją dzieła zbawczego Boga. Jeżeli zaś uczestnicy Mszy św. włączyli się w Jego śmierć, to przecież On – obecny na ołtarzu – jest już Chrystusem zmartwychwstałym, chwalebny. Uczestnictwo więc w Jego śmierci jest równocześnie uczestnictwem „już teraz” w życiu Zmartwychwstałego, a głoszenie „śmierci Pana” jest także proklamacją zmartwychwstania Pana (*1 Kor* 15, 3; 10, 16).

Paweł, tłumacząc Filipianom (*Flp* 3, 8–12), iż Chrystus jest dla niego najwyższą wartością i największym zyskiem, wyraża swe gorące pragnienie poznania Go, pozyskania i „znalezienia się w Nim”. Owo poznanie (*gnosis*) polega z jednej strony na doświadczeniu „mocy Jego zmartwychwstania”, z drugiej strony na „udziale w Jego cierpieniach”<sup>4</sup>. Apostoł ma nadzieję, że upodabniając się do śmierci Chrystusa – przez włączenie się w tę śmierć poprzez własne cierpienie – dojdzie do pełnego zmartwychwstania.

<sup>4</sup> Taka kolejność „sposobów poznania” jest być może echem osobistych doświadczeń autora, względnie wskazówką, iż łatwiej wziąć się do umierania sobie, gdy jest się przekonany o prawdzie zmartwychwstania tak Chrystusa, jak i swojego.

Reasumując: Eucharystia jest współuczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Uczestnicząc w Najświętszej Ofierze, współumieramy z Chrystusem ponawiając swoją ofiarę zadośćuczynienia, a równocześnie otrzymujemy łaskę Pana zmartwychwstałego; i w tym sensie zmartwychwstajemy z Nim już tu, na ziemi. Eucharystia jest też nieustannym przychodzeniem Pana „już teraz”; antycypuje więc Paruzję i pełne zmartwychwstanie.

### **1.3. Udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa poprzez własne cierpienie**

Św. Paweł, mówiąc o udziale w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, zwraca uwagę nie tylko na walkę z grzechem i pomnażanie dobra, lecz także na wszelkie cierpienia: fizyczne i duchowe. Jego zdaniem, są one źródłem mocy zmartwychwstałego Pana i przygotowują pełnię życia z Panem w wieczności (por. *Flp* 1, 29; *2 Kor* 1, 5; 4, 8–9; *Kol* 1, 24).

Przynależność do Chrystusa przez chrzest pociąga za sobą złączenie swoich cierpień z cierpieniami Chrystusa, bo Jego droga jest także naszą drogą i „pełne powstanie z martwych” możliwe jest tylko przez „upodobnienie się do Jego śmierci” (*Flp* 3, 10–11). Owo „upodobnienie” dzieje się zarówno przez trudności i cierpienia, jak i przez umieranie wszystkiemu, co niższe w naturze ludzkiej<sup>5</sup>.

Koryntianom tłumaczy Apostoł, iż cierpienia są źródłem pociechy, bo są one cierpieniami samego Chrystusa (*2 Kor* 1, 5). Wymieniając przykładowo doznane udręki<sup>6</sup> (ucisk, niedostatek, prześladowania, „obalanie na ziemię”), konkluduje: „nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa” (*2 Kor* 4, 10). Wszelkie zatem cierpienia, niepowodzenia i trudności w życiu, w pracy ewangelizacyjnej są udziałem w cierpieniach Chrystusa, są „znamionami przynależności” (*Ga* 6, 17) do Niego. Podobną argumentację znaleźć można też w *Liście do Kolosan*. Paweł mówi w nim, iż raduje się w cierpieniach znoszonych za adresatów listu i dopełnia tymi cierpieniami „braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (*Kol* 1, 24). Udział w cierpieniach Chrystusa opiera się zatem na łączności członków z Głową: cierpieć jako członek znaczy „uzupełniać” Chrystusa swoim życiem, to jest przedłużać Jego działanie, zajmować Jego miejsce, nieść Jego słowa.

<sup>5</sup> Oczywiście najpełniej upodabnia do śmierci Chrystusa śmierć męczeńska.

<sup>6</sup> Po grecku: *thlipsis*.

Jeżeli Paweł chlubi się swoimi słabościami (2 Kor 11, 23–30), to dlatego iż jest świadom, że wszystkie doznane udręki – słabości, obelgi, niedostatki, prześladowania, uciski – spadają na niego z powodu Chrystusa i są mu źródłem mocy (2 Kor 12, 10). On wie, że „moc w słabości się doskonali” i że mieszka w nim „moc Chrystusa” (2 Kor 12, 9), która „już teraz” pozwala mu uczestniczyć w życiu Pana zmartwychwstałego.

Przyjęcie zatem cierpień z poddaniem się woli Bożej, w łączności z cierpieniami Chrystusa, umacnia w nas „nowego człowieka”, otwiera na przyjęcie darów Ducha i przyczynia się do duchowego wzrostu.

## 2. Głos zmartwychwstańców<sup>7</sup>

To pobieżne zapoznanie się z myślą Apostoła Narodów prowadzi do wniosku, iż duchowość zmartwychwstańcza – z jej postulatem współumierania i współzmartwychwstania z Chrystusem – jest mocno zakorzeniona w teologii Pawłowej. Całe życie moralne zmartwychwstańca polega na nieustannym umieraniu („wraz z Jezusem”) samemu sobie („samowoli, miłości własnej, czynności własnej”), aby „mocą Ducha Świętego zmartwychwstać do nowego życia miłości w Chrystusie”<sup>8</sup>.

Już na pierwszy rzut oka widać, że te „kategorie Pawłowe” nabrały w *Konstytucjach* zmartwychwstańców wyraźnego zabarwienia trynitarne: Ojciec w miłości swej powołuje do nawrócenia; wraz z Jezusem umieramy samym sobie i w jedności z Nim zmartwychwstajemy; Duch Święty napełnia nasze nowe życie swoją mocą, która formuje w nas Chrystusa. Albo jeszcze inaczej: udział w tajemnicy paschalnej Jezusa „jedna nas z Ojcem, jednoczy w jednym Ciele Chrystusa i napełnia życiem Ducha Świętego”<sup>9</sup>.

Analizując w piśmiennictwie naszego Zgromadzenia „umieranie i zmartwychwstanie z Chrystusem”, trzeba podkreślić, że obie te czynności – podobnie jak w życiu Jezusa – leżą blisko siebie, tak że nieraz trudno jednoznacznie stwierdzić, co jest jeszcze umieraniem, a co już zmartwychwstawaniem. I więcej się mówi o umieraniu niż o zmartwychwstaniu<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Por. S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003, s. 176–186.

<sup>8</sup> KCR, *Charyzmat*, 1.

<sup>9</sup> KCR 1.

<sup>10</sup> Ale to może skutek tego, że ks. Semenenko nie do końca napisał swoją „mystykę”.

## 2.1. Umieranie z Chrystusem przez wyrzeczenia

W *Charyzmacie* zapisano: „Wraz z Jezusem umieramy sobie, gdy oddajemy nasze życie Ojcu, wyrzekając się wszystkiego, co nas od Niego oddziela”. Takie sformułowanie suponuje, iż „wyrzeczenie” odgrywa rolę niezbędnego środka, dzięki któremu może zaistnieć „oddanie”. Przedmiot wyrzeczenia ukazany jest tutaj ogólnie: to „wszystko, co oddziela od Ojca”.

W tekście *Konstytucji* znajdziemy częściowe uszczegółowienie tego „wszystkiego”. Mieści się w nim: samowola, miłość własna, czynność własna, osobiste grzechy, odziedziczona słabość i zepsucie (1), samolubstwo (6), ignorancja, niesprawiedliwość i nędza (9), szukanie nieuporządkowanej miłości siebie samego (16), przywiązanie do rzeczy materialnych (21), nasza wola (42).

Ks. Piotr Semenenko, postulując rezygnację z własnego „ja”, czyli tak zwaną śmierć sobie, podkreśla, że celem takiego przedsięwzięcia jest przemiana w Chrystusa, polegająca na wyzbyciu się własnej natury na rzecz natury Chrystusowej, to jest na całkowitym poddaniu własnej osoby osobie Jezusa, na przejęciu Jego myśli, uczuć i aktów woli za swoje. Przyjmując te postawy Jezusa, jesteśmy obdarzeni pełnią Chrystusa i zaczynamy być jak gdyby Chrystusem. W wyniku takiej przemiany Jezus żyje w nas i jest to już współzmartwychwstanie z Nim<sup>11</sup>.

Owo wyrzeczenie, które jest *de facto* umieraniem z Chrystusem, trwa całe życie i jest – tak jak nawrócenie – „rzeczywistością dynamiczną”, za którą kryje się z jednej strony nasza nędza i osobiste grzechy (śmierć), a z drugiej – przebacząca miłość i pomoc Pana Boga (zmartwychwstanie). Stąd mowa jest o „codziennym umieraniu samym sobie”, o „licznych trudnościach i niepowodzeniach codziennego życia, które są krzyżami do dźwigania”, o „wyrzeczeniach płynących z dokładnego zachowywania ślubów”, o „całkowitym ogołoceniu się i zaparciu samego siebie”<sup>12</sup>.

Życie ślubami – z natury rzeczy – zakłada wyrzeczenie „w celu mocniejszego połączenia się z Chrystusem”<sup>13</sup>. Wyrzekając się małżeństwa i nieczystych aktów, chcemy poświęcić się Chrystusowi przez miłość i służbę bliźnim<sup>14</sup>. Wyrzekając się przywiązania do rzeczy materialnych,

<sup>11</sup> P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowe*, Kraków 1904, s. 261–263; 360–365.

<sup>12</sup> KCR 6.

<sup>13</sup> KCR 14.

<sup>14</sup> KCR 17.

chcemy pełniej naśladować Chrystusa ubogiego<sup>15</sup>, a wyrzekając się własnej woli i decydowania o sobie, „ofiarujemy naszą wolę Ojcu, umieramy sobie i zmartwychwstajemy do nowego życia, w którym uznajemy Chrystusa za naszego Pana i Mistrza”<sup>16</sup>.

Szczytem wyrzeczenia się wszystkiego, co przeszkadza w zjednoczeniu z Chrystusem, jest wyrzeczenie się własnej osoby, własnego „ja”. Całkowite wyniszczenie siebie samego prowadzi do „śmierci sobie”, która jest stanem zupełnego ogołocenia. Według ks. Semeneni, „śmierć sobie” ma nie tylko wymiar ascetyczny, polegający na całkowitym umartwieniu zepsutej natury, ale również mistyczny. Pierwszym krokiem na tej drodze jest chrzest będący mistycznym włączeniem w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Ten załazek nowego życia wymaga do dalszego rozwoju śmierci i zmartwychwstania ascetycznego, to jest wyniszczenia skażonej natury. Wówczas Bóg wszczepia niejako w „grób” umarłej natury życie nadprzyrodzone. Jest to początek uczestnictwa w zmartwychwstałym życiu Chrystusa, które charakteryzuje się trzema cechami: a) całkowitym połączeniem woli człowieczej z wolą Bożą; b) szukaniem jedynie chwały Bożej; c) pokojem stabilnym<sup>17</sup>.

## 2.2. Umieranie z Chrystusem przez umartwienie

Temu sposobowi umierania poświęcony jest specjalny podrozdział *Konstytucji*<sup>18</sup>. Wynika z nich, iż duch umartwienia niezbędny jest do „prawdziwego umierania” i do „doskonałego wypełnienia ślubów”. Należy stąd wnioskować, iż w szeregach ludzi konsekrowanych istnieje również umieranie „na niby”, śmierć „pozorowana”, która jest czystym faryzeizmem i klasyczną obłudą. Wspomniany „duch umartwienia” polega na wiernym i należyтым wypełnieniu swoich obowiązków, na odważnym wychodzeniu na spotkanie przeciwnościom oraz na gorliwym i przepojonym miłością pokonywaniu wszelkich trudności i wszystkiego, co by nas mogło odłączyć od Boga. Jeżeli chodzi o wewnętrzne umartwienia, to wspomniane są trzy jego formy: skupienie, milczenie i świadomość obecności Bożej. Ks. Semenenko wśród umartwień wewnętrznych widzi też powściąganie namiętności, żądz, oddalenie grzesznych myśli, odrzucanie własnej pychy. Musi jednak łączyć się z tym jakaś ze-

---

<sup>15</sup> KCR 21.

<sup>16</sup> KCR 42.

<sup>17</sup> P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowe*, dz. cyt., s. 228, 287–291.

<sup>18</sup> KCR, s. 80–82.

wewnętrzna ofiara, gdyż czysto wewnętrzne umartwienie jest tylko półśrodkiem, który nie prowadzi do celu<sup>19</sup>.

Umartwienie zewnętrzne – czerpiące natchnienie ze słów św. Pawła: „poskrwiam swoje ciało i biorę go w niewolę” (1 Kor 9, 27) – zalecane jest w trzech rodzajach praktyk: a) wierne i gorliwe realizowanie apostołów; b) gotowość na przyjęcie choroby i innych ludzkich ograńniczeń; c) poddanie się wymogom życia wspólnego.

Ks. Semenenko wyjaśnia, że umartwienia fizyczne, czyli „czynne i rozmyślne odejmowanie ciała wszelkich rozkoszy, przyjemności i pociech niegodziwych”<sup>20</sup>, są dużo trudniejsze niż umartwienia nadzwyczajne (włosienica, obręcze żelazne), bo wymagają systematyczności i wytrwałości. Nigdy też w zgromadzeniu nie zalecano umartwień nadzwyczajnych, niezgodnych z naturą ludzką.

Doskonałe umartwienie wymaga od człowieka dobrowolnej i całkowitej akceptacji. Dlatego ks. Semenenko poleca przyjmowanie tych umartwień, które Bóg sam człowiekowi zsyła, gdyż On jest nieomylny, a środki przez Niego wybrane są odpowiednie. Przeświadczenie, że to jest wola Boża, przekonuje człowieka i zobowiązuje go do przyjęcia nawet najmniejszych umartwień, do których należą wszystkie codzienne dolegliwości i udręki<sup>21</sup>.

### 2.3. Umieranie z Chrystusem przez ofiarę

Ofiara, to jest oddanie całego swego życia Bogu, jest pogłębieniem chrzcielnego przymierza<sup>22</sup>, przez które została ustanowiona wewnętrzna jedność z Chrystusem. Dzięki ofierze, której najpełniejszym wyrazem są śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa<sup>23</sup>, ta jedność przeraźdza się w „dar upodobnienia” do Chrystusa<sup>24</sup>. „Śluby są wyrazem wolnego i całkowitego daru z siebie. Przyjmujemy wyrzeczenie związane z zachowaniem naszych ślubów w celu mocniejszego połączenia się z Chrystusem”<sup>25</sup>. Owa „całkowitość” ofiary powoduje zupełność jedności z Chrystusem, „kompletność” przemiany w Chrystusa. Skoro ży-

<sup>19</sup> P. Semenenko, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 195–196.

<sup>20</sup> Tamże, s. 184.

<sup>21</sup> Tamże, s. 193–197.

<sup>22</sup> KCR 3.

<sup>23</sup> KCR 13.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, adhortacja *Vita consecrata*, 30.

<sup>25</sup> KCR 14.



cie Jezusa ma być niejako „powtórzone” w naszym życiu<sup>26</sup>, to ta przemiana w Niego musi być tak zupełna, abyśmy przestali żyć sobą, a żyli w Nim i razem z Nim, abyśmy razem z Chrystusem umierali i razem z Nim zmartwychwstawali później do nowego życia.

W kontekście przemiany *Konstytucje*<sup>27</sup> widzą w Eucharystii „centralny akt naszego codziennego życia”, bo uczestnictwo w niej jest ilustracją najgłębszego znaczenia zmartwychwstania. To przecież na ołtarzu uobecnia się Misterium Paschalne Chrystusa i my wchodzimy w nie, „umierając i powstając z Nim z martwych” oraz razem z Nim „ofiarując Ojcu samych siebie”. Prosimy przy tym Ducha Świętego o „siłę do wypełnienia naszych chrzcielnych i zakonnych zobowiązań”, o przemianę w Chrystusa.

W tej przemianie chodzi o to, abyśmy w naszym działaniu nie kierowali się aktami własnego rozumu, serca i woli, ale byśmy myśleli, czuli i działali razem z Chrystusem; by Jego myśli, uczucia i akty woli napełniały nasze władze ludzkie oraz połączyły się z ich aktami; by Jego sądy i przekonania stały się naszymi sądami i przekonaniem. Mówiąc jeszcze inaczej, ks. Semenenko podkreśla potrzebę przemiany umysłu człowieka w umysł Chrystusa. Takie zjednoczenie oznacza dla nas przyjęcie Boga jako Prawdy; jedność serca ludzkiego z sercem Jezusa każe nam przyjąć Boga jako Dobro; natomiast jedność woli ludzkiej z wolą Jezusa prowadzi do przyjęcia woli Boga. Przyjmując ją, poddajemy się stopniowo działaniu Boga, by nieustannie przemieniać się i upodabniać do Niego<sup>28</sup>.

Taka ofiara aż do całkowitej przemiany w Chrystusa dokonuje się w wielu fazach. Najpierw jest to wewnętrzne oczyszczenie naszej natury z powstałych po grzechu pierwotnym pożądliwości, potem przychodzi jedność naszego działania z działaniem Chrystusa, a na końcu zjednoczenie mistyczne z Bogiem. Tradycyjnie te trzy etapy zwą się trzema drogami: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą.

## 2.4. Zmartwychwstanie z Chrystusem przez miłość

O włączeniu w zmartwychwstanie Jezusa mówią na ogół *Konstytucje* na jednym oddechu z umieraniem, przy czym owo zmartwychwstanie człowieka traktują raczej jako zwykły skutek umierania<sup>29</sup>. Owszem, ist-

---

<sup>26</sup> To w *Vita consecrata* (1) czytamy przecież: „Dzięki profesji rad ewangelicznych charakterystyczne przymioty Jezusa – dziewictwo, ubóstwo i posłuszeństwo – stają się w pe-wien swoisty i trwały sposób »widzialne« w świecie”.

<sup>27</sup> KCR 57.

<sup>28</sup> Por. P. Semenenko *Ojciec nasz*, Kraków 1896, s. 158.

<sup>29</sup> Por. KCR 1, 6, 42.

nieje osobny zapis przypominający, iż „celem każdego z nas, którzy zostaliśmy powołani do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, jest dążenie do osobistego zmartwychwstania z Chrystusem we wspólnocie i do zmartwychwstania społeczeństwa”<sup>30</sup>, ale tylko w jednym ustępie<sup>31</sup> omówiona jest pokrótce istota owego współzmartwychwstania.

Otóż aby móc współzmartwychwstać z Chrystusem, trzeba być otwartym na natchnienia i dary Ducha Świętego, bo On nas uświęca i upodabnia do Chrystusa. Owo upodobnienie musi być widoczne szczególnie w dwóch obszarach, którymi są: doskonałe pełnienie woli Bożej i pełna miłości służba braci. I dlatego słusznie stwierdzono: „przez praktykowanie doskonałej miłości braterskiej współzmartwychwstajemy z Chrystusem”. Ta teza podparta jest cytatem biblijnym: „My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci” (1 J 3, 14).

Ks. Semenenko, nazywając miłość bliźniego „wtórnym zmartwychwstaniem”, wyjaśnia, że miłość ta winna mieć za podstawę miłość Boga, oddanie się Mu na własność i zjednoczenie z Nim – dopiero potem następuje wspólne z Bogiem zwrócenie się ku bliźniemu. Wówczas miłość bliźniego jednoczy nas z Chrystusem i z bliźnim. W jedności z Jezusem wpływamy na rozwój miłości bliźniego (bo pragniemy przecież jego dobra) i tym samym prowadzimy go do nowego życia<sup>32</sup>.

Tak więc miłość bliźniego jest nie tylko realizacją osobistego zmartwychwstania z Chrystusem, ale też zwiastowaniem „wyzwolenia i zbawienia każdej osoby i całego społeczeństwa jako przejścia ze śmierci do życia”<sup>33</sup>. „Oddając tedy całe swoje życie miłości i służbie Zmartwychwstałemu”<sup>34</sup>, powinniśmy być świadomi, że – jako zmartwychwstańcy – spełniamy naszą podstawową powinność: wraz z Jezusem nieustannie umieramy samym sobie, aby mocą Ducha Świętego samemu zmartwychwstać do nowego życia i innym nieść nowe życie i nową nadzieję, jakie są zawarte w tajemnicy paschalnej Jezusa.

\* \* \*

W tym pobieżnym studium komparatystycznym chciano ukazać związki między teologią św. Pawła a ascezą zmartwychwstańską. Te

---

<sup>30</sup> KCR 5.

<sup>31</sup> KCR 7.

<sup>32</sup> P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowe*, dz. cyt., s. 391.

<sup>33</sup> KCR, *Misja*.

<sup>34</sup> KCR 3.

związki widać nie tylko w cytacji tekstów, ale też w porządkującym toku refleksji, w której więcej miejsca zajmuje współumieranie niż współzmartwychwstanie z Chrystusem.

Jeżeli u Pawła udziałem w śmierci Chrystusa są udręki, cierpienia i niebezpieczeństwa życia doczesnego, walka ze złem i grzechem oraz uczestnictwo w Eucharystii, to u zmartwychwstańców są nimi wyrzeczenia, umartwienia, ofiara z życia, jak również Eucharystia. Przy czym te oba „sposoby umierania” jakoś się uzupełniają i zazębiają.

Paweł widzi już w „sposobach umierania” udział w zmartwychwstaniu Chrystusa, zmartwychwstańcy również, przy czym wyraźniej – bo za Janem – akcentują miłość bliźniego jako „eksponowany” sposób współzmartwychwstania z Chrystusem. Na pewno też ludzie spod sztandaru Chrystusa Zmartwychwstałego oszczędniej niż Paweł używają trybu rozkazującego, co nie zmienia faktu, że współumieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem jest dla nich najważniejszym wyzwaniem i zadaniem.

## **Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus als Herausforderung der resurrectionistischen Spiritualität**

Das Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus heißt für die Resurrectionisten ein Synonym für die Nachfolge Christi und das Hauptmotiv ihrer Spiritualität. Im Vergleich zur paulinischen Theologie zeigen die *Konstitutionen* der Resurrectionisten viele ähnliche Züge. Beim Paulus geschieht die Anteilnahme am Leben und Tod Christi durch das Moralleben, durch das Mitfeiern der Eucharistie und durch eigenes Leiden. Die Resurrectionisten sterben mit Christus durch Entsagung, Abtötung und Opfer im Leben; sie auferstehen aber durch die Liebe.

**słowa klucze:** *chrzest, cierpienie, dar z siebie, duchowość zmartwychwstańska, Eucharystia, grzech, jedność, miłość bliźniego, miłość własna, ofiara, Piotr Semenکو, św. Paweł, umartwienie, umieranie dla siebie, uświęcenie, wyrzeczenie, współzmartwychwstawanie, zjednoczenie mistyczne, zło, życie moralne*



ELIGIUSZ DYMOWSKI OFM  
KRAKÓW

---

## WSPÓLNOTA PARAFIALNA ŚRODOWISKIEM DUCHOWEGO WZROSTU I UŚWIĘCENIA

Współczesny świat, który tak dynamicznie zmienia swoje oblicze, nie tylko stawia na progu nowego milenium chrześcijaństwa nowe wyzwania, ale przede wszystkim jest doskonałą okazją, aby zdać sobie sprawę z autentyczności przeżywanej na co dzień wiary i eklezjalnej świadomości. Kościół, poczynawszy od II Soboru Watykańskiego, nie ma jakiegokolwiek wątpliwości, iż ludzkość przeżywa nowy okres historii i doświadcza głębokich przemian, które nierzadko są destruktywną przyczyną jej kryzysów i załamań<sup>1</sup>. Martin Heidegger lubił często powtarzać, iż „nasze czasy są zbyt późne dla bogów i zbyt wczesne dla Boga”. Dlatego nasza epoka musi stać się sprzyjającym czasem, który zde-

---

<sup>1</sup> Por. II Sobór Watykański, konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 54 (dalej: GS). Jak słusznie zauważa Luigi Maria Pignatello: „Świat przemierzał dziwną i niezrozumiałą orbitę paradoksu. Rozwijające się środki i sposoby komunikacji spowodowały przekształcenie się świata w »jedną wielką wioskę«, jak to określił Mc Luhan, co w naturalny sposób powinno sprzyjać wzajemnym ludzkim kontaktom. Społeczeństwo jednak padło ofiarą powszechnej izolacji. Zniknęły wspólnotowe i społeczne więzi. Taki stan utrzymywał się przez dziesiątki lat i jego obecność można było dostrzec w filmie, w literaturze oraz w opracowaniach socjologicznych. (...) Zjawisko »wielkiej wioski«, które normalnie powinno spowodować natychmiastową i łatwą zachodzącą komunikację, przekształciło się w coś w rodzaju klatki, w której nadmierne przeludnienie jest przyczyną coraz dotkliwiej przeżywanego bólu. Efekt »wielkiej wioski« przyczynił się do wybuchu społecznej »nerwicy«, która nie tylko hamuje, ale wręcz udaremnia wszelką komunikację”, *Duszpasterstwo parafii roku 2000*, Kielce 1999, s. 14–15.

maskuje bożków uczynionych z gliny, a wskaże swoim życiem i postępowaniem na Tego, który jest Bogiem żywym i prawdziwym, obecnym pośród nas, tu i tam, teraz i w każdej innej chwili.

Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* woła dobitnym głosem:

Kościół w Europie, czeka cię zadanie „nowej ewangelizacji”! Umiej odnaleźć entuzjizm głoszenia. Posłuchaj jako skierowanego do ciebie dzisiaj, na początku trzeciego tysiąclecia, błagania, które zabrzmiało już na progu pierwszego tysiąclecia, kiedy Pawłowi ukazał się w widzeniu pewien Macedończyk i prosił go: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!” (*Dz 16, 9*). Choć nie wyrażone czy nawet tłumione, to właśnie jest – podkreśla Papież – najgłębsze i najprawdziwsze wołanie, jakie płynie z serc dzisiejszych Europejczyków, spragnionych nadziei, która nie zawodzi. Tobie ta nadzieja została ofiarowana w darze, abyś ją z radością przekazywał w każdym czasie i pod każdą szerokością geograficzną. Niech zatem głoszenie Jezusa, które jest Ewangelią nadziei, będzie twą chlubą i racją twego istnienia. Z odnowionym zapałem żyj dalej tym samym duchem misyjnym, który przez dwadzieścia wieków, poczynszy od przepowiadania apostołów Piotra i Pawła, ożywiał tak licznych świętych, autentycznych ewangelizatorów kontynentu europejskiego<sup>2</sup>.

Wsluchując się w różne głosy, w zbiorowe i indywidualne doświadczenia, dziś trzeba nam powiedzieć, iż nadszedł czas, aby w sposób świadomy dokonywać przemian mentalności kościelnej, która pozwoli nie tylko ożywić nasze wspólnoty parafialne, ale odnaleźć w tych wspólnotach pojedynczego człowieka, albowiem „dotychczasowe tradycyjne duszpasterstwo parafialne, z uwagi na swą masowość, było skierowane do tzw. przeciętnego katolika. Nacisk systemu ograniczał społeczną aktywność i dlatego główną rolę w życiu eklezjalnym odgrywali księża, przy niewielkim zaangażowaniu laikatu. W efekcie cechą dominującą polskiego katolicyzmu stała się powierzchowność i bierność, co przełom roku 1989 obnażył bardzo wyraźnie”<sup>3</sup>.

## 1. Ku świadomości wspólnoty wspólnot

Wraz z II Soborem Watykańskim rozpoczął się w Kościele i dla Kościoła nowy etap, będący swoistym sprawdzianem autentyczności wia-

<sup>2</sup> Jan Paweł II, posynodalna adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, 45.

<sup>3</sup> W. Aramowicz, *Model współczesnej parafii, czyli jaka parafia – taki Kościół*, „Przegląd Powszechny” 2002, nr 6, s. 319–320.

ry, jej wzbogacania, indywidualnego i wspólnotowego zaangażowania w coraz pełniejsze uczestnictwo w prawdzie Bożej. Dostrzegając tę kwestię, kard. Karol Wojtyła powiedział:

(...) wzbogacenie wiary, które przyjmujemy jako zasadniczy postulat realizacji Vaticanum II, należy rozumieć dwojako. Należy je rozumieć nie tylko jako wzbogacenie treści wiary, zawarte w nauczaniu soborowym, ale należy je rozumieć jako płynące z tychże treści wzbogacenie całej egzystencji człowieka wierzącego w Kościele. Tak więc to wzbogacenie wiary w znaczeniu obiektywnym, przedmiotowym, które wyznacza nowy etap w dążeniu Kościoła „do osiągnięcia pełni prawdy Bożej”, jest równocześnie wzbogaceniem w znaczeniu podmiotowym, ludzkim, egzystencjalnym. I od tej właśnie strony najbardziej czeka na realizację. Sobór „duszpasterski” otworzył nowy rozdział w szeroko rozumianym duszpasterstwie Kościoła<sup>4</sup>.

Idea i przywrócenie jedności ludu Bożego, który jest bogaty w różnego rodzaju posługi i charyzmaty, oraz idea jedności zbudowanej na chrzcie świętym pozwoliła ojcom soborowym przyjąć i rozumieć Kościół jako „wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu, na ziemi”<sup>5</sup>. Z duszpasterskiego punktu widzenia, pojęcie ludu Bożego określa konkretne i dynamiczne znaczenie Kościoła, ukazując, w jaki sposób Bóg wybiera i gromadzi spośród wszystkich ludów ziemi ten, który właśnie dla Niego będzie ludem Bożym<sup>6</sup>. W tej to wspólnotcie ludu Bożego człowiek osiąga swoje zbawienie i swoje uświęcenie, jako że „wszyscy wierni, wyposażeni w tyle tak wielkich środków zbawienia, we wszystkich sytuacjach życiowych i w każdym stanie, powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do doskonałej świętości, jak i sam Ojciec jest doskonały”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 12.

<sup>5</sup> II Sobór Watykański, konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 8 (dalej: LG).

<sup>6</sup> Musimy pamiętać, iż Kościół jest rzeczywistością zbudowaną na wzór i podobieństwo komunii trynitarniej, dlatego, pisze Pedro Rodríguez: „*In tal modo, dire che il Popolo di Dio ha la sua origine nel (disegno del) Padre equivale a dire che ha la sua origine nella missione del Figlio e nella missione dello Spirito Santo. E a sua volta, il significato delle due missioni divine per la comprensione del mistero della Chiesa si può raggiungere solo intendendole nell'Unità della Trinità e nell'unità del Disegno di Dio. La Chiesa ha un'origine trinitaria, anche negli atti storici che la fanno nascere*”, *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, w: *Lecclesiologia trent'anni dopo la „Lumen Gentium”* (a cura di Pedro Rodríguez), Roma 1995, s. 158. Zob. B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1995 A. Źądło, *Kościół lokalny. Teologia i duszpasterstwo*, Kielce 2001, s. 32–36; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt. s. 78–104.

<sup>7</sup> LG 11.

W kontekście soborowej nauki o ludzie Bożym łatwiej jest nam zrozumieć definicję parafii, o której w *Christifideles laici* Jan Paweł II mówi, że jest ona „rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności”, „domem rodzinnym, braterskim i gościnnym”, „wspólnotą wiernych”.

Parafia wreszcie – czytamy w papieskim dokumencie – jest zbudowana na gruncie rzeczywistości teologicznej, bowiem jest ona wspólnotą eucharystyczną, czyli wspólnotą zdolną do sprawowania Eucharystii, będącej żywym źródłem jej wzrostu i sakramentalnym węzłem doskonałej komunii z całym Kościołem. Ta zdolność wynika z tego, że parafia jest wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną, czyli taką, która składa się z wyświęconych kapłanów i innych chrześcijan, i w której proboszcz, reprezentujący biskupa diecezji, jest hierarchicznym ogniwem łączącym parafię z całym Kościołem partykularnym<sup>8</sup>.

Tak więc każda parafia, jak wynika z samego założenia, powinna być zawsze wspólnotą ludu Bożego, który współdziała ze sobą w bezpośrednich kontaktach, a nie ukrywa się w anonimowym tłumie. Dlatego trzeba za wszelką cenę dążyć do tego, aby nasze parafie stawały się „wspólnotami wspólnot”, które przez liturgię, a zwłaszcza wspólną Eucharystię, będą się kształtować i dojrzewać do coraz odpowiedzialniejszych zadań w Kościele, biorąc również odpowiedzialność za zbawienie innych<sup>9</sup>.

Wyzwania współczesnego świata domagają się konkretnego działania w naszych wspólnotach parafialnych. Nie ulega kwestii, iż poziom świadomości i wiedzy wiernych na temat własnych parafii nie może wzbudzać większego optymizmu<sup>10</sup>. Nadal „w naszych parafiach widzimy tłu-

---

<sup>8</sup> Jan Paweł II, posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30 grudnia 1988), 26. Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 515 § 1 mówi: „Parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą troskę pasterską, pod władzą biskupa diecezjalnego powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi”.

<sup>9</sup> Nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, podkreśla: „Jest ona [parafia] miejscem, gdzie wszyscy wierni mogą się gromadzić na niedzielnej celebracji Eucharystii. Parafia wprowadza lud chrześcijański do uczestniczenia w życiu liturgicznym i gromadzi go podczas tej celebracji; głosi zbawczą naukę Chrystusa; praktykuje miłość Pana w dobrych i braterskich uczynkach”, 2179. W tym samym *Katechizmie*.., w numerze 2226, czytamy dalej: „Parafia jest wspólnotą eucharystyczną i ośrodkiem życia liturgicznego rodzin chrześcijańskich; jest ona podstawowym miejscem katechezy dzieci i rodziców”.

<sup>10</sup> „Chociaż olbrzymia większość ludzi wszystkich środowisk parafialnych deklaruje swoją przynależność do wspólnoty ludzi wierzących, to jednak nie może ująć uwadze odpowiedzialnych za duszpasterstwo w Polsce oraz duszpasterzy terenowych występowanie pewnej liczby parafian o osłabionej identyfikacji lub zupełnie nie identyfikujących się ze wspólnotą ludzi wierzących. Są to osoby, które przynależą do Kościoła tylko dlatego, że urodziły się w środowisku katolickim. Znalazły się one w Kościele bez własnej decyzji i dlatego nie zawsze cenią sobie tę przynależność, dystansując się od Kościoła i włas-



my anonimowych ludzi, którzy jakby z czystego przypadku znaleźli się razem na tym samym terytorium, gdzie mieszkają i żyją jak izolowani od siebie pustelnicy"<sup>11</sup>. Musimy mieć tę świadomość, że zmiany geopolityczne, które dokonały się w ciągu ostatnich dziesiątków lat, otworzyły przed Kościołem nowe perspektywy oraz postawiły nowe wyzwania. To wszystko łączy się ściśle również ze zmianą myślenia, a co za tym idzie, z odważną decyzją reformy parafialnego duszpasterstwa, „rolą Kościoła jest bowiem wychodzić na spotkanie konkretnego człowieka, dotykać codziennych ludzkich spraw, aby człowiek się przemienił i uświęcił. Zadaniem Kościoła jest zamieszkać w domach ludzi objętych wspólnymi procesami rozwoju, solidaryzować się z ich dążeniami, dramataми i różnorodnymi zagrożeniami"<sup>12</sup>. Ponadto trzeba zadbać o to, by osoby, które przynależą do wspólnoty parafialnej, wiedziały o znaczeniu i obowiązkach, jakie z tego tytułu wynikają<sup>13</sup>. Jasność i klarowność sformułowań, program duszpasterski i tworzone na jego podstawie plany działań, odpowiednie przygotowanie i podejście duszpasterzy pozwolą „poprawić jakość” ludzi wierzących w naszych wspólnotach<sup>14</sup>. Wierni, którzy poczu-

---

nej parafii. Są także katolicy, którzy mają do Kościoła stosunek zachowawczy: w nim się urodzili i w nim chcą umrzeć. W rzeczywistości wszystkim tym osobom brakuje istotnego przeżycia, jakim jest inicjacja chrześcijańska. Osoby te zaraz po urodzeniu otrzymały chrzest, potem zgodnie z wymogami tradycji, przystąpiły do Pierwszej Komunii św. i w odpowiednim czasie przyjęły sakrament bierzmowania. Po przyjęciu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej nie nabrały przekonania o potrzebie życia chrześcijańskiego na co dzień, o istnieniu pewnych obowiązków z racji przynależenia do wspólnoty ludzi wierzących. Ludzie ci sakramenty inicjacji chrześcijańskiej traktowali jak rytę, które należy przyjmować w pewnych okresach życia. Dlatego nigdy nie dokonali wyboru, aby być chrześcijanami, dlatego są tacy połowiczni i niezdecydowani”, R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 70–71.

<sup>11</sup> L. Slipek, *Parafia, jakiej pragnę*, Warszawa 2001, s. 16.

<sup>12</sup> A. Żądło, *Parafia w Trzecim Tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 6.

<sup>13</sup> Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, dz. cyt., s. 71–72. Profesor Uniwersytetu Laterańskiego Sergio Lanza wprost komentuje kryzys współczesnych parafii jako efekt braku dojrzałości w wierze i świadomej przynależności do wspólnoty eklezjalnej. A co za tym idzie, stwierdza Lanza, „non è pensabile oggi la formazione di cristiani maturi (e quindi una appartenenza ecclesiale significativa e convinta), senza una precisa assunzione di responsabilità nella vita della comunità cristiana”, *La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale*, Roma 1995, s. 26.

<sup>14</sup> „Brak przygotowania duszpasterzy, najczęściej zaskakiwanych rozwojem wydarzeń i niezdolnych do ich dojrzałej oceny, tworzy blok wielu nieporozumień. Ludzie ci, noszący w sobie znamiona charakterystyczne dla dzisiejszej epoki, zamiast spełniać w tych licznych wspólnotach zadanie duchowych moderatorów, stają się wyłącznie ich uczestnikami. Zauroczeni w równym stopniu co młodzi atmosferą przeżycia i miłego nastroju, nie przyjmują do wiadomości zgłaszanych uwag. Pochłonięci spektakularną masowością ruchów młodzieżowych i szybkim efektem zewnętrznym, twierdzą, że w duszpasterstwie najważniejsze jest działanie. Dokonuje się przy okazji swoiste odbicie od jednego krańca, jakim jest eksponowanie wyłącznie duszpasterstwa o charakterze masowym, do drugiego,

ją się naprawdę autentyczną wspólnotą wiary, odnajdą i docenią swoje w niej miejsce, zaangażują się w jej życie, zachowując nie tylko prawdziwie chrześcijańską postawę. W ten sposób uda się uniknąć wielu nieporozumień i braku kontynuacji, jakie mogą nastąpić chociażby w przypadku personalnych zmian duszpasterzy. Albowiem

jedną z charakterystycznych cech i zarazem słabości polskiego duszpasterstwa jest wyłączna koncentracja na tzw. akcjach duszpasterskich. Preferowane jest działanie od zdarzenia do zdarzenia. Brakuje mu natomiast fundamentalnego programu, na podstawie którego formułowano by etapowe plany, działania. Powoduje to, że poszczególni duszpasterze, w zależności od stopnia zaangażowania i zdolności do podjęcia własnej inicjatywy, prowadzą działalność, którą można by nazwać duszpasterstwem jednego sezonu. Trwa ono dopóty, dopóki konkretny ksiądz pozostaje w tym samym miejscu albo też dopóki nie zostanie ogłoszona nowa akcja<sup>15</sup>.

Musimy pamiętać, że duszpasterstwo nie jest dziełem tylko jednego człowieka, jest ono przecież funkcją Kościoła zmierzającego zawsze do uświęcenia jego członków. Chrystusowe słowa: „Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15), są początkiem stałej ewangelizacyjnej obecności Królestwa Niebieskiego pośród ludu Bożego. Ta obecność dokonuje się najpełniej we wspólnym dążeniu do świętości duszpasterzy i wiernych, głoszących słowo Chrystusa, który przyszedł, aby „dać świadectwo prawdzie” (por. J 18, 37). Chrystus jest więc pierwszym Duszpasterzem wszystkich ludzkich pokoleń. Sam o sobie mówi: „Ja jestem dobrym Pasterzem” (J 10, 11). To właśnie On, „Wielki Pasterz owiec” (por. Hbr 13, 12), powierzył apostołom i ich następcom posługę pasterzy owczarni Bożej<sup>16</sup>. Stąd też „w pasterzowaniu Chrystusa i na wzór Chrystusa objawia się stale na nowo Kościołowi to wszystko, co wskazuje na godność królewską Syna Bożego. Ta królewskość jest ciągle odczytywana przez Kościół i nieustannie odświeżana w jego duszpasterskiej działalności”<sup>17</sup>. Posłannictwo i misja Kościoła muszą więc realizować się w konkretnym,

który poza działalnością małych grup nie zakłada niczego więcej”, A. Przybecki, *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*, Poznań 2001, s. 43.

<sup>15</sup> Tamże, s. 128.

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992), 1.

<sup>17</sup> B. Drożdż, *Płaszczyzna teologicznych podstaw duszpasterstwa*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2002, nr 1, s. 195.

zróznicowanym i określonym kształcie duszpasterstwa, otwartym szeroko na duchowe, społeczne i kulturalne warunki każdego człowieka.

Z jedności eklezjalnej wyrasta zarówno tożsamość kapłańska, jak i tożsamość poszczególnych wiernych świeckich. Ta świadomość jest gwarantem, iż każda parafia może i powinna stać „wspólnotą wspólnot”, prowadzącą do uświęcenia i zabawienia wszystkich ludzi. Współodpowiedzialność za ewangelizację jest równoczesnym zaproszeniem duchownych i świeckich do świadomego współuczestnictwa w dziele Bożym, gdzie nie będzie miejsca na prywatę i niejasne interesy<sup>18</sup>.

## 2. Wierzyć i działać w perspektywie świętości

Dzisiaj już nikogo nie zaskakuje to, że apostołat parafialny zostaje bardzo często powierzony wspólnotom zakonnym. Bogactwo charyzmatów, jakie wnoszą poszczególne zakony i zgromadzenia, zawsze miało ogromny wpływ na rozwój i uświęcenie członków Kościoła lokalnego. Jan Paweł II w adhortacji *Vita consecrata* podkreśla jednoznacznie:

(...) w ukazywaniu świętości Kościoła obiektywne pierwszeństwo należy przyznać życiu konsekrowanemu, jako że odzwierciedla ono sposób życia samego Chrystusa. Właśnie dlatego najobficiej objawiają się w nim ewangeliczne dobra i najpełniej urzeczywistnia cel Kościoła, to znaczy uświęcenie ludzkości. Życie konsekrowane zapowiada i w pewien sposób uprzedza nadejście przyszłej epoki, kiedy to nastąpi pełnia Królestwa niebieskiego, które już teraz jest obecne w załączku i w tajemnicy, i kiedy po zmartwychwstaniu ludzie nie będą się już żenić ani wychodzić za mąż, lecz będą niczym aniołowie Boży (por. Mt 22, 30)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> II Polski Synod Plenarny, omawiając potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa, w punkcie dotyczącym parafii, wyraźnie określa: „Parafia powinna być podstawowym miejscem formacji laikatu, a także katechizacji dorosłych i katechezy dzieci, uzupełniającej szkolne lekcje religii. Parafia może także kształtować umiejętności społeczne i postawy obywatelskie poprzez naukę współpracy w grupach i wspólnotach parafialnych, szkoły parafialne, przedszkola, biblioteki, widołoteki, kawiarenki, kluby sportowe, centra młodzieżowe i kluby »trzeciego wieku«. Miłość duszpasterska i wyobrażenia wiary winny wciąż podpowiadać duszpasterzom i świeckim zadania, które wspólnota parafialna powinna podejmować w służbie rodzinie, dzieciom i młodzieży, ludziom cierpiącym, bezrobotnym, różnym środowiskom zawodowym, a także społeczności lokalnej i w świecie kultury”, *II Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, nr 48, s. 23. W tej samej kwestii Synod wyraźnie również określa warunki, jakie są wymagane od kandydatów na duszpasterzy, a mianowicie: a) praktyczne umiejętności duszpasterskie; b) umiejętność pracy zespołowej; c) wrażliwość społeczną, tamże, nr 50, s. 24.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, posynodalna adhortacja apostołska *Vita consecrata* (25 marca 1996), nr 32.

Wezwanie do doskonałości, a tym bardziej dążenie do świętości są w naturalny sposób wpisane w sensowność życia zakonnego. Tu nikt nie może dziwić wezwanie do świętości, gdyż oddanie swojego życia Bogu oznacza również przyjęcie Jego wezwania: „Bądźcie świętymi, ponieważ ja jestem święty!” (*Kpł* 11, 44). Ślubowanie rad ewangelicznych<sup>20</sup> jest odpowiedzią człowieka powołanego na zachętę samego Chrystusa: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (*Mt* 5, 48). Mówienie o świętości to temat zawsze aktualny w Kościele. Świadczą o tym zarówno dokumenty soborowe, jak i liczne wypowiedzi papieży. Swój wzrok kierują one często na wspólnoty zakonne, albowiem „w pewien właściwy sobie sposób ukazuje się owa świętość w praktykowaniu rad, które zwykło się nazywać ewangelicznymi. To praktykowanie rad ewangelicznych, pod wpływem Ducha Świętego podejmowane przez wielu chrześcijan na sposób prywatny albo w warunkach lub stanie ustanowionym przez Kościół, daje i powinno dawać w świecie wspaniałe świadectwo i przykład tej właśnie świętości”<sup>21</sup>. Wartość świętości we współczesnym świecie jest również istotnym elementem duszpasterskiej pracy i nowej ewangelizacji<sup>22</sup>. Świętość bowiem stanowi zasadniczą podstawę kształtowania wspólnotowego charakteru ludu Bożego. Nie wolno nam zapomnieć, że jest ona w wymiarach ziemskiej historii zbawienia powołaniem i dążeniem. To „powołanie do świętości pochodzi od Chrystusa Pana i staje się udziałem, a zarazem zadaniem Kościoła”<sup>23</sup>.

Mając za wzór Chrystusa – Dobrego Pasterza – zakonne wspólnoty parafialne jeszcze pełniej mogą odpowiedzieć na wezwanie Kościoła, który potrzebuje osobistej świętości duszpasterzy i wiernych oraz ich apostołskiego zapału w braniu na siebie odpowiedzialności i podejmowaniu konkretnych zadań<sup>24</sup>. Osobisty przykład duchownych i świeckich

<sup>20</sup> „Rady ewangeliczne mają – bardziej jeszcze niż przykazania – służyć miłości, na niej bowiem polega świętość chrześcijanina, a postępowanie w świętości mierzy się rozwojem miłości. Zasada ta pozwala łączyć wielość dróg, jakie – w granicach powszechnego powołania do świętości – prowadzą do niej poszczególnych ludzi w jedną świętość”, K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 138–139.

<sup>21</sup> *LG* 39.

<sup>22</sup> Por. K. Lijka, *Działalność duszpasterska w perspektywie świętości*, „Teologia Praktyczna” 2003, nr 4, s. 183; A. Vincenti, *La fede cristiana oggi*, w: *Parrocchia 2000. Una risposta concreta all'appello della Nuova Evangelizzazione*, Torino 1993, s. 31–52; R. Seledak, „Nowa ewangelizacja” wezwaniem do promocji solidnej formacji kapłańskiej, w: *Papieski Instytut Polski w Rzymie, Historia i współczesność*, t. 3, Rzym 2001, s. 71–85.

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 136.

<sup>24</sup> Por. Kongregacja do spraw Duchowieństwa, instrukcja *Kapłan, pasterz, przewodnik wspólnoty parafialnej*, Poznań 2002, nr 4.

jest wymownym i czytelnym znakiem ewangelicznego świadectwa, bo „święci w każdym pokoleniu uobecniali wśród ludu Bożego świętość Chrystusa Dobrego Pasterza”<sup>25</sup>. Od początku narodzin Kościoła dostrzeżę się więc silne pragnienie świętości całego ludu Bożego. Świętość była, jest i będzie zawsze istotnym celem naszego posługiwania. Dokonywa się ona we wspólnym działaniu i rozumieniu posłanniczej misji Chrystusa, która urzeczywistnia się w naszych parafiach.

Bogactwo charyzmatów zakonnych już samo w sobie niesie możliwie najwierniejsze upodobnienie się do Chrystusa, Mistrza i Nauczyciela, ponieważ „życie konsekrowane nieustannie przypomina Ludowi Bożemu o potrzebie odpowiadania świętością na miłość Bożą, rozlaną w sercach przez Ducha Świętego”<sup>26</sup>. Dzięki temu nasze wspólnoty parafialne mogą nie tylko korzystać z wyjątkowych charyzmatycznych darów, ale przede wszystkim same mogą stawać się uświęconymi wspólnotami wspólnot, gdyż trzeba, aby „świętość udzielana w sakramentach prowadziła do świętości życia codziennego”<sup>27</sup>.

Pedagogika świętości jest więc podstawą każdego programu duszpasterskiego<sup>28</sup>. To na niej buduje się wszelką działalność, jako że „pragnienie doprowadzenia każdego człowieka do Chrystusa zawsze ożywia jego apostołstwo oraz przygotowuje go i czyni zdolnym do przewyższania wszelkich przeszkód, a gdy zajdzie taka potrzeba, nawet do ofiarowania swego życia za zbawienie wszystkich ludzi”<sup>29</sup>. Z tej świadomości rodzi się osobiste zaangażowanie i poświęcenie, które na wzór rodziny ludzkiej uskrzydla wszelką duszpastersko różnorodną aktywność. Dlatego – jak czytamy w *Dyrektorium...* – „oprócz świadomości zmartwychwstańczej tożsamości, która znajduje się w naszym duszpasterstwie, istnieje jeszcze coś innego, co wyciska piętno na naszych parafiach i wyróżnia je spośród innych parafii. Tym czynnikiem jest bez wątpienia wspólnotowy, rodzinny charakter pracy duszpasterskiej”<sup>30</sup>. Oprócz tego świado-

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Słowa do uczestników czuwania na placu św. Piotra* (17 maja 2000), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2000, nr 7–8, s. 22.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 33.

<sup>27</sup> Tamże, 33.

<sup>28</sup> „Wytyczanie drogi i budowanie fundamentu dla całego programu duszpasterskiego polega więc na tym, aby pomagać naszym wspólnotom w ponownym odkryciu powszechnego powołania wszystkich chrześcijan do świętości. Trzeba przypominać, że duszą wszelkiego apostołstwa zakorzeniona jest w wewnętrznym życiu Bożym”, instrukcja *Kapłan, pasterz, przewodnik wspólnoty parafialnej*, nr 28.

<sup>29</sup> *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001, art. 192.

<sup>30</sup> Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego. Prowincja Polska, *Dyrektorium zmartwychwstańczego duszpasterstwa parafialnego*, Kraków 2000, s. 12.

mość własnego powołania, jako naśladowania Chrystusa (*sequela Christi*), oraz doprowadzenie wszystkich do upodobnienia się do Mistrza obligują nas, abyśmy braterskie życie we wspólnocie uważali za pierwsze i podstawowe oraz nauczyli się rozwiązywać problemy współczesnego świata i osobiste w otwartej i pełnej życzliwości współpracy parafialnej – tak wiernych, jak i duszpasterzy<sup>31</sup>.

W społeczeństwie, którego cechą charakterystyczną coraz częściej jest pluralizm kulturowy, sekularyzm, relatywizm postaw etycznych i moralnych, globalizacja i zanik własnej tożsamości, nieodzownym elementem pasterskim będzie również odbudowanie silnych więzi rodzinnych oraz wychowywanie wiernych do jak najgorliwszego zapachu ewangelizacyjnego, które stają się w dobie nowej ewangelizacji istotnym elementem codziennego duszpasterstwa parafialnego<sup>32</sup>.

Stąd też – stwierdza Jan Paweł II – wynika potrzeba, aby parafia odkryła swą specyficzną funkcję wspólnoty wiary i miłości, która stanowi jej rację bytu i jest najgłębszym rysem charakterystycznym. Oznacza to, że ewangelizacja winna stać się ośrodkiem całego duszpasterstwa, jako jej wymóg naczelnym, najważniejszy, uprzywilejowany. W ten sposób zostaje skorygowana wizja czysto horyzontalna oparta na obecności w wymiarze tylko społecznym, uwypatnia się natomiast sakramentalny aspekt Kościoła<sup>33</sup>.

Nowa ewangelizacja, obejmująca również niemałą rzeszę naszych parafian, w pierwszym rzędzie ma pomóc współczesnemu człowiekowi odkryć ponownie Jezusa Chrystusa oraz budować pośród wiernych ducha komunii i braterskiej miłości, dzięki czemu unikniemy w strukturze parafii jakiegokolwiek faworyzowania, wyłączenia się i zamykania się w sobie istniejących i rywalizujących między sobą poszczególnych grup duszpasterskich. Dlatego, przypomina nam wspomniane już wcześniej *Dyrektorium*...:

Praca w naszych wspólnotach jest odpowiedzią na znaki czasu i w parafiach zmartychwstańczych jest czymś normalnym, należy do naszego charyzmatu. Niemniej jednak trzeba pamiętać, by małe grupy duszpasterskie nie rozbiły całości rodziny parafialnej, nie prowadziły do podziałów stanowych, socjalnych czy jeszcze innych. Każda grupa winna też dobrze znać

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 14–15.

<sup>32</sup> Por. instrukcja *Kapłan, pasterz, przewodnik wspólnoty parafialnej*, nr 29.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do Świętej Kongregacji ds. Duchowieństwa* (20 października 1984), cyt. za: tamże, s. 48–49.

swoje miejsce w życiu parafialnym, powinna też zmierzać do animowania go i dynamizowania<sup>34</sup>.

W ten sposób komunია jedności i zarazem misyjności wyrażać się będą w przekonaniu wszystkich, że Jezus Chrystus jest naprawdę Słowem Bożym, które stało się człowiekiem i mieszkało pośród ludzi, aby ich zbawić<sup>35</sup>.

Źródłem uzdrowieńczej mocy i uświęcenia, a zarazem centrum prawdziwego życia religijnego wiernych, będzie niewątpliwie sprawowana codziennie Eucharystia. Ona to gromadzi wszystkich wokół Chrystusowego ołtarza, aby oddawać chwałę Bogu jako akt uwielbienia i dziękczynienia. Jest więc Eucharystia sercem każdej wspólnoty. Lekceważenie jej, systematyczne zaniedbywanie i sprowadzanie wyłącznie do kulturowego fenomenu świadczy o niedojrzałości i niezdolności człowieka do dziękczynnej postawy oraz do kształtowania w jej świetle własnego życia<sup>36</sup>. II Sobór Watykański wielokrotnie naucza, że podstawą budowania i trwałości jakiegokolwiek wspólnoty Kościoła może być tylko Eucharystia. Od niej zaczyna się nie tylko budowanie wspólnoty, ale również jej wychowanie. Stąd też „aby ta celebrowanie była autentyczna i pełna, powinna prowadzić zarówno do rozmaitych czynów miłości i do wzajemnej pomocy, jak i do działalności misyjnej, a także do różnych form świadectwa chrześcijańskiego”<sup>37</sup>. Poważne jej traktowanie nie tylko będzie więc przenikało do głębi życia poszczególnych członków Kościoła, ale będzie również autentycznym wyrazem parafialnej jedności i dojrzałym jej traktowaniem, jako centrum dynamicznej aktywności każdej wspólnoty wspólnot.

---

<sup>34</sup> Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego. Prowincja Polska, *Dyrektorium zmartwychwstańczego duszpasterstwa parafialnego*, s. 18.

<sup>35</sup> „W tym sensie można i należy twierdzić, że Jezus Chrystus ma szczególne i jedyne, Jemu tylko właściwe, wyłączne, powszechne i absolutne znaczenie i wartość dla rodzaju ludzkiego i jego dziejów. Jezus jest bowiem Słowem Bożym, które stało się człowiekiem dla zbawienia wszystkich”, Kongregacja Nauki Wiary, deklaracja *Dominus Iesus* (6 sierpnia 2000), nr 15.

<sup>36</sup> Por. A. Przybecki, „Siedem słów” jako propozycja dla polskiego duszpasterstwa, „Przegląd Powszechny” 2001, nr 12, s. 16.

<sup>37</sup> II Sobór Watykański, dekret o posłudze prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 6.

## Zakończenie

Sytuacja przejrzystości oraz możliwości bezpośredniego doświadczenia wspólnoty parafialnej, a także zaangażowanie w jej życie stanowią głęboki wyraz chrześcijańskiej dojrzałości i troski o wspólne dobro. Osobiste doświadczenie Boga uzdalnia człowieka do tworzenia wspólnoty z innymi, gdzie jest On odkryty jako Ten, który jednoczy i prowadzi wszystkich do zbawienia. „Mistyka oznacza bowiem obecność Boga w centrum wspólnoty chrześcijańskiej, w centrum parafii, oznacza podstawowe zakorzenienie wspólnoty w Bogu”<sup>38</sup>. Poznanie właściwego oblicza parafii, jej możliwości działania i uświęcenia świadczy o trosce duszpasterzy i wiernych, pozwala im zdać sobie sprawę, czym tak naprawdę parafia powinna być w Kościele lokalnym, jaka jest jej tożsamość, komu chce służyć i na jakim etapie zmian i rozwoju się znajduje<sup>39</sup>. Stwarza możliwość bardziej racjonalnego i lepiej zorganizowanego działania duszpasterskiego, a co za tym idzie, na tej podstawie zbudowania lepszych kontaktów pomiędzy duszpasterzami i wiernymi świeckimi.

Jedno na pewno nie podlega wątpliwości: parafie nowego tysiąclecia chrześcijaństwa, parafie diecezjalne i zakonne, jako jeden z priorytetów muszą przyjąć dialog i misję.

Z odwagą należy obserwować i przyjmować wezwania rozkapryśzonego świata, dostrzegając w nim nade wszystko pojedynczego człowieka, który tak naprawdę spragniony jest Boga i ostatecznej Prawdy. Dlatego podejmując jakikolwiek dialog, musimy pamiętać, że ten

dialog nie może się jednak opierać na obojętności religijnej, zaś my – chrześcijanie – mamy obowiązek prowadzić go, składając pełne świadectwo o nadziei, która w nas jest (por. *1 P 3*, 15). Nie powinniśmy się obawiać, że może uwłaczać tożsamości kogoś innego to, co w rzeczywistości jest *radostnym zwiastowaniem daru*, który przeznaczony jest dla wszystkich i który trzeba proponować, okazując jak największy szacunek wolności każdego: daru objawienia Boga-Miłości, który „tak (...) umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał”<sup>40</sup>.

Dziś potrzeba nam szeroko rozumianej pedagogiki duszpasterskiej, która swoim zasięgiem obejmie całą gamę ludzkich problemów i bolą-

<sup>38</sup> M. Polak, *Potrzeba odnowionej wizji parafii w świetle uchwał III Synodu Archidiecezji Gnieźnieńskiej (1995–2000)*, „Teologia Praktyczna” 2002, nr 3, s. 183.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 186–188.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, list apostolski *Novo millennio ineunte* (6 stycznia 2001), nr 56.



czek. Otwarcie się na inne dyscypliny humanistyczne, a także na ich osiągnięcia, może być niezwykle pomocne w budowaniu autentycznych wspólnot parafialnych, pełnych otwartości, ale i zarazem świadomych swojej chrześcijańskiej tożsamości, opartej mocno na Piśmie Świętym, bogatej Tradycji i nauczaniu Kościoła. Nie chodzi więc przy tym, aby jedynie burzyć zastałe duszpasterskie formy, ale by tym formom nadać nowego ducha, przemawiającego do człowieka XXI wieku zrozumiałym dla niego językiem. Przemiany życia parafialnego i samych parafii powinny iść w tym kierunku, aby wierni przynależący do nich mogli odnowić się w wierze, czując się naprawdę ludem żyjącym w prawdziwej wspólnocie, ludem, który wypełnia świadomie Chrystusową misję i postępuje drogą świętości<sup>41</sup>, pociągając równocześnie innych ku zbawieniu. Ta droga nade wszystko wyróżnia się sztuką modlitwy, która jest i będzie „duszą życia chrześcijańskiego i warunkiem autentycznego życia duszpasterskiego”<sup>42</sup>.

## **Parish Community as an Environment of Spiritual Growth and Sanctification**

The aim of the article is to show that a parish should be always a community of God's people, who cooperate in direct contact and do not hide themselves in an anonymous crowd. Therefore, we should strive for developing awareness of parish as a community of small communities. Such community, will be shaped through liturgical celebrations, especially common Eucharist (which is the heart of every community), and will become more and more mature to perform more responsible tasks in the Church, taking responsibility for others' salvation, too. Parishes of the new millennium of Christianity must accept dialogue and mission as one of their priorities. Parish apostolate is often entrusted to religious congregations. Richness of charismas of religious communities has always had a great influence on progress and sanctification of the mem-

---

<sup>41</sup> Por. A. Żądło, *Jaka parafia na nasze czasy*, Kielce 1994, s. 35.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, list apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 32.

bers of the Church. It must be remembered that pedagogy of sanctification is a basis for every pastoral program.

**słowa klucze:** *parafia, duszpasterstwo, wspólnota, uświęcenie, wzrost duchowy, zakony, zmartwychwstańcy, dialog, misja, duszpasterstwo parafialne, pedagogika świętości, liturgia, modlitwa*

# QUESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

---



ADAM BŁYSZCZ CR  
RZYM

---

## **GAUDIUM ET SPES (19–21) W REFLEKSJI KARDYNAŁA HENRIEGO DE LUBACA**

**T**ermin „ateizm”, z punktu widzenia etymologii, odsyła nas do pojęcia Boga bądź bóstwa. Dlatego też kiedy asystujemy dyskusji między ateistą a człowiekiem wierzącym, oczekujemy swoistego dyskursu religijnego, teologicznego. Czytając trzy rozdziały poświęcone ateizmowi współczesnemu (19, 20, 21) konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, ze zdumieniem odkrywamy, że koncentrują się one przede wszystkim wokół dyskursu antropologicznego<sup>1</sup>. Zatem dyskusji, krytyce zostaje poddane pojęcie człowieka wypracowane przez chrześcijaństwo. Uważana ich lektura niejako automatycznie narzuca tok myślenia. Polega on na odkryciu godności człowieka, która swoje źródło znajduje w powołaniu osoby ludzkiej do wspólnoty z Bogiem. To właśnie ta godność zakreśliła horyzont hermeutyczny, w którym rozpatrywać należy kwestię ateizmu. Konstytucja soborowa wymienia, bez pretendowania do wyczerpania tematu, przyczyny i formy ateizmu<sup>2</sup>, próbuje nakreślić postawę Kościoła wobec dramatu ateizmu. Ta postawa artykułuje się w wysiłku zrozumienia racji negowania Boga i w jednoczesnym przedstawieniu

<sup>1</sup> „Dyskutowaliśmy o antropologii chrześcijańskiej. Te dwa słowa najlepiej wyrażają podstawową troskę *Gaudium et spes*”, H. de Lubac, *Ateismo e senso dell'uomo*, tłum. Virginia Pagani, Assisi 1968, s. 7. Wszystkie cytaty zostały przetłumaczone przez autora artykułu.

<sup>2</sup> Podkreśla to sam Henri de Lubac, pisząc, że „[je]j nauczanie stanowi raczej przesłanki niż wnioski”, tamże, s. 5.

chrześcijańskiej wizji Boga i człowieka. Oznacza to, że ateizm zostaje postrzegany w świetle wiary w Boga i w świetle powołania człowieka do życia we wspólnocie z Bogiem.

Interpretacja kard. de Lubaca, jakkolwiek wierna tekstowi soborowemu, stawia dwa pytania, które umiejscowiają punkt ciężkości gdzie indziej. Po pierwsze, autor stara się odnaleźć podstawowe, ostateczne motywacje<sup>3</sup> ateizmu i, po drugie, ustalić zakres odpowiedzialności chrześcijaństwa wobec zjawiska ateizmu. W sensie negatywnym wiąże się to z pytaniem o winę chrześcijan.

Czyż nie zdarza się często, że osoba inteligentna staje się ateistą w odpowiedzi na surowy konformizm, słodki sentymentalizm albo intelektualne lenistwo rodziców bądź nauczycieli powodowanych dobrymi intencjami? Gdziekolwiek dostrzegamy zdecydowanego ateistę, tam w głębi dostrzec musimy zaniedbanie chrześcijańskiej miłości bądź brak [chrześcijańskiej] odwagi<sup>4</sup>.

W sensie pozytywnym zaś pytanie o odpowiedzialność chrześcijan nakreśla misję uczniów Chrystusa, która zasadza się na proklamowaniu Dobrej Nowiny opromieniającej tajemnicę człowieka.

Całemu temu wysiłkowi towarzyszy specyficzna metodologia, którą możemy nazwać zasadą dialogiczności. Potrzeba „uznać pierwiastki prawdy, które każda myśl, również ateistyczna, w sobie posiada i które w sobie chce przyjąć; potrzeba ponadto dostrzec, w ich świetle, te pierwiastki błędu bądź iluzji, którym pozwoliła w sobie się rozpanoszyć, a które winna odrzucić”<sup>5</sup>. Taka otwartość i poszukiwanie prawdy umożliwiają nam dostrzeżenie zarówno naszej odpowiedzialności, jak i naszych błędów. Oczywiście, należy podkreślić, że otwartość nie oznacza ślepoty na błędy przeciwnika.

Zjawisko ateizmu, uważane przez Kościół za jedno z najpoważniejszych fenomenów naszych czasów, domaga się dogłębnej analizy<sup>6</sup>, po-

---

<sup>3</sup> Osobiście preferuję termin „motywacje” zamiast „racje”, gdyż sam Henri de Lubac podkreśla, że „rozpowszechnienie się ateizmu w szerokich kręgach społecznych stanowi fenomen zupełnie różny od jego formowania się w system filozoficzny i w dużej części zależy od przyczyn, które nie przynależą do porządku racjonalnego”, i w innym miejscu: „Musimy odkryć we współczesnym ateizmie, w głębi jego myślenia, przyczyny jego niepokoju i jego negacji, które nie sprowadzają się jedynie do porządku racjonalnego”, tamże, s. 67, 13.

<sup>4</sup> A. Richardson, *Le procès de la religion*, tłum. M. Tadié, Casterman 1967, s. 65, 108, cyt. za: H. de Lubac, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 14.

<sup>5</sup> H. de Lubac, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 33.

<sup>6</sup> Por. GS 19. Uderza fakt, że zarówno autorzy dokumentów soborowych, jak i Henri de Lubac piszą o ateizmie z pewną dozą sympatii. Przecież II Sobór Watykański odbył się

ruszenia między innymi kwestii, czego oczekują „ojcowie założyciele” współczesnego ateizmu, przeciwko komu bądź czemu skierowali swoją antyreligijną krytykę.

Przede wszystkim należy zauważyć, że ateizm prezentuje się jako zjawisko społeczne, kulturalne, intelektualne o wysokim stopniu różnicowania. Tradycyjnie już przyjęło się mówić o ateizmie systematycznym, który w teorii miał być związany z komunizmem państw środkowo- i wschodnioeuropejskich, i ateizmie praktycznym, który kojarzy się z zachodnim konsumpcjonizmem. Takie spojrzenie na ateizm grzeszy jednak wielkim uproszczeniem, które nie zdaje sobie sprawy (bądź nie chce tego zauważyć) ani z tego, że ów (pseudo)intelektualny ateizm w państwach komunistycznych bardziej związał się z partią komunistyczną i służbami bezpieczeństwa niżli z uniwersytetem, ani z tego, że pokusa postrzegania życia ludzkiego w perspektywie li tylko ziemskiej niekoniecznie wiąże się wyłącznie z zachodnim konsumpcjonizmem<sup>7</sup>. Dlatego też Henri de Lubac w swoich pracach proponuje inne rozróżnienie. Mówi o ateizmie totalnym (bądź totalizującym), któremu towarzyszy głęboka refleksja intelektualna<sup>8</sup>, i o ateizmie materialistycznym, który nie stawia żadnej kwestii Boga<sup>9</sup>. Różnica między jednym a drugim nie niweluje jednakowoż ich wspólnego źródła.

---

w niespełna dwadzieścia lat po Auschwitz a w czasach Kołomy. Nie sposób uniknąć pytania o związek (konieczny?) między szlachetnym pragnieniem wyzwolenia człowieka, widocznym u zarania współczesnego ateizmu, a jego potwornym zastosowaniem w systemach totalitarnych, które mieniły się dziedzicami Nietzschego i Marksa. „Całe pokolenia naśladowców Marksa nie odziedziczyły wiele z jego geniusza. Jeszcze mniej z Nietzschego. I bez wątplenia prorok Zaratustra pierwszy przeklinałby, mając ku temu słuszne racje, tych, którzy przyznają się do niego”, tenże, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 2000, s. 64.

<sup>7</sup> „Walczyć przeciw ateizmowi oznacza przede wszystkim czuwać i walczyć przeciwko ateizmowi praktycznemu, który w nas mniej lub bardziej działa, a który, nawet jeśli nie rodzi ateizmu teoretycznego, to go skutecznie wzmacnia”, tenże, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 71.

<sup>8</sup> Jako wizję ateizmu totalnego kard. de Lubac wskazuje marksizm, bo ten „bardziej niż jakakolwiek inna doktryna współczesna chce zagospodarować »nowego człowieka«, przy którego narodzinach asystujemy. Marksizm przedstawia się jako dziedzic wszystkich prądów naukowych, technicznych i społecznych ostatnich stuleci i lepiej niż jakakolwiek inna myśl współczesna zdołał zarówno ustanowić problem człowieka, jak i szukać jego całościowego rozwiązania”, tenże, *Alla ricerca di un uomo nuovo*, tłum. Gennaro Auletta, Torino 1964, s. 53. Podkreślenia moje.

<sup>9</sup> Por. GS 19. „Ten humanizm ateistyczny nie łączy się w żaden sposób z ateizmem hedonistycznym i materialistycznym, banalnym zjawiskiem, które spotkać można w każdej epoce a które nie zasługuje na naszą uwagę”, tenże, *Le drame de l'humanisme athée*, dz. cyt., s. 21.

Bez wątpienia w jednym i w drugim przypadku u źródeł znajduje się żądanie wolności. (...) Z jednej strony, o wiele powszechniej, mamy do czynienia z wyostrzoną wrażliwością na wolność indywidualną, która urzekając, kreuje człowieka na absolutne centrum tworzące siebie samego w absurdalnym świecie (...). Z drugiej strony, znajdujemy człowieka określonego jako „całość relacji społecznych”, nieograniczoną wiarę w postęp społeczny, nadzieję na przyszłość wyzwolonej ludzkości, wiarę w racjonalność postępu i szczęśliwą jedność osiągniętą w przyszłości<sup>10</sup>.

Oczekiwania ateizmu (widziane oczyma o. de Lubaca) nie odnoszą się do negowanego istnienia<sup>11</sup> Pana Boga, raczej do należnej (a używając języka myślicieli ateistycznych – zaniedbanej przez chrześcijaństwo) wielkości człowieka. W ten sposób stajemy przed dwoma zasadniczymi problemami. Pierwszy, teologiczny, dotyczy obrazu Boga i Jego relacji z człowiekiem. Drugi, antropologiczny, znajduje swój wyraz w definicji człowieka. To nie istota Boga samego w sobie interesuje przede wszystkim filozofów ateistycznych. Oni zastanawiają się nad tym, kim Bóg jest dla człowieka, dla mnie. I w takim ujęciu fundamentalną rolę odgrywają dwa pojęcia: zniewolenia i wyobcowania – alienacji<sup>12</sup>. Bóg dla ateisty to Ten, Kto swoją obecnością i swoimi wymaganiami mnie uciska, zniewala. Taka właśnie tożsamość Boga rodzi wyobcowanie człowieka. Człowiek nie znosi, nie potrafi znieść takiej obecności Boga. „Bóg ostatecznie musi umrzeć po to, aby człowiek mógł żyć. Tym wyznaniem dotknęliśmy żywej rany naszych czasów, w których pokusa protestu przeciw Bogu, obecna we wszystkich epokach, przybiera formy znacznie bardziej radykalne i mniej zamaskowane”<sup>13</sup>. II Sobór Watykański zauważa tę krytykę. Zarazem podkreśla, że obraz Boga, który ateizm atakuje, odbiega od wizerunku Boga objawionego w Ewangelii. Należy zastanowić się, czy w przepowiadaniu Kościoła i w jego działaniu ateści od czasu do czasu nie znajdują potwierdzenia swoich tez. Lubac odpowiada, niestety, że owszem, tak. Bardzo często chrześcijanie, zamiast przepowiadać Boga, który ja-

<sup>10</sup> Tenże, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 60–61.

<sup>11</sup> Henri de Lubac cytuje Dietricha Heinricha Kerlera, który pisze, że „nawet gdyby udało się matematycznie dowieść istnienia Boga, to ja nie chcę, aby On istniał, gdyż on ogranicza mnie w mojej wielkości”, tenże, *Le drame de l'humanisme athée*, dz. cyt., s. 55.

<sup>12</sup> „Ostatecznym celem pozostaje sytuacja, w której człowiek jest panem siebie samego. Dokonuje się to poprzez wykluczenie wszelkiej transcendencji. Dla Marksa wyobcowanie społeczne, polityczne czy jakiegokolwiek inne było zaledwie świecką formą wielkiej radykalnej i egzystencjalnej alienacji człowieka: alienacji religijnej”, tenże, *Alla ricerca di un uomo nuovo*, tłum. G. Auletta, Torino 1964, s. 54.

<sup>13</sup> Tamże, s. 47.



wi się jako Ten, Kto nadaje sens ludzkiemu istnieniu, mówią o kimś, kto funkcjonuje po części jak *Deus ex machina* albo gwarant snów, jakie mają nas wyrwać z nieznośnej rzeczywistości, czy też jako ktoś lub coś na podobieństwo wytrycha zdolnego otworzyć każde zamknięte drzwi<sup>14</sup>.

Oczekiwana i pożądana przez ateistów wielkość człowieka nie rodzi się tylko tam, gdzie zwalcza on swojego rywala – Boga. Swoje siedlisko znajduje ona również w dwóch innych wyznacznikach współczesnej mentalności naznaczonej w sposób głęboki przez wiarę w naukę i w postęp społeczny. Punktem wyjścia pozostaje przekonanie, że nie istnieje żadna bariera w nauce, której człowiekowi nie wolno przekroczyć. Ale wiara w naukę oznacza również próbę dowiedzenia, że jedyna słuszna metoda opisu rzeczywistości to metoda nauk ścisłych. Trzeba przy tym pamiętać, że nauka nie stanowi już tylko i wyłącznie opisu świata. Ona pretenduje do zmiany świata. Tyle tylko że w takim ujęciu świat to już nie tylko natura, lecz również, a może przede wszystkim, człowiek i społeczeństwo<sup>15</sup>. Tak oto człowiek odkrywa swoją potęgę (S)twórcy. Czuję się odpowiedzialny za *universum*. Przekonuje się, że nie istnieją absolutne reguły rządzące światem, kosmosem, naturą. Że nie ma już więcej Boga, który całe stulecia jawił się jako gwarant świata naturalnego. I zarazem człowiek odkrywa swoją nagość i kruchość, przy czym tym razem stwierdza, że to nie siły natury zmiotły go z powierzchni ziemi, a siły społeczne, polityczne.

Według ks. kard. de Lubaca, wiara w postęp społeczny zasada się na błędnym założeniu, jakoby do wyeliminowania zła wystarczyła nowa, inna organizacja społeczeństwa<sup>16</sup>. Błąd ten ma swoje źródło w po-

<sup>14</sup> Por. tenże, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 59.

<sup>15</sup> „Na trzy sposoby utwierdza się nas w przekonaniu, że nauka ostatecznie pozbyła się Boga. Po pierwsze, nauka stworzyła nowy typ analizy rzeczywistości, który głosi, że tylko on posiada wartość poznania (...), [po drugie,] unicestwia wszystkie iluzje zrodzone i karmione przez wiarę w bóstwo (...), [po trzecie,] cudowny rozwój techniki, zrodzonej z nauki, powiększa panowanie człowieka nad naturą i samym sobą w taki sposób, że człowiek coraz bardziej uświadamia sobie swoją rolę stwórcy”, tenże, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 45–46. „Po pierwsze, co wydaje się bardziej powszechne i banalne, mamy do czynienia z wiarą w naukę (...), człowiek stał się, tak jak natura, przedmiotem nauk ścisłych, przedmiotem tych samych metod poszukiwań a w konsekwencji – co przyznaje się nader chętnie – człowiek zna lepiej siebie samego. (...) po drugie, taka wiedza nie jest tylko [wiedzą] teoretyczną (...), ona jest również wiedzą »przekształcającą«; całkowicie zwróconą ku dominacji nad światem. (...) Po trzecie, przekształceniu natury towarzyszy koniecznie przekształcenie społeczeństwa (...)”, tenże, *Alla ricerca di un uomo nuovo*, dz. cyt., s. 20–24.

<sup>16</sup> „Należy zauważyć, że z powodu wolności wyboru każdy postęp jest ambiwalentny; że nawet rozwój świadomości nie przynosi automatycznie wzrostu bądź utwierdzenia w tym, co dobre”, tamże, s. 79.

mieszaniu dwóch porządków: naturalnego, fizycznego (a zatem również technicznego) i moralnego, epistemologicznego, metafizycznego. To dlatego nasz autor próbuje na nowo określić granice ludzkiego poznania. „Zdarza się dzisiaj, że dowód na istnienie Boga musi rozpocząć się próbą określenia, zdefiniowania, scharakteryzowania, a bardzo często skrytykowania działalności naukowej w celu poznania tego, czego możemy się po niej spodziewać, czego nie potrafi dostarczyć albo co musimy odrzucić”<sup>17</sup>. Wysiłek, który proponuje francuski teolog, w gruncie rzeczy chce ocalić ograniczone wymagania i możliwości ludzkiego rozumu. Dlatego de Lubac w swojej refleksji pragnie przywrócić światu katolickiemu stosowne pojmowanie wiedzy i techniki.

Krytyka obrazu Boga, z jaką mamy do czynienia, analizując myśl ateistyczną, pozwala nam, chrześcijanom, uniknąć w dyskursie błędnej koncepcji Transcendencji. Ale nie tylko to wydaje się czymś, co faworyzuje dialog między nami a ateistami. W mentalności technicznej de Lubac znajduje dwa elementy, które według niego ułatwiają myślenie religijne. Po pierwsze, „tam gdzie to jeszcze mogłoby się wydawać konieczne, nauka i technika znoszą »magiczne bałwochwalstwo«”; „dużę czynią zdolną na przyjęcie orędzia Ewangelii”<sup>18</sup>. To przecież chrześcijaństwo rozpoczęło proces odbóstwienia natury. Dzisiaj chrześcijaństwo podejmuje wysiłek ukazania świata Boga osobowego, który więcej działa w historii niż w naturze. Jednak owa inklinacja mentalności technicznej, aby człowieka wyzwolić z jakichkolwiek siideł magii, i ów proces odbóstwienia natury dla de Lubaca stanowią pierwszą, możliwą płaszczyznę dialogu między ateizmem współczesnym a chrześcijaństwem. Drugi element, o którym wspominaliśmy, wiąże się z kwestią antropologiczną. Współczesna cywilizacja (w zdecydowanej większości ateistyczna) przedstawia człowieka jako (S)twórcę całego *universum*. I ta wizja najczęściej zostaje przeciwstawiona antropologii chrześcijańskiej. O. de Lubac oponuje przeciw temu.

[Człowiek] został stworzony jako *imago Dei*. Takie jest pierwsze nauczanie Biblii o człowieku. (...) To pojęcie, autentycznie biblijne i chrześcijańskie, nie mogło jednak być w pełni urzeczywistnione, dopóki człowiek nie miał w rękach narzędzi, których nauka dostarczyła mu teraz. Ale zasadniczo człowiek już je znał. *Habet homo rationem et manum*<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Tenże, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 48.

<sup>18</sup> Tamże, s. 53.

<sup>19</sup> Tenże, *Alla ricerca di un uomo nuovo*, dz. cyt., s. 32–33.

Jeśli chcemy znaleźć najbliższy biblijny kontekst *imago Dei*, znajdziemy go w postaci Boga Stworzyciela. Intuicja francuskiego kardynała kieruje ponownie myśl chrześcijan ku ziemi, ku sprawom ziemi. Zda je on sobie jednak sprawę z pewnej trudności. Ateizm oskarżał (i oskarża) chrześcijaństwo o ucieczkę od rzeczywistości ziemskiej. Niektóre środowiska chrześcijańskie sprawom ziemi okazywały (i niestety, okazują) pogardę. To zaś rodzi podejrzenie, że zainteresowanie światem (deklarowane przez II Sobór Watykański), potwierdzone w nauczaniu Kościoła i w teologii posoborowej, nie jest niczym innym jak ustąpieniem wobec nacisków współczesnej myśli. Dodać należy: ustąpieniem, które nie ma nic wspólnego z uczciwą, rzetelną tradycją Kościoła. Aby zatem zdobyć ponownie ziemię dla chrześcijaństwa (i sprzeciwić się temu błędnemu podejrzeniu), należało uwolnić się od fałszywej antropologii. Dla francuskiego teologa owa fałszywa antropologia zasadzała się na s e p a r a c j i porządku naturalnego i nadnaturalnego.

Jeśli moja natura człowiecza sama w sobie, naturalnie, posiada cel, któż może mnie zobowiązać albo zachęcić do szukania w historii innego domniemanego celu<sup>20</sup>?

Jeśli człowiek może osiągnąć szczęśliwość w ramach natury człowieczej, w jakim celu mamy mówić o wspólnocie z Bogiem? Pragnienie Boga nie zostaje zaspokojone przez naturę. Ale również nie zostaje zaspokojone przez akt negacji czy pogardy natury<sup>21</sup>.

Bez wątpienia, de Lubac rozróżnia porządek naturalny i nadnaturalny, ale dostrzega też ich głębokie powiązanie: „nadnatura nie jawi się jako natura wyższa, piękniejsza, bogatsza bądź żywsza. (...) Jest raczej obecnością innej zasady. To raczej nieoczekiwana otwartość jakby czwartego wymiaru, który przerasta to wszystko, co zostało dostarczone przez wymiary naturalne”<sup>22</sup>. Dowodzi separacji między tym, co naturalne, a tym, co nadnaturalne, oznacza w gruncie rzeczy twierdzić, że celowość ludzkiego istnienia (to jest uczestnictwo w życiu trynitarnym) nie określa ludzkiej rzeczywistości, a przecież człowiek jest powołany do życia z Bogiem<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Tenże, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 100.

<sup>21</sup> „Autentyczne królestwo nadnatury nie rodzi się z pogardy natury(...)”, tenże, *Alla ricerca di un uomo nuovo*, dz. cyt., s. 91, 93.

<sup>22</sup> Tamże, s. 93.

<sup>23</sup> Por. GS 19

Dialog kard. de Lubaca ze współczesnym ateizmem pozwala na ponowne określenie niektórych czynników determinujących tożsamość chrześcijanina. To nade wszystko oczyszczenie obrazu Boga z wszystkich naleciałości magicznych bądź wyzwolenie go z funkcji społecznych, politycznych. Następnie to odzyskanie owego *proprium* chrześcijaństwa (które można już było dostrzec w starciu myśli chrześcijańskiej z pogaństwem): od-bóstwienie natury i koncepcja człowieka (obecna u Ojców i w pierwotnej myśli średniowiecznej), w której przewyższone zostaje pojęcie *natura pura*.

Dialog, do którego zachęca nas w swojej teologii francuski myśliciel, to również sposobność dostrzeżenia wszystkich ograniczeń myśli ateistycznej. Na samo czoło wysuwa się (zauważalna już u Feuerbacha) systematyczna redukcja teologii (tak naturalnej, jak i objawionej) do antropologii<sup>24</sup>. Zostaje wykluczony, pod zarzutem totalnego wyobcowania człowieka, jakikolwiek ślad Transcendencji. Tak dalece, że de Lubac dochodzi do wniosku, iż stosownym mianem dla komunizmu byłby „terrenizm”. W ten sposób ateizm jednakowoż wyklucza jakąkolwiek zasadę godności człowieka. Jeśli nie ma Boga, wszystko wolno, jak pisali Nietzsche i Dostojewski. Człowiek znajduje się we władaniu sił historii i postępu. I tu de Lubac stawia pytanie, które prowokuje kryzys tak epistemologii, jak i praktyki ateizmu: „(...) w jakiej świętej księdze marksści przeczytali o owym sensie historii, który z taką determinacją głoszą? To, że posiadają wyostrzony zmysł historii, że potrafią obserwować jej szlaki i analizować przyczyny, z których dla własnej taktyki w sposób cudowny umieją wyciągać korzyści, to jedno. Ale skąd zaczerpnęli ideę końca, ku któremu w sposób nieomylny zdąża historia?”<sup>25</sup>. Po raz kolejny przychodzi podkreślić infantylną wiarę, że postęp społeczny i techniczny potrafią wyeliminować zło osobiste i historyczne. Raz jeszcze daje znać o sobie mrzonka stworzenia ziemskiego raj, gdzie można by było stworzyć „(...) harmonię, która zaspokoiłaby raz na zawsze człowieka, aby nigdy już nie był problemem sam dla siebie”<sup>26</sup>, czyniąc banalnym każdy dyskurs ateistyczny.

Ta krytyka ateizmu, przeprowadzona przez autora *Le drame de l'humanisme athée*, nie zwalnia go jednak z pytania o odpowiedzialność chrześcijan. Z pytania, na które odpowiedzi szukał wcześniej Sobór. Zrazu, negatywnie, owa odpowiedzialność (albo jej brak) wyrażona zo-

<sup>24</sup> Por. H. de Lubac, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 45.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tenże, *Alla ricerca di un uomo nuovo*, dz. cyt., s. 84.

staje chybnym świadectwem życia. Przyczyn tego przede wszystkim trzeba upatrywać w znikomej refleksji intelektualnej. Nie wystarcza tylko krytykowanie rzeczywistości. Jak pisze de Lubac, „kto eliminuje fałszywe rozwiązanie problemu, nie zbliża się tym samym do prawdy, jeśli zamyka się jednocześnie na sens samego problemu (...)”<sup>27</sup>. Chrześcijaństwo ponoszą również odpowiedzialność za propagowanie obrazu Boga, który nie ma nic wspólnego z Ojcem Jezusa Chrystusa z Nazaretu. Oprócz przyczyn intelektualnych de Lubac wskazuje również na wybory egzystencjalne chrześcijan, które nie liczą się ze światłem Ewangelii. Co ciekawe, do ich opisu używa języka, który preferują ateści. Pisze zatem o wyborach, które zgadzają się na wyobcowanie społeczne człowieka i wyrzekają się snów, marzeń o wielkości i jedności rodzaju ludzkiego<sup>28</sup>. Trzeba wyznaczyć, że chrześcijanie przyjmują tę negatywną odpowiedzialność za ateizm, kiedy w ich życiu brakuje rozumu i serca.

Byłby w błędzie ten, kto uważałby, że nasza odpowiedzialność wyczerpuje się jedynie w rachunku sumienia i w wyznaniu naszych grzechów. Chrześcijanin ma do spełnienia misję. Chrześcijanin musi

wykazać swojemu oponentowi, temu, który nie wierzy, że nie może uniknąć pytania o swoje przeznaczenie ostateczne, a następnie sprawić, aby odkrył jego jakieś elementy, które uczynią go podatnym na wsłuchanie się w Dobrą Nowinę; zwrócić się i ku temu, który wierzy – chrześcijaninowi, aby dowieść wartości spraw ziemi i czasu w imię tego samego powołania nadnaturalnego, które otrzymał jako dar od Chrystusa, i dowieść wartości wieczności, ku której dąży<sup>29</sup>.

## ***Gaudium et Spes* (19–21) alla luce del pensiero del cardinale Henri de Lubac**

Il termine ateismo, dal punto di vista etimologico, ci rimanda alla concezione della divinità. Aspettiamo allora un discorso teologico quando assistiamo ad una polemica tra l'ateo e il credente. A sorpresa scopriamo che tre paragrafi dedicati all'ateismo nella costituzione *Gaudium et spes* si trovano in un contesto piuttosto antropologico. Primariamente,

<sup>27</sup> Tamże, s. 45.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>29</sup> Tenże, *Ateismo e senso dell'uomo*, dz. cyt., s. 97.

dunque, in discussione viene messo il concetto dell'uomo elaborato dal cristianesimo.

In una tale cornice si tratta il problema dell'ateismo. Prima di tutto le sue cause e forme che vengono elencate senza una pretesa di esaurire l'argomento. Alla fine, la Chiesa cerca di designare il proprio atteggiamento di fronte al dramma dell'ateismo. Sembra che un tale impegno si esprime in una duplice missione: capire le ragioni della negazione di Dio e allo stesso momento esporre la propria dottrina circa il Dio e l'uomo. Come si vede, l'ateismo viene trattato in una prospettiva della fede nel Dio e nella chiamata alla vita divina dell'uomo.

L'interpretazione del cardinale Henri de Lubac, pur rimanendo fedele alla visione del Concilio, sembra porre due domande essenziali: la prima, quali sono le motivazioni ultime dell'ateismo e, la seconda, qual è la responsabilità del cristiano, del cristianesimo di fronte all'ateismo.

La responsabilità del cristianesimo non si esaurisce solo nell'esame della coscienza e nella confessione dei peccati. Il cristiano ha una missione da svolgere. Cioè „di dimostrare al suo interlocutore, supposto incredulo, che non può eludere il problema del suo destino ultimo, poi cercherà di fargliene scoprire gli elementi in modo da renderlo suscettibile, per così dire in anticipo, di ascoltare la Buona Novella; mentre per il secondo, rivolgendosi al cristiano, si forzerà di giustificare ai suoi occhi il valore delle cose della terra e del tempo in nome di quella stessa vocazione soprannaturale che ha ricevuto come un dono da Gesù Cristo e dell'eternità a cui aspira”.

**słowa klucze:** antropologia, ateizm, człowiek, dialog, Gaudium et spes, Henri de Lubac, obraz Boga, odpowiedzialność za ateizm, tożsamość chrześcijanina, wolność

KAZIMIERZ WÓJTOWICZ CR  
KRAKÓW

---

## ROLA WSPÓŁBRACI CHORYCH I STARSZYCH WE WSPÓLNOTACH ŻYCIA KONSEKROWANEGO W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KOŚCIELNYCH

Biedna starości, wszyscy cię żądamy,  
A kiedy przyjdiesz, to zaś narzekamy.  
Jan Kochanowski, *Na starość*

### 1. Wstęp, czyli drążenie tematu

Szkoda, że z przyzwyczajenia wrzucamy do jednego worka obie te kategorie ludzi: chorych i starych<sup>1</sup>, eufemistycznie zwanych „starszymi”. Przecież już z najprostszego rozumowania wynika, że nie każdy, kto choruje, musi być stary i nie każdy stary musi chorować. Tak sobie myślę, że wymieniamy te dwie grupy współbraci na jednym oddechu zapewne dlatego, iż uważamy ich (przynajmniej w podświadomości) za „ludzi specjalnej troski”. O tej trosce, która „zajmuje ważne miejsce w życiu braterskim”, mówi zresztą również adhortacja posynodalna *Vita consecrata*<sup>2</sup>, ale załatwia ją półtora zdaniem, dodając jej za socjuszkę

---

<sup>1</sup> Chwalebny wyjątkiem są tutaj *Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia św. Michała Archanioła*, Miejsce Piastowe-Struga 1989, (dalej: *KonstCSMA*), gdzie każda z tych grup ma swój własny paragraf, i *Podręcznik formacji ciągłej Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Rzym 2005, gdzie chorych odłączono od starców, pakując tych pierwszych do „sytuacji specyficznych” (kryzysowych).

<sup>2</sup> Jan Paweł II, posynodalna adhortacja *Vita consecrata* (25 marca 1996), 44 (dalej: VC).

„serdeczną opiekę”. Ciekawe, że po zarysowaniu kontekstu („w niektórych regionach wzrost liczby osób konsekrowanych w podeszłym wieku”) i podaniu motywacji („ściśły obowiązek miłosierdzia i wdzięczności wobec nich, na jaki oni zresztą zasługują”) dokument (jeszcze w tym samym zdaniu) mówi o „świadczeniu tych osób”, które „jest bardzo potrzebne Kościołowi i poszczególnym Instytutom”, oraz o ich misji, która „pozostaje ważna i owocna nawet wtedy, gdy z powodu wieku lub złego stanu zdrowia muszą zrezygnować z konkretnej działalności”. Ten wywód kończy się optymistycznym stwierdzeniem, że ci chorzy i starzy „z pewnością mogą jeszcze wiele dać z siebie”, pod warunkiem (który jest wyzwaniem dla pozostałych członków wspólnoty, czyli tych zdrowych i młodych) że ta reszta „potrafi zachować z nimi bliską więź i umie ich słuchać”. Dalej dopowiedziane jest, że „wiele jest dróg, na których osoby starsze mogą spełniać swoje powołanie”. W imię więc owego „dawania z siebie” i „wielości dróg” będzie tu mowa raczej o „roli” tych współbraci „specjalnej troski” w naszych wspólnotach niż o „trosce” o nich, bo toby ich bardzo marginalizowało i spychało w stronę bierną.

### **1.1. „Serce moje tłucze się, opuściła mnie siła moja” (Ps 38, 11), czyli: kto jest chory?**

Medycyna mówi, że „choroba to ogólnie nazwa każdego odstępstwa od stanu określanego jako pełnia zdrowia organizmu. Dokładne sprecyzowanie stanu określanego jako choroba jest równie trudne jak określenie stanu pełni zdrowia, gdyż podlega subiektywnej ocenie. Poznanie przyczyn chorób pozwala na zapobieganie, czyli na profilaktykę chorób. Choroba polega na uszkodzeniu funkcji lub struktury organizmu. O zaistnieniu choroby można mówić wtedy, gdy działanie czynnika chorobotwórczego powoduje nienormalne funkcjonowanie organizmu, co z kolei wywołuje niepożądane, szkodliwe następstwa”<sup>3</sup>. Słowniki widzą w chorobie proces patologiczny, stan nienormalny, anomalię, wadę, widoczne lub ukryte kalectwo. Człowiek dotknięty chorobą to pacjent, to znaczy ten, który cierpi, znosi męki i słabuje<sup>4</sup>. Są choroby, które przychodzą i odchodzą, zostawiając jakiś ślad albo go nie zostawiając. Ale są i takie, które jeśli zawitają do człowieka, to nie sposób się ich pozbyć. To one – przewlekłe, obłożne, długotrwałe, nieuleczalne – żerują na ludzkim organizmie, niszcząc go doszczętnie.

<sup>3</sup> Por. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Choroba>.

<sup>4</sup> Por. W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1958, s. 898–900.



W *Biblii*<sup>5</sup> choroba jawi się przede wszystkim jako stan słabości i ułomności, jako kumulacja wszelkich cierpień, jako nikczemność. Dlatego właśnie obietnice eschatologiczne zapowiadają zniesienie chorób w nowym świecie. Kiedy choroba nawiedza sprawiedliwych, jak na przykład Hioba czy Tobiasza, może być doświadczeniem opatrnościowym, mającym na celu wypróbowanie ich wierności. Pan Jezus widział w chorobie zło, które ludzi przygniata; dostrzegał w niej następstwo grzechu, znak potęgi szatana wobec człowieka. Na widok cierpienia rodzi się w Nim uczucie litości i ona jest motorem Jego działania. Nie odróżniając choroby od szatańskiego opętania, wypędział złe duchy i uzdrawiał chorych. Nie uleczył wszystkich, ale „wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby”<sup>6</sup>; na krzyżu przyjął na swoje barki cały ciężar zła i zgładził „grzech świata”, którego skutkiem są właśnie choroby.

Choroba, wraz z całym orszakiem cierpień, zawsze należała do najważniejszych problemów, poddających próbie życie ludzkie. Człowiek chory doświadcza swojej niemocy, ograniczeń i skończoności. Każda poważna choroba otwiera przed nim na horyzoncie perspektywę śmierci. Pan Jezus, przychodząc na świat, nie zniósł cierpienia, ale nadał mu nowy sens, napełniając je swoją obecnością<sup>7</sup>. Kościół w swym skarbcu łask posiada odrębny sakrament, specjalnie przeznaczony do umocnienia osób dotkniętych chorobą: namaszczenie chorych. Skutki charakterystycznej łaski tego sakramentu są następujące:

zjednoczenie chorego z męką Chrystusa dla jego własnego dobra oraz dla dobra całego Kościoła; umocnienie, pokój i odwaga, by przyjmować po chrześcijańsku cierpienia choroby lub starości; przebaczenie grzechów, jeśli chory nie mógł go otrzymać przez sakrament pokuty; powrót do zdrowia, jeśli to służy dobru duchowemu; przygotowanie do życia wiecznego<sup>8</sup>.

Chory człowiek jest tak wielkim wyzwaniem dla społeczności chrześcijańskiej, że wśród uczynków miłosiernych co do ciała, dla pamięci, tradycja zapisała na szóstym miejscu: „chorych nawiedzać”. W kanonicznej agendzie obowiązków przełożonego znajduje się również zapis: „niech troszczą się o chorych i odwiedzają ich”<sup>9</sup>. Ustawodawstwo party-

---

<sup>5</sup> J. Giblett, P. Grelot, *Choroba-uleczenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, s. 121–125.

<sup>6</sup> Mt 8,16.

<sup>7</sup> Por. KKK 1500, 1505.

<sup>8</sup> KKK 1532.

<sup>9</sup> KPK kan. 619.

kularne, owszem, zawiera zawsze obowiązek troski o chorych, ale – jak się rzekło – pakuje ich na ogół w ten sam paragraf razem ze „słabymi i starszymi wiekiem”<sup>10</sup>; niektórzy do tej „troski” dopisują jakieś przymiotniki uszczegółowiające (jak na przykład: duchowa, ludzka, osobista, specjalna, szczególna, wspólnotowa, życzliwa, żywa), inni dorzucają jeszcze „głęboką wdzięczność i braterską miłość”<sup>11</sup>. Najsympatyczniejszy zapis znajduje się w *Regule świętego Benedykta*: „O chorych należy troszczyć się przede wszystkim i ponad wszystko i służyć im rzeczywiście tak jak Chrystusowi”. Ale Benedykt nie byłby sobą, gdyby nie myślał pragmatycznie i o „drugiej stronie medalu”, dlatego w dalszej części tego rozdziałiku czytamy: „Ale i chorzy niech pamiętają, że bracia służą im dla chwały Bożej, i niech przez nadmierne wymagania nie sprawiają przykrości tym, którzy się nimi opiekują”<sup>12</sup>.

Dobrze, że istnieją wśród nas wspólnoty (na przykład bonifratrów i kamilianów)<sup>13</sup>, które w swym charyzmacie i misji przedstawiają sobą Chrystusa uzdrawiającego chorych i ułomnych; „idąc śladami Boskiego Samarytanina, są blisko tych, którzy cierpią, aby umniejszyć ich ból. Ich kompetencja zawodowa, wrażliwa na humanizację medycyny, otwiera przestrzeń dla Ewangelii, która napełnia nadzieją i dobrocią nawet najtrudniejsze doświadczenie życia i śmierci ludzkiej”<sup>14</sup>. Dobrze, że nasi współbracia (z różnych zgromadzeń) są obecni przy ludziach zepchniętych na margines, przy najuboższych, chorych, przy niepełnosprawnych i najbardziej opuszczonych.

## **1.2. „Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt lub, gdy jesteśmy mocni, lat osiemdziesiąt” (Ps 90, 10), czyli: kto jest stary?**

Z biologicznego punktu widzenia, wraz z poczęciem człowieka rusza jego zegar genetyczny odmierzający rozwój życia biologicznego. Rytm tego rozwoju wpisuje się jakoś w cykl pór roku (czy też w poszczególne fazy dnia). W tej optyce młodość to wiosna (poranek), wiek dojrzały – la-

<sup>10</sup> *Reguły i Konstytucje Zgromadzenia Misji*, Kraków 1986 (dalej: *KonstCM*), 26.

<sup>11</sup> *Normy uzupełniające do Konstytucji Towarzystwa Jezusowego*, Kraków–Warszawa 2001, 244, 1.

<sup>12</sup> *Reguła*, XXXVI.

<sup>13</sup> Jan Paweł II w *Liście do osób w podeszłym wieku* (1 października 1999), 13 (dalej: *List*), „z podziwem i wdzięcznością” wspomina te zgromadzenia, które „ze szczególnym poświęceniem opiekują się ludźmi starymi, zwłaszcza ubogimi, samotnymi lub znajdującymi się w trudnych sytuacjach”.

<sup>14</sup> Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, instrukcja *Ripartire da Cristo* (19 maja 2002), 38 (dalej: *RdC*).

to (południe), starość – jesień (wieczór), a śmierć – kres ziemskiego życia – przypomina zimę (noc). Każdy z tych okresów ma oczywiście własne piękno, własne oblicze, własną dynamikę i własną temperaturę.

Przychodząc na ten świat, człowiek nieubłaganie zmierza ku ostatniej godzinie swego żywota (ukrytej pod nieznaną kartką kalendarza); czyli razem z bezcennym darem życia otrzymuje od razu wyrok śmierci. Skoro zatem od dnia narodzin zmierza ku śmierci, trudno zjawisku starzenia się nakreślić właściwe granice. Naukowcy wiążą je z ograniczonym wzrostem, z pogarszaniem się sprawności fizycznej i przydatności zawodowej, czego wyrazem jest między innymi zwapnienie tkanek organizmu<sup>15</sup>. Proces ten może być przyspieszony lub opóźniony, w zależności od różnych czynników, i dlatego wiek metrykalny nie zawsze pokrywa się z wiekiem biologicznym.

Jeżeli – zgodnie z powszechnie przyjmowaną definicją – starość rozpoczyna się około sześćdziesiątego roku życia, a kończy śmiercią, to w tym przedziale czasowym można wyróżnić trzy okresy: wczesną starość (sześćdziesiąt–siedemdziesiąt pięć lat), późną starość (siedemdziesiąt pięć–dziewięćdziesiąt lat) i długowieczność (po dziewięćdziesiątym roku życia)<sup>16</sup>. Długowieczność (ta mierzona nie liczbą lat, ale „ilorazem” mądrości) – w świetle nauczania biblijnego – postrzegana jest też jako znak Bożej łaskawości i szczególnego błogosławieństwa dla człowieka<sup>17</sup>.

Według obiegowych opinii, wiek sędziwy to synonim ograniczenia, choroby, zniedołężnienia i boleści. I rzeczywiście: starość na ogół daleko do sielanki. „Starość nie radość” („młodość nie wieczność” – dodają na jednym oddechu starzy), „ku starości bolą kości”, „starość nie sama przychodzi, kupę chorób z sobą wodzi” – mówią polskie przysłowia. Coraz słabsza kondycja fizyczna, stopniowa degradacja inteligencji, osłabienie pamięci i uczuciowości, usztywnienie pewnych negatywnych zachowań i postaw, coraz większe otepienie umysłowe i perspektywa nieuniknionej śmierci – to tylko niektóre negatywne symptomy trzeciego i czwartego wieku<sup>18</sup>. Ludzi starszych naprawdę bardzo boli i zawstydza: poczucie niepotrzebności, własna bezradność, zanik orientacji, niedołęstwo, niezdarność, ofermowatość.

<sup>15</sup> Por. J.Z. Young, *Zarys wiedzy o człowieku*, tłum. Tadeusz Bielicki, Warszawa 1978, s. 342–247.

<sup>16</sup> Por. W. Pędzich, *Ludzie starzy*, Warszawa 1886, s. 11.

<sup>17</sup> Por. Wj 4, 16.

<sup>18</sup> Tak dzieli osoby starsze dokument Papieskiej Rady ds. Świeckich *Godność i misja ludzi starych w Kościele i w świecie* (1 października 1998), wydany z racji Roku Ludzi Starszych (dalej: *Godność*).

Badania socjologiczne odkrywają starość jako rzeczywistość niechcianą i kontestowaną, jako „zło konieczne”, które czyni człowieka nieproduktywnym i nieprzydatnym, a ostatecznie przekreśla go jako „balast społeczny”. Nic dziwnego, że – po części w ramach samoobrony – wyłóżą u ludzi starszych takie odrażające cechy, jak skąpstwo, drażliwość, podejrzliwość, narzekanie, fobie prześladowcze, gderanie, zgryźliwość, infantylnizm, stałe niezadowolenie.

Licznych ciemnych stron starości nie przemilcza również *Biblia*. Opisy wieku podeszłego są tu pełne realizmu biologicznego. Kohelet, przedstawiając starość, mówi obrazowo o dniach niedoli, o zaćmieniu Słońca i Księżyca, o zamilknięciu wszystkich śpiewów, o lękach przed wyżyną i na drodze, o przerwaniu srebrnego sznura, o sfluczonej czarze złota, o rozbitym dzbanie u źródła<sup>19</sup>. To jednak nie jest tenor teologii podeszłego wieku. Ludzie starzy to depozytariusze Bożego prawa i błogosławieństwa dla następnych pokoleń. Starość to nagroda od Boga<sup>20</sup>. Człowiek stary to nieprzebrana kopalnia doświadczenia i informacji; to skarbnica mądrości, która „jest tchnieniem mocy Bożej, odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci”<sup>21</sup>. Taka właśnie mądrość jest największym skarbem człowieka starego i najgłębszym sensem starości; stąd też wypływa biblijna pochwała wieku sędziwego.

Mądrość ta nie przychodzi jednak automatycznie: jest to dar Boży, który pozwala człowiekowi tak liczyć swoje dni, aby z biegiem czasu coraz bardziej odkrywał w Bogu – dawcy czasu i mądrości – ostateczny i najwyższy sens i cel swojego życia<sup>22</sup>. Człowiek stary jest przy tym – według psalmisty – na tyle roztropany, iż wie, że teraz nie ma co liczyć na „lata”, ale na „dni”. A każdy dzień przybliża jego odlot. „Panie/ wiem, że dni moje są policzone/ zostało ich niewiele/ Tyle żebym jeszcze zdążył zebrać piasek/ którym przykryją mi twarz” – modlił się krótko przed śmiercią Zbigniew Herbert<sup>23</sup>. Starzec, prosząc Boga wdzięcznym sercem o dar mądrości, wie, że musi najpierw dokonać obrachunku sumienia i zbilansować swoje dotychczasowe życie, aby wiedzieć, gdzie stoi, jaka odległość dzieli go od wzoru świętości, jak dokładnie naśladuje Chrystusa. W tym

<sup>19</sup> Por. *Koh* 12, 2–8.

<sup>20</sup> Por.: „Nasycę go długim życiem i ukazać mu moje zbawienie” (*Ps* 91, 16); „Siwą włos ozdobną koroną: na drodze prawości się znajdzie” (*Prz* 16, 31).

<sup>21</sup> *Mdr* 7, 24–26

<sup>22</sup> Por. *Ps* 90, 12.

<sup>23</sup> W wierszu *Brewiarz*.

kontekście zdaje sobie sprawę, że żarliwa modlitwa o miłosierdzie, radość i błogosławieństwo może być dla niego pomocną łaską, która wesprze go efektywnie na ostatnim odcinku drogi do Domu Ojca.

I tak człowiek stary – gdy będzie promieniował mądrością, miłością, radością, cichością, łagodnością, dobrocią, życzliwością, wyrozumiałością, ciepłem, dojrzałością i roztropnością – może stać się rzeczywiście skarbem zasługującym na pełne uznanie, głęboki szacunek i szczerzy podziw nie tylko najbliższego otoczenia. Będzie to więc nie tylko skarb osobisty, przy którym serce waruje jak pies, nie tylko skarb dany jedynie do własnego użytku, ale też – można powiedzieć – publiczna skarbnica dostępna dla wszystkich.

Wie o tym doskonale tradycja zakonna, dlatego w konstytucjach różnych instytutów znajdują się piękne zapisy honorujące starszych współbraci: „komu Pan Bóg pozwolił dożyć podeszłego wieku, niech dziękuje za dar życia i służy wspólnocie w miarę swoich sił, zachowując pogodę ducha, życzliwość oraz pamięć o innych w modlitwie”<sup>24</sup>; „ich życie modlitwy, doświadczenie, posługi, do których jeszcze są zdolni, mogą być źródłem natchnienia dla młodszych”<sup>25</sup>; „starsi wiekiem będą bliscy naszemu sercu i ich obecność będziemy uważać za błogosławieństwo w naszych domach”<sup>26</sup>; „mogą oni, jeśli zechcą, być zwolnieni od wspólnych ćwiczeń i obowiązków; niech jednak starają się pogodną starością umacniać wspólnotę w wierności powołaniu”<sup>27</sup>; „starszym należy zawsze okazywać wdzięczność, szacunek oraz należną opiekę w miejscach ich zamieszkania”<sup>28</sup>; „starsi – przez swoje doświadczenie, przez swe cierpienia i ducha modlitwy – są pożytecznymi członkami zarówno Kościoła, jak i Zakonu”<sup>29</sup>.

### **1.3. „Latarnią dla moich nóg jest Twoje słowo i światłem na ścieżce mojej” (Ps 119, 105), czyli: gdzie jest światło?**

„Światło” potrzebne do rozpatrzenia roli chorych i starszych w naszych wspólnotach jest do pobrania z dokumentów kościelnych. Od razu trzeba powiedzieć, że nie ma całościowego opracowania problemu; są natomiast omówienia ogólne i liczne przyczynki w dokumentach pierwszej rangi. Przedstawione zostaną one teraz w porządku chronologicznym.

<sup>24</sup> KonstCSMA, 80.

<sup>25</sup> Konstytucje i statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela, Rzym 1986, 034.

<sup>26</sup> KonstCM, 26, 1.

<sup>27</sup> Konstytucje Zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika, Jasna Góra 1986, 45.

<sup>28</sup> Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Rzym 2001, 140.

<sup>29</sup> Konstytucje Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego, Rzym 1984, 37.

We *Wskazaniach dotyczących formacji w instytutach zakonnych* z 1990 roku, przy omawianiu podstawowych etapów formacji ciągłej, znalazł się też akapit o „okresie stopniowego wycofywania się z czynnej działalności”. Uteologizowano ten okres dwoma przywołaniami biblijnymi: słów św. Pawła – „Nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczeje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień”<sup>30</sup>, i wydarzeniem z życia św. Piotra, który przy otrzymaniu misji pasterskiej usłyszał: „Gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz”<sup>31</sup>. Starość jest tu ukazana jako szczególna sposobność do głębszego przeżycia tajemnicy wielkanocnej Pana Jezusa, aż po pragnienie śmierci, aby zgodnie ze swoim powołaniem osoba konsekrowana mogła „być razem z Chrystusem” przez poznanie Go: „zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdzie jakoś do pełnego powstania z martwych”<sup>32</sup>. Taka wielkanocna optyka wieku podeszłego jest jedyną możliwością dla osób konsekrowanych<sup>33</sup>.

Instrukcja na temat życia braterskiego we wspólnocie z 1994 roku, mówiąc otwarcie o niektórych sytuacjach szczególnych, wspomina też kwestię zakonników w podeszłym wieku. To zjawisko stało się o tyle problemem, że z jednej strony zmniejsza się liczba nowych powołań, a z drugiej – postęp medycyny dorzuca lat do przeciętnej długości życia. Dokument uwrażliwia wspólnoty zakonne na dwie sprawy: na „potrzebę zadbania o właściwe przyjęcie i docenienie obecności oraz posług starszych współbraci” i na „zapewnienie im – w duchu braterstwa i zgodnie ze stylem życia konsekrowanego – opieki duchowej i materialnej”.

Dalej mowa jest o „pożytku ze starych braci”: są oni „podporą dla młodych”; ich „świadectwo, mądrość i modlitwa są dla nich niewyczerpanym źródłem otuchy w ich życiu duchowym i apostołskim”. Ale korzyści są obopólne: opiekujący się chorymi potwierdzają swą „ewangeliczną wiarygodność”. Obecność osób w podeszłym wieku może wywierać bardzo pozytywny wpływ na wspólnoty. Zakonnik starszy, który nie poddaje się dolegliwościom i ograniczeniom własnej starości, ale za-

<sup>30</sup> 2 Kor 4, 16; por. także 5, 1–10.

<sup>31</sup> J 21, 15–19.

<sup>32</sup> Flp 3, 10–11.

<sup>33</sup> Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, instrukcja *Potissimum institutioni* (2 lutego 1990), 70 (dalej: PI).

chowuje żywą radość, miłość i nadzieję, jest bezcenną podporą dla młodych. Jego świadectwo, mądrość i modlitwa są dla nich niewyczerpanym źródłem otuchy w ich życiu duchowym i apostołskim. Ponadto zakonnik opiekujący się starszymi braćmi potwierdza ewangeliczną wiarygodność swojego instytutu jako „prawdziwej rodziny zgromadzonej w imię Pana”.

W tej instrukcji postuluje się też wcześniejsze przygotowanie do starości i do jak najdłuższej aktywności; podkreśla się przy tym wagę świadectwa zakonników w podeszłym wieku, którzy tylko pozornie są bierni, bo w rzeczywistości – przez modlitwę i cierpienie – mają swój specyficzny udział w życiu i misji swego instytutu<sup>34</sup>.

Kapłani „w wieku zaawansowanym” występują tak w adhortacji o formacji kapłanów z roku 1992, jak i w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* z 1994 roku. Zaawansowanych kapłanów przekonuje się w tych dokumentach, że „mają jeszcze do spełnienia w presbyterium istotną rolę”: mogą być „wartościowymi nauczycielami i wychowawcami innych kapłanów”<sup>35</sup>.

O odpowiednim zapisie w posynodalnej adhortacji apostołskiej o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie z 1996 roku wspomniano już w pierwszych zdaniach tego przedłożenia. Tutaj trzeba jeszcze – za dokumentem – przypomnieć, że posłannictwo osób starszych idealnie wpisuje się w istotę misji życia konsekrowanego, która polega nie tyle na działaniu, ile na „świadectwie własnego całkowitego oddania się zbawczej woli Bożej – oddania, które karmi się modlitwą i pokutą”. Wśród dróg, na których osoby starsze mogą spełniać swoje powołanie, przywołane są: „wytrwała modlitwa, cierpliwe znoszenie swoich dolegliwości, gotowość posługi w roli kierownika duchowego, spowiednika, przewodnika w modlitwie”<sup>36</sup>.

Z okazji ogłoszenia przez ONZ roku 1999 Rokiem Ludzi Starych Papieska Rada do spraw Świeckich opublikowała 1 października 1998 roku fundamentalny dokument zatytułowany *Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i w świecie*<sup>37</sup>. Opracowanie to porusza w pięciu

<sup>34</sup> Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, Instrukcja *Congregavit nos in unum Christi amor* (2 lutego 1994), 68, 69 (dalej: VFC).

<sup>35</sup> Jan Paweł II, posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992), 77.

<sup>36</sup> VC 44.

<sup>37</sup> Zarówno ten dokument, jak i następne zawarte są w tomie „posympozjalnym” *Życie konsekrowane w trzecim wieku*, Kraków 2000, s. 498; samo sympozjum w dniach 12–14 listopada 1999 roku odbyło się w *Centrum Resurrectionis* w Krakowie.

rozdziałach następujące zagadnienia: sens i wartość starości (I); człowiek starszy w *Biblii* (II); trudne doświadczenia osób starszych udziałem wszystkich ludzi – w tym tematy szczegółowe: zepchnięcie na margines, opieka, formacja i praca, uczestnictwo (III); Kościół i ludzie starsi (IV); wytyczne dla duszpasterstwa ludzi starszych (V). Dla naszych rozważań szczególnie cenna jest pierwsza część, w której są nazwane i uszeregowane „charyzmaty starości”: bezinteresowność, pamięć, doświadczenie, współzależność, całościowa wizja świata. To właśnie ten „zestaw” będzie szlakiem refleksji w części zasadniczej przedłożenia.

Jakby dopełnieniem powyższego dokumentu stał się przepiękny i wzruszający *List do osób w podeszłym wieku* Jana Pawła II z 1 października 1999 roku. Papież – sam posunięty w latach – zachęca adresatów *Listu...*, aby w jesieni życia odkrywali jej bogactwa oraz krzewili kulturę ceniącą i akceptującą starość. Broniąc „użyteczności” ludzi starych, autor *Listu...* ukazuje ich jako „strażników pamięci zbiorowej” i „wyrazicieli wspólnych ideałów i wartości”. *List...* kończy się natchnioną modlitwą do Pana życia:

Gdy zaś nadejdzie chwila ostatecznego „przejścia”, pozwól, abyśmy umieli ją powitać z pokojem w sercu, nie żałując niczego, co przyjdzie Nam porzucić. Kiedy bowiem po długim poszukiwaniu spotkamy Ciebie, odnajdziemy też wszystkie prawdziwe wartości, jakich zaznaliśmy na ziemi, a także tych, którzy poprzedzili nas w znaku wiary i nadziei.

Naturalnie, Jan Paweł II w swych wystąpieniach wielokrotnie poruszał temat starości. Już 31 grudnia 1978 roku „ku najstarszym biegła myśl papieża i jego modlitwa” na *Anioł Pański*. Najobszerniejsze i najcieplejsze jest przemówienie z 19 listopada 1980 roku, wygłoszone w katedrze monachijskiej pięknym i poetyckim językiem.

Jak jesieni, którą przeżywamy, nie tylko właściwy jest zbiór plonów i przepych barw, lecz także ogałanie konarów, opadanie i butwienie liści; nie tylko łagodność i pełność światła słonecznego, lecz także wilgotność i nieprzyjazność mgły, tak i starość jest nie tylko mocnym akordem końcowym albo podsumowaniem życia, lecz także czasem wędnięcia, czasem, w którym zdarza się, że świat staje się obcy, życie – ciężarem, a ciało – udręką.

Jeszcze jeden dokument warto przywołać: jest to list okólny o. Giacomo Biniego, ministra generalnego franciszkanów, z 4 października 1998 roku. Pismo to stawia przed oczy „dar obecności braci starszych we wspólnocie zakonnej”. Można tam przeczytać między innymi: „Trzeba, abyście wy, nasi starsi bracia, byli w centrum naszego życia. I chcemy podzielić się z wami tym, co czyni waszą obecność niezastąpioną”.



## 2. Rola starszych, czyli charyzmaty starości<sup>38</sup>

Charyzmat – w powszechnym rozumieniu – to dar dany przez Boga człowiekowi dla przemiany jego serca i dla dobra innych. Stąd w każdy charyzmat wpisana jest zawsze misja i zadanie. Idąc tropem wspomnianych charyzmatów wieku sędziwego, odczytamy w nich rolę chorych i starszych w naszych wspólnotach. Zresztą sam dar starości można już uważać za charyzmat, skoro w tym okresie człowiek podchodzi bliżej do „drzwi, przy których stoi Jezus i kołacz”, i – głuchnąc na głosy tego świata – owo kołatanie słyszy jakimś uchem wewnętrznym coraz wyraźniej i coraz bardziej jednoznacznie, a z tego doświadczenia „słuchowego” czerpie korzyści również wspólnota, do której należy człowiek sędziwy.

### 2.1. „Jeśli dobrze czynicie tym, którzy wam dobrze czynią, jakąż macie zasługę?” (Łk 6, 33), czyli: bezinteresowność konsekrowana

Bezinteresowność to działanie ze szlachetnych pobudek, bez żadnego ukrytego zamiaru, bez przemilczanych motywów, bez szukania własnych korzyści, bez czekania na rewanż, bez spodziewania się odpłaty. Bezinteresowność – której synonimami są: altruizm, poświęcenie, ofiarność, oddanie – w zasadzie wyklucza pytania: za co? i dlaczego? Już Pan Jezus w *Kazaniu na Górze* pytał ironicznie: „Jeśli dobrze czynicie tym, którzy wam dobrze czynią, jeśli pożyczek udzielacie tym, od których spodziewacie się zwrotu, jakąż macie zasługę?”. Człowiek bezinteresowny nie robi interesu na relacjach z drugim człowiekiem, ofiaruje mu swoje „świadczenia” całkiem darmo, nie oczekując ani wdzięczności, ani przywiązania, ani ludzkiego ciepła, ani serdeczności.

Postawa bezinteresowności zakłada więc uwolnienie się od wszelkich rachub, roszczeń, wymagań, zapotrzebowań i wymuszeń; takie nastawienie wyklucza jakiegokolwiek kalkulowanie, przeliczanie, kombinowanie, porównywanie i motanie, małostkowość, niechęć, zawiść, podejrzliwość i zazdrość. Człowiek w zaawansowanym wieku (który już wcześniej – przez stosowną pracę – zagwarantował sobie pewną przyszłość; który zasłużył na dożywotnie zabezpieczenie; który wysłużył sobie status weterana) może i powinien sobie pozwolić na więcej „być”, albowiem „mieć” leży na ogół już poza horyzontem jego zainteresowań

---

<sup>38</sup> Ze względów merytorycznych w osnowie tematu będzie mowa tylko o starszych braciach, którzy przecież w języku potocznym i *sensu largo* reprezentują również chorych.

i zabiegów. Zresztą w życiu konsekrowanym owo „mieć”, zwłaszcza w znaczeniu materialistycznym i konsumpcyjnym, zostało formalno-prawnie przed laty wyciszone przez ślub ubóstwa.

Jeżeli w świecie człowiek, przechodząc na emeryturę, wycofuje się z aktywnego życia, aby zrobić miejsce innym, to we wspólnotach zakonnych owo „wycofywanie się” przybiera w zasadzie formę bierną i nie zawsze oznacza osiągnięcie wieku emerytalnego. Tym bardziej ważne jest, aby ten akt odejścia miał jakąś kulturalną oprawę, to znaczy, aby zarówno ten wycofywany, jak i ci wycofujący (czyli podwładny i jego prawowity przełożony) podchodzili do swych zadań z wzajemnym szacunkiem i miłością braterską w atmosferze szukania woli Bożej. Inaczej będzie to tylko swoiste uprawianie polityki personalnej, gdzie liczą się jedynie przydatność, skuteczność i wydajność.

Tak zwana emerytura zakonna polega na przesunięciu się na boczny tor w tym celu, aby jeszcze bardziej być z Bogiem i w inny sposób niż dotychczas móc służyć; jest to czas kontemplacyjny, to znaczy okres życia, w którym dar czasu przyjmowany jest jako szansa wewnętrznego wzrostu, a nie jako następstwo zdarzeń i spraw do wykonania. Zresztą życie konsekrowane – samo w sobie – jest już znakiem bezinteresowności bez granic: „wyraża nieograniczoną bezinteresowność i miłość, co jest szczególnie doniosłe zwłaszcza w świecie zagrożonym przez zalew spraw nieważnych i przemijających”<sup>39</sup>, w panującej obecnie kulturze pragmatyzmu i utylitaryzmu. Jakie więc konkretne kształty przybiera owa bezinteresowność, szczególnie wówczas gdy ręce konsekrowane ściskają już chłodną klamkę wieczności?

Najpierw jest to generalna gotowość do poświęcenia siebie w służbie Bogu i braci. Ta gotowość polega na „radykalnym darze z siebie składanym z miłości do Pana Jezusa, a w Nim – do każdego członka ludzkiej rodziny”<sup>40</sup>. Radykalizm daru i poświęcenia mierzy się przeto miernikiem miłości do Boga i bliźniego. Tak więc najważniejsza jest – jak zawsze i wszędzie – miłość będąca zasadą życia; miłość bezwarunkowa, gotowa do ofiarnej służby, zdolna do akceptacji bliźniego takim, jaki jest, bez osądzania go i bez obrabiania go na swoją modłę. Bezinteresowna służba – dyktowana czystym altruizmem, wypływająca z troski o człowieka – nadaje człowieczeństwu najpiękniejszy kształt i najgłębszy wymiar.

---

<sup>39</sup> VC 105.

<sup>40</sup> VC 3.

A okazji do służby w życiu konsekrowanym nie brakuje; od służenia – przynajmniej w kategoriach „być” – nie zwalnia bynajmniej wiek sędziwy. Osoby starsze, które żyją dla Boga i z Boga, mogą bowiem być świadkami konsekracji, świadkami miłości braterskiej i siostrzanej, świadkami charyzmatu i tradycji; mogą też być wsparciem dla innych (młodszych), realizując w ten sposób duchowe ojcostwo i macierzyństwo.

To „bycie” rozpoczyna się od takich prozaicznych rzeczy, jak: konstruktywna obecność w życiu codziennym, bezinteresownie udzielona rada, rezygnacja z nieustannego przywoływania swoich wcześniejszych sukcesów, milczenie na temat swoich dolegliwości i niedomagań. Człowiek stary nie ma potrzeby udowadniania swojej wartości ani konieczności sprawowania kontroli czy organizowania czegokolwiek. Nie musi wysilać się, by był odbierany jako silny, błyskotliwy, inteligentny. Może spokojnie wspierać wysiłki młodszych w nowy, twórczy sposób, już nie dla siebie pracując. Bezinteresowność trzeciego wieku, także w życiu zakonnym, przejawia się w serdecznej życzliwości dla nowych możliwości rozwoju, jakie są udziałem młodszego pokolenia. To wolność od porównywania i roszczeń, to przyjazna promocja młodości i nowości, to twórcze wspieranie wysiłków innych, serdeczna życzliwość dla nowych możliwości rozwoju, jakie są udziałem młodszego pokolenia.

Innym kształtem bezinteresowności jest umiejętność uważnego i aktywnego słuchania. Oznacza to, że człowiek starszy staje się dla innych kimś, kto ich rozumie i akceptuje, komu mogą zaufać, przed kim mogą się wypowiedzieć i wyzalić. Człowiek słuchający aktywnie rodzi poczucie bezpieczeństwa, to jest wytwarza taką przestrzeń, do której inni mogą wejść także ze swą przeszłością, ze swoją niepewnością, i mogą poczuć się jak w domu. Taka postawa to aspekt apostołski-służebny charyzmatu starości. To prawdziwa miłość, która objawia innym piękno, jakie w jest nich, i miłość, która pomaga innym otwierać się na nowe treści, na aktualne wezwania czasu.

Bezinteresowność jest zasadniczą postawą życia, które charakteryzuje życzliwe spojrzenie na sukcesy innych i jednocześnie spokojna rezygnacja z tego, co w okresie życia aktywnego było źródłem osobistej „chwały” i chluby. Człowiek w podeszłym wieku jest po prostu sobą, jest wewnątrznie wolny, nie dba już o własne interesy, myśli przede wszystkim o innych i przyjmuje czas, w którym żył i żyje, jako czas łaski wybrany przez Boga dla niego.

## 2.2. „Uważam zaś za słuszne pobudzić waszą pamięć” (2 P 1, 13), czyli: pamięć charyzmatyczna

Kognitywistyka<sup>41</sup> rozpoznała i ponazywała różne rodzaje pamięci<sup>42</sup> oraz przydzieliła jej poszczególne sektory i struktury mózgu. W jej rozumieniu pamięć jest predyspozycją umysłu do przyswajania, utrwalania i przypominania doznanych wrażeń, przeżyć i wiadomości; krócej mówiąc: pamięć jest względnie trwałym zapisem doświadczenia. Pamięć porusza się więc w czasie w kierunku odwrotnym do wskazówek zegara; zapuszcza korzenie w historię; powraca do czasu przeszłego, aby z niego przywoływać doznane uczucia, przygody i informacje. Historia, korzenie, powroty, wspomnianie, spojrzenie wstecz – to wszystko wpisuje się w przestrzeń pamięci, której żywymi nośnikami są właśnie ludzie sędziwego wieku.

„Społeczeństwo, które minimalizuje rozumienie historii, lekceważy wychowanie młodych. Społeczeństwo ignorujące przeszłość łatwo wystawia się na ryzyko powtarzania dawnych błędów. Za to zagubienie sensu historii odpowiedzialność ponosi także styl życia, który oddalił i wyizolował ludzi starszych, utrudniając w ten sposób dialog między pokoleniami”<sup>43</sup>. Oddalenie i izolacja starszych współbraci mają też niekiedy miejsce we wspólnotach zakonnych. A przecież jeżeli jakaś społeczność odcina się od korzeni, traci życie; jeżeli nie ma więzi między pokoleniami, rozleci się jak domek z klocków; jeżeli nie szanuje żywej pamięci, straci poczucie własnej tożsamości. Tylko wierna pamięć o przeszłości jest w stanie zagwarantować dobre przygotowanie się do przyszłości. Dlatego Piotr, przeczuwając bliską śmierć, nie szczędzi upomnień i zachęt, aby „pobudzić pamięć” adresatów swego listu, w tej pamięci bowiem mają przechowywać otrzymaną „zdrową naukę”. Pamiętanie o prawdach wiary w tym kontekście „oznacza nie tylko myślenie historyczne i poznawcze rozumienie, lecz także wspomnianie tradycji, słów proroków, słów Chrystusa i apostołów; to jest pamięć zbawcza, bo chce ze słów życiodajnych wyprowadzić skuteczną moc”<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> To multidyscyplinarna gałąź nauki, badająca procesy poznawcze – a więc działanie umysłu.

<sup>42</sup> Na przykład robocza, długotrwała, opisowa, jawna, emocjonalna, rozpoznawcza, semantyczna, epizodyczna itp.

<sup>43</sup> *Godność*, I.

<sup>44</sup> P.A. Seethaler, *1. und 2. Petrusbrief*, Stuttgart 1985, s. 82.

Starsi zakonnicy we wspólnocie to wprawdzie nie pamięć zbawcza *sensu stricto*, ale żywa pamięć charyzmatyczna<sup>45</sup>, która niesie wartości i struktury, historię i tradycję, zwyczaje i obrzędy, charyzmat i misję: jednym słowem, wszystko, co związane jest z ich „małą ojczyzną”, w której – z racji powołania i Bożego wyboru – przyszło im żyć. To od nich – strażników pamięci charyzmatycznej – uczą się młodszy ukochania życia konsekrowanego; to oni przekazują ducha zgromadzenia; to oni są „wyrazicielami wspólnych ideałów i wartości, które są podstawą i regułą życia”<sup>46</sup> zakonnego.

Pamięć jako dar wieku starszego podprowadza młodych do pogłębionych powrotów do przeszłości i w ten sposób do nowego zakorzenienia się i poczucia trwałości. To wspólne powroty do „własnego Ur chaldejskiego”, do początków wiary, do miejsc, w których usłyszeliśmy po raz pierwszy wezwanie Boga. To powroty do początków naszych zgromadzeń, do naszych założycieli, do wielkich postaci wspólnot zakonnych. To powroty do domu rodzinnego, do kościoła parafialnego, do historii narodu i refleksji nad tymi, którzy w różny sposób budowali jej dobro. To także powroty do niedawnej historii i próba utrwalenia jej, zrozumienia i pogłębienia wzajemnych relacji między pokoleniami<sup>47</sup>.

Pamięci potrzebuje też apostołstwo, bo ona pomaga uniknąć błędów przeszłości, chroni przed efekciarstwem i dostraja improwizację. Bez pamięci nie obejdzie się również posługa prorocka, która wymaga od osoby konsekrowanej trwałego i ciągłego zakorzenienia w Bogu i ustawicznego poszukiwania nowych dróg realizacji Ewangelii w historii<sup>48</sup>.

Jednym z ważnych doświadczeń wieku starczego jest pragnienie oczyszczenia pamięci. Człowiek na tym etapie życia uświadamia sobie z bólem, jak odstaje od ideałów z młodości. On już wie, że czas mija i jest go coraz mniej i że niczego już nie zdąży dokończyć. Chce więc przynajmniej „teraz” uświadomić sobie prawdę o sobie; porządkując sumienie, pragnie szczerze się rozliczyć i pogodzić ze swoją przeszło-

---

<sup>45</sup> Por. G. Bini, *Dar obecności braci starszych*, w: *Życie konsekrowane w trzecim wieku*, dz. cyt., s. 331: „Wy, starsi, jesteście naszą pamięcią charyzmatyczną. Od was otrzymaliśmy wszystko: wartości i struktury, charyzmat, którego wiernie strzeżliście. Zainicjowaliście i kształtowaliście w nas ukochanie Zakonu. Wasza pamięć wypływająca z doświadczenia jest cenna, ponieważ pomaga nam uniknąć powierzchowności i improwizacji bez odwołania się do historii; stanowi podstawę naszych projektów i ciągłość naszych proroczych wyzwań”.

<sup>46</sup> *List*, 10.

<sup>47</sup> H. Hatko, *Charyzmaty starości*, w: *Życie konsekrowane w trzecim wieku*, s. 128.

<sup>48</sup> Por. VC 84.

ścią, z wszystkimi przeżyтыми dniami, z wszystkimi wydarzeniami, które trzeba przyjąć i przedstawić miłosiernemu Ojcu: „Przeszłość nie była stracona, jeśli przyszłość będzie dobra”<sup>49</sup>. To oznacza któreś tam z rzędu, ale teraz już ostateczne, nawrócenie, czyli odnowienie i ożywienie kontaktów z Bogiem, wyrzeczenie się pewnych postaw, spraw i osądów, otwarcie się na prawdę, pojednanie i kontemplację.

Właśnie modlitwa i kontemplacja winny być codziennymi „ćwiczeniami” pamięci charyzmatycznej. Wraz z wiekiem ta pamięć może osłabnąć, ale z pewnością nie powinno wyblaknąć „świadczenie własnego całkowitego oddania się zbawczej woli Bożej – oddania, które karmi się modlitwą i pokutą” (*Vita consecrata*, 44). Od zakonnika wiekowego – jako od tego, który ma więcej czasu i praktyki w tej dziedzinie – wspólnota oczekuje nie tylko wytrwałej i gorliwej modlitwy, ale też przykładu i przewodzenia w modlitwie.

Osoby, które systematycznie modlą się i medytują, mogą w większym stopniu przyswoić sobie myśli i uczucia Chrystusa. Niejako po drodze potrafią też odkryć w sobie i wykorzystać tajemne pokłady sił, jakie spoczywają w głębi ludzkiego „ja”. Te moce pozwalają im na ciągłe powroty do domu miłosiernego Ojca, by usłyszeć od Niego te niesamowite słowa: „będziemy ucztować i bawić się, ponieważ ten mój syn był umarł, a znów ożył”<sup>50</sup>; te moce umożliwiają odważne podchodzenie do drzwi, za którymi stoi Jezus i puka, prosząc o gościnę; te moce otwierają serce na pokorne przyjęcie miłości, która przebacza i leczy rany.

### **2.3. „Pytaj no dawnych pokoleń” (Hi 8, 8), czyli: doświadczenie życiowe**

Słuch etymologiczny wyławia w słowie „doświadczenie” wyraźne ślady całego kompleksu znaczeniowego związanego ze świadectwem i świadczeniem. Niesie więc ono jakąś rzeczywistość, przez którą człowiek przeszedł<sup>51</sup>, którą przeżył, której doznał, którą poznał i odczuł, którą tak sobie przyswoił, że gotów jest o niej dawać świadectwo. Doświadczenie jest więc czymś w rodzaju przerzucania pomostów pomiędzy przeszłością a terażniejszością, między starością a młodością. Odrzucając (w imię amnezycznej nowoczesności) przeszłość, człowiek nie tylko traci przyczółek niezbędny do zbudowania mostu, ale też pozbywa się lekkomyślnie przestrzeni, w której zakorzeniona jest terażniejszość.

<sup>49</sup> B. Jański, *Mądrość służby*, Wrocław 1991, s. 49.

<sup>50</sup> Łk 15, 23–24.

<sup>51</sup> Stąd niemieckie „er-fahren” = przejechać.

Długie życie niesie wiele okazji do gromadzenia cennych zbiorów żywego doświadczenia. Dlatego właśnie Bildad z Szuach, przyjaciel biblijnego Hioba, próbując rozszyfrować tajemnicę jego cierpienia („obsypany został trądem złośliwym od palca stopy aż do wierzchu głowy”), w pierwszej mowie odsyła go do historii i do doświadczenia starszych: „Zapytaj pokoleń, które przeminęły, i rozważ doświadczenie ojców twoich. My bowiem jesteśmy wczorajsi i nie wiemy nic: jak cię są dni nasze na ziemi. Oni cię pouczą, wyjaśnią słowami, co z serca popłyną”<sup>52</sup>.

Każda wspólnota zakonna stanowi na ogół rodzinę wielopokoleniową. Należą do niej dzisiejsi i wczorajsi młodzi, dzisiejsi i jutrzejszy starzy. Wszyscy stanowią jedną rodzinę i wspólnie dojrzewają do „miary wielkości według pełni Chrystusa”<sup>53</sup>. Taka wspólnota przedstawia w mikroskali obraz Kościoła, który jest jednym ciałem o wielu członkach, a każdy z nich ma sobie właściwe zadanie do wypełnienia. Członki te są ze sobą powiązane na sposób naczyń połączonych. Czyż trzeba wyjaśniać, jak wielki wzajemny wpływ mają na siebie? Ile energii spływa z młodych na starych? Ile wartości czeka u starych do podziału z młodymi?

Już sam dar obecności braci starszych w domu zakonnym czyni ten dom ikoną rodziny, w której wszyscy czują się potrzebni, a bycie razem jest bliskością z Bogiem i jednością międzypokoleniową. Ta obecność jest cicha i wierna, gościnna i dyspozycyjna, czasami tylko ograniczona w możliwościach, ale nigdy w hojności serca. Ta obecność nosi też rangę żywego świadectwa i przesłania dla współbraci. Owo przesłanie naznaczone jest „nadzieją uzasadnioną i obronioną”<sup>54</sup>; nadzieją, która oznacza życie „już i jeszcze nie” „tutaj i już tam”, „jeszcze w teraźniejszości, ale już w przyszłości”. „Świadectwo tych osób jest bardzo potrzebne Kościołowi i poszczególnym Instytutom, a ich misja pozostaje ważna i owocna nawet wtedy, gdy z powodu wieku lub złego stanu zdrowia muszą zrezygnować z konkretnej działalności”<sup>55</sup>.

Jeżeli już jakiś zakonnik w podeszłym wieku zdobędzie się na odwagę wspominania własnej mniej lub bardziej chwalebnej przeszłości i dzielenia się swoim doświadczeniem, to jest to dopiero połowa sprawy. Taki człowiek musi znaleźć jeszcze wspólnotę, która zachowuje z nim

<sup>52</sup> *Hi*, 8, 8–10.

<sup>53</sup> *Ef* 4,13.

<sup>54</sup> *Por. 1 P* 3, 14–15.

<sup>55</sup> *VC* 44.

bliską więź i umie go słuchać<sup>56</sup>. Znałem pewnego „emerytowanego” misjonarza, który nagromadził wiele zdjęć, pocztówek i pamiątek z podróży misyjnych do najróżniejszych zakątków świata, ale co z tego? Nikt w klasztorze nie był tym zainteresowany, nikt nie chciał oglądać jego zbiorów, nikt nie umiał słuchać jego opowiadań i wspomnień. Wdzięcznych słuchaczy znajdował tylko w gościach. Ten obyczaj ze świata – jak widać – wkradł się już w klasztorne mury: mniej lub bardziej świadomie odrzucana jest wartość doświadczenia nagromadzonego przez starszych współbraci w ciągu ich długiego życia. Zanikła sztuka słuchania, a przecież ten, który potrafi słuchać, jest łącznikiem między światem, który odszedł, a tym, który jest obecnie. Jakżeż zatem ważne jest, aby osoby konsekrowane umiały „tracić czas” na wzajemnym słuchaniu siebie!

Doświadczenie osób starszych stanowi pomost między przeszłością a przyszłością. Są sprawy, których nie można przekazać inaczej, jak tylko osobiście. Owszem, cennymi zbiorami informacji są książki, Internet, taśmy, płyty kompaktowe, ale to wszystko nie zastąpi żywego przekazu. W Afryce mówią, że gdy umiera starzec, to tak jakby spłonęła biblioteka, albowiem doświadczenie starszego człowieka to wielki kapitał, z którego procentów żyją następne pokolenia.

Doświadczeniem specyficznym osób starszych (trzeba dodać: doświadczeniem bardzo dziś poszukiwanym), które byłoby do podziału z młodszymi, jest praca nad równowagą między życiem braterskim a działalnością apostołską, między więzami wspólnoty a wolnością osobistą. Jak ważna jest ta równowaga, świadczy nieustanne nawoływanie Kościoła, aby całe życie zakonników „było napełnione duchem apostołskim, a cała ich działalność apostołska przeniknięta kontemplacją”<sup>57</sup>.

Dzięki życiowym doświadczeniom sędziwi zakonnicy zyskali mądrość i dojrzałość; inaczej więc patrzą na codzienność; inaczej oceniają plany i przedsięwzięcia na przyszłość; inaczej przyjmują ideały i wartości, które są podstawą i regułą życia konsekrowanego. Często oni sami są komplementowani jako „żywa reguła” i podpatrywani w celu nauczania się życia zakonnego. Warto tedy korzystać z ich rad i cennych pouczeń.

---

<sup>56</sup> Por. VC 44.

<sup>57</sup> VC 9.



## 2.4. „Nie zapominajcie o dobroczynności i wzajemnej więzi” (Hbr 13, 16), czyli: współzależność braterska

„Kruchość ludzkiego istnienia, w sposób najbardziej wyrazisty ujawniająca się w starszym wieku, staje się w tej perspektywie przypomnieniem o wzajemnej zależności i nieodzownej solidarności między różnymi pokoleniami, jako że każdy człowiek potrzebuje innych i wzbogaca się dzięki darom i charyzmatom wszystkich” – pisze Jan Paweł II<sup>58</sup>. Człowiek jest przecież istotą społeczną i ze swej natury wciąż zabiega o podtrzymywanie więzi międzypersonalnych i wspólnotowych. Nawet jeżeli panoszący się w każdej grupie społecznej trend do zajmowania pierwszych miejsc i do grania pierwszych skrzypiec rwie te więzi, jednak ogólna zasada jest nie do podważenia: nikt nie może żyć w świecie sam, nikt nie jest samotną wyspą. Dlatego już w *Liście do Hebrajczyków* wśród końcowych praktycznych upomnień (gdzie aż się roi od rozkazników „pamiętajcie” i „nie zapominajcie”) znalazło się też wołanie o praktykowanie dobroczynności i pielęgnowanie wzajemnych więzi, bo prawdziwa służba Boża nie tylko „dzieje się” w obszarach kultowo-sakralnych, ale obejmuje całe życie wierzących. I Bóg cieszy się takimi ofiarami.

Również między członkami domu zakonnego istnieją niewidzialne więzi i panuje wzajemna zależność. Ale zły to znak, gdy starsi współpracownicy, czując się bezsilnymi i niezdolnymi do zmiany swej sytuacji i nie potrafiąc wytłumaczyć przyczyn pewnych swoich zachowań i przekonań, tracą poczucie przynależności do wspólnoty, której są członkami. Być może jest to objaw kontestacji społeczności, w której „najsłabsi są zawsze skazani na samych siebie”<sup>59</sup>. A przecież nic – ani choroba, ani ograniczenia ruchu, ani też utrata pamięci i wrażliwości – nie może wykluczyć ludzi starszych ze wspólnoty. Każdy bowiem okres ludzkiej egzystencji posiada własne piękno, niesie określone dobro i odkrywa jakąś część prawdy o człowieku. Każdy wiek ma określone zadania i przedstawia nieodzowną wartość dla całej grupy społecznej. A postawa wobec wieku sędziwego jest miarą cywilizacji życia i miernikiem miłości bliźniego. „Trzeba sobie uświadomić, że cechą cywilizacji prawdziwie ludzkiej jest szacunek i miłość do ludzi starych, dzięki którym mogą oni czuć się – mimo słabnących sił – żywą częścią społeczeństwa”<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> *List*, 10.

<sup>59</sup> *Godność*, I.

<sup>60</sup> *List*, 12.

Jeżeli starość i młodość są naprawdę dwoma biegunami tej samej rzeczywistości konsekrowanej, to jakie obowiązki – w ramach solidarności i wzajemnego noszenia swych brzemion – ma każda z tych stron? Najpierw starsi – jako bardziej wrażliwi na codzienne wyzwania słowa Bożego – mogą być wsparciem dla młodych, pełniąc wobec nich funkcję duchowych ojców i matek. Jeżeli będą traktowani wielkodusznie i z miłością, potrafią im dać znacznie więcej, niż można sobie wyobrazić.

To dawanie przyjmuje formę życzliwej rady, słów pełnych otuchy i nadziei, milczącej modlitwy lub cierpienia znoszonego w różnych intencjach z wytrwałą ufnością. W spełnianiu tego zadania – niezwykle cennego przez ofiarowany czas, doświadczenie i umiejętności – wielką pomocą są charyzmaty osobiste. Mogą przecież bardzo pozytywnie wpływać na formację młodych, pozwalać im dojrzewać i zdobywać wrażliwość na innych ludzi. Życie osób starszych rzuca też światło na hierarchię ludzkich wartości, pozwala dostrzec ciągłość pokoleń i w sposób przedziwny ukazuje więzy braterskiej współzależności.

Wspólnota (na ogół statystycznie młodsza) winna zadbać o właściwe przyjęcie osób w podeszłym wieku. Chodzi tu nie tylko o życzliwą akceptację ich obecności, ale też o ludzką solidarność i braterską pomoc. Trzeba pamiętać, że gdy młodszy posługuje starszemu, to on również inwestuje w swoją przyszłość. Przez pracę i służbę udoskonala się i dojrzewa, realizuje się ku pełni życia. Odkrywa, że potrzebuje innych i że potrzebują go również inni. Nadto młodzi opiekujący się starszymi potwierdzają ewangeliczną wiarygodność całej wspólnoty jako „prawdziwej rodziny zgromadzonej w imię Pana”<sup>61</sup>. Pięknie o tym pisze jeden z zakonników, porażony w wieku pięćdziesięciu jeden lat stwardnieniem rozsianym: „Dziś jestem bezwładnym wrakiem, zdanym na łaskę dobrych ludzi. To właśnie współbracia klerycy pomagają mi zmienić pozycję w łóżku; to oni karmią mnie, bo sam ni łyżki, ni szklanki utrzymać nie mogę; to oni podwożą mnie do różnych pomieszczeń klasztornych, gdzie mogę uczestniczyć w rozmowach ze wspólnotą. Klerycy również siadają przy maszynie i przenoszą na papier dyktowane przeze mnie słowa”<sup>62</sup>.

Zarówno młodszy (silniejsi) potrzebują starszych (słabszych), jak i na odwrót. Takie spotkanie międzypokoleniowe pobudza i ukierunkowuje serca młodych na inny cel niż tylko siła i sukces, skuteczność i spraw-

<sup>61</sup> II Sobór Watykański, dekret *Perfectae caritatis*, 15.

<sup>62</sup> R. Marcinek, *Z listu do redakcji*, „Via Consecrata” 2004, nr 11, s. 61.

ność. Wyzwała w nich dobro, czułość, serdeczność, odkrywa Boga ukrytego w słabości, a to dodaje otuchy i scala człowieka od środka. Ta współzależność braterska wychodzi na dobre obu stronom. Gdy osoby starsze dostrzegają życzliwość i wysiłki młodych, cieszą się, że następne pokolenie posuwa dalej ten sam wózek, który oni sami przez lata nieraz bardzo ofiarnie ciągnęli. Ten widok pozbawia ich lęku, bo dostrzegają wysiłki, troskę, piękno, współzależność i ciągłość następujących po sobie pokoleń. To odczucie wyzwała w nich nowe pokłady wdzięczności wobec tych, którzy podejmują z miłością (i często z determinacją) dzieło ich życia. Poczucie kontynuacji dobra, o które sami zabiegali, a którego z różnych przyczyn nie mogli w pełni zrealizować, bardzo pomaga starszym w procesie spokojnego odchodzenia.

## **2.5. „Gdyby całość była jednym członkiem, gdzie byłoby ciało” (1 Kor 12, 19), czyli: całościowa wizja życia konsekrowanego**

Całościowość zakłada ujęcie i połączenie ze sobą w jeden harmonijny samodzielny zbiór wszystkich możliwych części, fragmentów, składników, szczegółów. Całość nie dopuszcza więc jakiegoś braku, ubytku czy luki. Całościowa wizja uwzględnia wszystkie elementy składowe obrazu. W całościowej wizji życia konsekrowanego muszą się zatem jawić wszystkie jego wymiary i kolejne etapy. A któż za młodu potrafi wykreować swoją wizję starości?! Albo któż potrafi donieść do końca młodości? „pierwszą miłość, tę wewnętrzną iskrę, od której rozpoczęło się pójście za Chrystusem”<sup>63</sup>? Owszem, większość pragnie dożyć sędziwego wieku, życzy sobie przy różnych okazjach „sto lat” i „*plurimos annos*”, ale równocześnie boi się starości i – przynajmniej w myślach – ucieka przed nią. Bo „choć można sobie racjonalnie wytłumaczyć aspekt biologiczny śmierci, nie sposób przyjąć jej jako czegoś »naturalnego«. Śmierć jest sprzeczna z najgłębszym instynktem człowieka”<sup>64</sup>.

Jeżeli wcześniej – w czasach aktywności apostołskiej – życie przebiegało w atmosferze pośpiechu, podniecenia, a nierzadko i nerwowości, to na starość, kiedy przychodzi wyciszenie, istnieje możliwość oddania się prostocie, namysłowi, modlitwie i kontemplacji. W takim klimacie łatwiej wykrzesać z siebie: cierpliwość, mądrość serca, czujność, wyrzeczenie, samozaparcie, głębszą refleksję. Człowiek starszy właściwie

---

<sup>63</sup> RdC 22.

<sup>64</sup> List, 14.

ocenia wyższość „bycia” nad „aktywnością” i „posiadaniem”. Dlatego to, co ma, zaczyna rozdawać jeszcze „ciepłą ręką”. I może wtedy czuje się najbardziej narzędziem w rękach Boga. A może wówczas gdy „przez życzliwą radę, milczącą modlitwę, świadectwo cierpienia znoszonego z wytrwałą ufnością dodaje otuchy”, czuje się jednym z członków nadprzyrodzonego Ciała Chrystusa, czyli Kościoła. Paweł, posługując się obrazem ciała i jego członków, chciał ukazać Koryntianom, jak na wielką całość muszą współdziałać ludzie o różnych zdolnościach i funkcjach. Z tego obrazowania wynika też, iż do funkcjonowania ciała konieczna jest wielość i różnorodność członków; żaden nie jest zbyteczny, z żadnego nie można zrezygnować.

Tak samo jest z życiem człowieka jako całością. Żaden okres nie jest zbyteczny i – jeżeli Bóg ten czas w swej łaskawości człowiekowi ofiaruje – z żadnego nie można zrezygnować. Dotyczy to najbardziej starości: okres ten – jako „czas pomyślny” i ostatni etap ludzkiego dojrzewania – potrzeba już na wejściu ufnie przyjąć i wewnętrznie zaakceptować fakt przemijania, starzenia się i śmiertelności. Chodzi tu nie tylko o aprobatę, ale i o wolę dostosowania się do wymogów wieku sędziwego. „Kto bowiem nie aprobeuje świadomie i szczerze tego okresu życia – zauważa dziewięćdziesięcioletni ksiądz – ten cofa się w rozwoju, narażając się na zgubne następstwa takiej nierozumnej i buntowniczej postawy”<sup>65</sup>. Owa pełna akceptacja to odważny *exodus* z ziemi niewoli do ziemi obiecanej, to śmiałe wejście na drogę, która prowadzi do ostatecznego dokonania i dopełnienia ludzkiego życia; to w końcu ufne przejście przez bramę śmierci.

Z taką postawą wiąże się oczywiście przyjęcie cierpienia i nowych – dotychczas nieznanych – wyzwań. A to z kolei wymaga hartu ducha, samokontroli, czujności, wysiłku, a niekiedy także zdecydowanej walki. Osoba konsekrowana wie jednak, że wszystkie doświadczenia wieku sędziwego są duchowym ingresem w przestrzeń wielkanocną, w której przechodzi się przez śmierć do zmartwychwstania i życia wiecznego. „Kiedy Bóg przyzwala, abyśmy cierpieli z powodu choroby, samotności lub z innych przyczyn związanych z podeszłym wiekiem, zawsze obdarza nas też łaską i mocą, byśmy z jeszcze większą miłością włączali się w ofiarę Jego Syna i głębiej uczestniczyli w realizacji Jego zbawczego zamysłu” – wyznaje Jan Paweł II<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> E. Weron, *O godną starość*, Poznań, s. 18.

<sup>66</sup> *List*, 13.

Akceptacja „nowości” wieku starczego i oswojenie się ze śmiertelnością to dwa ważne elementy wizji całościowej życia konsekrowanego. Ważnym aspektem tej wizji jest też umiejętność odpowiedzialnego przeżywania czasu, jaki Opatrzność wyznacza człowiekowi. Człowiek starszy posiada głębszą świadomość tego, że każdy czas jest darem darmo danym, po to aby osiągnąć nowy stopień osobistej doskonałości i nadać swemu życiu nową wartość, bardziej ludzką godność. Dobrą rzeczą jest, jeżeli ten czas wypełniony jest wytrwałą modlitwą, rozsądną pokutą, szczerą ofiarą, rzetelną pracą, cierpliwym znoszeniem swoich dolegliwości, ustawicznym staraniem o własny wzrost ludzki i religijny, serdecznym dialogiem ze współbraćmi, wielkoduszną posługą w konfesjonale, nowym spojrzeniem na przyrodę, gotowością posługi w roli kierownika duchowego, spowiednika, przewodnika w modlitwie oraz świadomym wychodzeniem naprzeciw śmierci. Ogromnie ważne jest odkrywanie potencjalnych energii ukrytych w trzecim wieku. Wówczas do osoby w posuniętej w latach nie będzie miała prawa dostępu ani nuda, ani pustka, ani samotność, ani depresja.

Każde życie kończy się śmiercią. Świadomość śmierci – aczkolwiek nie jest to regułą obowiązującą – pogłębia się w człowieku na ogół w miarę jego posuwania się w latach. U osoby starszej ta świadomość pogłębia się wraz z każdą informacją o odejściu bliskich lub rówieśników, z każdym uczestnictwem w czymś pogrzebie. Dla osób w wieku sędziwym staje się oczywiste, że wcześniej czy później „przyjdzie kryśka na matyska” i trzeba będzie się osobiście zmierzyć z problemem zejścia na zawsze z tego świata. Wypadałoby, aby osoba konsekrowana nie odkładała przygotowania do tego odejścia na ostatnią chwilę. „Ucz się śmierci – zachęca poetka<sup>67</sup> – na pamięć. / Jesteś wybrańcem bogów. / Ucz się śmierci wcześniej. / Ucz się śmierci / w miłości”. Adresując to przesłanie do zakonników i zakonnice, można by dodać: nauczyć się tak śmierci, aby była ona oczekiwaną ikoną siostry i „najdoskonalszym aktem miłości i zawierzenia”<sup>68</sup>.

### **3. Krótkie zakończenie, czyli trzy postulaty z pytaniami**

Zaprezentowane wyżej charyzmaty starości są darem i jako takie wyznaczają też rolę i zadania starszych współbraci w naszych wspólno-

<sup>67</sup> Ewa Lipska, *Ucz się śmierci*, w: <http://sezony.fm.interia.pl/jesien.html>.

<sup>68</sup> VC 70.

tach. Każdy charyzmat to dar dla drugich, dla danej wspólnoty. Oczywiście, te dary nie muszą u wszystkich występować w pełnej liczbie i w takich samych parametrach. Również ich odbiór jest w każdej wspólnocie inny i oddziałuje z różnym skutkiem. Dlatego trzeba nam się zastanowić, jak zminimalizować braki w tej dziedzinie<sup>69</sup>.

### **3.1. „Przed siwizną wstaniesz, będziesz szanował oblicze starca” (Kpł 19, 32), czyli: obowiązek troski o starszych i chorych**

Wydaje się, że pierwszą powinnością, jaki przełożeni i wspólnoty winny wziąć sobie do serca, jest obowiązek troski o chorych i osoby starsze.

Serdeczna opieka, na jaką one zasługują, nie tylko wynika ze ścisłego obowiązku miłosierdzia i wdzięczności wobec nich, ale również wyraża przekonanie, że świadectwo tych osób jest bardzo potrzebne Kościołowi i poszczególnym Instytutom oraz że ich misja pozostaje ważna i owocna nawet wtedy, gdy z powodu wieku lub złego stanu zdrowia muszą zrezygnować z konkretnej działalności. Istotą misji apostołskiej jest bowiem nie tyle działanie, ile przede wszystkim świadectwo własnego całkowitego oddania się zbawczej woli Bożej<sup>70</sup>.

„Troszczyć się i czcić starszych współbraci znaczy „akceptować ich obecność, pomagać im i doceniać ich zalety”<sup>71</sup>. Te powinności nie stanowią problemu, jeżeli we wspólnocie zakonnej – tak jak w zwyczajnej rodzinie – żyją razem prawnuki, wnuki, dzieci, rodzice, dziadkowie. Taki „łańcuch” najdoskonalej zabezpiecza rozwój dojrzałości osobowej i troskę o „najstarsze ogniwo”.

W tej trosce chodzi o życzliwe przyjęcie daru obecności współbraci starszych i chorych, by mieli pełną świadomość, że są oczekiwani i kochani, niezależnie od ich przydatności fizycznej i wysokości emerytury czy renty (w żadnym wypadku nie mogą oni stanowić przysłowiowej kuli u nogi); o docenienie posług, jakie ofiarują; o zapewnienie im opieki duchowej i materialnej (a nawet specjalistycznej, gdy takiej potrzebują); o umożliwienie im udziału w życiu i misji wspólnoty; o niesienie

---

<sup>69</sup> Nie trzeba dodawać, że nasze wspólnoty życia konsekrowanego na pewno stałyby się „wyższymi szkołami miłości”, gdybyśmy wszyscy potrafili i chcieli z tych charyzmatów lepiej i obficiej korzystać.

<sup>70</sup> VC 44.

<sup>71</sup> List, 11.

im otuchy w chwilach osamotnienia i cierpienia czy też o zwykłe ofiarowanie im swojego czasu<sup>72</sup>.

W kontekście powyższego postulatu rodzą się następujące pytania:

- ◆ Czy imperatyw solidarności („jeden drugiego brzemiona noście”) jest w życiu konsekrowanym realną czy tylko wirtualną rzeczywistością?
- ◆ Czy prowincjalne domy dla starców i chorych współbraci są rozwiązaniem w duchu ewangelicznym i spełniają oczekiwania „skazanych”?
- ◆ Jak reagować na objawy antyświadcstwa osób starszych?
- ◆ Gdzie leży granica między troską o starszych, przywilejami dla nich a ich „rozpieszczaniem”?

### **3.2. „Gdy się zestarzejesz, inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz” (J 21, 18), czyli: formacja do starości**

Kościół mówi o formacji do starości jasnym głosem:

osoby konsekrowane powinny przygotować się wcześniej do starości i jak najdłuższej „aktywności”, odkrywając nowe formy tworzenia wspólnoty i udziału we wspólnej misji, odpowiadając konstruktywnie na wyzwania starszego wieku przez zachowanie żywotności duchowej i kulturowej, przez modlitwę oraz wytrwanie na swym odcinku pracy, dopóki siły pozwolą ją wykonywać, choćby w ograniczonym wymiarze. Przełożeni winni organizować kursy i spotkania w celu indywidualnego przygotowania starszych zakonników oraz jak najdłuższego korzystania z ich posługi w normalnej pracy<sup>73</sup>.

Doświadczenie uczy, że każda osoba zakonna może dożyć późnej starości czy obłożnie zachorować nawet w młodszym wieku. Zatem podobnie jak formuje się do miłości, do wspólnoty, do misji, należy także wychowywać do starości. Nie chodzi o to, aby trapić się na zapas, lecz by przygotować się do godnego i owocnego przeżywania starości czy choroby. Trudno bowiem wtedy nie zauważyć, że „wiek podeszły stwarza nowe problemy, którym trzeba zawczasu stawić czoło”<sup>74</sup>. W formacji do starości na pierwszym miejscu należy postawić pełne życzliwości i ochotne słuźenie osobom starszym. W większości są one pogodne i mają w sobie wiele pokładów dobra. Oczywiście, istnieją także osoby starsze zgryźliwe, rozgoryczone, zbyt wymagające... Spotykając te

<sup>72</sup> Por. VFC 68.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> VC 70.

pogodne i obok nich te trudne, należy się zastanowić nad przyczyną takiej różnicy. Trudno w tym wypadku generalizować problem, niemniej można powiedzieć, iż zazwyczaj „czym skorupka za młodu nasiąknie, tym na starość trąci”. Nawet nadchodząca skleroza jest na swój sposób miła, bo utrwalała stan ich „nasiąknięcia” dobrem. Osoby, które całe życie były apodyktyczne, gderające, wiecznie niezadowolone, takie same są na starość. Prowadzi to do jednoznacznego wniosku, że należy od młodych lat i przez całe życie „wsączać” w siebie najlepsze wartości.

Kościół, zdając sobie sprawę z trudności, jakie stają przed osobami starszymi, poddaje im bardzo konkretne wskazania w ramach formacji do starości. Starość lub choroba wymuszają destruktywną beczynność i nieużyteczność, co rodzi frustracje. Nieraz ktoś sam ucieka w chorobę lub inni odsuwają go od dotychczasowych zajęć z podobnymi skutkami. Potrzebna jest więc stopniowa rezygnacja z aktywności, która nigdy nie oznacza całkowitego odejścia od niej.

Kontekst powyższego postulatu wywołuje następujące pytania:

- ◆ W jaki sposób (i czy w ogóle) formacja do starości jest wpisana w *ratio formationis institutionis*?
- ◆ Czy istnieją jakieś sensowne programy formacyjne dla osób konsekrowanych w podeszłym wieku?
- ◆ Czy doświadczenie i umiejętności współbraci starszych cieszą się popytem we wspólnotach, czy też są tylko „towarem” zalegającym w klasztornych magazynach?
- ◆ Jakie podejmuje się u nas „inicjatywy, dzięki którym współbracia starzy mogliby nie tylko dbać o swoją kondycję fizyczną i intelektualną oraz rozwijać relacje z innymi, ale także stawać się przydatni, oddając innym swój czas, umiejętności i doświadczenie”<sup>75</sup>?

### **3.3. „Ukaż mi ścieżkę życia, pełnię radości u Ciebie” (Ps 16, 11), czyli: przygotowanie do śmierci**

Autoformacja do starości i wysiłki podejmowane ze strony przełożonych i wspólnot nie przyniosą oczekiwanych owoców, gdy osoba starsza, już mocno zakorzeniona w Bogu, w nowej sytuacji życiowej, nie będzie pogłębiała swej więzi z Nim. W normalnym biegu życia i rozwoju duchowego ciało słabnie, lecz duch staje się coraz „młodszy”. Tę energię ducha należy świadomie zwrócić ku doświadczeniu wielkanocnemu: śmierci i zmartwychwstaniu z Chrystusem do nowego życia.

<sup>75</sup> List, 16.



To doświadczenie w wieku młodszym, przy pełnym zdrowiu, wzmożonej aktywności, sukcesach w apostołstwie, a także pod wpływem społecznych trendów odsuwających krzyż na dalszy plan, być może nie zawsze jest właściwie i w pełni doceniane; w wieku starszym natomiast śmierć nasuwa się jednoznacznie przed oczy.

Jest naturalne, że z upływem lat oswajamy się z myślą o »zmierniku«. Granica życia i śmierci przesuwana przez nasze wspólnoty i stale przybliża się do każdego z nas. Jeśli życie jest pielgrzymką do niebieskiej ojczyzny, to starość jest czasem, gdy jesteśmy najbardziej skłonni myśleć o wieczności<sup>76</sup>.

W trzecim i czwartym wieku staje przed człowiekiem szansa prawdziwego upodobnienia się do Chrystusa ukrzyżowanego poprzez spełnianie z Nim woli Ojca oraz razem z Nim powierzanie siebie Ojcu. Utożsamiając się z Chrystusem ukrzyżowanym i jednocząc się z ostatnią godziną Jego Męki w kontekście drogi<sup>77</sup> do zmartwychwstania, starsza osoba konsekrowana ma nadzieję, iż Bóg Ojciec w obliczu godziny śmierci człowieka doprowadza w niej do końca tajemniczy proces dojrzewania. „Śmierć jest wówczas oczekiwana i przygotowana jako najdoskonalszy akt miłości i zawierzenia”<sup>78</sup>.

Z kontekstu powyższego postulatu wypływają następujące pytania:

- ◆ Czy – „choć nas zasmuca nieunikniona konieczność śmierci – znajdujemy pociechę w obietnicy przyszłej nieśmiertelności”<sup>79</sup>?
- ◆ Czy postrzegam „koniec ziemskiego bytowania jako »przejście« przez most przerzucony między życiem a życiem, między kruchą i nietrwałą radością doczesną a pełnią radości”<sup>80</sup>?
- ◆ Czy swoim życiem świadczę, że Chrystus jest moim życiem i zmartwychwstaniem oraz że oczekuję chwili, kiedy „Pan przyjdzie w chwale ze swoimi aniołami”?
- ◆ Czy modłę się o dobrą śmierć: „w godzinie śmierci wezwij mnie i każ mi przyjść do siebie”?

---

<sup>76</sup> Tamże, 14.

<sup>77</sup> „Życie zakonne nie zna innej drogi” (PI 70).

<sup>78</sup> VC 70.

<sup>79</sup> Mszał rzymski, I prefacja o zmarłych.

<sup>80</sup> List, 16.

## **Die Rolle der kranken und alten Mitbrüder in den Gemeinschaften des geweihten Lebens im Lichte der kirchlichen Dokumente**

Man muss unterscheiden zwischen Alt- und Kranksein. Die wichtigsten Dokumente zu diesem Problem sind folgende: *Richtlinien für die Ausbildung in den Ordensinstituten* (1990), *Das brüderliche Leben in Gemeinschaft* (1994), *Apostolisches Schreiben Pastores dabo vobis* (1992), *Apostolisches Schreiben Vita Consecrata* (1996), *Die Würde des älteren Menschen und seine Sendung in Kirche und Welt* (1998), *Brief an die alten Menschen* (1999). Im Alter könnte man etliche schöne Charismen entdecken: z.B. Selbstlosigkeit, Gedächtnis, Lebenserfahrung, wechselseitige Abhängigkeit und ganzheitliche Vision. Um diese wertvollen Gaben nicht verschwenden zu lassen, sollte man den kranken und alten Mitbrüder ordentliche Fürsorge sichern, vorher sie für diesen Lebensabschnitt ausbilden und auch den Abgang in der Todesstunde vorbereiten.

**słowa klucze:** *aktywność, apostołstwo, autoformacja, bezinteresowność, braterstwo, charyzmat starości, choroba, chorzy, cierpienie, doświadczenie życiowe, formacja ciągła, formacja do starości, kontemplacja, mądrość, modlitwa, osoby konsekrowane, pamięć charyzmatyczna, przygotowanie na śmierć, starość, współzależność braterska, życie wspólne*

KS. JANUSZ MASTALSKI  
KRAKÓW

---

## OCENIANIE I WARTOŚCIOWANIE WE WSPÓŁCZESNEJ EDUKACJI

Wybitna polska pedeutolog H. Kwiatkowska w 2004 roku pisała:

nauczyciel jest ofiarą dokonujących się przemian i ich zwielokrotnionych konsekwencji. Dźwiga ciężar rozchwiania aksjologicznego przemian formacyjnych i nieadekwatności zdobywanych kwalifikacji względem zmienionych potrzeb. Ponadto ponosi ciężar nieprzemyślanej reformy oświaty, opracowywanej w zasadzie bez udziału nauczycieli i środowisk akademickich – reformy zleconej odgórnie do realizacji<sup>1</sup>.

Trudno nie zgodzić się z tą oceną pejzażu polskiej edukacji. Jest trafna i dotyczy wszystkich wymiarów nauczycielskiej profesji. Co ciekawe, oceniane zjawiska można zauważyć w całej Europie, albowiem coraz więcej nauczycieli na Starym Kontynencie czuje rozczarowanie i przestaje traktować dobro swoich uczniów jako priorytet<sup>2</sup>. Ma to oczywiście wpływ także na jakość oceniania i wartościowanie uczniów, co z kolei może prowadzić do permanentnej frustracji wszystkich podmiotów edukacji. Uczniowie czują się niedocenieni i prześladowani, a nauczyciele nieskuteczni i niezrealizowani w zawodzie. Stąd też ważne staje się „pochylenie” nad aspektem docymologicznym współczesnej edukacji.

---

<sup>1</sup> H. Kwiatkowska, *Tożsamość nauczycieli*, Gdańsk 2005, s. 118.

<sup>2</sup> D. Hargreaves, *The new Professionalism: The Synthesis of Professional and Institutional Development*, „Teaching and Teacher Education” 1994, nr 10, s. 426.

W pierwszej kolejności należałoby uświadomić nauczycielom (także akademickim) pewne zadomowione w szkolnictwie stereotypy, które wpływają na toksyczność oceny i wartościowania ucznia czy studenta. Trzeba bowiem pamiętać, iż „edukacja szkolna i nauki o niej stoją przed koniecznością niesienia pomocy nauczycielom, uczniom i ich rodzicom w poznawaniu wartości, świadomym ich wyborze i dążeniu do realizacji”<sup>3</sup>.

## 1. Aksjologiczne stereotypy edukacyjne związane z oceną

Wśród wielu utartych poglądów można wyróżnić dwanaście stereotypów, wpływających najbardziej destrukcyjnie na relacje podmiotów biorących udział w procesie edukacyjnym. Jest ich oczywiście więcej, lecz poniżej przedstawione wydają się najczęściej spotykane.

I. Ocena ma charakter stresogeny. Nie można wychowywać młodego pokolenia w przekonaniu, iż ocenianie i wartościowanie musi nieść ze sobą negatywne odczucia. Trzeba jednak pamiętać, iż ocena – dobra czy zła – stanowi bardzo istotny element systemu wzmocnień człowieka, a poprzez to motywuje go do działania<sup>4</sup>. Dlatego też mit związany z negatywnym oddziaływaniem oceniania wychowanków jest nie do podtrzymania. Oczywiście, ocena może mieć charakter represyjny, lecz przy zachowaniu pewnych standardów, o których będzie mowa w dalszej części artykułu, spójny system oceniania może stać się czytelnym i skutecznym narzędziem oddziaływań wychowawczych. W innym razie nastąpi pozostawienie oceny siebie samym wychowankom. W wyniku tego – jak pisał jeden z najwybitniejszych reprezentantów pedagogiki aksjologicznej, K. Kotłowski

dzieci pozostawione samopas, niewdrożone do duchowej dyscypliny i przyzwyczajone do ślizgania się po łatwiznach życiowych, zdolne byłyby po doróżnięciu jedynie do wychwytywania ze starej kultury pewnych tylko, najmniej wartościowych, elementów, tworząc jakąś żalną, a jednocześnie tragiczną parodię systemu wartości, co oznaczałoby koniec cywilizacji<sup>5</sup>.

II. Tylko dobra ocena motywuje. Istnieje powszechne przekonanie, iż nagrody, a wśród nich dobre oceny, mają ogromne powo-

<sup>3</sup> K. Denek, *O nowy kształt edukacji*, Toruń 1998, s. 21.

<sup>4</sup> Z. Włodarski, *Człowiek jako wychowawca i nauczyciel*, Warszawa 1992, s. 109.

<sup>5</sup> K. Kotłowski, *Filozofia wartości a zadania pedagogiki*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 10.

nie w pracy edukacyjnej i stanowią efektywne wzmocnienie pozytywne<sup>6</sup>. Nie wolno jednak ograniczać się tylko do wzmocnień pozytywnych, albowiem może się okazać, iż wychowawca w sytuacjach patogennych stanie się bezbronnym i bezsilnym obserwatorem wydarzeń. Stąd też trzeba dopuścić inne formy perswazji niż tylko te związane z dobrą oceną. Wprawdzie w edukacji postmodernistycznej tak zwany bodziec negatywny nie ma racji bytu, ale wydaje się, iż nadchodzą czasy, gdy motywacja poprzez karę (przy poszanowaniu godności wychowanka) stanie się ponownie narzędziem wychowawczym. Można więc z dużą dozą pewności stwierdzić, że nie tylko dobra ocena motywuje uczniów do efektywnej współpracy z nauczycielem.

III. Zła ocena obniża samoocenę. W literaturze pedagogicznej wymienia się konkretne wskazania dotyczące sposobów karania i stawiania niskich ocen, co wywołuje polemikę ze wszystkimi zwolennikami kształcenia wyłącznie za pomocą pozytywnego wzmocnienia<sup>7</sup>. Dobrze umotywowana ocena (nawet ta najgorsza) nie musi wcale frustrować i wpędzać w kompleksy ucznia. Wręcz przeciwnie, może stanowić bardzo efektywny bodziec do zmiany, i to trwałej. Kierowanie się stereotypem, że zła ocena obniża samoocenę, jest nieuzasadnione i prowadzi do jednostronnych oddziaływań wychowawczych.

IV. Zróżnicowanie wymagań jest niesprawiedliwe. Nie można się z tym stwierdzeniem zgodzić, gdyż indywidualizacja kształcenia z jednej strony uwzględnia możliwości i preferencje ucznia w zakresie sposobów uczenia się, a z drugiej – stwarza warunki do kształtowania osobowości, dokonywania wyborów własnej hierarchii wartości<sup>8</sup>. Nie można sobie wyobrazić procesu nauczania i wychowania, w którym wszystkie podmioty tego procesu są podporządkowane sztywnym celom edukacyjnym określanym przez programy nauczania i wychowania. Takie stawianie sprawy jest wręcz nieludzką taktyką wychowawczą, w której bardziej liczy się stawiany cel niż sam człowiek.

V. Wymagający nauczyciel nie może być lubiany. Wprawdzie nauczyciel musi być świadomy odpowiedzialności zarówno za swoje postępowanie, jak i za postępowanie wychowanków, albowiem każde jego działanie ma konsekwencje wychowawcze<sup>9</sup>, lecz stawianie

<sup>6</sup> B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf 1981, s. 262.

<sup>7</sup> S. Kuczkowski, *Strategie wychowawcze*, Kraków 1985, s. 115 n.

<sup>8</sup> H. Aebli, *Dydaktyka psychologiczna*, Warszawa 1982, s. 33.

<sup>9</sup> L.M. Brammer, *Kontakty służące pomaganiu. Procesy i umiejętności*, Warszawa 1984, s. 36

wymagań nie pozostaje w sprzeczności z prawidłowym budowaniem relacji w procesie edukacyjnym. Mądre i pełne szacunku wymagania wobec uczniów według jasno określonych kryteriów nie tylko nie osłabiają dobrych relacji obydwu podmiotów edukacji, ale – paradoksalnie – je zacieśniają. Znane jest przecież obiegowe stwierdzenie, że po latach pamięta się nauczycieli wymagających, którzy z perspektywy czasu nauczyli najwięcej i najtrwalej.

VI. Lepiej zaniżyć ocenę, niż ją podwyższyć. Powyższy stereotyp funkcjonuje zarówno wśród nauczycieli, jak i uczniów. Często zdarza się, że wystawianiu ocen towarzyszą nieufność i poczucie krzywdy. Niejednokrotnie nauczycielowi utrudnia ocenę tak zwany *hallo-effect* sprawiający, że

ocenia on na podstawie pierwszego wrażenia. Jeżeli uczeń przy pierwszym spotkaniu wywarł na nauczycielu dobre wrażenie, to ta spontaniczna dobra opinia towarzyszy dalszym obopólnym kontaktom. Kiedy jednak jest odwrotnie, rodzi się u nauczyciela uprzedzenie do ucznia, które prowadzi do niedoceniań w przyszłości jego wysiłków i stawiania ocen słabszych, niż uczeń na to zasługuje<sup>10</sup>.

Nie można jednak stwierdzić, iż jest to zjawisko powszechnie występujące w polskiej szkole. Stąd też sformułowany powyżej stereotyp nie ma większego uzasadnienia w praktyce szkolnej.

VII. Mała liczba ocen nie wpływa na jakość kształcenia. Jest to bardzo wygodne stwierdzenie mające charakter pewnego rodzaju usprawiedliwienia niedociągnięć w pracy dydaktycznej i wychowawczej nauczycieli. Znany jest pogląd, zresztą udowodniony empirycznie, iż „funkcje stymulacyjną spełniają w odniesieniu do procesu uczenia się oceny stawiane uczniom przez nauczyciela. Oceny obiektywne, sprawiedliwe, odzwierciedlające rzeczywiste osiągnięcia spełniają pozytywną funkcję regulacyjną, pobudzając do intensywnej pracy umysłowej”<sup>11</sup>. Zatem mała liczba ocen nie sprzyja efektywności kształcenia i obniża systematyczność uczenia się. Swoista „ucieczka” nauczycieli przed kontrolą stopnia przyswojenia wiadomości i umiejętności przez uczniów nie służy realizacji zadań edukacyjnych szkoły, a może osłabiać także oddziaływanie innych środowisk wychowawczych, takich jak chociażby rodzina.

<sup>10</sup> L. Bandura, *Ocena szkolna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993, s. 467.

<sup>11</sup> Z. Skorny, *Psychologia wychowawcza dla nauczycieli*, Warszawa 1992, s. 158.

VIII. Ocena zachowania ucznia jest naruszeniem jego dobrego imienia. Znane są polemiki pedagogów dotyczące oceny zachowania w szkole. Istnieje nawet tendencja do wyeliminowania ze świadectw noty ze sprawowania. Nie można jednak zapominać, że nauczyciel to nie tylko przekaziciel wiedzy.

Wychowawcy muszą być postrzegani i sami siebie postrzegać jako osoby, które odgrywają zasadniczą rolę w klasie. Nie mają być specjalistami, którzy wiedzą, jak przeprowadzać ciekawe dyskusje lub uczyć czytania i pisania, lecz jako ci, których spojrzenie na życie, obejmujące wszystko, co dzieje się w klasie, może mieć duży wpływ na uczniów, jakiego żadna ze stosowanych technik nauczania nie posiada. Takie szerokie pojmowanie odpowiedzialności nauczycielskiej pozwala traktować nauczanie jako proces moralny<sup>12</sup>.

Zatem ocena zachowania pozwala uczniom na weryfikację swojego postępowania oraz internalizację odpowiednich czynów i poglądów.

IX. Nauczyciel nie musi tłumaczyć się z oceny. Brak uzasadnienia wystawianej oceny wielokrotnie budzi u uczniów poczucie krzywdy i niezrozumienia. Nie można także pominąć tego, iż szkoła, w której nauczyciele nie tłumaczą wychowankom porażek, staje się miejscem niedającym poczucia bezpieczeństwa. Trzeba także pamiętać, że – jak pisze K. Kruszewski – „szybciej i trafniej opanowują materiał nauczania, lepiej posługują się zawartymi w nim wiadomościami uczniowie, którym nauczyciele dali więcej sposobów do analizowania przebiegu i efektów własnego oraz cudzego uczenia się i myślenia”<sup>13</sup>. Uzasadnianie wystawianych ocen przez nauczycieli jest właśnie taką okazją do refleksji ucznia nad własną ewaluacją.

X. Nauczyciel ma zawsze rację. B. Niemierko uważa, że „współczesny człowiek nie powinien być wychowany do roli łódki na wzburzonym morzu. Uczeń bardziej potrzebuje środków samooceny niż jasnowidzącego nauczyciela”<sup>14</sup>. Stąd też trzeba zlikwidować szkodliwy stereotyp dotyczący „dogmatu nieomyślności” współczesnego nauczyciela. W wielu przypadkach jest to krzywdzący slogan obiegowy, albowiem uczeń ma coraz więcej praw, z których może i powinien korzystać. Słyszy się coraz częściej przeciwne temu głosy. Wielu wychowawców

---

<sup>12</sup> P.W. Jackson, R.E. Boostrom, D.T. Hansen, *The Moral Life of Schools*, San Francisco 1993, s. 277.

<sup>13</sup> K. Kruszewski, *Siedem cnót kardynalnych nauczania*, w: *Pedagogika w pokoju nauczycielskim*, red. K. Kruszewski, Warszawa 2000, s. 246.

<sup>14</sup> B. Niemierko, *Między oceną szkolną a dydaktyką*, Warszawa 1997, s. 23.

skarży się na słabnący autorytet nauczycielski oraz swoistą bezsilność w oddziaływaniach wychowawczych. Zatem posądzanie nauczycieli o bezwzględność i niereformowalność staje się archaizmem szkodzącym procesowi edukacyjnemu.

XI. Na egzaminie komisyjnym uczeń jest „spisany na stratę”. Wprowadzona w ramach reformy edukacji możliwość poprawy oceny poprzez egzaminy komisyjne stworzyła nowy stereotyp, który krzywdzi środowisko nauczycielskie. Co prawda, „bywają wśród nauczycieli ludzie znieczuleni na sytuację innego człowieka, a nawet czerpiący radość z jego poniżenia. Zwykle ukrywają jakieś własne braki – w życiu rodzinnym lub podobnej dziedzinie. Biorą rewanż na otoczeniu, nie oszczędzając uczniów”<sup>15</sup>. Nie można jednak takich postaw uogólniać i twierdzić, że uczeń nie ma żadnych szans na egzaminie poprawkowym, bo jest to forma podważania autorytetu nauczyciela.

XII. Możliwe jest całkowite oddzielenie sympatii od obiektywnej oceny. Wydaje się, że taka całkowita obiektywność może towarzyszyć jedynie wybranym metodom kontroli i oceny, jak chociażby testom. Uparte twierdzenie, że sympatie w procesie edukacyjnym nie odgrywają roli, jest formą ucieczki od problemu. Wiadomo przecież powszechnie, że „im mniej ktoś rozumie swoje uczucia, tym bardziej będzie padał ich ofiarą. Im mniej ktoś rozumie uczucia, reakcje i zachowanie innych, tym bardziej prawdopodobne jest, że jego interakcja z nimi może być nieodpowiednia, a zatem nie uda mu się zapewnić sobie swojego prawidłowego miejsca w ramach większej społeczności”<sup>16</sup>.

Wyżej wymienione stereotypy funkcjonują w środowisku szkolnym, rodzinnym i rówieśniczym. Jest ich dużo więcej, choć te omówione wydają się najczęściej spotykane. Stanowią przeszkodę do prawidłowego przebiegu procesu edukacyjnego, a niwelowanie ich wpływu może zwiększyć efektywność oddziaływań wychowawczych. Jest to szczególnie ważny postulat, albowiem coraz częściej nauczyciele popełniają błędy natury docymologicznej, które obniżają efektywność kształcenia, jednocześnie zwiększając wzajemną nieufność uczniów i nauczycieli. Pora więc na wymienienie podstawowych defektów w ocenianiu i wartościowaniu uczniów przez wychowawców.

---

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> H. Gardner, *Inteligencje wielorakie. Teorie w praktyce*, Poznań 2002, s. 49.



## 2. Błędy w sztuce oceniania i wartościowania

C.R. Rogers mawiał: „Jeżeli chcemy uczyć bez wywierania nacisku, bez psychicznego gwałtu, potrzebujemy duchowo-fizycznych sił i dobrego samopoczucia”<sup>17</sup>. Błędy popełniane przez nauczycieli w procesie kształcenia, dotyczące oceny i kontroli uczniów, mogą odebrać radość z wykonywanego zawodu, a wychowankom poczucie bezpieczeństwa i sprawiedliwości. Analizując proces edukacyjny w szkole, można wyróżnić dwadzieścia podstawowych nauczycielskich błędów natury dycymologicznej:

- Zaniżanie ocen jako przejaw kary.
- Przenoszenie nastrojów na jakość oceniania.
- Generowanie niezdrowej konkurencji poprzez oceny.
- Brak uzasadnienia oceny.
- Poniżający komentarz przy stawianiu oceny.
- Zbyt mała liczba ocen.
- Niespójne kryteria oceniania (raz takie, a raz inne).
- Kierowanie się ocenami innych nauczycieli.
- Zaszufiadkowanie ucznia (na przykład uczeń nie może mieć lepszej oceny na drugi semestr).
- Brak dyskrecji.
- „Profilaktyczne” zaniżanie ocen (zły uczeń nie może mieć piątki z przedmiotu na koniec roku).
- Zbyt wysokie kryterium oceniania.
- Zbyt niskie kryteria oceniania.
- Brak możliwości poprawy oceny.
- Jednostronna ocena sytuacji edukacyjnych (za niepowodzenia szkolne odpowiada tylko uczeń).
- Kult średniej arytmetycznej.
- Niekonsekwencja (piątka piątce nierówna).
- Wpływ zachowania na ocenę z przedmiotu (czyli brak oceny merytorycznej).
- Ocenianie wiadomości, a omijanie umiejętności.
- Myślenie w stylu „za dużo” („za dużo postawiłem dobrych ocen”).

Wprawdzie istnieją badania (M.R. Lepper), które wskazują, iż skuteczność działań metodycznych nie musi zależeć od metod oceniania, a bardziej od wieku uczniów lub rodzaju czynności przez nich wykony-

---

<sup>17</sup> H. Teml, *Relaks w nauczaniu*, Warszawa 1997, s. 52.

wanych<sup>18</sup>, jednak popełniane błędy natury docymologicznej niosą ze sobą poważne skutki, niejednokrotnie nieodwracalne. Do najpoważniejszych należą:

- ◆ zniechęcenie do dalszej nauki i systematycznego uczestniczenia w procesie kształcenia;
- ◆ obniżenie samooceny ucznia w wyniku braku zrozumienia nauczyciela popełniającego błędy w jego ocenie i kontroli;
- ◆ zaburzenie prawidłowych relacji pomiędzy podmiotami edukacji (nauczyciel–uczeń);
- ◆ traktowanie przez wychowanka oceny i kontroli jako środka represyjnego, prowadzącego do dominacji nauczyciela w procesie kształcenia;
- ◆ obniżenie poczucia bezpieczeństwa w szkole;
- ◆ wrogość wobec faworyzowanych uczniów;
- ◆ brak motywacji dla dalszych starań o lepsze oceny;
- ◆ frustracja samych nauczycieli brakiem spodziewanych wyników swojej pracy.

### 3. Reguły oceniania

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania dotyczące „kondycji” oceniania i wartościowania w polskiej szkole, można sformułować bardzo konkretne reguły postępowania dotyczące kontroli i oceny wychowanka.

I. Reguła personalistycznego wartościowania. J. Tischner pisał:

O człowieku nie można powiedzieć, że jest, albowiem człowiek jest w stadium ciągłego stawania się. Sens tego stawania się leży w tym, by człowiek z osoby, jaką jest przez swą naturę, przekształcił się w osobowość, to znaczy, by doszedł do pełnego rozkwitu swych władz duchowych i cielesnych. Im bardziej człowiek jest osobowością, tym bardziej jest człowiekiem<sup>19</sup>.

Nauczyciel w tym skomplikowanym procesie powinien pomóc, a nie przeszkadzać. Stąd też złota zasada: ocena jest dla ucznia, a nie odwrotnie!

---

<sup>18</sup> M.R. Lepper, *Extrinsic Reward and Intrinsic Motivation: Implications for the Classroom*, in: J.M. Levine, M.C. Wang, *Teacher and Student Perceptions: Implications for Learning*, Erlbaum 1983, s. 127.

<sup>19</sup> J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1997, s. 9.

II. Reguła całościowego oceniania. W świadomości wychowanka powinno pojawiać się przekonanie, że „dla zrozumienia czegoś musi wiedzieć coś wcześniej, a do wykonania czegoś też trzeba mu pewnych wiadomości i umiejętności”<sup>20</sup>. Stąd też należy pamiętać, że przedmiotem oceny winna być:

- ilość i jakość prezentowanych wiadomości,
- zainteresowanie przedmiotem,
- stosunek do przedmiotu,
- pilność i systematyczność<sup>21</sup>.

III. Reguła oceniania empatycznego. Nauczyciel powinien brać pod uwagę wiele czynników wpływających na jakość kształcenia danego ucznia. J. Mizińska pisała w 2002 roku, iż „w obliczu faktu, iż dorośli sami są zagubieni moralnie, młodzież próbuje sama, na własną rękę, wypracować sobie etyczne, obyczajowe i kulturowe paradygmaty”<sup>22</sup>. Stąd też wychowawca, zanim oceni, powinien zrozumieć wychowanka, rozpatrując jego postawy w szerszym kontekście społecznym.

IV. Reguła obiektywności w ocenianiu. Wychowawca w procesie oceniania powinien trzymać na wodzy swoje emocje, aby jego sympatie i ewentualne antypatie nie wpływały na ocenę danego wychowanka. Trzeba pamiętać o ważnej zasadzie psychologicznej: „Kto dobrze zna siebie, rozpoznaje swoje uczucia od razu, ten im nie ulega”<sup>23</sup>. Tak więc oddzielenie odczuć wychowawcy od merytorycznej oceny ucznia stanowi ważny postulat prawidłowego oddziaływania wychowawczego.

V. Reguła czytelnej motywacji w ocenianiu. Najtrafniej powyższą regułą wychowawczą komentuje Ch. Galloway, apelując do wychowawców:

Nauczając, musisz wypracować u swego ucznia takie wewnętrzne zainteresowanie tym, czego masz zamiar go nauczyć, że każdy inny przedmiot uwagi zostaje przepędzony z jego myśli; następnie przedstaw mu temat tak sugestywnie i frapująco, by zapamiętał go aż do śmierci; na koniec wzbudź w nim zżerającą ciekawość i pragnienie poznania następnych elementów wiedzy związanych z tym tematem<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> K. Ferenz, *Wprowadzenie dziecka w kulturę*, Wrocław 1995, s. 17.

<sup>21</sup> M. Śnieżyński, *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1997, s. 112.

<sup>22</sup> J. Mizińska, *Depresja pedagogiczna i jej językowy wymiar*, „Forum Oświatowe” 2002, nr 2, s. 25.

<sup>23</sup> Ch. Weisbach, U. Dachs, *Inteligencja emocjonalna: uczucia, intuicja, sukces*, Warszawa 2000, s.16.

<sup>24</sup> Ch. Galloway, *Psychologia uczenia się i nauczania*, Warszawa 1988, t. II, s. 13.

VI. Reguła indywidualizmu w ocenianiu. Od nauczyciela wymaga się respektowania wielu zasad wychowawczych, wśród których można odnaleźć między innymi takie, jak: prymat dobroci nad sprawnością, prymat serca nad rozumem, prymat człowieka nad organizacją<sup>25</sup>. Powyższe zasady określają podejście indywidualne do wychowanka. Nie można w procesie nauczania i wychowania przyjąć podejścia „kostycznego”, w którym liczą się cele i założenia, a nie konkretny człowiek.

VII. Reguła systematycznego stawiania ocen. Z badań F.T. Cullena<sup>26</sup> wynika jasno, iż stopnie szkolne mogą stanowić skuteczną zachętę do wykonywania pracy przez uczniów. Zbyt mała ilość możliwości sprawdzenia trwałości wiedzy przez ucznia obniża efektywność procesu kształcenia. Nie można więc zrezygnować z systematycznej, a nawet częstej kontroli i oceny.

VIII. Reguła perspektywicznego oceniania. W założeniach programowych współczesnej polskiej szkoły można odnaleźć postulat dotyczący perspektywicznego edukowania uczniów, którzy powinni osiągnąć umiejętność poszukiwania, odkrywania i dążenia „na drodze rzetelnej pracy do osiągnięcia wielkich celów życiowych i wartości ważnych dla odnalezienia własnego miejsca w świecie”<sup>27</sup>.

IX. Reguła polimetodyczności w ocenianiu. W. Okoń pisał:

Rzeczą nauczyciela jest (...) wzmacniać dobre strony używanego sposobu, a zarazem w miarę możliwości osłabiać wady lub ich unikać. Znaczy to tyle, że każdy sposób najlepiej spełnia swoją pomiarową funkcję, gdy sam uzyskuje optymalną postać. Ponieważ jednak każdy sposób ma inne zalety, niezbędne jest stosowanie kilku sposobów, nawzajem się wspierających i uzupełniających<sup>28</sup>.

Jedną z determinant efektywnego kształcenia jest stosowanie przez nauczyciela wielu rodzajów metod kontroli efektywności nauczania i wychowania.

X. Reguła wszechstronnego oceniania. W podstawach programowych szkoły opracowanych przez Ministerstwo Edukacji Narodowej i Sportu można przeczytać między innymi:

<sup>25</sup> A.M. de Tchorzewski, *Nauczyciel w sytuacji konfliktu wartości*, w: *Pedagogika i edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*, red. J. Gnitecki, J. Rutkowiak, Warszawa–Poznań 1999, s. 315.

<sup>26</sup> F.T. Cullen, *The Effects of the Use of Grades as an Incentive*, „Journal of Educational Research” 1975, nr 68, s. 279.

<sup>27</sup> *Ministerstwo Edukacji Narodowej o wychowaniu*, oprac. M. Korab, Warszawa 1999, s. 53.

<sup>28</sup> W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1995, s. 354.

Nauczyciele w swojej pracy wychowawczej, wspierając w tym zakresie rodziców, winni zmierzać do tego, aby uczniowie w szczególności (...) rozwijali w sobie dociekliwość poznawczą, ukierunkowaną na poszczególne prawdy, dobra i piękna w świecie, (...) stawali się coraz bardziej samodzielni w dążeniu do dobra w jego wymiarze indywidualnym i społecznym, godząc umiejętnie dążenie do dobra własnego z dobrem innych, odpowiedzialność za siebie i odpowiedzialność za innych, wolność własną z wolnością innych<sup>29</sup>.

XI. Reguła pomocniczości. Nauczyciel powinien pomóc wychowankowi podjąć decyzje dotyczące postaw wobec świata wartości, nauki oraz społecznych uwarunkowań. Ocena dotychczasowych osiągnięć konkretnego ucznia ułatwia mu ten wybór, albowiem – jak pisał K. Obuchowski – „trzeba móc przeciwstawić się temu, co już jest w nas, korzystając z koncepcji samego siebie oraz swojego życia, wyjść poza siebie, spojrzeć na siebie z boku i samemu wybierać: zbroję, miecz lub gałązkę oliwną”<sup>30</sup>.

XII. Reguła autorefleksji pedagogicznej. Cytowany już K. Obuchowski zauważył: „Najgorsze jest to, że normalni ludzie, rozsądni i mądrzy prywatnie, gdy działają w ramach zaprojektowanych dla siebie ról społecznych, rezygnują z własnych poglądów”<sup>31</sup>. Sposób oceniania i kontroli uczniów wpływa także na samych nauczycieli i wychowawców. Ocenianie innych powinno wpływać na „cenzurowanie” przez nauczycieli własnych poczynań wychowawczych.

\*\*\*

#### A. Gałdowa pisała przed laty:

Doświadczenie wartości bywa często poprzedzone kontaktem czy więzią z jej nosicielem, który może być dla podmiotu bliski, drogi, atrakcyjny, choć przyczynny, dla których jest on taki – a więc fakt, że jest on nosicielem określonej wartości – mogą być jeszcze nieujmowane. Im silniejsza więź z nosicielem wartości, im więcej pozytywnych uczuć podmiotu kieruje się w jego stronę, tym bardziej prawdopodobne, że wartość zostanie w pewnym momencie uchwycona i stanie się ważna ze względu na siebie samą, a nie tylko ze względu na emocjonalny stosunek do nosiciela<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Ministerstwo..., dz. cyt., s. 52.

<sup>30</sup> K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993, s. 153.

<sup>31</sup> K. Obuchowski, *Galaktyka potrzeb*, Poznań 1995, s. 99.

<sup>32</sup> A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 2000, s. 190.

Prawidłowe ocenianie i wartościowanie przez nauczyciela przyczynia się do kształtowania odpowiedniej hierarchii wartości przez uczniów. Trzeba jednak przyznać, iż współczesny nauczyciel jest zmuszony

do działania zawodowego w sposób respektujący pulę poleceń często między sobą sprzecznych: bycia odpowiednio empatycznym, troskliwym, skłonny do przechodzenia do postawy odpowiedniego zdystansowania, sięgania do zachowań technicznych, ocen uprzedmiotawiających; rozumienia, ale i wymagania. Wydaje się, że zrozumienie wagi wmontowania w praktykę i teorię pedagogiczną ambiwalencji w roli nauczyciela nadal nie jest zadowalające<sup>33</sup>.

Stąd też należy starać się, aby proces oceny i kontroli sprawił, iż nauczyciel nie stanie się agresorem, ale partnerem dla uczniów w procesie edukacyjnym. Niestety, „sformalizowanie i zbiurokratyzowanie formy pracy wychowawczej w szkole czynią najczęściej z nauczyciela i wychowawcy urzędnika, a nie faktycznego partnera uczniów, potrafiącego rozwiązać indywidualne problemy szkoły”<sup>34</sup>. Może więc krytyczne spojrzenie na problematykę docymologiczną przyczyni się do poprawy jakości kształcenia i wychowania we współczesnej szkole.

Wydaje się, iż trafną puentę powyższych rozważań może stanowić „Wyznanie wiary dotyczące mojego stosunku do młodzieży” T. Gordona. Pisał on w swojej popularnej książce:

Jeśli pozwolisz mi uczestniczyć w twoich problemach, będę się starał ze zrozumieniem i akceptacją słuchać cię w taki sposób, który umożliwi ci znaleźć własne rozwiązania, zamiast uzależnić się od moich. Jeśli masz jakiś problem, ponieważ moje zachowanie utrudnia ci zaspokojenie twoich potrzeb, upoważniam cię i zachęcam do powiedzenia mi, co odczuwasz. W takich momentach chcę cię wysłuchać i podjąć starania, aby moje zachowanie zmienić, jeśli potrafisz<sup>35</sup>.

Prawidłowe ocenianie i wartościowanie w procesie kształcenia jest niczym innym jak zsynchronizowaniem potrzeb nauczyciela i ucznia, co podnosi niewątpliwie jakość kształcenia. Likwidowanie docymologicznych stereotypów, unikanie błędów w procesie oceniania oraz stosowanie wymienionych powyżej reguł kontroli i oceny zapewniają taką właśnie synchronizację! Oby nie był to tylko postulat na papierze.

<sup>33</sup> L. Witkowski, *Cztery estetyki sytuacji edukacyjnych (w stronę pedagogiki ambiwalencji)*, w: *Dylematy metodologiczne pedagogiki*, red. T. Lewowicki, Warszawa–Cieszyn 1995, s. 98.

<sup>34</sup> D. Marzec, *Przestrzeganie praw ucznia w szkołach województwa częstochowskiego*, w: *Prawa dziecka, deklaracje i rzeczywistość*, red. J. Bińczycka, Warszawa 1993, s. 243.

<sup>35</sup> T. Gordon, *Wychowanie bez porażek*, Warszawa 1991, s. 285.

## Valutazione nell'educazione contemporanea

La problematica di valutazione nell'educazione di oggi è presente in molte pubblicazioni pedagogiche. Questo articolo è una prova di intervenire nella discussione sulla qualità del processo di controllo e di valutazione.

Nella prima parte l'Autore elenca vari stereotipi docimologici che sono presenti nell'ambito di insegnanti. Ecco i più importanti: „il voto ha sempre carattere stressogeno”, „l'insegnante esigente è sempre antipatico agli allievi”, „l'insegnante non deve giustificare il voto che ha dato”, „soltanto un voto alto mobilita l'allievo allo studio”.

Dopo l'analisi degli stereotipi l'Autore descrive molti errori che sono spesso commessi nel processo di controllo di allievi.

La terza parte dell'articolo è dedicata all'analisi dei più importanti principi educativi obbligatori nella valutazione a scuola, fra cui troviamo:

- Regola di valutazione personalistica
- Regola di oggettività
- Regola di valutazione sistematica
- Regola di valutazione polimetodica

La conclusione, che chiude tutto l'articolo, sottolinea che una giusta valutazione non è altro che la sincronizzazione dei bisogni dell'insegnante e dell'allievo. Solo tale sincronia aumenta la qualità dell'insegnamento. Per raggiungerla bisogna eliminare „stereotipi docimologici”, evitare errori nel processo di valutazione ed applicare delle soprannominate regole di controllo e di valutazione.

**słowa kluczowe:** błędy w ocenianiu, efektywność kształcenia, kontrola ucznia, motywacje, motywowanie, obiektywizm, ocenianie, oddziaływanie wychowawcze, reguły oceniania, samoocena, stres, wartościowanie ucznia, wymagania





KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI  
KRAKÓW

---

## RÓŻNE TWARZE EKOLOGII

Do podstawowych twierdzeń katolickiej myśli społecznej należy teza o primacie człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, nad całą przyrodą. Nie jest to jednak akceptacja postawy jego bezwzględnej dominacji w świecie natury. Uprzywilejowana, pośród stworzeń, pozycja człowieka nakłada na niego, oprócz uprawnień, również obowiązki. Człowiek, używając zasobów naturalnych do własnych celów, powinien brać pod uwagę naturalny porządek przyrody, „wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawo i porządek”<sup>1</sup>.

W opisie stworzenia świata natchniony autor mówi: „I widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (*Rdz 1, 31*). Człowiek otrzymał prawo, by czynić sobie ziemię poddaną (*Rdz 1, 28*). Nie znaczy to jednak, że nie musi liczyć się z jej prawami. Został powołany do tworzenia, a nie do niszczenia. Papież Paweł VI nauczał: „Trzeba było tysiącleci, aby człowiek nauczył się panować nad przyrodą – czynić sobie Ziemię poddaną – jak mówi Biblia. Nadeszła chwila, aby opanował swe panowanie, a to niezbędne przedsięwzięcie wymaga nie mniejszej dzielności i niezłomności niż dzieło podbicia przyrody”. Mądrość czło-

---

<sup>1</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 339. Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.

wieka jako zarządcy, użytkownika i opiekuna świata powinna polegać na trosce o wszystko, co dlań pożyteczne. Tej mądrości spodziewa się także i żąda od nas Bóg (por. Łk 12, 42; Mt 24, 25). Ziemia nie jest rzeczą niczyją, którą mocniejszy spośród ludzi może zagarnąć dla siebie i wyeksploatować dla wyłącznie własnego użytku i pożytku. Ziemia z wszystkimi bogactwami i zasobami przyrody przeznaczona jest przez Stwórcę, jako źródło pokarmu i środków do życia, dla utrzymania wszystkich ludów i wszystkich pokoleń ludzkości<sup>2</sup>. Ta z pewnością antropocentryczna wizja świata przyrody wyraża oczywistą prawdę, że cały świat jest dziełem Boga, lecz miejsce człowieka w nim jest wyjątkowe i nieporównywalne z żadną biologiczną wielkością.

Prawdziwa, w koncepcji chrześcijańskiej, ochrona środowiska nie polega na działaniu zmierzającym do zupełnego zaprzestania ingerencji człowieka w przyrodę i dążeniu do zachowania jej w absolutnie nienaruszonym stanie, lecz na harmonijnym współistnieniu i wspólnym rozwoju człowieka wraz z otaczającym go światem. Konsekwentne wychowanie do solidarności między ludźmi i wynikający z niej nowy stosunek do przyrody są najbardziej istotnymi, według wskazań społecznego nauczania Kościoła, sposobami działania ekologicznego.

Wielu obserwatorów ruchu ekologicznego w świecie, tak jak i sami ekolodzy, podkreślają jego niespójność, która wynika z braku jednolitych założeń ideowych. Znaczne wewnętrzne zróżnicowanie dotyczy zarówno problematyki charakteru i celów działań ekologicznych, ich organizacji, form aktywności społecznej, stopnia zaangażowania w problematykę ekologiczną, jak i oblicza ideologicznego<sup>3</sup>.

Organizacje i ruchy ekologiczne są klasyfikowane według najróżniejszych kryteriów: politycznych, ideologicznych, filozoficznych, organizacyjnych, składu społecznego grup, specyficznego charakteru działań itp.

Autorem popularnej klasyfikacji nurtów i organizacji ekologicznych jest Dieter Rucht, który wyróżnia trzy zasadnicze podejścia do problematyki ekologicznej:

- ◆ „ochraniarskie” (*conservationism*) – tradycyjna ochrona przyrody i krajobrazu;

---

<sup>2</sup> D. Zimoń, *List pasterski z okazji wspomnienia św. Franciszka z Asyżu 28 IX 1986*, „Zeszyty Niezależnej Myśli Lekarskiej”, nr 9, R. 1986, s. 41–44; Por. Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990.

<sup>3</sup> P. Lowe, J. Goyder, *Environmental Groups in Politics*, London 1983, s. 81.

- ◆ polityczne (*political ecology lub ecologism*) – zakłada holistyczną wizję alternatywnego społeczeństwa egzystującego w harmonii z naturą, budowanego na drodze akcji politycznego nieposłuszeństwa obywatelskiego;
- ◆ ekologiczne (*environmentalism*) – praktyczne podejście do ochrony i poprawy stanu szeroko rozumianego środowiska człowieka, uwzględniające zaangażowanie polityczne<sup>4</sup>.

Oleg Yanitsky, analizując ruch ekologiczny w Rosji, stosując kryterium ideologiczne, zaproponował wyróżnienie siedmiu rodzajów grup i środowisk proekologicznych:

1. *The conservationists* – obejmuje zarówno tradycyjnych ochraniarzy przyrody, jak i biocentrystów, przedstawicieli ekologicznego katastrofizmu, wyznawców idei braterstwa wszystkich Zielonych na Ziemi. Wspólną ich cechą jest identyczny stosunek do rynku, zaangażowania politycznego i nowoczesnych technologii alternatywnych – podstaw ich dyskusji ideologicznych.

2. *The alternatives* – grupa o charakterze ideologiczno-politycznym, łącząca członków Partii Zielonych i ruchu anarchistycznego.

3. *The traditionalist* – środowisko humanistycznie zorientowanej inteligencji oświeceniowej, z ideałami dobra, tolerancji, niestosowania przemocy oraz chęci „zrozumienia i pomocy”, a także z apologetyką XIX-wiecznej wsi rosyjskiej i refleksji nad naturą.

4. *The civil initiatives* – nurt związany z ideologią samorządności lokalnej.

5. *The ecopoliticians* – obejmuje ideologicznych teoretyków ruchu, liderów partii ekologicznych, profesjonalnych polityków.

6. *The ecopatriots* – to grupa nacjonalistycznych konserwatystów o odchyleniu antydemokratycznym i socjalistycznym.

7. *The ecotechnocrats* – środowisko najmniej zideologizowane i upolitycznione, związane z promocją technologii proekologicznej<sup>5</sup>.

Podział ten wydaje się silnie upolityczniony, kryterium zaangażowania społeczno-politycznego odgrywa w nim rolę pierwszorzędą, co wyraża między innymi specyfikę ekologicznej sceny rosyjskiej.

---

<sup>4</sup> D. Rucht, *Environmental Movement Organizations in West Germany and France: Structure and Interorganizational Relations*, „International Social Movement Research”, ed. B. Klandermans, t. 2, Greenwich – London 1989, s. 64.

<sup>5</sup> O. Yanitsky, *Environmental Movement in Post-Totalitarian Russia: Some Conceptual Issues*, Bielefeld 1994, s. 4–6.

Innym kryterium podziałów ruchów ekologicznych jest często konkretna problematyka działań organizacji i grup. Przykładowo: w środowisku amerykańskim, na podstawie tak zwanych kodów aktywności organizacji *non-profit*, wyróżnia się dziesięć kategorii działań i organizacji ekologicznych: aktywność klubów myśliwsko-wędkarskich; ochrona zasobów naturalnych; walka z zanieczyszczeniem powietrza, wody itp.; nabywanie terenów w celu ich ochrony; ochrona wód i gleb; ochrona dzikiego życia; inne działania ochraniarskie i prośrodowiskowe; wpływ na opinię publiczną w sprawach ekologicznych; kształtowanie opinii publicznej w kwestii ludnościowej<sup>6</sup>. Niekiedy rozszerza się tę listę o problematykę prawa ochrony środowiska i relacji między środowiskiem a zdrowiem.

Analiza „struktury lobby ekologicznego” pozwoliła na wyróżnienie siedmiu głównych nurtów ruchu ekologicznego – są to: ruch obrony dzikiej natury, ruch obrony kultury materialnej, ruch obrony zasobów naturalnych, ruch przeciwko zanieczyszczeniom, nurt planowania przestrzennego, organizacje rekreacyjne i ekofeminizm<sup>7</sup>.

Klasyfikacja polskiego ruchu ekologicznego, autorstwa Macieja Kozakiewicza, sprowadza się do wyróżnienia trzech jego nurtów:

- ◆ organizacji anarchistycznych – zrzeszających młodych ludzi, najwcześniej dostrzegających problemy związane z prawami zwierząt, działających głównie poprzez organizowanie pikiet i akcji, którzy w większości przypadków „działania traktują jako przygodę”;
- ◆ organizacje profesjonalne – posiadające doświadczenie działania społecznego, zaplecze naukowe, współpracujące z samorządami, administracją rządową, organizacjami z zagranicy, mające biura, odpowiednie wyposażenie techniczne oraz budżet;
- ◆ organizacje pseudoekologiczne – najczęściej fundacje i partie, dla których najważniejszym celem jest zdobycie środków na utrzymanie zarządów i wzięcie udziału w kampanii wyborczej; niekiedy mogą powstawać dla ukrycia dochodów, „prania brudnych pieniędzy”, a ich działalność jest pozorowana<sup>8</sup>.

Różne klasyfikacje ruchu ekologicznego, interesujące ze względu na próbę opisu obszaru i sposobów ich działań, nie oddają najbardziej istot-

---

<sup>6</sup> R. Brulle, *The Organizational Structure of The U. S. Environmental Movement*, Bielefeld 1994, s. 5–7.

<sup>7</sup> J. Pakulski, *Social Movements. The Politics of Moral Protest*, Melbourne 1991, s. 159. Por. P. Low, J. Goyder, *Environmental Groups in Politics*, London 1983, s. 81.

<sup>8</sup> M. Kozakiewicz, *Rozważań nad przyszłością polskiego ruchu ekologicznego ciąg dalszy*, „Zielone Brygady” 1994, nr 10, s. 49–50.

nej różnicy „wewnętrznego zróżnicowania” ruchu<sup>9</sup>. Polega ona na funkcjonowaniu w ramach ruchów ekologicznych odmiennych „paradygmatów ekologicznych” – sposobów myślenia, struktury intelektualnej pozwalającej zrozumieć oraz wyjaśnić niektóre aspekty rzeczywistości. Całość wyobrażeń i schematów, których uruchomienie prowadzi do pogłębionego poznania świata, relacji między człowiekiem a światem przyrody oraz określenia zadań ekologii, zawiera, według J. Pakulskiego, pięć „opozycyjnych napięć”, do których zalicza się: napięcie pomiędzy „głęboką” (biocentryczną) a „płytką” (antropocentryczną) etyką; politycznym radykalizmem (marksizmem i anarchizmem) a autorytarnym konserwatyzmem; opcją protechnologiczną i antytechnologiczną; wiejskością i miejskością; racjonalizmem i mistycyzmem<sup>10</sup>.

Próbując uwzględnić rozbitcie „paradygmatu ekologicznego” w klasyfikacji ruchów i grup ekologicznych, autorzy opracowań przeciwstawiają: na przykład uczestników ruchów zainteresowanych głównie ochroną środowiska – ekologom utopijnym („utopian” *environmentalists*)<sup>11</sup>; zachowawczą „ekologię strachu” – dążącą do zmian cywilizacyjnych „ekologii wglądu”; pragmatyczną ekologię płytką – ekologii głębokiej penetrującej obszary życia duchowego; „jasnozielonych ochraniaarzy” – „ciemnozielonym radykałom”<sup>12</sup>.

Za istotną różnicę w dwudziale ruchu ekologicznego uważa się odmienne rozumienie relacji sfery kultury do przyrody oraz funkcji spełnianych w nich przez intelekt. Marek Bonenberg, pionier etyki środowiskowej, zauważa, że moralny charakter czynów jest współcześnie kojarzony wyłącznie z relacjami międzyosobowymi w sferze aktywności społeczno-kulturowej. Nie dostrzega się ich natomiast w stosunku do otoczenia przyrodniczego, które traktuje się jako neutralne etycznie. W przyrodzie człowiek realizuje, według tych koncepcji, swoją „zwierzęcość”, a pośród innych ludzi swoje „człowieczeństwo”. Do najważniejszych tez tak zwanej etyki środowiskowej należy przełamanie tego dualizmu<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Por. P. Gliński, *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996, s. 288-295.

<sup>10</sup> J. Pakulski, *Social...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>11</sup> S. Cotgrove, A. Duff, *Environmentalism, values, and social change*, „British Journal of Sociology” 1981, t. 32, nr 1, s. 93.

<sup>12</sup> J. A. Korbel, M. Lelek, *W obronie Ziemi. Radykalna edukacja ekologiczna*, Bielsko-Biała 1995, s. 26.

<sup>13</sup> B.B., *Przełamać dualizm*, „Biuletyn Polskiego Klubu Ekologicznego” 1997, nr 12 (47), s. 34.

Podstawowa diagnoza współczesnej rzeczywistości mówi o „degeneracji procesu cywilizacyjnego niszczącego Ziemię – podważeniu jej sensu służenia człowiekowi – niszczeniu w konsekwencji, zubażaniu, zaturwaniu Ziemi, równocześnie także o niszczeniu i degeneracji samego człowieka”<sup>14</sup>. W konkretach wskazuje się na wypaczenie mentalności, myślenia, anomalie psychiczne i fizyczne, wzrost agresywności i napięć między ludźmi, wojny i konflikty, stały wzrost chorób, przedwczesnych zgonów i psychopatologiczne zachowania ludzi. Zagrożenia te przynaglają wszystkich do postawienia pytania o sposób przezwyciężenia globalnego kryzysu<sup>15</sup>.

Świadomość wagi problemu z jednej strony, a z drugiej – niespójność i słabość ruchu ekologicznego przynaglają do poszukiwania podstaw kondycji kultury. Wskazuje się na to, że nie technika, a system podstawowych wartości – ma decydujące znaczenie dla ustroju społeczno-politycznego, społeczeństwa i organizacji życia we wszystkich jego przejawach. Pogląd ten w przeszłości formułowało wielu myślicieli i badaczy kultury, takich jak: Edmund Burke (1729–1797), Bronisław Malinowski (1884–1942), Feliks Koneczny (1862–1949), Erich Fromm (1900–1980). W tym duchu pisał też Leszek Kołakowski: „Nieobecność Boga, jeśli tylko konsekwentnie przy niej obstawać i wnikliwie rozpatrzeć, obraca człowieka w ruinę, w tym sensie, że ograbia z sensu to wszystko, co zwykliśmy uważać za istotę człowieczeństwa: dążenie do prawdy, odróżnianie dobra i zła, roszczenie do godności i przekonanie, że tworzymy coś, co oprze się obojętnemu niszczycielstwu czasu”<sup>16</sup>. A ponadto: „Cywilizacja, z której wyparte zostaje *sacrum*, staje się pusta i dążąc do totalnego wyzwolenia – wyzwala z siebie moce autodestrukcji”<sup>17</sup>.

Odejście od źródeł religijnych prowadzi do destrukcji kultury. Ekspansja scjentyzmu i naturalizmu oddziela religię od kultury, inicjuje procesy rozpadu, poszukiwania namiastek sensu życia, ubóstwo duchowe i wykorzenienie człowieka ze środowiska.

Zamiast jednak dokonać refleksji nad rolą i znaczeniem religii w życiu społecznym i szansami zbudowania ekologii w oparciu o tradycyjne

<sup>14</sup> J. Pajestka, *Rzecz o świecie i polskich sprawach*, Warszawa 1993, s. 62–64.

<sup>15</sup> Por. L. Koźuchowski, *Refleksje nad uwarunkowaniem kryzysu ekologicznego*, „Być albo nie być”, 1996, nr 1 (12), s. 13–20.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1996, s. 172–173. Por. M. Paschalska, *Przyzwyczać się do ludzi*, Warszawa 1986, s. 197 n.; E. Fromm, *Mieć czy być*, Warszawa 1989, s. 40–54; J. Szczepański, *Nauki o człowieku a zmiana ustroju*, „Przegląd Humanistyczny” 1992, nr 3, s. 207–216.

<sup>17</sup> L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, dz. cyt., s. 152–153.

wartości, nastąpił zdecydowanie oskarżycielski atak na chrześcijaństwo jako główne źródło zagrożenia cywilizacyjnego. Dopełniło to rozłamu „paradygmatu ekologicznego” i ukształtowało dwutorowe myślenie ekologiczne.

Z całą ostrością problem stosunku ekologii do religii chrześcijańskiej przedstawił w 1967 roku amerykański uczoney, historyk wieków średnich Lynn White, który opublikował swe tezy w czasopiśmie „Science” poświęconym głównie naukom ścisłym<sup>18</sup>.

Chrześcijaństwo zostało oskarżone o ukształtowanie w ludziach Zachodu eksploatacyjnego stosunku do środowiska naturalnego, w tym do świata zwierząt. Jednym z pierwszych, którzy publicznie sformułowali takie oskarżenie, był w XIX wieku Jules Michelet.

Później pojawiły się kolejne, opublikowany esej Lynna White'a stał się manifestem ekologów krytycznie nastawionych do chrześcijaństwa, takich jak Kade, Lidke, Megivern, Wolf, Altner i inni. Zdaniem White'a – jak pisze w swej *Historii ekologów* Jean-Paul Deleage – „nasz kryzys ekologiczny zakończy się dopiero w dniu, gdy wyrzekniemy się postulatów religii monoteistycznych, zgodnie z którym jedyną racją istnienia przyrody jest służyć człowiekowi”<sup>19</sup>.

Według White'a, zniszczenie środowiska jest wpisane w istotę nauczania *Biblij*, która oddaje człowiekowi panowanie nad światem. Przekonanie, że przyroda została stworzona wyłącznie dla człowieka i z tego tytułu ma on panować nad wszystkimi nierozumnymi istotami żywymi, rodzi głęboki kryzys środowiskowy. Zabójczy dla natury kształt kultury współczesnego świata ma ścisły związek z religią, filozofią i nauką Zachodu. Koronnym dowodem na współodpowiedzialność chrześcijaństwa za współczesny kryzys ekologiczny mają być następujące słowa z *Pisma Świętego*: „Po czym Bóg im [mężczyźnie i kobiecie] błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi«. I rzekł Bóg: »Oto wam daję wszelką roślinę przy-

<sup>18</sup> L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science” 1967, vol. 155, nr 3767.

<sup>19</sup> Cyt. za: S. Szostakiewicz, „Czyńcie sobie ziemię poddaną”. Czy chrześcijaństwo odpowiada na współczesny kryzys ekologiczny?, „Fronda” 1996, nr 7, s. 195. Por. A. J. Korbel, *Historyczne korzenie kryzysu ekologicznego*, „Zielone Brygady” 1994, nr 3 (57), s. 5–6; S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*, Wrocław 1992.

noszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem«" (Rdz 1, 28–29)<sup>20</sup>.

Podstawowym, najczęściej atakowanym zagadnieniem pozostaje „antyeekologiczny” antropocentryzm *Biblii*. Na niewiele zdają się sugestie, że groźniejszy był antropocentryzm oświecenia. A. Papuziński pisze: „Najwyższym bogiem Rozumu Oświecenia okazuje się cielec produkcji przemysłowej na potrzeby materialnej konsumpcji masowej. Ten fetysz ostatnich dwóch stuleci wyznacza zatem sens antropocentryzmu krytykowanego w kulturalistycznej wersji filozofii ekologii”<sup>21</sup>. A znany współczesny niemiecki teolog nadziei Jürgen Moltmann zauważa, że antropocentryczna wizja świata w *Biblii* ma ponad trzy tysiące lat, podczas gdy nowożytna cywilizacja naukowo-technologiczna zaczęła się rozwijać w Europie dopiero około czterystu lat temu. Muszą więc istnieć jakieś inne, ważniejsze czynniki zagrożenia ekologicznego<sup>22</sup>.

Budowę nowego „paradygmatu ekologicznego” poprzedza krytyka starego. Atakowany jest, poza antropocentryzmem, scjentyzm, idea postępu, technicyzm, kult *ego*, desakralizacja, brak transcendentu w kulturze. Ekokrytyka skierowana jest nadal głównie przeciw „światopoglądowi zachodniemu”, czyli przeciw kulturze europejskiej w ogóle, a szczególnie ku „poglądom judeochrześcijańskim”. Twierdzi się, że myśl europejska „od zawsze” była zwyrodniała, a jej historia to jedno pasmo udręczeń i walki z wszelkimi przejawami samodzielnego myślenia, a zwłaszcza myślenia proekologicznego.

Podkreśla się, że nieustanne akcentowanie odmienności człowieka od innych istot i fakt, że ze względu na swe unikalne cechy jest on w stanie kreować „ludzki świat”, niezależnie od świata przyrody, wyobcowuje go ze środowiska. Konsekwencję tego stanu rzeczy opisują Ilya Prigogine i Isabelle Stengers:

Ów odczarowany świat jest zarazem światem, który można kontrolować i którym można manipulować, bowiem nauka, która widzi świat jako obiekt rządzony

<sup>20</sup> Por. A. Papuziński, *Kryzys ekologiczny a chrześcijańska doktryna religijna*, w: *Religia a ruchy ekofilozoficzne. Materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego*, Olsztyn–Waszeta 19–21 września 1995, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996, s. 54–63; Z. Piątek, *Hierarchia bytów w księdze Genesis a stosunek człowieka do przyrody*, w: tamże, s. 28–33.

<sup>21</sup> A. Papuziński, *Kryzys ekologiczny...*, dz. cyt., s. 62. Por. N. Bończa-Tomaszewski, *Metafizyczne mielizny głębokiej ekologii*, „Fronda” 1996, nr 7, s. 223–224.

<sup>22</sup> J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, dz. cyt., s. 73. Por. J. Jaroń, *Jürgena Moltmanna koncepcja teologii ekologicznej*, w: *Religia a ruchy ekofilozoficzne...*, dz. cyt., s. 92–102.



podług uniwersalnego planu teoretycznego, redukującego jego rozliczne bogactwa do monotonnego zastosowania ogólnych praw, staje się nieuchronnie narzędziem dominacji. A człowiek obcy w świecie, kreuje się na jego władcę<sup>23</sup>.

Nieludzka część stworzenia, wraz z nastaniem chrześcijaństwa, straciła sens, w pewnym sensie stała się anomalią. Nie miała znaczenia sama w sobie, lecz była jedynie tłem dla głównego ludzkiego dramatu zbawienia<sup>24</sup>.

Zdecydowany atak na chrześcijaństwo autorów poszukujących nowego „paradygmatu ekologicznego” jest zadziwiający. Pomijają milczeniem inne religie, gdyż one „są w tym względzie bardziej umiarkowane”. „Instytucję Kościoła katolickiego” traktują jako „poważne niebezpieczeństwo dla przetrwania gatunku ludzkiego i przyrody”, gdyż „jest organizacją hierarchiczną, dogmatyczną, misjonującą [sic!]. Ma świetną dyplomację i najsprawniejszy na świecie aparat nacisku i indoktrynacji psychicznej”<sup>25</sup>.

Atak na naukę chrześcijańską, na orientację antropocentryczną (*human-centered*), rozpoczął odchodzenie ruchu ekologicznego, a raczej jednego z jego nurtów, od „starego paradygmatu” i poszukiwanie źródeł ideowych dla budowy „nowego paradygmatu ekologicznego”, biocentrycznego (*life-centered*)<sup>26</sup>.

## Various Faces of Ecology

The article aims at showing a diversity of the ecological movement. Such a dispersion is mainly a result of various ideological assumptions. Internal diversity of ecological movement concerns: aims of ecological activity, their organization, forms of social activity, level of engagement

---

<sup>23</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, Warszawa 1990, s. 45. Por. M. Lelak, *Czym grożą głębokie pytania?*, *Dziki Życie. Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot*, Białsko-Biała 1998, s. 9–10.

<sup>24</sup> Ravindra Svarupa Dasa, *Co to jest depersonalizacja*, „Zielone Brygady” 1991, nr 6 (24), s. 41–42; A. Klizowski, *Podstawy światopoglądu Nowej Epoki*, Warszawa 1992, s. 97.

<sup>25</sup> L. Ostasz, *Słabości ruchu proekologicznego*, „Zielone Brygady” 1997, nr 10 (100), s. 2–11.

<sup>26</sup> Por. A. Fober, *Ekologia – co to takiego*, „Biuletyn Polskiego Klubu Ekologicznego” 1998, nr 3 (50), s. 12; R.P. McIntosh, *The Background of Ecology: Concept and Theory*, Cambridge 1985; P. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton 1986.

in ecological issue, as well as ideological side. This „internal diversity” of the movement actually lies in the various „ecological paradigms”: ways of thinking, intellectual structures allowing to understand and explain some aspects of reality. Lack of reflection on the role and meaning of religion in social life and on chances of building ecology on the basis of traditional values has led to definitely accusatory attack on Christianity, as a main threat for civilization. Christianity has been accused of shaping in the Western people an exploitative attitude towards natural environment. The most often attacked aspect of the Bible is its „anti-ecological” anthropocentrism.

**słowa klucze:** *ekologia, organizacje ekologiczne, ochrona środowiska, ruch ekologiczny, chrześcijaństwo, Kościół katolicki, ekokrytyka, przyroda, człowiek, antropocentryzm, Pismo Święte, cywilizacja, filozofia, klasyfikacja ruchu ekologicznego, paradygmaty ekologiczne*

PIOTR JORDAN ŚLIWIŃSKI OFMCAP  
KRAKÓW

---

## DIABEŁ ZA WIRUJĄCYM STOLIKIEM – CZYLI O KSIĘDZA PIOTRA SEMENENKI POGLĄDACH NA TEMAT SPIRYTYZMU

W drugiej połowie XIX wieku w całym świecie zachodnim, czyli w Europie oraz obu Amerykach, nastąpiło gwałtowne zainteresowanie spirytyzmem. Jego początek trzeba wiązać z siostrami Fox w Stanach Zjednoczonych oraz z działalnością Allana Kardeca we Francji<sup>1</sup>. Zainteresowanie spirytyzmem w tym czasie stało się modą, która przeminęła jak wiele innych, jednak owocem trwałego zauroczenia nim stały się dobrze funkcjonujące po dziś dzień środowiska spirytystyczne, jak na przykład Kościoły spirytystyczne w Brazylii, wywodzące się z koncepcji Allana Kardeca, które zrzeszają trzydzieści milionów członków<sup>2</sup>. Swą popularność w XIX-wiecznej Europie i świecie spirytyzm zawdzięczał nieco wcześniejszej, bo trwającej w ostatnich dekadach XVIII stulecia, fascynacji tak zwanym magnetyzmem zwierzęcym, nad którym badania zainicjował Franz Mesmer, a kontynuowali inni badacze, a który dotyczył zjawisk związanych z hipnozą, częściowo także z różnymi formami transu, także mediumicznego<sup>3</sup>.

Zainteresowanie spirytyzmem wykazywali również nasi rodacy – i to zarówno przebywający na ziemiach polskich, jak i emigranci rozsiani

---

<sup>1</sup> Szczegółowy opis: P.J. Śliwiński, *Seans z widokiem na raj*, w: tegoż i in., *Kościół a spirytyzm*, Kraków 2001, s. 7–88.

<sup>2</sup> M. Introvigne, *Il cappello del mago*, Milano 1990, 61.

<sup>3</sup> E. Pavesi, *Alle origini dello spiritismo: Franz Anton Mesmer e il „magnetismo animale”*, w: *Lo spiritismo*, red. M. Introvigne, Leumann (Torino) 1989, s. 97–120.

po różnych krajach, zwłaszcza europejskich. Wiele wybitnych postaci polskiej kultury tego czasu zabierało głos w sprawie spirytyzmu, podejmując zarówno problem jego istoty, jak i jego oceny moralnej<sup>4</sup>. Wśród nich warto przypomnieć wypowiedzi zmartwychwstańca ks. Piotra Semenienki. Spod jego pióra wyszły dwa kazania oraz dwa listy dotyczące bezpośrednio spirytyzmu, jak również kazanie omawiające magnetyzm, który pozostaje w ścisłym związku z tematyką wirujących stolików.

Najwcześniej, bo już w 1850 roku, ukazało się kazanie o magnetyzmie (*O magnetyzmie nauka*)<sup>5</sup>. Cztery lata później „Przegląd Poznański” opublikował dwa listy poświęcone spirytyzmowi: *O stołach wirujących*, z podtytułami *List* oraz *List drugi Ojca P.S. do jednej Polki*. W tymże periodyku w 1857 roku zamieszczono kazania zatytułowane *O magii a w szczególności o stolikach nauk dwie*<sup>6</sup>. W prezentacji i ocenie samego fenomenu spirytyzmu listy nie odbiegają od późniejszych nauk, zmienia się natomiast metoda i rodzaj argumentacji. Listy, choć stawiają sobie za cel dowiedzenie wpływu demonicznego na zjawiska mediumiczne, jednak rozpoczynają się od opisu zjawiska, a w konkluzji doprowadzają do jego zrozumienia i oceny moralnej. Natomiast nauki wyprowadzają ocenę spirytyzmu z szerszej wizji teologicznej działania szatana, traktując spirytyzm jedynie jako szczególny przypadek owego działania. Taka sylogistyczna w swej strukturze logicznej argumentacja, typowa dla uprawianej w duchu scholastycznym teologii dogmatycznej, wydaje się podporządkowana cechom gatunku literackiego, jakim jest kazanie czy też nauka głoszona w świątyni. Natomiast listy pozwalają na większą swobodę formalną. Trzeba zaznaczyć, że zarówno nauki, jak i listy są napisane stylem potoczystym, zrozumiałym, niewolnym od – nieraz wymyślnych – tropów i figur retorycznych. Analiza retoryczna pism ks. Semenienki wykracza wszakże poza ramy niniejszego tekstu, który jest stanowi próbę

<sup>4</sup> Por. A. Zwoliński, *Spirytyzm w Polsce*, w: P.J. Śliwiński i in., *Kościół a spirytyzm*, dz. cyt., s. 124–144.

<sup>5</sup> *O magnetyzmie nauka x. Piotra Semenienki. Miana dnia 9 lutego 1850 roku*, Paryż 1850, s. 32.

<sup>6</sup> *O stołach wirujących. List Ojca P. S. do jednej Polki*, „Przegląd Poznański” 1854, t. 18, s. 1–14 (dalej: L 1); *O stołach wirujących. List drugi Ojca P. S. do jednej Polki*, „Przegląd Poznański” 1854, t. 19, s. 440–454 (dalej: L 2); *O magii a w szczególności o stolikach nauk dwie x. Piotra Semenienki*, „Przegląd Poznański” 1857, t. 23, s. 423–447; nauka 1: *Dogmat kościelny o szatanie i jego stosunkach z ludźmi* (dalej: N 1), nauka 2: *O stolikach wirujących* (dalej: N 2). Wszystkie wspomniane teksty zostały umieszczone w edycji: ks. Piotr Semenienko CR, *Kazania przygodne I–II*, Kraków 1923. W dalszych przypisach będę się odwoływać do tej edycji, dołączając do skrótu dziełka Semenienki numer strony. Jej mankamentem jest zmiana oryginalnego tytułu N 1 i N 2 oraz pozbawienie wszystkich tekstów przypisów z fragmentami dzieł, do których odnosi się autor.

rekonstrukcji poglądów autora na naturę spirytyzmu oraz proponowanej przez niego oceny moralnej uczestnictwa w seansach i zawiera refleksje nad samym zjawiskiem olbrzymiego zainteresowania komunikacją ze zmarłymi jemu współczesnych. Popularny, duszpasterski charakter wymienionych pism, a co za tym idzie, konieczność uczynienia ich zrozumiałymi dla słuchaczy i czytelników umożliwiają pominięcie szerszej prezentacji koncepcji filozoficznej autora, stanowiącej oryginalne połączenie elementów filozofii scholastycznej z elementami systemów idealistycznych, a zwłaszcza filozofii Hegla<sup>7</sup>. Odniesienia do innych dzieł Semenienki będą czynione jedynie wtedy, gdy będzie to niezbędne dla poprawnego zrozumienia analizowanych tekstów.

## 1. Strona naturalna

Semenenko w analizowanym zjawisku wyróżnia stronę przyrodzoną i nadprzyrodzoną<sup>8</sup>. Trzeba podkreślić, że używa nazwy wirujące stoliki, słowo „spirytyzm” pojawia się w późniejszym okresie. Jak zatem jawi się opisywany fenomen?

Stoliki wirujące. To zjawisko dlatego dane, że zwykle stolików do tych praktyk używają, chociaż wiadomo, że i innych rzeczy używać można. I cóż tam się dzieje. Za położeniem rąk, prędzej lub później stolik się porusza, potem się kręci, potem już sam biega i t. d.<sup>9</sup>

Jednak problemem nie jest tylko i wyłącznie poruszanie się stolików. One bowiem

chodzą na prawo i na lewo, jak im się podoba, stoliki stukają i to z własnej woli, i to tyle razy, ile im się zechce, stoliki kłaniają się, padają, do góry podnoszą, na dół zstępują, i t. d., w pewnej myśli, w pewnym celu; jednym słowem, spełniają rzeczy rozumne od woli zależące<sup>10</sup>.

Obok problemu poruszania się stolików Semeneko porusza kwestie tego, czemu ów ruch służy, to zaś domaga się osobnego wytłumaczenia.

---

<sup>7</sup> T. Kaszuba, *Niektóre charakterystyczne elementy filozofii ks. Piotra Semenienki CR*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2004, nr 10, s. 21–34.

<sup>8</sup> L 1, s. 204; N 2, s. 189 n.

<sup>9</sup> N 2, s. 190.

<sup>10</sup> N 2, s. 191.

Czynione przez niego uwagi świadczą o tym, że uznaje autentyczność fenomenów spirytystycznych, takich jak: ruch stolików, przekaz informacji poprzez odpowiednią ilość uderzeń itp. Semenenko jest zatem daleki od sceptycznych wniosków wobec spirytystów, wniosków, do których doszła dwadzieścia lat później (w 1874) komisja Akademii Petersburskiej, badająca pod kierownictwem Mendelejewa najwybitniejsze żyjące wtedy medium<sup>11</sup>.

Semenenko uważa, że fenomen poruszania się stolików można wytłumaczyć zjawiskiem magnetyzmu. Pisze:

Oczywistą jest rzeczą, że w magnetyzmie ciało jednego człowieka przechodzi pod zupełną władzę i dowolność drugiego, że ten drugi może tem ciałem poruszać, kręcić, obracać, jak mu się podoba; że może nawet (rzecz tajemnicza, straszna, ale najprawdziwsza!) że może zatrzymać bieg krwi, albo w jakim członku od woli obranym, albo nawet w całym ciele, a wtedy śmierć. Władza najzupełniejsza, na którą umysł się wzdryga, ale o której oczy świadczą<sup>12</sup>.

Magnetyzmu, który Mesmer nazwał zwierzęcym, wiąże się z przekazywaniem pewnej substancji, która jest uważana za rodzaj płynu bądź subtelne promieniowanie. Bez wątpienia takie jego ujęcie nawiązuje do ukutego przez Mesmera, a podjętego przez innych pisarzy, pojęcia fluidu uniwersalnego, który miał być rodzajem bardzo subtelnej materii, a w trakcie „magnetyzowania”, czyli wprawiania w trans hipnotyczny czy mediumiczny, miał być wydzielany<sup>13</sup>. Semenenko zna prace różnych autorów na ten temat, między innymi Faradaya, Araga, Babineta, a szczególnie dobrze prace niemieckiego uczonego chemika Karla von Reichenbacha. Badacz ten dla wyjaśnienia zjawiska magnetyzmu wprowadził pojęcie i teorię O d e m u (nieraz nazywa ją Od, Odem lub Odin), rodzaju subtelnego promieniowania, na którą to teorię Semenenko powołuje się kilkakrotnie<sup>14</sup>. Być może na uznanie przez niego zjawiska magnetyzmu wpłynęły też poglądy filozofów, zwłaszcza Hegla. Co prawda, filozof ten nie jest przywoływany w pismach dotyczących spirytyzmu, jednak Semenenko znał jego twórczość doskonale, a więc również jego pozytywne zdanie o magnetyzmie wyrażone w *Encyklopedii*

<sup>11</sup> A. Porcarelli, *Spiritismo*, Milano 1998, s. 165.

<sup>12</sup> L 1, s. 205.

<sup>13</sup> E. Pavesi, *Alle origini dello spiritismo*, dz. cyt., s. 104.

<sup>14</sup> Por. N 2, s. 190. Z prac Reichenbacha szczególnie ważne są: *Physikalisch-physiologische Untersuchungen über die Dynamide*, t. 1–2, Braunschweig 1849; *Die odische Lohe und einige Bewegungserscheinungen*, Wien 1867.

*nauk filozoficznych*<sup>15</sup>. Magnetyzm jest zatem siłą naturalną, czyli występującą zarówno w świecie nieorganicznym, jak i organicznym. Semenenko nie waha się uznać jej za siłę stworzoną przez Boga: „Jest więc siła ta złożona przez Boga w przyrodzeniu: uznaję ją i szanuję, owszem, dalej idę, czynię, czego uczeni, niestety! nie czynią; dziękuję za nią i chwałę Boga!”<sup>16</sup>. Stwierdzenie to może zaskakiwać swoją emfazą. Trzeba jednak przypomnieć, że znajduje się w kazaniu, w którym Semenenko używa całej gamy środków retorycznych. Z drugiej strony, można sądzić, że jego wiedza przyrodnicza pozwalała na taką konstatację. Nie bez znaczenia mogły też być poglądy filozoficzne Semenienki, który w strukturze bytu wyróżniał obok materii i formy element, jaki Tadeusz Kaszuba proponuje nazwać siłą<sup>17</sup>. Z pewnością te możliwe analogie wymagają dalszych badań.

Ks. Semenenko uważał, że ruch stolików wirujących może być na poziomie naturalnym (strona przyrodzona) wyjaśniony za pomocą teorii magnetyzmu. Jednak stoliki nie tylko się poruszają – one także komunikują się z uczestnikami seansu spirytystycznego. Nie działają zatem zgodnie z czyimś poleceniem – myślą, wolą, jak to ma miejsce w przypadku magnetyzmu – gdy magnetyzer poleca osobie zahipnotyzowanej wykonywać swoje polecenia, ale przejawiają cechy samodzielnego, rozumnego działania.

Tu nie tylko na myśl stoliki odpowiadają, ale się dzieje zupełnie co innego, i co więcej, daleko znaczy; tu dopiero leży prawdziwa treść rzeczy, prawdziwa jej istota. Oto, *stoliki same myślą*, i tę myśl następnie objawiają jak każda istota rozumna i samowolna: a więc mówią, a więc piszą; – myślą, mówią i piszą, nie według woli, ani nawet według myśli osoby wzywającej, ale według własnej myśli, według własnej woli<sup>18</sup>.

Autor stosuje tutaj scholastyczną zasadę *agire sequitur esse* i wnioskuje, że siła działająca w przyrodzie nie wyjaśnia działań, takich jak mówienie czy komunikowanie się, które z kolei są wynikami działania jakiegoś intelektu, a zatem aktami osobowymi.

Pozostają zatem trzy możliwości: albo stolik ma cechy osobowe i sam mówi – co trzeba uznać za absurdalne, albo sam pytający, wywołujący ducha odpowiada sam sobie, albo jest to jakaś inna osoba. Se-

<sup>15</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, § 406, Warszawa 1990, s. 425.

<sup>16</sup> N 2, s. 190.

<sup>17</sup> T. Kaszuba, *Niektóre charakterystyczne elementy...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>18</sup> N 2, s. 193; por. L 1, s. 206 n.

menenko oczywiście nie mógł znać osiągnąć późniejszej psychologicznej analizy nieświadomości jednostkowej oraz kolektywnej, której tak wiele miejsca poświęcili poszczególni autorzy z kręgu psychoanalizy i które są używane w interpretacji wielu fenomenów współczesnego spirytyzmu, na przykład pisma automatycznego. Znał jednak fenomen snu, w trakcie którego jawią się różne osoby, słyszy się różne głosy, a są one w ostatecznej analizie wytworem psychiki śniącego. Może zatem komunikacja z wirującym stolikiem jest rodzajem snu? Rozpatrzenie tej hipotezy doprowadziło go do kilku ciekawych obserwacji na temat snu.

Dzieli on wszelkie działania człowieka (duszy) na *w s o b n e* i *p r z e d s o b n e*. To pierwsze charakteryzuje się tym,

że to wszystko dusza w sobie trzyma i ma. Może ona w tym stanie i coś podobnego na pozór czynić, może na przykład gadać, chodzić, pisać itd., ale to wszystko czyni nie według powodów i wpływów przedsobnych rzeczywistości; ale według uwidzeń i rojeń, jakie ma w sobie; jednym słowem, że w tym stanie nawet to, co zdaje się przedsobnym, nie przestaje być wsobnym. Dusza tedy w stanie snu ma działanie czysto subiektywne, czyli wsobne<sup>19</sup>.

Sen zostaje zatem zaliczony do działań wewnętrznych psychiki ludzkiej. Skoro jednak trudno odróżnić sen od jawy, konieczne jest ustalenie jasnego kryterium pozwalającego określić działanie subiektywne (wsobne) i obiektywne (przedsobne). Semenenko, choć nie przywołuje w tej kwestii dzieł klasyków filozofii, zdaje się mieć świadomość sceptycznego tropu podnoszącego niemożność odróżnienia snu od jawy. Choć używany on był już w starożytności, stał się szczególnie znany dzięki sceptykom francuskim XVI i XVII wieku oraz dzięki użyciu go przez Kartezjusza (*Medytacja I*)<sup>20</sup>. Kryterium tym jest wspólność opinii, czyli wyrażanie takich samych sądów na temat danego przedmiotu przez dwie lub więcej osób, co wskazuje na posiadanie przez nie takich samych czy bardzo podobnych wrażeń zmysłowych. Tylko bowiem rzeczywistość obiektywna może – zdaniem Semenenci – powodować takie same wrażenia u dwóch różnych osób. Stwierdza dobitnie:

Tam jest przedsobność rzeczy (objektywność), a tem samem rzeczywistość, gdzie dwóch ludzi (lub więcej) jedno widzi, jedno twierdzi, jedno powiada; tam

<sup>19</sup> L 2, s. 224.

<sup>20</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz i in., Kęty 2003, s. 43.



jest czysta wsobność, to jest uwidzenie, urojenie, ułuda, gdzie w tych samym okolicznościach dwóch ludzi nie widzi tego samego, ale każdy pojedynczo, po swojemu widzi, sądzi, utrzymuje<sup>21</sup>.

Również w *Logice* Semenenko traktuje wspólną opinię (*sensus communis*) jako jedno z kryteriów pomocnych w rozstrzygnięciu o prawdziwości bądź fałszywości danego sądu<sup>22</sup>. W analizowanym tekście przypisuje temu kryterium szczególne znaczenie, które wynika z zakładanego przez niego realizmu poznawczego i uznawania umysłu za niezapisaną tablicę. Zatem poznanie zmysłowe świata pozapodmiotowego, zweryfikowane poprzez komunikację z przynajmniej jeszcze jednym człowiekiem i wtedy traktowane jako wspólne, staje się zasadniczym kryterium nie tylko obiektywności sądu, ale i życia. Semenenko pisał:

Czy wie pani, że na tem całe nasze życie zewnętrzne, towarzyskie, moralne zasada się? A kiedy mówię całe życie zewnętrzne, to jak gdybym mówił: całe życie, bo życie zewnętrzne jest jedną stroną życia naszego, ale tak niezbędną i konieczną, iż bez niej drugiej strony niema, a tem samem ani życia<sup>23</sup>.

Ma to więc być kryterium uniwersalne, które choć zaprezentowane jako rozstrzygające w kwestii snu, zyskuje w wypowiedzi autora fundamentalne znaczenie. Kryterium zgodnego świadectwa ma wynikać nie jedynie z filozoficznego namysłu, lecz zostaje mu przypisane potwierdzenie nadprzyrodzone, objawione. Semenenko stwierdzał:

Toć Bóg sam to twierdzenie za prawidło nam położył, On, który w Starym Testamencie na początku przez Mojżesza, a w Nowym przez usta swoje własne powiedzieć raczył:

W ustach dwóch lub trzech świadków stanie wszelkie słowo<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> L 2, s. 225.

<sup>22</sup> P. Semenenko, *Logika*, Kraków 2004, s. 159 n.

„*Materia certitudinis, uti patet, eadem est ac ipsa obiecta cognitionis, quae diximus esse phantasmata et verba. Sed prout vocantur in hoc iudicium quod certitudinem constituit, et verba et phantasmata, i. e. omnis materia certitudinis, debet se ipsam probare idoneis testibus*”.

I wśród owych wyznaczników wymienia na trzecim miejscu:

„*Sensus communis in rebus sive externis sive internis quas non ipsi soli percipimus, sed alii nobis communicat sive per signa, sive per verba, et hic erit evidentia moralis sed externa*”.

<sup>23</sup> L 2, s. 226.

<sup>24</sup> Tamże.

Jest to zgodne z koncepcją przedstawioną w *Logice*: jeśli Bóg jako najwyższy z bytów coś objawia, to ma to jako gwarancję swej prawdziwości Boski autorytet<sup>25</sup>. Argumentacja ta jest demonstracją koncepcji filozofii absolutnej, w której kryteria myślenia i poznania odnajdują ostateczne uzasadnienie w Bogu, w objawieniu. W tym konkretnym wypadku jednakże nie wytrzymuje ona krytyki. Najpierw teologicznej, która słusznie może zarzucić jej nieadekwatną interpretację wersu biblijnego (konkretnie: *Mt 18, 16*) oraz sankcjonowanie Boskim autorytetem weryfikacji poznania zmysłowego rzeczy materialnych. Następnie filozoficznej, która podkreśli, że wyniki obserwacji tego samego przedmiotu przez dwóch różnych obserwatorów nie będą w wielu wypadkach takie same, gdyż ma na nie wpływ także każdy z obserwatorów. Dodatkową trudnością będzie uzgodnienie języka poznania tegoż przedmiotu. Wystarczy choćby wspomnieć dyskutowany w ubiegłym stuleciu problem tak zwanych zdań spostrzeżeniowych<sup>26</sup>.

Z ustalonym kryterium wiąże się jeszcze jedna trudność. Otóż w czasie, w którym Semenenko pisał analizowane tutaj stronnice, pojęcie *sensus communis* mogło się czytelnikowi kojarzyć z koncepcją Félicité-Roberta de Lamennais. Ten francuski ksiądz w swoim dziele *Essai sur l'indifférence* (1817–1823) posługiwał się tym pojęciem na oznaczenie wspólnych wszystkim ludziom prawd, takich jak: istnienie Boga, odróżnianie dobra od zła i innych<sup>27</sup>. Sądził, że uznanie istnienia tak rozumianego *sensus communis* może być fundamentem, uzasadnieniem uniwersalnym religijności każdego człowieka, co z kolei miało stać się tamą wobec rozwijającego się indyferentyzmu. Zaproponowane przez Lamennais'go rozumienie *sensus communis* miało charakter treściowy (Semenenko napisze: „twierdziło o samej prawdzie”), natomiast Semenenko pojmuje to kryterium formalnie – jako posiadanie tych samych wrażeń zmysłowych przez dwa lub więcej podmioty. Aby jednak uniknąć możliwej pomyłki i pamiętając również, że papież Grzegorz XVI

<sup>25</sup> P. Semenenko, *Logika*, dz. cyt., s.160.

„*Motivum certitudinis, quod et eius causa vocari potest, est certe ens ipsum cuiusque formae, quod per suam illam formam se manifestat. Sed cum Deus sit omnium entium ens, ita ut omnia entia non sit nisi ideae Dei exterius manifestate; cum deinde Deus tum maxime locus entis supremi occupat, quando ipse se nobis manifestat, hinc ultimum omnium certitudinis motivum et causa est Deus; Deus nempe tanquam idea, quae se manifestat vel ipsa immediate per verba, vel mediate per creaturas, scilicet per phantasmata, quae de ipsa percipimus*”.

<sup>26</sup> Por. np. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1974, s. 220 n.

<sup>27</sup> L. Le Guillou, *Félicité-Robert de Lamennais*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, red. E. Coreth i in., Graz 1987, t. 1, s. 459–486.

w encyklikach *Mirari vos* (1831) i *Singulari nosi* (1834) uznał koncepcję ks. Lamennais'go za sprzeczną z wiarą katolicką, Semenenko zdecydowanie odcina się od poglądów Francuza<sup>28</sup>.

Kryterium odróżniającego działanie wsobne od przedsobnego, sen od jawy, pozwala uznać komunikowanie się za pomocą wirujących stolików za przynależące do świata obiektywnego, ponieważ świadectwa wielu osób są dokładnie takie same, opowiadają o słyszanych głosach, stukach, szmerach dobiegających z owych stolików. Zatem trzeba wykluczyć sen jako możliwe wyjaśnienie zjawiska. A skoro to nie sen, a więc nie wpływ samej osoby wywołującej duchy; skoro – jak wspomniano wyżej – nie sam stolik mówi, gdyż mówienie jest efektem myślenia, to zaś znamionuje byty myślące – osobowe, musi to być jakaś osoba należąca do świata duchowego. Konieczne zatem jest przyjęcie s t r o n y n a d p r z y r o d z o n e j zjawiska<sup>29</sup>.

## 2. Strona nadprzyrodzona

Przeprowadzoną do tego momentu analizę fenomenu wirujących stolików Semenenko podsumowuje w dwóch tezach. Najpierw stwierdza, że „jest to rzecz prawdziwa, chcę powiedzieć: rzeczywista, przedsobna”. Następnie, „że te zjawiska są osobiste, to jest pochodzące od osób, a zatem i rzecz pod nimi działająca jest osoba”. I – co ważne – nie jest to osoba urojona, wymyślona, ale rzeczywista. Na podstawie tych dwóch tez autor stawia trzecią, a mianowicie, „że osobą tą jest nie kto inny, jeno diabeł”<sup>30</sup>.

Istniała co prawda w kręgach zafascynowanych spirytyzmem teoria, że to dusze zmarłych albo aniołowie, albo może sam Bóg przemawiają w trakcie seansu. Pogląd ten był bardzo drogi Allanowi Kardecowi. Sądził on, że dzięki przekazom duchów udowodni naukowo istnienie świata nadprzyrodzonego, chroniąc go przez atakami pozytywistycznie czy oświeceniowo nastawionych intelektualistów drugiej połowy XIX wie-

<sup>28</sup> L 2, s. 227.

<sup>29</sup> L 2, s. 230. Natomiast w L 1 Semenenko, doskonale posługując się ironią, wykazuje również, że seans spirytystyczny staje się okazją do działania sił nadprzyrodzonych. Dokonuje przy tym personifikacji stolika i parodiując typowy dla wywoływania duchów sposób zadawania pytań, prowadzi dialog z wymagowanym stolikiem. Frazy w tym fragmencie są często krótkie, wiele tu pytań retorycznych, fragment także dzięki dużemu ładunkowi humoru jest niezwykle dynamiczny, bardzo sugestywny. Por. L 1, s. 209–211.

<sup>30</sup> L 2, s. 230.

ku<sup>31</sup>. Semenenko uznaje możliwość działania albo anioła, które, jako posłań Boga, właściwie może być uznane za działanie z woli Boga, czyli ostatecznie Boga samego, albo diabła. Nie ma żadnych duchów pośrednich, z którymi człowiek mógłby się kontaktować. Spirytyści utrzymywali jednak, że to dusze zmarłych przemawiają w trakcie seansu. Jest to jednak nieprzekonujące:

Wprawdzie są dusze w czyścicu będące, któreby mogły uchodzić za coś pośredniego, ale naprzód są to dusze, całe zajęte pokutą swoją w miejscu na to przeznaczonem; czyżby mogły, czyżby Bóg im pozwolił bawić się w stoliki<sup>32</sup>.

Semenenko dodaje, że często zły duch przedstawia się jako dusza kogoś zmarłego, a nawet świętego, o czym wspomina rytuał egzorcyzmu<sup>33</sup>. Można przypuszczać, że tak ostre rozróżnienie duchów i ich działania przejął Semenenko od św. Ignacego Loyoli, który w swych *Ćwiczeniach duchownych* podaje reguły rozeznawania działania złego ducha i Boga<sup>34</sup>. Pozostaje teraz Semenence udowodnienie, że to właśnie zły duch działa poprzez wirujące stoliki.

Najpierw stosuje argument negatywny wykluczający działanie anioła, a ostatecznie Boga. Semenenko podkreśla, że anioły są wolnymi duchami, które spełniają jedynie polecenia Boga, niemożliwe jest zatem, aby można je było wedle życzenia zmuszać po pojawieniu się w trakcie seansu spirytystycznego. Oznaczałoby to bowiem, że są one poddane ludzkiej woli<sup>35</sup>.

Dalej, korzystając z klasycznej zasady rozeznawania: „po owocach ich poznacie”, analizuje skutki seansów spirytystycznych. Otóż „zjawiska stolikowe”, a raczej osoby, które w ich trakcie działają:

nie przynoszą nic wielkiego, wspaniałego, poważnego, świętego; ale rzeczy, które jeśli udają dobre, to na pozór tylko i aby lepiej oszukać; ale same w sobie są próżne, błahe, nikczemne, głupie, a co gorsza, ciekawe, które lehcą wszystkie złe chętki człowieka, a śmieją się z jego rozumu – które to wszystkie rzeczy nie tylko nie są godne Boga, ale nawet naturalnego rozsądku człowieka (...)<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Por. A. Kardec, *Księga duchów*, Warszawa 1993, zwłaszcza: *Wstęp do nauki o spirytyzmie*, s. 7–38.

<sup>32</sup> N 2, s. 196.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Por. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 2005, s. 133–144.

<sup>35</sup> N 1, s. 185.

<sup>36</sup> L 1, s. 213 n.

Zatem owoce są jednoznacznie złe, co więcej: niegodne człowieka, jego rozumności. Choć te argumenty zdają się przekonujące, Semenenko dołączył inne, wynikające ze znajomości fenomenologii seansu spirytystycznego. Jego uwagę przykuł układ dłoni uczestniczących w seansie – jak wiadomo w niektórych rodzajach seansów uczestniczący łączą dłonie ułożone na stoliku wokół planszy. Stwierdzał:

Położenie rąk, to znak umówiony z djabełem; czy on połączony jest z jakim zjawiskiem przyrodzonym lub nie; czy przez to położenie działa magnetyzm lub jaka inna siła naturalna lub też nie, to wszystko jedno; w każdym razie to jest znak na dzisiaj znaczący<sup>37</sup>.

I dodał: „Więc tedy macie znak umówiony – a wiecie, jaka to rzecz znaków umówionych potrzebuje – rzecz diabelska”<sup>38</sup>. Nawiązał tutaj do nauki św. Augustyna, wprost zresztą przytaczając fragment z *De doctrina Christiana*<sup>39</sup>. Biskup Hippony wyróżniał wśród znaków: znaki naturalne (*signa naturalia*) oraz znaki konwencjonalne (*signa data*), czyli znaki, „jakie dają sobie wzajemnie istoty żywe by(...) przekazać swoje nastroje, doznania albo (...) myśli”. Wśród tych ostatnich rozróżnia prawdziwe i fałszywe. Znaki fałszywe powstają na skutek przesądów i dzięki nim dochodzi do kontaktu z demonami. Poglądy św. Augustyna łączą się jednak w tekście Semeneki z poglądami typowymi dla późniejszej literatury antysatanistycznej. Wskazuje na to drugi fenomen dostrzeżony przez autora:

Powiem wam tajemnicę kręcenia się, przyczynę, dlaczego stoliki nie co innego powszechnie czynią, jedno to, że się kręcą? O, posłuchajcie: Kręcić się, to jest to właśnie rzecz djabelska; i w tem cała tajemnica! Bóg miłosierny, pozwalając djabłu to pojawienie się w świecie, zmusił go pokazać się w swej własnej postaci, ażeby go ludzie łatwiej poznali. Kręcić się, powtarzam, to rzecz djabelska! Patrzcie: kiedy kto pijany, tedy mu się w mózgu kręci; kiedy kto przytomność straci, kręci mu się w głowie<sup>40</sup>.

I dalej uzupełnia, że szalejącemu się kręci w sercu, za to namiętny ktoś wokół jednego pragnienia się kręci, i w końcu

---

<sup>37</sup> N 2, s. 197.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, lib 2, c. 24 a. 37, Warszawa 1989, s. 90 n.

<sup>40</sup> Tamże, s. 198.

Djabeł stracił to wszystko: stracił cel, do którego prosto iść miał: Boga, a więc prostą drogę stracił; a że siebie samego wziął sobie za cel ostateczny, więc odjął koło siebie samego wiecznie się kręci (...) <sup>41</sup>.

Zaskakuje ten fragment – trudno tutaj mówić o argumentacji, mamy za to coś w rodzaju dekonstrukcji: ciągu skojarzeń opartych na homonimii wyrażenia „kręcić się”. Wyrażenie to, choć brzmi za każdym razem identycznie, ma wszakże różne znaczenia. Można by jego użycie przypisać jedynie zapałowi kaznodziejskiemu, jednakże, wraz z pierwszym wymienionym fenomenem – znakiem rąk, wydaje się wskazywać na silny wpływ kontekstu kulturowego.

Opisy zarówno znaku rąk, jak i kręcenia się nawiązują do obecnego w tradycji antysatanistycznej przekonania o zawieraniu, szczególnie przez osoby poświęcające się praktykom okultystycznym, paktu z diabłem <sup>42</sup>. Semenenko czyni zresztą aluzję do takiego paktu, opisując kuszenie Jezusa przez diabła na pustyni, a zwłaszcza drugą z opisanych przez Ewangelie św. Łukasza pokus, która była zachętą do oddania pokłonu złemu duchowi w zamian za otrzymanie władzy nad całym materialnym światem (Łk 4, 5–8). Nazywa tę pokusę rodzajem umowy i wnioskuje, że w takim razie możliwe są paktów człowieka z diabłem <sup>43</sup>. Zawiera się te sojusze – czy jak napisze autor: *pacta conventa* – przez użycie umownych znaków <sup>44</sup>. Odpowiedni układ rąk podczas seansu spirytystycznego traktuje Semenenko jako znak takiego paktu z diabłem, będący równocześnie – zgodnie z nauką Augustyna – kontaktem ze złym duchem. Poszukiwania znaków paktu z diabłem opisane są już w podręcznikach dla inkwizytorów. Lata 1821–1870 są uważane za okres silnej presji antysatanistycznej. Z pewnością była to reakcja na fascynację okultyzmem (także satanizmem) w okresie rewolucji francuskiej i następnie Restauracji, jednakże reakcja ta była tak silna, a niektóre jej przejawy tak radykalne, że Massimo Introvigne nie waha się użyć nazwy „epidemia antysatanistyczna” <sup>45</sup>. Choć Semenenko nie przywołuje dzieł żadnego z autorów tego okresu, nie można wykluczyć, że je znał, tym bardziej że były one wówczas bardzo popularne. Na znajomość tej literatury wskazuje także interpretacja historiozoficzna, jaką nadaje fali

---

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> S. Houdard, *Les sciences du diable*, Paris 1992, s. 47 n.

<sup>43</sup> N 1, s. 184.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> M. Introvigne, *Indagine sul satanismo*, Milano 1994, s. 64 n.

zainteresowania spirytyzmem, która jest typowa dla literatury antysatanistycznej tego czasu. Fascynację wirującymi stolikami traktuje z jednej strony jako rodzaj demonicznej kontrofensywy po przewyciężeniu przez Napoleona okresu dominacji sił związanych z szatanem, które zdobyły panowanie za sprawą rewolucji francuskiej i oddziaływania oświeceniowego ateizmu<sup>46</sup>. Z drugiej zaś strony sądzi, że jest to znak Opatrzności Bożej, która demaskuje niedorzeczność poglądów o nieistnieniu diabła<sup>47</sup>.

Semenenko zdaje sobie sprawę, że teza o diabliskim działaniu poprzez wirujące stoliki może zostać uznana za anachroniczną przez posiadające oświeceniową formację intelektualną audytorium. Dlatego też poświęca wiele uwagi uzasadnieniu istnienia i różnorodnego działania diabliskiego w świecie i na człowieka. Wśród nich specyficzną formą jest właśnie spirytyzm. Rozważania demonologiczne Semenenci zajmują tak wiele miejsca (prawie cały tekst N 1 oraz obszernie fragmenty pozostałych), że ich analiza wymagałaby odrębnego artykułu.

Zaprezentowaną argumentację dowodzącą demonicznej natury wirujących stolików Semenenko uzupełnia argumentami skrypturystycznymi oraz przytoczeniem odpowiednich orzeczeń Magisterium<sup>48</sup>. Odwołuje się przy tym do klasycznych tekstów Starego Testamentu, takich jak: fragmenty z *Księgi Powtórzonego Prawa* (zwłaszcza *Pwt 20*), opowiadanie o wróżce z Endor (*1 Sm 28*), a z *Nowego Testamentu* konfrontacja z Szymonem Magiem (*Dz 8*), konfrontacja Pawła z magiem Elimasem na Cyprze (*Dz 13*), oraz jako kluczowe dla zrozumienia działania diabliskiego przytacza: *1 P 5, 8* – który podkreśla ciągłą, wrogą obecność diabła. Przywołane zostają także wypowiedzi Kościoła – papieży, synodów oraz Świętego Oficjum – zakazujące udziału w praktykach magicznych i spirytystycznych.

Rozwikłanie natury fenomenu wirujących stolików jako manifestacji demonicznej prowadzi Semenenkę do wniosków moralnych. Mają one charakter bezwzględного zakazu uczestniczenia w seansach spirytystycznych. Co ciekawe, zakaz ten jest podyktowany najpierw ochroną ludzkich zasobów „płynu magnetycznego” – Odemu z koncepcji Reichenbacha, który wyciekając z palców, miałby poruszać stół, a jego nadmierne wydalanie prowadzić do utraty zdrowia:

---

<sup>46</sup> L 1, s. 218.

<sup>47</sup> L 2, s. 237.

<sup>48</sup> N 2, s. 199 n.; N 1, s. 181 n.

Mojem zdaniem płyn magnetyczny jest płynem iście żywotnym, koniecznym do życia, którego strata jest stratą żywotną, i stąd już niejedno doświadczenie z temi stolikami pokazało, że niektórzy ludzie wpadli w wielkie choroby albo w obłąkanie. I takiego płynu używać na kręcenie stolików? Toć przecie prostej siły muszkularnej w ręku i w palcach Pan Bóg nie dał na cel tak głupi i błahy; a cóż dopiero miałby ten płyn najszlachetniejszy dać nam na takie niedostateczne marnowanie? A więc mojem zdaniem, i zdaje się mi się bardzo słusznym, uważam tę rzecz całą w jej przyrodzonym stanie za niedorzeczną, przeciwną zamiarom Bożym, a tem samem grzeszną i obrażającą Boga<sup>49</sup>.

Argumentacja jest wysoce oryginalna i choć uzasadnienie jest zgodne z kanonami dostępnej autorowi wiedzy (teoria Reichenbacha), trzeba uznać, że dostrzega w praktykach spirytystycznych zagrożenie dla zdrowia psychicznego, ochrona psychiki zaś pozostaje do dziś jednym z ważnych argumentów moralnych przeciwko uczestnictwu w tychże praktykach.

Naganne jest także uczestniczenie w seansach spirytystycznych z powodu ciekawości czy poszukiwania sensacji. Skoro za fenomenem kryje się działanie diabelskie, komunikacja za pomocą wirujących stolików jest lekkomyślnym wystawianiem się na działanie złego ducha, „wprowadzeniem bezpiecznie nieprzyjaciela do domu” – co jest sprzeczne nie tylko z wiarą, ale i z rozumem<sup>50</sup>.

Uczestniczenie w seansie spirytystycznym to również grzech przeciwko cnotom teologalnym. Przeciwko wierze, albowiem „nie ma na przód wiary w Boga, ten, który się do szatana udaje”<sup>51</sup>. W komunikacji spirytystycznej wszak poszukuje się prawdy u diabła – mistrza kłamstwa, odrzucając tym samym objawienie Boże. Jest to grzech przeciw nadziei, gdyż oznacza – według Semeneki – wyrzeczenie się dóbr wiecznych, a poszukiwanie pociech łask u zaciętego wroga nadziei. W końcu również przeciw miłości, albowiem relacje z Bogiem stają się dla spirytysty ciężkie, przepełnione pychą: „z nieprzyjacielem jego brata się wesoło, tańczy, igra, śmieje się, ściska, ma swoją uciechę i zabawę; z nieprzyjacielem Boga swego, ze zdrajcą, z niszczycielem, z mordercą swoim”<sup>52</sup>. Ciężar grzechu usprawiedliwia – zdaniem Semeneki – karę ekskomuniki grożącą za uczestnictwo w seansie spirytystycznym. Kara nie jest jednak ostatnim słowem, ciągle pozostaje troska o obronę

---

<sup>49</sup> L 1, s. 206.

<sup>50</sup> L 2, s. 236.

<sup>51</sup> N 2, s. 199.

<sup>52</sup> Tamże.



chrześcijan, ona zaś może realizować się przez pokorę wobec Boga, uwielbienie Jego dzieł. Semenenko nie zapomina także o wszystkich, którzy zaangażowali się już w spirytyzm: „(...) módlmy się za tamtych braci naszych nieszczęśliwych, módlmy się gorąco, jeszcze raz mówię: módlmy się!”<sup>53</sup>.

### 3. Od manifestacji diabolicznej do sceptycyzmu

Sformułowana przez ks. Semenenkę koncepcja spirytyzmu jest bardzo jasna i jednoznaczna. Wszelkie typy komunikowania się z duchami zmarłych za pomocą wirujących stolików są kontaktem z diabłem i jako takie są naganne moralnie, a w związku z tym chrześcijanin nie powinien w nich uczestniczyć. Koncepcja ta wpisuje się w najbardziej tradycyjny nurt chrześcijańskiej interpretacji spirytyzmu. Tak też oceniał to zjawisko św. Tomasz z Akwinu, traktując je jako przejaw idolatrii, której prototypem był grzech diabła – bunt przeciwko Bogu<sup>54</sup>. Podobne stanowisko reprezentują autorzy tak różni jak Egon von Petersdorff, który w drugim tomie swej *Demonologii* uważa spirytyzm obok magii, fałszywych proroków itp., za klasyczną formę działania demonicznego<sup>55</sup>, czy popularny egzorcysta Gabriel Amorth, który wprost wspomina przypadki egzorcyzmowania spirytysty<sup>56</sup>. Koncepcję demonologiczną spirytyzmu reprezentuje także wiele środowisk protestanckich, a zwłaszcza pentekostalnych.

Dzisiaj jednak, wraz z rozwojem wiedzy – zwłaszcza psychologii – pojawiły się inne koncepcje interpretujące zjawiska spirytystyczne. Psycholodzy zaś, którzy zajmowali się fenomenem spirytyzmu, popierali hipotezę psychoanalityczną, która traktuje wszelkie przekazy z innych wymiarów rzeczywistości jako wytwór nieświadomości. Mediumizm zainteresował już ojca psychoanalizy Zygmunta Freuda, lecz szczególnie znana jest praca innego wybitnego psychoanalityka C.G. Junga *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*<sup>57</sup>. Szwajcar-

<sup>53</sup> N 2, s. 203.

<sup>54</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (II-II q. 94 a. 3)*, Londyn 1971, t. 19, s. 190 n.

<sup>55</sup> E. von Petersdorff, *Daemonologie*, t 2: *Daemonen am Werk*, Stein am Rhein 1982, s. 275–290.

<sup>56</sup> G. Amorth, *Egzorcyci i psychiatrzy*, Częstochowa 1999, s. 85–102.

<sup>57</sup> C.G. Jung, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, w: tegoż, *Gesamelte Werke*, t. 1, Olten/Freiburg 1989, s. 1–98.

ski psycholog traktuje mediumizm nie jako fenomen patologiczny, ale jako przejaw nieświadomości indywidualnej, który powiązany jest z nieświadomością kolektywną. I rzeczywiście, można sądzić, że w wyjaśnieniu wielu aspektów spirytyzmu psychologia głębi jest bardzo pomocna.

Ważna jest także naukowa weryfikacja samego fenomenu komunikacji spirytystycznej. Niektórzy autorzy nie podzielają przekonania ks. Semenienki o prawdziwości samego faktu komunikacji. Tworzą oni koncepcję, którą można nazwać „hipotezą oszustwa”, odwołującą się do badań, które wskazują, że duża liczba spośród osób przekonanych o swych mediumicznych właściwościach była po prostu oszustami<sup>58</sup>. Demaskowaniem mediów i wszelkich rzekomych zjawisk paranormalnych zajmują się środowiska sceptyków. Ich najbardziej znaną organizacją jest CSICOP (Komitet dla Badań Naukowych Zjawisk Paranormalnych), która wydaje oficjalny biuletyn „The Skeptical Inquirer”<sup>59</sup>.

Dziś teolodzy, a także Magisterium Kościoła badania nad tym zjawiskiem pozostawiają naukowcom. Stanowcza ocena moralna praktykowania spirytyzmu nie łączy się z rozstrzygnięciami dotyczącymi natury samego fenomenu. Opiera się na traktowaniu spirytyzmu jako próby panowania nad czasem i historią oraz nad ludźmi, co jest wyłączną prerogatywą Boga, czyli – jak stwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego* – praktyki te są sprzeczne ze czcią i szacunkiem – połączonym z miłującą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu<sup>60</sup>.

## Devil at the Rotating Table – About Fr. Semenenko's Views on Spiritism

During the second part of the 19<sup>th</sup> century an interest in spiritism was spreading all over the western world. Many outstanding Poles discussed this issue, among them Fr. Peter Semenenko, from the Congregation of the Resurrection. He wrote two sermons and two letters directly concern-

---

<sup>58</sup> Por. np. relację ks. Pawła Siwka ze spotkania z medium. P. Siwek, *Wieczory paryskie*, Poznań 1960, s. 267 n.

<sup>59</sup> Adres internetowy: [www.csiop.org](http://www.csiop.org). Po polsku ukazuje się w internecie „Biuletyn Sceptyczny The S Files”: [www.amsoft.com.pl/bs](http://www.amsoft.com.pl/bs).

<sup>60</sup> *KKK* n. 2116.

ing spiritism, as well as one sermon about magnetism. Semenenko states that the phenomenon of rotating tables was a true and a real problem – the devil was responsible for that. According to Semenenko, spiritism is one of the forms of the devil's influence on world and men. This conviction leads the author to some moral conclusions: every kind of communicating with ghosts through the rotating tables means entering in contact with devil and as such is a moral matter. For this reason Christians should not participate in such activities. Fr. Semenenko's conception gets along fine with traditional Christian interpretation of spiritism.

**słowa klucze:** *spirytyzm, magnetyzm, Piotr Semenenko, wirujące stoliki, seanse spirytystyczne, wywoływanie duchów, wpływ demoniczny, zjawiska mediumiczne, sen, satanizm, demonologia, teoria Reichenbacha, Mesmer, wiara, diabeł*



MARIAN TRACZYŃSKI CR  
KRAKÓW

---

## TALENTY, ZADANIA I WADY KS. PIOTRA SEMENENKI W LISTACH HIERONIMA KAJSIEWICZA

Współzałożyciele Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców związani byli jak najściślej ze sobą przez dziesiątki lat. Obaj walczyli o wolną Polskę, obaj byli emigrantami i przechodzili załamanie wiary, potem nawrócenie i w końcu jako współbracia w Zgromadzeniu wspólnie troszczyli się o jego przetrwanie i rozwój. To, co na początku zawiązującego się Zgromadzenia wyraził Kajsiewicz w liście do rodziców, pisząc: „Wraz z nieodstępnym moim towarzyszem Piotrem Semenenko zajęło się mieszkanie”<sup>1</sup>, trwało aż do śmierci ks. Hieronima.

Wspólne mieszkanie, wspólna praca, wspólne życie i troska o rozwój Zgromadzenia pozwalały im na coraz pełniejsze i dojrzsze obopólne poznanie się. Ks. Kajsiewicz zawsze uznawał wybitne zdolności intelektualne, ale równocześnie niepraktyczność życiową Semeneni. Podkreślał liczne zalety, ale też mocno ganił wady o. Piotra, szczególnie jego łatwowierność, co często narażało Zgromadzenie na wydatki, i dlatego czasem zwracał się do niego z wyrzutem: „kochany, bo krzyżujący bracie, bądź zawsze kochany, choć niewygodny, ojczy Piotrze”<sup>2</sup>. Siebie Kajsiewicz uważał za pesymistę, a Semenenkę za wielkiego optymistę.

Pierwszą charakterystykę Semeneni wyraził Kajsiewicz w roku 1836 w liście do L. Niedźwieckiego, pisząc: „Spotkałem sławnego demagoga

---

<sup>1</sup> Archiwum rzymskie ACR-R 5183.

<sup>2</sup> ACR-R 6799.

Semenenkę, który dziś jak św. Jan Ewangelista wygląda: miłość go w szpilkach przejęła. Wyraz twarzy, głos, gesty, wszystko w nim zmieniła"<sup>3</sup>. Ta właśnie miłość do Boga, do wiary, do ojczyzny, do człowieka będzie wpływała na osobowość, na charakter, na działalność i na całą postawę o. Semeneki. To widział i obserwował na co dzień ks. Kajsiewicz i dlatego mógł dawać świadectwo prawdziwe i bezstronne o swoim przyjacielu i współbracie zakonnym Piotrze Semenence przy różnych okazjach i do różnych osób.

Należy jednak zauważyć, że formułowane w listach opinie najczęściej Kajsiewicz wyrażał pod wpływem aktualnych zdarzeń, emocji, przeżyć lub prostowania opinii osób niechętnych Semenence. Wydawane czasem przez Kajsiewicza sądy mogą wydawać się przejawskrawione, ale to wynik troski o dobre imię Semeneki u oponentów albo o większe dobro dla Zgromadzenia przez większe zaangażowanie się o. Piotra w sprawę wychowania młodzieży i sprawy naukowe.

W ciągu trzydziestu siedmiu lat wspólnego życia w Zgromadzeniu tylko w okresie gdy Semenenko od roku 1845 przeżywał trudne przejścia, ks. Kajsiewicz pod wpływem matki Makryny i ks. Jełowickiego ujemnie i niekorzystnie oceniał o. Piotra. Później miał już ustalony, niewzruszony sąd o zaletach i wadach ks. Semeneki.

Ks. Semenenko był człowiekiem łatwo zapadającym na zdrowiu i mało dbającym o siebie. Kilkakrotnie ks. Kajsiewicz wypowiada się w listach o zdrowiu ks. Piotra. I tak pisał: „Ks. Piotr na katar łatwo zapada z niedospania, wilgoci lub zimna”<sup>4</sup>. W innym liście zanotował: „Ks. Piotr znów dostał kataru mocnego z kaszlem, trochę się znowu krwi pokazało. Pokazuje się, że potrzebuje ciągłej ostrożności starań”<sup>5</sup>.

Był moment, gdy życie o. Piotra zdawało się zagrożone, co odnotował ks. Kajsiewicz, pisząc: „Ks. Piotr zrobił przerażającą uwagę, iż jeżeli rychło nie umrze, może sfiksować, że go trzeba bardziej uspokajać”<sup>6</sup>. Ta ciężka choroba dopadła go w okresie, kiedy przeżywał trudne chwile bycia jakby poza Zgromadzeniem. Ks. Semenenko lżej, ale często zapadał na zdrowiu. Mówią o tym następne cytaty z listów o. Hieronima: „Ks. Piotr osłabiony, ale być może febra już nie wróci, bo wyrzucił z siebie trzy misy żółci, a nie pokazywał, że ją miał”<sup>7</sup>. „Ks. Piotr się nie ruszy,

---

<sup>3</sup> ACR-R 8330.

<sup>4</sup> ACR-R 8338.

<sup>5</sup> ACR-R 5509.

<sup>6</sup> ACR-R 5369.

<sup>7</sup> ACR-R 5774.

bo chciał on trochę być w Paryżu dla konsultowania swoich homeopatów o piersi, bo krwią znowu pochrząkuje"<sup>8</sup>. „Ks. Piotr, biedny człowiek, jest zmęczony i źle wygląda. Index, Przegląd, lekcje z siostrami, absorbują go cały czas"<sup>9</sup>.

Ks. Kajsiewicz, mówiąc o chorobach ks. Piotra, dochodzi do wniosku, iż są one w planach Opatrzności Bożej, bo oczyszczają jego duszę: „Ks. Piotr w wielkiej części zachorował ze zmartwienia, że nam kilkaset szkudów zmarnował i kłopot ma kark wsadził, ale choroba miała tak zbawienny wpływ na duszę jego, że tak boleśnie zajrzał w głąb duszy swej, iż nie można go było powstrzymać od spowiedzi głośnej, chciał nawet w ferworze ludzi z ulicy przywołać"<sup>10</sup>, „Przez chorobę Bóg oczyszcza coraz bardziej duszę Piotra. Ile razy rozgadał się na dawny sposób, jest febra"<sup>11</sup>. Pan Bóg jednak sprawił, że mimo skłonności do zachorowań, ciągłego przepracowania, braku należytego wyżywienia i nużących podróży ks. Semenka przeżył siedemdziesiąt dwa lata.

W opinii ks. Kajsiewicza, o. Semenka ma wiele wrodzonych, a także nabytych talentów i zalet, w listach jednak z reguły mówi o niedostatkach wynikających z niewykorzystywania darów Bożych. Znając możliwości intelektualne i zdolności ks. Piotra, ks. Kajsiewicz, szczególnie w bezpośrednich kontaktach, wypomina przyjacielowi, że je zaniedbuje, zwłaszcza jeśli idzie o dziedzinę dociekań filozoficzno-teologicznych. A że te uzdolnienia posiadał, o tym wiedział i ks. Kajsiewicz, i rodacy, i o tym pisał w liście do ks. Jełowickiego: „Biskupi polscy wiedzą, że co do nauki, drugiego ks. Piotra w całej Polsce nie ma"<sup>12</sup>.

W liście ks. Jełowickiego z 29 października 1865 roku ks. Kajsiewicz zauważał:

Nie przeczę, że w ojcu Piotrze rozum teoretyczny, spekulacyjny przemaga nad praktycznym, inaczej nie byłby on takim filozofem ani takim teologiem. Wszakże kto siłą woli został kaznodzieją i nawet głos sobie stworzył, wszystkiego może dokazać. Dawniej nie umiał dostać dla domu, tymczasem roku zeszedł, w najniekorzystniejszych finansowo czasach potrafił dostać 10 000 franków, na co byśmy się ani ty, ani ja nawet nie zdobyli. Widzisz zatem jego słabą stronę, a nie chcesz przyznać postępów, jakie czyni kosztem niesłychanej pracy we-

---

<sup>8</sup> ACR-R 5833.

<sup>9</sup> ACR-R 7640.

<sup>10</sup> ACR-R 5761.

<sup>11</sup> ACR-R 5761.

<sup>12</sup> Do ks. Jełowickiego, 19 marca 1864.

wewnętrznej nad sobą, potrzeby, której niejeden wśród nas nawet nie przypuszcza. Zresztą jest praktyczny i praktyczność do małych i wielkich rzeczy na razie przechodnie i ostatecznie prowadzi do zamierzonego celu. I tak ponieważ jemu dał Bóg naprzód i najlepiej pojąć i sformułować myśl Zgromadzenia, pomimo wszystkiego, cośmy robili, aby ją skrzywdzić, on ją jednak utrzymał. Sprawy Seminarium Polskiego nie zaspiał. Tak jestem przekonany, że Bóg użyje ojca Piotra do wielkich rzeczy i że on świecić będzie w Kościele Bożym. Pomimo jego słabości, które mu nawet szorstko wyrzucam, mam dla niego w głębi duszy najwyższe uszanowanie i dziękuję Bogu, że nam dał takiego człowieka.

Ks. Kajsiewicz zawsze był przekonany, że ks. Semenenko winien rozwijać swoje wielkie zdolności intelektualne, a nie zajmować się sprawami drugorzędnymi. Wyrażał to wielokrotnie: „Ks. Piotrowi trzeba zostawić zupełną wolność do pracy piórem i do kształcenia naukowo młodzieży. Na nim naukowe wykształcenie nowego pokolenia polega, tu jest przyszłość nasza”<sup>13</sup>. „Zdawało mi się, byś podjął ciąg konferencji dla Francuzów – to ci pomoże do naszkicowania twoich pomysłów filozoficznych”<sup>14</sup>. „Nam się zdaje, iżby to była wielka korzyść, gdyby ks. Piotr otrzymał katedrę teologii dogmatycznej w Louvain, bo byłby zmuszony cały kurs starannie obrobić i spisać”<sup>15</sup>.

Ks. Kajsiewicz, widząc wielkie możliwości naukowe ks. Piotra, równocześnie zdawał sobie sprawę z tego, że nie może w pełni ich wykorzystać ze względu na: braki kadrowe w Zgromadzeniu, aktualne potrzeby Kościoła powszechnego, a w szczególności Kościoła polskiego, a także wrodzoną mu dobroć i miłość do drugiego człowieka, które sprawiały, że oddawał się „sprawom drugorzędnym”. Poświadczają to słowa o Hieronima w listach. Czytamy więc: „Ojciec Piotr jest do litości zajęty – nie może się jeszcze zabrać do swojego kursu filozofii: Index, Przegląd, siostry, nowicjusze, sprawy kościelne w Polsce, zajmują go ponad czas który ma do dyspozycji”<sup>16</sup>. „Przerzucać ks. Piotra teraz do Paryża, gdy za łaską Bożą począł ważność czynu i pracy sobie właściwej, oddać człowieka, który jeden dotychczas może pomóc nowej generacji do wykształcenia się naukowo (...), to doprawdy byłoby robić wielką krzywdę Zgromadzeniu”<sup>17</sup>. „Ks. Piotr ostatecznie postanowił bić się z panteizmem, w czym go nikt nie zastąpi”<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> ACR-R 5655.

<sup>14</sup> ACR-R 5606.

<sup>15</sup> ACR-R 5537.

<sup>16</sup> ACR-R 7642.

<sup>17</sup> ACR-R 5784.

<sup>18</sup> ACR-R 5532.



Kajsiwicz godził się z tym, że Semenenko nie jest praktyczny w sprawach codziennego życia, i zawsze bronił go przed ludźmi źle oceniającymi postępowanie i poglądy swego przyjaciela i współbrata w zakonie.

Teoretyczny rozum ks. Piotra zmuszał nas nie tylko do mienia się na baczności wciąż, aby czego niepraktycznego pozornymi powodami nie wmówił. Teraz biedak całkiem się zmienił – tak zwątpił o trafności swego zdania, że już przy niczym, nawet słodziutko, jak zwykł był, się nie upiera<sup>19</sup>.

Nie miej do ojca Piotra goryczy, boć nie każdy do wszystkiego – każdy z nas ma swoje strony dodatnie i ujemne. Czyńmy jak Bóg nasz, który z każdego z nas jak ze złego dłużnikach może<sup>20</sup>.

Niejednokrotnie ks. Kajsiwicz podkreśla cierpliwość, wytrwałość, staranność, dobroć i słodycz Semeneni. Jak już wspomniano, „ojciec Piotr siłą woli został kaznodzieją i na przygotowanie kazań wiele czasu obraca i stale pracuje nad sobą”<sup>21</sup>.

Ks. Piotra nie poznałbyś – wiedz, że on regularnie o czwartej i pół budzi. Sam o czwartej wstaje, nigdy chwili czasu nie straci, jest tak miękki, że nikomu nie da czuć, że mu czas zabiera (...). Słodycz ks. Piotra wrodzona coraz się uświęca, a w pokorze niezwykle czyni postępy. Z taką cierpliwością i starannością zajmować się młodzieżą, Bóg mi daru jeszcze nie dał i dziękuję Bogu, że mam tak wielką pomoc w ks. Piotrze<sup>22</sup>.

Ojciec Semenenko jest zawsze za łagodnością i pobłażliwością<sup>23</sup>.

Łagodność i pobłażliwość ks. Piotra często były powodem niezadowolonia Kajsiwicza, szczególnie jeśli szło o przyjmowanie kandydatów do Zgromadzenia. Przyjęci, często nie mając powołania, wykorzystywali Zgromadzenie, a ks. Kajsiwicz jako generał musiał ich usuwać. Praktyczny pesymista o Hieronim bronił Zgromadzenie przed pasożytami, jakimi byli wstępujący do niego tylko po to, by mieć mieszkanie i wyższenie. Dlatego też wyrzucał Semenence: „O, mój ojczu, kiedy ty się poprawisz z twej miękkiej dobroci i jak się wyraziłem raz, niezyciowej (...)

---

<sup>19</sup> ACR-R 5767.

<sup>20</sup> ACR-R 6919.

<sup>21</sup> ACR-R 5568 i 5599.

<sup>22</sup> ACR-R 6094.

<sup>23</sup> Do ks. E. Funckena, 5 marca 1869.

zawsze na dobre tłumaczył"<sup>24</sup>. Odnotował też: „Ks. Piotr wiecznie różowo rzeczy widzi i małym się zadawalnia"<sup>25</sup>.

Ks. Kajsiewicz wiele razy podkreślał, że łagodność, optymizm, chęć służenia drugim, choć są dobre, jednak czasem ich przejawy są przykre dla ludzi troszczących się o rzeczy materialne, zwłaszcza w zakonie. W liście do ks. Jełowickiego napisał: „Ks. Piotr najmiłszy to człowiek, byle z nim nie mieć żadnego interesu – dla niego czas i przestrzeń nie istnieje"<sup>26</sup>. Optymizm i dobroć Semenienki nie zawsze znajdowały uznanie u ks. Kajsiewicza i pisał mu wprost: „Och! Jaka ta dobroć twoja, często niegodziwa"<sup>27</sup>. „List Kalinki uspokoił mnie co do nowicjatu – tobie bym w pełni nie ufał dla twego optymizmu"<sup>28</sup>.

Swój stosunek do Semenienki wyraził ks. Kajsiewicz krótko: „Zawsze z tobą jeden w duchu, choć różny w zdaniach"<sup>29</sup>. Chociaż czasem optymizm o Semenienki oceniał negatywnie, jednak nie przeszkadzało mu to w wyrażeniu i takiej opinii: „Ojciec Piotr zawsze jest optymistą. Ale nikt tak dobrze Zgromadzenia przedstawić i tłumaczyć nie umie jak on"<sup>30</sup>. „O doskonałości naszej nie mam tak wysokiego wyobrażenia, jakie ma ks. Piotr"<sup>31</sup>. „Ks. Piotra zawsze znajduję zajęтым i czasu złapać nie może"<sup>32</sup>. „Zobaczysz, jak cudowna zmiana w ojcu Piotrze. On dziś najczynniejszy z naszej generacji – chwili czasu nie traci, godzin się pilnuje itd."<sup>33</sup>. „Ks. Piotr starannie się zajmuje młodzieżą – bywają małe przejścia, ale ku lepszemu"<sup>34</sup>.

O Hieronim, znając zalety ks. Semenienki, bronił go wobec mu niechętnych: „Ks. Piotr się nie skarży, że z nim z niesłyszana twardością postępowałeś – nie sądzę jednak, by tego nie czuł"<sup>35</sup>. „Trzeba ks. Piotrowi wiele przebaczyć, bo wiele dobrego zrobił"<sup>36</sup>. „Przykro było, że ks. Aleksander z takim lekceważeniem i cierpkością mówił o ks. Piotrze, którego wszyscy pomimo jego słabostek i cenią i kochają, jak rzeczywi-

---

<sup>24</sup> ACR-R 6922.

<sup>25</sup> ACR-R 6758.

<sup>26</sup> ACR-R 7142.

<sup>27</sup> ACR-R 6761.

<sup>28</sup> ACR-R 7013.

<sup>29</sup> ACR-R 6748.

<sup>30</sup> ACR-R 6956.

<sup>31</sup> ACR-R 5672.

<sup>32</sup> ACR-R 6817.

<sup>33</sup> ACR-R 7269.

<sup>34</sup> Do ks. Koźmiana, 11 czerwca 1859.

<sup>35</sup> ACR-R 5662.

<sup>36</sup> ACR-R 5757.

ście na to zasługuje"<sup>37</sup>. „Co do Camillucii, główny motor tego nabytku, ks. Piotr, już tyle się nasłuchiwał wyrzutów i sam się też spostrzegł, że w końcu ze zmartwienia zachorował – gadaniny na ks. Piotra są przesadzane"<sup>38</sup>. Po tych wypowiedziach na temat zalet i dobrych stron ks. Semeneni zobaczymy, jakie słabostki dostrzega w nim ks. Kajsiewicz.

Na podkreślenie, że Semenenko, mający umysł naukowy, nie miał talentu do rzeczy praktycznych, ks. Kajsiewicz przytacza zdanie na ten temat Bogdana Jańskiego: „Za duża głowa i równowagi nie trzyma"<sup>39</sup>. Tymczasem w wychowaniu młodzieży, w podejmowaniu starań o środki materialne dla biednego Zgromadzenia i w załatwianiu spraw administracyjnych potrzeba człowieka praktycznego. W Zgromadzeniu młodym i początkującym zetknęli się dwaj Współzałożyciele o odmiennych talentach: Semenenko – miał umysł naukowy, Kajsiewicz – zdolności praktyczne. Obaj tworzyli Zgromadzenie, wzajemnie się uzupełniali, ale też często ich sposób patrzenia na sprawy Zgromadzenia musiał się różnić. W praktycznych sprawach rozwiązywania problemów musiało iskrzyć, chociaż przy różnicy poglądów trwała obopólna miłość braterska. Kajsiewicz, godząc się z niepraktycznością, odczuwał to jako dany mu przez Boga krzyż Pański, jak o tym wspomina wprost: „Jakkolwiek ks. Piotr miły mi osobiście, dlatego właśnie ucałuję go jak krzyż, który mi Bóg przysyła"<sup>40</sup>. „Kochany, bo krzyżujący bracie"<sup>41</sup>.

Od roku 1845 i przez kilka następnych lat ks. Kajsiewicz, będąc pod wpływem ks. Jełowickiego i matki Makryny, miał niekorzystne zdanie o Semenencie. Zarzucał mu wiele rzeczy w pisanych do niego i do innych współbraci listach.

Na miłość Boga, mój ojciec (...), nie gorsz nieporządkiem w domu, (...) rób, co możesz, aby naprawić zło (...). Nie na toś przełożonym, abys rozpędzał ludzi, których Bóg przysyła. Tyś przełożonym, nie dodawajże grzechu do grzechu, zostawiając nas samych pod ciężarem nad siły ludzkie. Pragnę i proszę, abys się przebudził i wielkim pędem biegnąc, mógł stracone nagrodzić, zło naprawić<sup>42</sup>.

Mój Piotrze, by przeciwko tobie nie wierzyć świadkom, między którymi dwóch księży, a ty na świadectwo jednego z Moskwy łgarza potępiasz osobę

<sup>37</sup> ACR-R 6777.

<sup>38</sup> ACR-R 5757.

<sup>39</sup> ACR-R 5497.

<sup>40</sup> ACR-R 5630.

<sup>41</sup> ACR-R 6799.

<sup>42</sup> ACR-R 5298.

[matkę Makrynę], która ma tyle za sobą. Ale na to lekarstwa nie widzę okrom łaski Bożej. Słyszę, że chcesz być mędrszym od arcybiskupa, i masz skrupuły mówić w kapliczce dlatego, że pod refektarzem. Słyszę, że uczysz ks. Józefa, jak ma być przełożonym, jak żeś mnie napisał, żeś nie zdolny i nie mogę nim być, ty, któryś przecie w chwilach szczerości wyznał, żeś nim być nie umiał, że wszystko złe z ciebie poszło, że chcesz pokutować i pokazać, jak słuchać trzeba. A teraz szastasz się, buntujesz i zapewne z tej strony uważasz się za męczennika<sup>43</sup>.

„Ks. Piotr w marazmie – był tylko gorliwy w rozgadywaniu, że matka Makryna oszust”<sup>44</sup>. „Ks. Piotr ma dziś jedną ideę fixe, kaptowania sobie ludzi”<sup>45</sup>. „Muszę ci wmówić, iż się musiałeś skarżyć przed ludźmi obcymi, jako byśmy cię trzymali gwałtem w Paryżu”<sup>46</sup>. „Ojciec Piotr – władze umysłowe dziwnie osłabione, skrupuły rzuciły się na mózg”<sup>47</sup>.

Wszystkie plotki zaczęły się od twoich nieroztropności (...), to pewne, żeś dał pozory (...). Gadki o tobie nie tylko są znane w domu, ale Polacy wracający z Rzymu roznieśli po kraju. Przyszłości jako kapłan czynny już nie masz (...). Mnie się zdaje, że życie czynne nie było twoim powołaniem. Z twoim zdrowiem, z twoją małą obrotnością i czynnością nie wiem, czy byś sobie poradził na dalekiej misji. Dziś widzę, że pomóc ci ni zasłonić nie możemy, a sami wiele ryzykujemy (...). Nie zaślepiaj się i wróć do pierwszej twojej wokacji [to jest do benedyktynów]. Pragnę, abyś ze wszystkimi honorami wojskowymi wycofał się. Jeżeli z twej okazji Zgromadzenie nasze się nie rozbija, to uznanie jego przez Kościół jest przez wiele lat spóźnione<sup>48</sup>.

„O mój Piotrze! żeś też ty mi się nie pokochał w ubóstwie zakonnym”<sup>49</sup>. „Zalecam ci oszczędność z potrzeby i sumienia zakonnego”<sup>50</sup>. „Smuci mnie dbanie ks. Piotra o swoje widzimię i własność autorską”<sup>51</sup>. „Kochany ojcze, nie masz sympatycznego charakteru z Polakami (...). Pamiętaj ojcze, że grzeszysz, jeżeli mając czas, piórem nie służysz Panu Bogu (...). Styl twój w pisarstwie za ciężki, za naukowy, niepopularny”<sup>52</sup>. „Co do listu ks. Piotra, istotnie za miękki w stylu i niepotrzebny. Po cóż wła-

---

<sup>43</sup> ACR-R 5337.

<sup>44</sup> ACR-R 5348.

<sup>45</sup> ACR-R 5373.

<sup>46</sup> ACR-R 5353.

<sup>47</sup> ACR-R 5415.

<sup>48</sup> ACR-R 5403.

<sup>49</sup> ACR-R 5401.

<sup>50</sup> ACR-R 5387.

<sup>51</sup> ACR-R 5491.

<sup>52</sup> ACR-R 5274.

zić w korespondencję niekoniecznie, niepotrzebnie, bez użyteczności"<sup>53</sup>. „Masz zwyczaj, kochany Piotrze, na nic nie odpowiadać"<sup>54</sup>. „Znane jest usposobienie ks. Piotra do nieporządku"<sup>55</sup>. „Bracie Piotrze, ton twego listu był bardzo nieprzyzwoity o naturze rady z przełożonym"<sup>56</sup>. „Kazać ks. Piotrowi tłumaczyć dzieła, to się będzie skarżył, że go odciągają od ważniejszej pracy już zaczętej – zapewne jednej i drugiej nie zrobi – sądzę, [że trzeba] zostawić go własnej woli"<sup>57</sup>.

Jak widać, długi rejestr słabych stron ks. Semenki Kajsiwicz przedstawił zarówno samemu ks. Piotrowi, jak i osobom sobie bliskim. Stopniowo jednak zaczął łaskawiej patrzeć na swego współbrata. Wprawdzie dostrzegał wciąż jego różne wady i niedoskonałości, ale widział je w innym świetle i w innym duchu. Tłumaczył je najczęściej niepraktycznością i niezaradnością Semenki w sprawach doczesnych. Doceniał też pracę o. Piotra nad sobą, by w miarę możliwości usuwać wrodzone braki i słabości.

Po zakończeniu tak zwanej sprawy ks. Semenki zaczął się czas bliskiej współpracy między współzałożycielami Zgromadzenia. O. Semeneko przewodził i nadawał ton życiu duchowemu i charyzmatowi, a o. Kajsiwicz przejął administrację i sprawy materialne. Oczywiście, to tylko skrótowe i najogólniejsze stwierdzenie. W rzeczywistości te sfery stykały się ze sobą i dlatego czasem powstawały napięcia, konflikty, rozbieżności opinii i różne komentarze. Te sprawy były źródłem wzajemnego oceniania siebie. O zaletach o. Piotra cenionych przez o. Hieronima była już mowa, teraz będzie o tym, jak postrzegał jego wady.

Można je ująć w pewne ramy. Najczęściej Kajsiwicz zarzuca Semenence brak jasnego sądu przy decydowaniu, co w życiu codziennym najważniejsze, a co drugorzędne. Czytamy więc: „Zawsze tracisz z oczu to, co główne, a gubisz się w pobocznych zajęciach (...). Ks. Pelczar wyznał ks. Julianowi, że dla ciebie seminarium jest rzeczą dodatkową, podrzędną"<sup>58</sup>. „Zawsze kochany, choć niewygodny ojciec Piotrze, (...) zawsze masz słabość chwytania się rzeczy, do których niezbędnym nie jesteś i dla wszystkich jesteś gorliwym z poświęceniem własnego Zgromadzenia – niech ci [tego] Bóg nie pamięta"<sup>59</sup>. „Widzę, żeś zimę stracił

<sup>53</sup> ACR-R 5518.

<sup>54</sup> ACR-R 5533.

<sup>55</sup> ACR-R 5711.

<sup>56</sup> ACR-R 5574.

<sup>57</sup> ACR-R 5355.

<sup>58</sup> ACR-R 6933.

<sup>59</sup> ACR-R 6972.

dla filozofii mową po Korzeniowskim, a tymczasem lata uchodzą i nie robisz tego, co głównym twoim zadaniem"<sup>60</sup>. „Ojczye Piotrze – co za choroba twoja rozmywania się na wszystkie strony i chciwość brania się do wszystkiego, a następnie niedopełnienia niczego dobrze"<sup>61</sup>. „Uważam, że ks. Piotr zawsze pisze tylko *in ekstreme* i dlatego niekompletnie"<sup>62</sup>. „Nigdy nie pamiętasz o głównych twoich obowiązkach"<sup>63</sup>.

Dość często ks. Kajsiewicz wypomina ks. Piotrowi źle pojętą dobroć, łatwowierność, zbytnią łagodność, fałszywe miłosierdzie. Oto wypowiedzi wyjęte z listów. „Miękką dobroć ks. Piotra naganna jest niewątpliwie, ale sądzę, że przed Bogiem i ludźmi mniej jest zła od popędliwości"<sup>64</sup>. „Zmęczyłeś już był i zniechęcił poczciwych księży od Mentorelli. Naucz się już raz, że złe jest miłosierdzie dla jednego kosztem obrażania tylu innych"<sup>65</sup>. „Ojczye Piotrze, ty ze zbytnej dobroci swojej kiedyś dla biednych sióstr jaką nierządnicę z ulicy wyprowadziłeś"<sup>66</sup>. „Ojczye Piotrze, bodaj to żyć w nasionach i ksiązkach i pokazywać się miłosiernym kosztem innych. Pomyśl przed Bogiem, czy twoja nadziewana dobroć jest dobrocią"<sup>67</sup>. „Najmilszy mój ojczye (...), ty innym nie zostaniesz, pozostaje mnie obowiązek trzymania się mocniej wobec twojej miękkości"<sup>68</sup>. „Ojczye Piotrze! bądź tak zgodny, jak jesteś łagodny"<sup>69</sup>.

Według ks. Kajsiewicza, z fałszywą dobrocią i łagodnością łączyła się łatwość do iluzji i snucia nierealnych projektów. „Ks. Piotrze, jak ty wiecznie łatwy do iluzji i do snucia nierealnych projektów (...), najlepiej chyba, byśmy się po jednym rozbiegali po całym świecie, dopiero Zgromadzenie rozkwitnie i tercjarze je stworzą. Jak nie rozumiesz, że dopóki my nie staniemy się poważnym ciałem, wszelkie tercjarstwo nie może się rozwinąć"<sup>70</sup>. „Poczciwy ojczye Piotr, jak kto go grzecznie słuca, a jeszcze za język ciągnie, to on myśli, że już przekonał"<sup>71</sup>. „Widać, drogi Piotrze, że cię nie może uleczyć ze słabości łapania desperatów, byleś

<sup>60</sup> ACR-R 7058.

<sup>61</sup> ACR-R 6933.

<sup>62</sup> ACR-R 16 grudnia 1861.

<sup>63</sup> ACR-R 7148.

<sup>64</sup> ACR-R 16 sierpnia 1865.

<sup>65</sup> ACR-R, 17 sierpnia 1865.

<sup>66</sup> ACR-R, 27 września 1861.

<sup>67</sup> ACR-R, 7 maja 1861.

<sup>68</sup> ACR-R 6931.

<sup>69</sup> ACR-R 6548.

<sup>70</sup> ACR-R, 1 kwietnia 1862.

<sup>71</sup> ACR-R 6447.

miał kogo karmić, kiedy chleba nie ma"<sup>72</sup>. „Zdawałoby się, że ci chodzi bardziej o pojętych słuchaczy niż o prawdziwych zakonników. Zawsze mi ty różnych zwierząt do domu nazbierasz, a mnie zostawiasz obowiązek wypędzania"<sup>73</sup>.

Przyjmowanie kandydatów do Zgromadzenia bez głębszego poznania ich kwalifikacji było jednym z poważniejszych źródeł konfliktów między Kajsiewiczem a Semenką. „Okrutny ojczy Piotrze – znów ty mi słabizny nazbierasz do Zgromadzenia – tokiś Włoszysko, to chwali-bóg, któremuś tylko powiedział: ucz się gramatyki i pokory, a potem zobaczymy. A potem chcesz, by niedołęgów wyrabiać"<sup>74</sup>. „Mój ojczy Piotrze, pamiętaj, że robić swoją wolę, choć gładziutko, niedobrze jest, przed Panem jesteś łaskawy w przyjmowaniu w mojej nieobecności. Zawsze dom napełniasz, a potem mnie zostaje oddalanie tych niezdarów z utratą wydanego grosza nie naszego"<sup>75</sup>. „Ojczy Piotrze! kiedy się wychowujesz z tej łapczywości przyjmowania do Zgromadzenia niepewnych"<sup>76</sup>. „Kochany ojczy, popraw się z protegowania słabizn. Zadałeś sobie pracę nieużyteczną, dowodząc obszernie o obowiązku i użyteczności przyjmowania Włochów"<sup>77</sup>.

Często ks. Semenka nadużywał cierpliwości ks. Kajsiewicza, gdy chodziło o sprawy organizacyjne, wychowawcze, materialne. Oto przykłady zawarte w korespondencji. „Może da Bóg, że w końcu się przekonasz, że ducha organizacji i administracji ze szczeniem nie masz"<sup>78</sup>. „Faktem jest, pomimo przymiotów twoich i najlepszej woli, że prawie zawsze, gdy zostaniesz na czele domu rzymskiego, karność się rozpręga i wyradza się kwas. Wyraźnie dobroć twoja za miękka, chcesz wszystko przeprowadzić *suaviter*, ale *fortiter* ci brakuje. Wiem, że płacisz za wspólne błędy przeszłości"<sup>79</sup>. „Ile razy mi donosiłeś, że wszystko idzie pomyślnie, kiedy szło najgorzej, nie byś chciał kłamać, ale pochodzi to z twojej natury optymistycznej, a jak ułożysz sobie w głowie, że tak powinno być, to sądzisz, że tak jest"<sup>80</sup>. „Ks. Piotr nie umiał braciszek nauczyć pracy i rozpieszczał ich"<sup>81</sup>. „Z ks. Piotra nietęgi gospodarz – na

<sup>72</sup> ACR-R, 20 kwietnia 1861.

<sup>73</sup> ACR-R, 24 września 1864.

<sup>74</sup> ACR-R 6999.

<sup>75</sup> ACR-R, 6 grudnia 1865.

<sup>76</sup> ACR-R, 5 października 1864.

<sup>77</sup> ACR-R 7033.

<sup>78</sup> ACR-R 6938.

<sup>79</sup> ACR-R 7341.

<sup>80</sup> ACR-R 7033.

<sup>81</sup> ACR-R 5784.

mistrza nowicjuszów dla braciszków ani rusz"<sup>82</sup>. „Ks. Piotr niezdolny na mistrza nowicjuszów, bo jest z natury swojej człowiek naukowy"<sup>83</sup>. „Darmo, ks. Piotr nigdy zwinnym i praktycznym nie zostanie. Trzeba go podpierać i odejmować sposobności do rozwijania jego słabej strony *et haec in charitate*"<sup>84</sup>. „Nietęgo szło w Kolegium na wskutek zwykłego nieporządku ks. Piotra"<sup>85</sup>.

Proszę cię i rozkazuję, byś pilnował Seminarium, siedział w domu, trzymał rachunki w porządku i nie dał łatwego przynajmniej triumfu tym, którzy chcą nas poniżyć, pokazując niezdolność naszą do prowadzenia czegokolwiek bądź<sup>86</sup>.

Ojciec Piotrze, ojciec Julian wyraźnie stracił od czasu, jak jest przy tobie. Nie tylko nie masz daru rządzenia, ale ludzie pod tobą pomniejszają się, księża czy braciszkanie. Jeżeli się nie zgodzisz być tylko rektorem do reprezentacji i dawania konferencji, to albo nas usuną ze wstydem z Kolegium, albo ciebie usunąć na czas będzie trzeba (...) brak w Kolegium jednej głowy organicznej ręki sprężystej<sup>87</sup>.

Nie tylko osoby obojętne szemrzą, że cię ani w dzień, ani wieczorem w domu znaleźć nie można, ale i deputat na to się skarży. To ich upoważnia w sumieniu do brania cię w kupę w sposób poniżający dla ciebie, bo sam siebie nie bierzesz<sup>88</sup>.

Do tych niedostatków w charakterze ks. Semenki dorzuca ks. Kaj-siewicz jeszcze następne, jak brak obrotności, marudzenie i odwlekanie w załatwianiu spraw, opieszałość w wielu rzeczach. A oto cytaty. „Nigdy nie pamiętasz o głównych twoich obowiązkach, celu twej podróży. Nie składaj na Boga, tylko przyznaj się do zwykłej tobie opieszałości. Byłbyś wyborny komiwojażer *et spiritualitis* i to jeszcze mając czas nieograniczony"<sup>89</sup>. „Ks. Piotr nie ma daru obrotności i zawsze jest maruda"<sup>90</sup>. „Ty, ks. Piotrze, masz na sumieniu swoim odwlekanie"<sup>91</sup>. „Źle, że z listów, gdzie interesa, nie wypisujesz sobie, co masz zrobić. Wierzaj mi, że to prawdziwe męczeństwo mieć z tobą jaki interes do załatwienia"<sup>92</sup>. „Obyś raz

---

<sup>82</sup> ACR-R 5720.

<sup>83</sup> ACR-R 5785.

<sup>84</sup> ACR-R 6770.

<sup>85</sup> ACR-R 7141.

<sup>86</sup> ACR-R 6754.

<sup>87</sup> ACR-R 7148.

<sup>88</sup> ACR-R 6743.

<sup>89</sup> ACR-R 7148.

<sup>90</sup> ACR-R, 25 i 29 października 1864.

<sup>91</sup> ACR-R 5290.

<sup>92</sup> ACR-R, 21 marca 1862.



wziął się w kupę i zaczął czasu używać podług wymagania Bożego, a nie upodobań twoich"<sup>93</sup>. „Co ty też z nami wyprawiasz? Miało być dwa dni, pięć upłynęło, a o tobie ani słuchu"<sup>94</sup>. „Mój drogi!, zawsze jedna historia – jak ci zostawię jaki list do przeczytania, nie mogę potem do niego się dostać"<sup>95</sup>. „I dziś ks. Eugeniusz Funcken skarżył się, że przez lat 14 otrzymał od ciebie bodaj dwa listy, a były one dla niego jak gdyby tyłuż rekolekcjami podnoszącymi ducha – a ile ich napisałeś do felicjanek, wizytek i luźnych dewotek?"<sup>96</sup>. „Ty w najlepszych intencjach chcesz wciąż forsować rękę Pana Boga i wejść na drogi, na które On prowadzi"<sup>97</sup>. „Ks. Piotrowi niedosypianie można wyrzucić i przyjmowanie roboty z Indexu nad siły"<sup>98</sup>. „Dziękuję ci za wszystko, co robisz, ale nie kuś Pana Boga, mówiąc pięć razy, że to nad twoje siły"<sup>99</sup>.

Lektura listów ks. Kajsiwicza może prowadzić do fałszywego wniosku, jakoby ich autor uważał ks. Semenenkę za człowieka, w którym przeważają wady nad zaletami. Tak można by sądzić na podstawie przytoczonych tu cytatów Rzeczywiście, znacznie częściej wypomina ks. Piotrowi strony negatywne aniżeli pozytywne. Pochodzi to stąd, że o pozytywach jako rzeczach, których nikt nie mógł kwestionować, a które ks. Kajsiwicz widział na co dzień, nie potrzebował pisać. Natomiast o negatywach pisał wprost do ks. Piotra, by pobudzić go do lepszego wykorzystywania talentów zarówno dla osobistego pożytku, jak i dla dobra Zgromadzenia. Najbliższych zaś, ale niechętnych ks. Semenence adresatów chciał usposobić do prawdziwego patrzenia na rzeczywistość.

Trzeba jeszcze w tym miejscu zaznaczyć, że przedstawiony wyżej przegląd zalet i wad, jakie dostrzegał ks. Kajsiwicz w ks. Semenence, nie jest całościowy. Nie zostały w tym artykule uwzględnione listy do zakonnic ani też listy obcojęzyczne pisane do księży w Ameryce. Ks. Kajsiwicz zdawał sobie sprawę z wielkich zalet i talentów, które posiadał ks. Semenenko i które mogłyby zabłyszczeć w całej pełni w dogodnych warunkach i okolicznościach. Gdyby na przykład był tylko profesorem na uczelni, gdzie nie miałby rozlicznych pobocznych zajęć, nie

---

<sup>93</sup> ACR-R 6980.

<sup>94</sup> ACR-R 7350.

<sup>95</sup> ACR-R 7070.

<sup>96</sup> ACR-R 7287.

<sup>97</sup> ACR-R 7288.

<sup>98</sup> ACR-R, 9 grudnia 1862.

<sup>99</sup> ACR-R 7339.

musiałyby się troszczyć o sprawy materialne związane z mieszkaniem i utrzymaniem, wówczas mogłyby całościowo opracować swój system filozoficzno-teologiczny. Jak wielkie w tym względzie miał możliwości, świadczą pozostawione pisma z różnych dziedzin nauki. Tak też sądził i ks. Kajsiewicz, jak o tym świadczą między innymi jego wypowiedzi w listach.

## **Les talents, les tâches et les fautes du père Piotr Semenenko selon les lettres du père Jerome Kajsiewicz**

Hieronim Kajsiewicz pendant toute la vie en commun a observé Piotr Semenenko et caractérisé leur fautes et leur valeurs. Semenenko était plein d'amour de Dieu, d'amour de la foi et d'amour de la Patrie. Il était malade plusieurs fois, mais selon Kajsiewicz cette maladies étaient des épreuves données par Dieu. Kajsiewicz a mis en relief des aptitudes philosophique et théologique de Piotr, mais Semenenko ne les avait pas utilisé, parce qu'il était absorbé par les affaires de la Congrégation et de l'Eglise. Malgré sa petite praticité, il était patient, persévérant, doux, attentif. Sa bonté et sa douceur causaient parfois la crédulité, spécialement dans la domaine de l'accueil des candidats à la Congrégation. La praticité de Kajsiewicz et l'intellectualité de Semenenko provoquaient souvent des conflits. Jerome reprochait à Pierre sa fausse bonté et sa fausse amour. Mais Kajsiewicz voyait bien aussi leurs talents et leurs valeurs nombreux.

**słowa klucze:** *cierpliwość, cnoty, dobroć, fałszywa dobroć, A. Jełowicki, H. Kajsiewicz, łagodność, Makryna Mieczysławska, pracowitość, przyjmowanie kandydatów, P. Semenenko, wady, wytrwałość, zdolności intelektualne, zmartwychwstańcy*

LILIANA DRÓŹDŹ  
RZYM

---

## ODNALEZIONE RĘKOPISY

**W**Austriackim Instytucie Historycznym w Rzymie we wrześniu ubiegłego roku zostały odnalezione rękopisy listów ojców zmartwychwstańców, ich przyjaciół i ludzi zaprzyjaźnionych ze Zgromadzeniem Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa z lat 1854–1871: w sumie 991 listów i innych dokumentów, których treść w formie aktualnie możliwej – kserokopii<sup>1</sup> – powiększyła zbiory rzymskiego archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania. Łączna liczba stron kserokopii tych dokumentów obejmuje 3833.

Jak doszło i w jakich okolicznościach do odnalezienia tych rękopisów?

Na początku 2004 roku podczas kwerendy w archiwum rzymskim jednej z osób poszukującej materiały do swojej pracy naukowej rozmowa zesłała na o. Waleriana Kalinkę CR. Na moje stwierdzenie, że niewiele zostało listów i dokumentów tego znakomitego historyka i zmartwychwstańca, usłyszałam, że jakieś listy o. Kalinki znajdują się w ambasadzie austriackiej w Rzymie. Postanowiłam to sprawdzić i ewentualnie uzyskać kserokopie tych listów do naszego archiwum.

---

<sup>1</sup> Odzyskanie przez Zgromadzenie Zmartwychwstania tych rękopisów listów i dokumentów zależy niewątpliwie od znalezienia odpowiednich przepisów prawnych, w dużej mierze jednak od dobrej woli i pozytywnych decyzji odpowiednich urzędów austriackich.

Od generała Zgromadzenia o. Sutherlanda MacDonalda CR uzyskałam zgodę i stosowne pismo na dokonanie przeze mnie poszukiwań wspomnianych rękopisów.

17 września 2004 roku rozpoczęłam poszukiwania od dwóch ambasad austriackich (przy Stolicy Apostolskiej i przy rządzie włoskim). Po wykluczeniu posiadania przez nie jakichkolwiek XIX-wiecznych rękopisów udałam się do biblioteki Instytutu Kultury Austrii w Rzymie. Szczerze mówiąc, nie miałam wielkich nadziei odnalezienia tam polskich rękopisów z XIX wieku, ufałam jednak, że może spotkam tam kogoś, kto naprowadzi mnie na właściwy trop.

Bibliotekarz, do którego mnie skierowano, zaprzeczył, aby w zbiorach było coś, co dotyczy o. Kalinki, natomiast na pytania, czy są jakieś dokumenty dotyczące spraw polskich, odrzekł, że coś powinno być i przyniósł trzy pudełka z dokumentami.

Po pobieżnym przejrzeniu pierwszych dokumentów stwierdziłam z zaskoczeniem, że zawierają nie tylko rękopisy wielkiego historyka i znakomitego zmartwychwstańca o. Waleriana Kalinki, ale i dziesiątki listów w pierwszych zmartwychwstańców do niego, wśród nich najważniejsze z pewnością listy założycieli Zgromadzenia o. Hieronima Kajsiewicza i o. Piotra Semenienki: 15 listów o. Hieronima Kajsiewicza i notatkę w języku polskim oraz kopię jego listu w języku francuskim (do monsignora Soubiranne) – wśród tych piętnastu listów są *Listy z drugiej podróży amerykańskiej do braci i przyjaciół* (47 stron) publikowane wprawdzie w 1872 roku w formie pamiętnika pt. *Rozprawy, listy z podróży*, lecz rękopisu tych listów w naszym archiwum rzymskim nie ma, oraz dwa listy o. Semenienki. Ponadto listy do o. Kalinki, do księży: Pawlickiego, Brzeski, Lutrzykowskiego, Bakanowskiego, Kobrzyńskiego, Czorby, a także ludzi, którzy tworzyli historię Polski tamtych czasów, zaprzyjaźnionych z pierwszymi zmartwychwstańcami i Zgromadzeniem, takich jak: Sapieha, Dunajewski, Koźmian, Czacki, Plater, Wielogłowski, Maurycy Mann, Czartoryski, księżna Odescalchi, Przeździecki, Hempel, gen. Chłapowski, Dzieduszycki, Januskiewicz itd.

Są też listy w języku francuskim do o. W. Kalinki od benedyktyna z Abbaye de Solesmes o. Alfonsa Guèpina i oriatorianina o. Ludwika Lescoeura. Wiemy, że dzięki znajomościom i współpracy z nimi powstały takie opracowania, jak: *L'eglise catholique en Pologne* oraz *Biografia bł. Jozafata*. Jest też obszerne, bo obejmujące około 90 stron rękopisu, opracowanie o. A. Guèpina zatytułowane *Règlement du Noviciat* z 1867 roku.

Wśród listów o. Waleriana Kalinki znajdują się też dwie kopie listów w języku francuskim Tadeusza Kościuszki do Bukatego – jeden z 1772 roku, drugi bez daty, o których pisał Bronisław Zaleski do o. Waleriana „Przeździecki przyniósł mi dzisiaj dla Ciebie kopie dwóch listów Kościuszki pisanych do Bukatego z 1773 r. – których oryginały sam widział i konfrontował”<sup>2</sup>. Jest też list dziekana z Winnicy do Stanisława Szczęsnego Potockiego z 29 maja 1792 roku, którego treść dotyczy Konstytucji 3 Maja. O. Walerian wykorzystał je prawdopodobnie do swoich badań historycznych.

Po odnalezieniu tych dokumentów spotkałam się z następującymi pytaniami:

1. W jaki sposób prywatna korespondencja zmartwychwstańców z lat 1854 i dalszych znalazła się w Austriackim Instytucie Kultury w Rzymie?

2. Dlaczego te dokumenty przeleżały prawie 150 lat i do Zgromadzenia nie dotarła wcześniej żadna informacja o ich istnieniu?

Przyznam, że i mnie się one nasuwały, postanowiłam więc w miarę możliwości szukać wyjaśnienia i znaleźć na nie odpowiedź.

Aby odpowiedzieć na pierwsze pytanie, należało zagłębić się w przebieg życia o. Waleriana Kalinki i wydarzeń tamtych lat. Polska była wówczas pod trzema zaborami, Galicja – pod zaborem austriackim. Wydarzenia polityczne kształtowały losy życiowe Waleriana Kalinki. Według prof. Stanisława Tarnowskiego, „(...) życie jego można podzielić na trzy epoki: rewolucyjną – emigracyjną – kapłańską (...). Z pierwszej epoki wzięła gorącość uczuć; w drugiej nabrał politycznego rozumu i doświadczenia; w trzeciej prowadził walkę o dusze i pracę budowania”<sup>3</sup> Ten podział można by uzupełnić dopowiedzeniem, że trzy głównie ośrodki określiły przemiany jego życia i zasług: Kraków – Paryż – Lwów.

Walerian Kalinka zarówno w pierwszym, jak i w drugim okresie swojego życia musiał emigrować. Dlaczego nie mógł zostać pod zaborem austriackim? Czy naraził się zaborcy?

W 1846 roku, mając zaledwie 20 lat, był jednym z głównych bohaterów przygotowujących powstanie w Krakowie. Do powstania nie doszło, wojska austriackie, powiadomione o zamiarze młodzieży, wkroczyły na ulice Krakowa. Kalinka postanowił uświadamiać społeczeństwo za pomocą pism, a potem nakłaniać do czynu, musiał jednak emigrować. Za przykładem swoich zwierzchników udał się na emigrację, dostał się do

<sup>2</sup> Z listów odnalezionych – list Bronisława Zaleskiego do o. Waleriana Kalinki CR, Paryż, 12 kwietnia 1869.

<sup>3</sup> S. Tarnowski, *Ksiądz Waleryan Kalinka*, Kraków 1887.

Wrocławia, a stamtąd wyjechał do Brukseli. Tam zawarł znajomość z Lelewalem, gen. Skrzyneckim, hr. Wincentym Tyszkiewiczem<sup>4</sup>. Odbywał podróże archiwalno-historyczne po Belgii i Holandii. Pierwsza emigracja trwała dwa lata.

Wiosną 1848 roku wrócił do Krakowa i rozpoczął pracę w Bibliotece Jagiellońskiej. W 1849 roku wszedł w skład redakcji dziennika krakowskiego „Czas”, w którym był publicystą. Do niego należały sprawy wychowania publicznego. „Pisze wówczas broszury polityczne przeciwne reakcji i ugodowości. Pod pseudonimem Pęćławskiego w *Listach o Krakowie* [piętnuje] opieszałość, marazm, lojalność”<sup>5</sup>. Jak podaje Włodzimierz Bernacki, „sytuacja w Galicji w tym czasie pogorszyła się. Walerian Kalinka, nie mogąc zaakceptować reżimu cenzorskiego panującego w Galicji, zaczął publikować między innymi w periodykach poznańskich, co w ówczesnych czasach było wyraźnym naruszeniem prawa”<sup>6</sup>.

Na to nałożył się konflikt dotyczący napisania przez Waleriana Kalinkę artykułu z okazji przyjazdu cesarza austriackiego Franciszka Józefa I do Krakowa. „Odpowiedzialny za tygodnik redaktor [„Czasu”] Paweł Popiel nie chciał zgodzić się [na niego], uważając go za zbyt nieprzyjazny”<sup>7</sup>. Najbardziej jednak na podjęcie późniejszych decyzji wpłynęła rewizja w jego mieszkaniu przeprowadzona przez policję austriacką. Właściciel „Czasu” Adam Potocki był w więzieniu. Walerian Kalinka, nie czekając na rozwój wypadków, podjął decyzję o emigracji i wyjechał do Paryża, tym razem na dłużej.

Czy powyższe fakty miały także wpływ i na dalsze życie o. Waleriana Kalinki i losy jego prywatnej korespondencji? Z dużym prawdopodobieństwem można odpowiedzieć twierdząco na to pytanie.

Będąc na emigracji w Paryżu, Kalinka napisał wielkie swoje dzieło *Galicja i Kraków pod panowaniem austriackim. Wybór pism*<sup>8</sup>, które ukażało się w 1853 roku. W pracy dokonał rachunku sumienia, rozliczenia ze

<sup>4</sup> Ks. F. Bem CR, *O. Walerian Kalinka CR – jasny obraz, jakim powinien być Polak*, „Dziennik Chicagowski”, 4 kwietnia 1942.

<sup>5</sup> M. Turowicz, *Ks. Walerian Kalinka CR badacz przeszłości i narodu (w 50-tą rocznicę zgonu 1886–1936)*, „Dziennik Chicagowski”, 4 kwietnia 1942.

<sup>6</sup> W. Bernacki, *Wstęp*, w: *Walerian Kalinka – Galicja i Kraków pod panowaniem austriackim*, Kraków 2001.

<sup>7</sup> S. Tarnowski, *Ks. Waleryan Kalinka*, Kraków 1887.

<sup>8</sup> To dzieło Kalinki stanowiło przełom w polskiej historiografii. W 2001 roku w Krakowie została wydana książka pt. *Walerian Kalinka – Galicja i Kraków pod panowaniem austriackim. Wybór pism*, wyboru pism dokonał i wstęp opracował Władysław Bernacki OMP.

swoją rewolucyjno-powstańczą przeszłością, ale dokonał też oceny rzeczywistości galicyjskiej ukształtowanej przez administrację austriacką.

Kalinka pisywał dla „Wiadomościach Polskich” uchodzących za najlepsze pismo prasy emigracyjnej, równocześnie uczestniczył w pracach Biura Interesów Polskich („mobilizuje wszystko i wszystkich do kampanii zyskania Europy dla Polski”<sup>9</sup>). W ramach prac komisji rzymskiej tego Biura zajmował się prowadzeniem licznej korespondencji z Rzymem, przedstawiając w prawdziwym świetle sprawę polską.

Walerian Kalinka w swoim życiu nierozzerwalnie łączył służbę Bogu ze służbą ojczyźnie. W liście do prof. S. Tarnowskiego zwierzał się „(...) wiara w przyszłość [Polski] leży w mej duszy głęboko, a tak głęboko, że do niej prawie nigdy nie sięgam. Naprawdę nie jest mi ona niezbędna, wystarczy potrzeba, jaką w sobie czuję zawsze służenia Polsce, właściwiej mówiąc Bogu w Polsce”<sup>10</sup>. W maju 1868 roku Kalinka wstąpił do nowicjatu Zgromadzenia Zmartwychwstania w Rzymie. I jak sam przyznaje: „(...) kierowały mną przyczyny czysto ludzkie, zbliżenia się do Boga (...), pragnienie pokochania Go całym sercem i nauczania się służby Jemu nie sobie i własnym chceniom”<sup>11</sup>. Od tego czasu zaczął kapłański etap życia, pełnego poświęcenia kaznodziei, spowiednika, filantropa, założyciela zakładu dla młodzieży grecko-katolickiej we Lwowie, by wychowywać ją w duchu religijnym i narodowym. „Główny motyw wychowawczo-religijny o. Kalinki CR, to unia Kościoła greckiego z Rzymem, sprzęgający przeszłość Rusi z Polską”<sup>12</sup>.

Można przypuszczać, że losy odnalezionej jego prywatnej korespondencji były związane z jej cenzurą. Potwierdzają to szczere wypowiedzi (w listach odnalezionych) jego rodziny, która świadoma była tego, że wysyłanie listów do niego było „jak rzuceniem ich na wiatr”, w większości bowiem do niego nie dochodziły<sup>13</sup>. Może historia kiedyś odkryje jeszcze i inne fakty.

<sup>9</sup> M. Turowicz, *Ks. Walerian Kalinka CR badacz...*, dz. cyt.

<sup>10</sup> Z listów odnalezionych – list Waleriana Kalinki do prof. Stanisława Tarnowskiego z Rzymu, 21 maja 1868.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> M. Turowicz, *Ks. Walerian Kalinka CR, badacz...*, dz. cyt.

<sup>13</sup> „Pojąc nie mogę, co znaczy, żeś tak dawno do mnie nie pisał. Przed tym posłałam trzy listy przez Wiedeń wedle nowego adresu – miałyby Cię nie dojść? Gubię się w domysłach – i ten nowy list znowu na wiatr rzucam – może Cię dojdzie...”, list nie jest podpisanym. Z treści wynika, że prawdopodobnie jest to list bratowej Kalinki, żony Kazimierza, Paryż, 22 grudnia [brak roku]. „Trudno zmiarkować, które [listy] Cię doszły. Listów z Krakowa od dawna nie miałem, zdaje się, że nie dochodzą...”, list Kazimierza G., Paryż, 21 kwietnia [brak roku].

Szukając odpowiedzi na drugie pytanie, poprosiłam o wyjaśnienie dr. Petera Schmidtbauera, archiwistę i pracownika Austriackiego Instytutu Historycznego w Rzymie. Według niego, po 1871 roku dokumenty dotyczące ojców zmartwychwstańców i inne były najprawdopodobniej w posiadaniu ambasady austriackiej przy Stolicy Apostolskiej w Rzymie. Jak tam trafiły, trudno dzisiaj dociec. W 1881 roku w Rzymie powstał Austriacki Instytut Studiów Historycznych, któremu je przekazano. Ambasador Austrii przy Stolicy Apostolskiej był w tamtym czasie także dyrektorem wspomnianego Austriackiego Instytutu Historycznego. Po I wojnie światowej Austriacki Instytut Historyczny podlegał bezpośrednio imperatorowi Austrii i był przez niego finansowany.

Kilka lat po odzyskaniu wolności przez Polskę dokonano podziału dokumentów znajdujących się w tym Instytucie, wywieziono je do Polski, przekazano Uniwersytetowi Jagiellońskiemu i różnym placówkom naukowym. Nastąpiło to prawdopodobnie w latach 1920–1921. W Rzymie pozostał Austriacki Instytut Historyczny wraz z biblioteką.

Prawdopodobnie zapomniano lub nie zauważono, że oprócz książek pozostał w Austriackim Instytucie Historycznym w Rzymie karton, między innymi z dokumentami dotyczącymi zmartwychwstańców, którego nie przekazano do Polski. Po 150 latach dokładne szczegóły i powody nie są możliwe do odtworzenia. Faktem jest, że wspomniane rękopisy i dokumenty przeleżały w Rzymie i zachowały się do czasów obecnych.

W 1935 roku zawarto porozumienie między Włochami a Austrią, w wyniku którego wyrażono zgodę na otwarcie w Rzymie Austriackiego Instytutu Kultury zależnego od Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Instytut rozpoczął działalność oficjalnie w 1936 roku, na początku wojny został zamknięty, dopiero po 1950 reaktywowano go.

W 1981 roku Instytut Historycznym przy Austriackim Instytucie Kultury w Rzymie zależny – także finansowo – od Austriackiej Akademii Nauk, wznowił działalność. Tak więc w jednym budynku mają swoje siedziby dwie odrębne placówki, współpracujące ze sobą.

W latach 1997–1999 dr Peter Schmidtbauer, archiwista Austriackiego Instytutu Historycznego, porządkując materiały będące w kartonach, natrafił na dokumenty w języku polskim. Oddzielił je od innych i włożył do trzech kartonów z oznaczeniem cyfrowym I/21, I/22 i I/23, owijając je w papierowe obwoluty (formatu A3) z opisem: „Manuscripte”, „Materialien der Poln.”, „Expedition V, VI i VII”.

Jak mnie poinformowano, w tamtym okresie powiadomiono placówkę PAN w Rzymie o tym, że Instytut Historyczny Austrii jest w posiada-



niu tych dokumentów. Od tamtego czasu pojawiło się w nim pięć osób z Polski, by je przejrzeć, lecz żadna z nich ani też pracownicy PAN-u nie powiadomili Zgromadzenia o istnieniu dokumentów historycznych, które w większości jego dotyczą.

Podczas rozmowy na temat historii Instytutu nasunęła mi się następująca refleksja; skoro prawdopodobnie przez przeoczenie lub pomyłkę nie przekazano w swoim czasie dokumentów do Polski, czy można byłoby oczekiwać obecnie odzyskania przez Zgromadzenie tych oryginalnych rękopisów, które w rzeczywistości do Zgromadzenia należą? Dr Peter Schmidtbauer uważa, że nie ma na to szans, gdyż po tylu latach są już własnością rządu austriackiego i należą do dokumentów Archiwum Historycznego Austrii.

Kilka miesięcy po śmierci o. Kalinki prof. Stanisław Tarnowski pisał: „wszystkie ślady jego politycznych działań na emigracji, tak konieczne i niezbędne do poznania i określenia jego życia, są za granicą nietknięte, nikomu nieznanne, a tymczasem cała korespondencja, nie tylko z tymi, co do jakiegokolwiek sprawy ważnej należeli, ale i z tymi, co mieli chęć i myśl robić cokolwiek najmniejszego, najskromniejszego (...) jakże bez tego o nim mówić?”<sup>14</sup>. Okazuje się, że nadszedł czas, w którym opatrnościowy zbieg okoliczności pomógł w odnalezieniu i utorowaniu drogi do ukazania korespondencji o. Waleriana i listów do niego wielkich w historii i związanych ze Zgromadzeniem ludzi.

Istotne wydaje się, że zbiory patrimonium Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego powiększyły się o odnalezione ślady rąk i bogatą treść myśli pierwszych zmartwychwstańców, ich przyjaciół i dobroczyńców Zgromadzenia, w formie aktualnie możliwej. Pozwala to także mieć nadzieję, że jednak dokumenty z XIX wieku nie wszystkie poginęły i istnieje nadal szansa na ich odnalezienie.

Można oczekiwać, że treść zawarta w odnalezionych listach i dokumentach posłuży nowym opracowaniom i z pewnością wniesie wiele nowego zarówno do historii Zgromadzenia, jak i do historii tamtych czasów.

---

<sup>14</sup> S. Tarnowski, *Ksiądz Waleryan Kalinka*, dz. cyt.

## Manoscritti ritrovati

Presso l'Istituto storico Austriaco di Roma sono stati ritrovati vari scritti di Padri resurrezionisti (W. Kalinka, P. Semenenko, H. Kajsiewicz) e di alcuni amici della Congregazione di N.S.G.C, risalenti agli anni 1854-1871. Tali documenti sono circa 991 di cui la maggior parte sono corrispondenza privata. La Congregazione della Resurrezione a Roma ha arricchito il proprio archivio con copie di questi documenti (3833 pagine) che rappresentano materiale prezioso per gli storici interessati al secolo XIX, alla storia della Polonia e della Congregazione.

**słowa kluczowe:** *XIX wiek, Austriacki Instytut Historyczny, A. Bakanowski, T. Brzeska, W. Czacki, A. Czartoryski, K. Czorba, Dzieduszycki, A. Dunajewski, E. Januszkiewicz, H. Kajsiewicz, W. Kalinka, K. Kobjyński, J. Koźmian, F. Lutrzykowski, S. Pawlicki, Przeździecki, Z. Odescalchi, C. Plater, kard. Sapieha, P. Semenenko, W. Wielogłowski, zabory, zmartwychwstańcy, S. Tarnowski*

MARCIN KARAS  
KRAKÓW

---

## ZAPOMNIANY BOHATER SPRAWY KATOLICKIEJ – PAPIEŻ BENEDYKT XV (1914–1922)

Dość krótki pontyfikat papieża Benedykta XV jest interesujący nie tyle z powodu decyzji doktrynalnych o pierwszorzędnym znaczeniu, gdyż tych papież nie podejmował, ile raczej przez ścisłe zachowanie i kontynuowanie zasad jego poprzedników na Stolicy Apostolskiej. Przyszły papież urodził się w roku 1854 w Genui w rodzinie patrycjuszowskiej della Chiesa, a więc należał do wyższej warstwy społecznej (jego ojciec Józef nosił honorowy tytuł markiza)<sup>1</sup>. Otrzymał na chrzcie imię Giacomo. Miał dwóch braci (oficerów marynarki) i siostrę. Odebrał staranne wykształcenie: studiował prawo na uniwersytecie genueńskim i w roku 1875 uzyskał doktorat z prawa, w 1879 doktorat z teologii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, a w 1880 z prawa kanonicznego na Academia dei Nobili Ecclesiastici, która kształciła dyplomatów papieskich. W 1878 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Od roku 1907 był arcybiskupem Bolonii (święceń biskupich udzielił mu osobiście papież św. Pius X). Od 1914 był kardynałem. Po wyborze na stolicę Piotrową we wrześniu 1914 roku przyjął imię Benedykt na cześć swego poprzednika, Benedykta XIV, który w roku 1740 również przybył z Bolonii, gdy miał być wybrany na papieża.

---

<sup>1</sup> O papieżu Benedykcie XV zob. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1983, s. 377–419.

Panowanie papieża Benedykta XV przypadło na lata I wojny światowej (1914–1918). Z tego powodu głównym przedmiotem jego zainteresowania były działania mające na celu udzielenie pomocy ofiarom wojny po obu stronach konfliktu. 31 grudnia 1914 roku wydał odezwę w sprawie łagodzenia skutków wojny i opieki nad jeńcami oraz rannymi. Wygłaszał też liczne apele pokojowe (na przykład w pierwszą rocznicę wybuchu wojny, 28 lipca 1915 roku), które nie spotkały się z pozytywnym odzewem wśród państw prowadzących krwawy konflikt zbrojny<sup>2</sup>. W nocy z 1 sierpnia 1917 roku skierowanej do rządów państw biorących udział w wojnie Benedykt XV nazwał ją „nadaremą masakrą”. Z powodu niechętnego Kościołowi stanowiska mocarstw przedstawiciele dyplomacji papieskiej nie zostali jednak dopuszczeni do udziału w paryskiej konferencji pokojowej po zakończeniu wojny. Laicki rząd włoski zadbał o to, aby na mocy tak zwanego paktu londyńskiego papież został wykluczony z udziału w negocjacjach pokojowych i aby kwestia rzymska (pozbawienie papieżstwa władzy świeckiej) nie została poddana dyskusji na forum międzynarodowym.

Ze szczególną troską Benedykt XV zajmował się działalnością misyjną Kościoła i starał się o liczebny wzrost duchowieństwa wywodzącego się z miejscowej ludności w poszczególnych regionach świata. Wydał w okresie swego panowania kilkanaście encyklik (kilka z nich poświęcił problemom społecznym związanym z wojną, a także postaciom niektórych świętych). Na inaugurację pontyfikatu została ogłoszona encyklika *Ad Beatissimi Apostolorum* (1 listopada 1914). Na jej kartach papież ponowił potępienie „strasznych błędów” modernizmu ogłoszone przez swego poprzednika<sup>3</sup>. Nawiązał także do określenia modernizmu mianem „zlewiska wszystkich herezji – *omnium haereseon collectum*”, którego używał św. Pius X. W ten sposób papież stanowczo sprzeciwił

<sup>2</sup> Por.: „jak najszybsze zakończenie wojny, i to bez zwycięzców i bez zwyciężonych, było celem zabiegów dyplomacji papieskiej (...) Papież nie zdołał uwieńczyć swych wysiłków powodzeniem”, J. Pajewski, *Historia powszechna 1871–1918*, wyd. 6, Warszawa 1996, s. 288–289; zob. tamże, s. 374. Warto dodać, że w związku z działalnością na rzecz pokoju w roku 1921 władze muzułmańskiej Turcji postawiły papieżowi pomnik w Stambule za jego zaangażowanie w tej dziedzinie.

<sup>3</sup> Por.: „*the monstrous errors of »Modernism, which Our Predecessor rightly declared to be the synthesis of all heresies«, and solemnly condemned. We hereby renew that condemnation in all its fulness, Venerable Brethren, and as the plague is not yet entirely stamped out, but lurks here and there in hidden places, We exhort all to be carefully here and there in hidden places, We exhort all to be carefully on their guard against any contagion of the evil, to which we may apply the words Job used in other circumstances: »It is a fire that devoureth even to destruction, and rooteth up all things that spring« (Job XXXI, 12)*”, Benedykt XV, *Ad Beatissimi Apostolorum* (1914), nr 25.

się relatywizowaniu doktryny katolickiej. Cały czas obowiązywała przysięga antymodernistyczna, a publikacje adherentów potępionego nurtu znajdowały się na indeksie – papieża Benedykta XV charakteryzuje zatem zasadnicza ciągłość i odporcie zagrożeń wymierzonych w Kościół.

Powyższą ocenę doktrynalnej linii tego pontyfikatu można łatwo potwierdzić, gdy rozważone zostaną niektóre decyzje personalne i różne fakty z okresu panowania Benedykta XV. W roku 1921 została rozwiązana konserwatywna organizacja tropiąca modernistów w Kościele, czyli Sodalitium Pianum, potocznie zwana La Sapiniere, podporządkowana kongregacji konsystorialnej (odpowiedzialnej za wiele istotnych decyzji w Kościele i kierowanej osobiście przez papieża). Nie oznaczało to jednak rehabilitacji modernizmu. Papież mianował konserwatywnego sekretarza stanu za rządów św. Piusa X kard. Rafała Merry del Vala (1865–1930) na stanowisko proprefekta Świętego Oficjum (prefektem był zawsze urzędujący papież), odpowiedzialnego za czystość wiary w pismach teologów. W seminariach kładziono szczególny nacisk na filozofię tomistyczną, zgodnie z wytycznymi Leona XIII i św. Piusa X. Przecistawiając liberalizmowi władz francuskich wzory katolickie, Benedykt XV kanonizował w roku 1920 św. Joannę d'Arc. W roku 1917 skierował do Monachium w charakterze nuncjusza ks. Eugeniusza Paccellego, przyszłego Piusa XII. W 1919 mianował nuncjuszem w Polsce ks. Achillesa Rattiego, późniejszego Piusa XI, a w 1922 zatwierdził powstanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Pod koniec życia starał się złagodzić klęskę głodu w Rosji Sowieckiej. Papież zmarł w wieku 67 lat, w styczniu 1922 roku.

Konserwatywny i tradycyjny dorobek tego pontyfikatu można w pełni dostrzec w *Kodeksie Prawa Kanonicznego (Codex Iuris Canonici)*, który został ogłoszony w roku 1917 i zastąpił rozproszone w różnych aktach prawnych ustawodawstwo Kościoła. Kodeks ten nosi nazwę pio-benedyktyńskiego (od imion dwóch kolejnych papieży), gdyż prace nad jego przygotowaniem zainicjował św. Pius X, ale nie zdążył doprowadzić ich do końca i pozostawił je swemu następcy. Komisją przygotowującą ten zbiór kierował kard. Piotr Gasparri, który był także autorem katolickiego katechizmu i papieskim sekretarzem stanu. Kodeks ten obowiązywał w Kościele aż do ogłoszenia nowego przez Jana Pawła II w roku 1983. Aby zilustrować tradycyjny charakter tego zbioru najwyższych praw, wystarczy odwołać się do kilku kanonów w nim zawartych. Warto podkreślić też niezwykle jasność i precyzję języka łacińskiego w nim użytego oraz wieloletnie przygotowania poprzedzające jego ogłoszenie.

W kanonie 218 została zawarta nauka o najwyższej władzy papieża w całym Kościele, zgodnie z zasadami dogmatycznych dokumentów I Soboru Watykańskiego<sup>4</sup>. Wyrazem tej władzy jest także wyłączne prawo papieża do zwoływania, przewodniczenia i zatwierdzania dokumentów soborów powszechnych (kanon 222)<sup>5</sup>.

Kanon 1172 precyzyjnie określał przypadki, w których ma miejsce zbezczeszczenie kościoła<sup>6</sup>. Zgodnie z wielowiekowym nauczaniem teologów, świątynia jest miejscem szczególnym, przeznaczonym na sprawowanie kultu Bożego i z tego powodu naruszenie jej świętości ma miejsce wówczas, gdy dojdzie w niej do popełnienia przez kogoś morderstwa, rozlewu krwi czy też gdy zostanie użyta do bezbożnych bądź niemoralnych celów. Wyrazem tradycyjnego odróżnienia pomiędzy wiernymi i niekatolikami jest ostatni paragraf tego kanonu, który stwierdza, że znieważeniem kościoła jest pochowanie na jego terenie zmarłego niewiernego bądź osoby wyłączonej z Kościoła na mocy kary ekskomuniki. W kolejnym kanonie, 1173, znajduje wyraz tradycyjne katolickie przekonanie o szczególnej powadze czynności liturgicznych Kościoła, które nie mogą być odprawiane w kościele, w jakim wcześniej doszło do niegodnych czynności<sup>7</sup>. Następny kanon określa zasady przywrócenia znieważonego kościoła do sprawowania kultu Bożego<sup>8</sup>. Czynność ta winna być przeprowadzona jak najszybciej i zgodnie z zasadami

<sup>4</sup> *Codex Iuris Canonici*, kan. 218: „p. 1 *Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent. p. 2 Haec potestas est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens*”.

<sup>5</sup> Tamże, kan. 222, p. 2: „*Romani Pontificis est Oecumenico Concilio per se vel per alios praeesse, res in eo tractandas ordinemque servandum constituere ac designare, Concilium ipsum transferre, suspendere, dissolvere, eiusque decreta confirmare*”. Osobiste kierowanie przez papieża najwyższą kongregacją Kurii Rzymskiej zostało zawarte w kanonie 247, p. 1: „*Congregatio S. Officii, cui ipse Summus Pontifex praeest, tutatur doctrinam fidei et morum*”.

<sup>6</sup> Tamże, kan. 1172: „p. 1 *Ecclesia violatur infra recensitis tantum actibus, dummodo certi sint, notorii, et in ipsa ecclesia positi: n. 1) Delicto homicidii; n. 2) Iniuriosa et gravi sanguinis effusione; n. 3) Impiis vel sordidis usibus, quibus ecclesia addicta fuerit; n. 4) Sepultura infidelis vel excommunicati post sententiam declaratoriam vel condemnatoriam*”.

<sup>7</sup> Tamże, kan. 1173: „p. 1 *In violata ecclesia, antequam reconcilietur, nefas est divina celebrare officia, Sacramenta ministrare, mortuos sepelire. p. 2 Si violatio accidat tempore divinorum officiorum, haec statim cessent; si ante Missae canonem vel post communionem, Missa dimittatur; secus sacerdos Missam prosequatur usque ad communionem*”.

<sup>8</sup> Tamże, kan. 1174: „p.1 *Ecclesia violata reconcilietur, quam citissime poterit, secundum ritus in probatis liturgicis libris descriptos. p.2 Si dubitetur num ecclesia sit violata, reconciliari potest ad cautelam*”.

określonymi w księgach liturgicznych uznanych i dopuszczonych do użycia przez kompetentne władze kościelne. Wymienione w tych artykułach zasady wskazują na wyjątkową troskę papieża Benedykta XV o zachowanie dla miejsc świętych stosownej rangi i poszanowania *sacrum*<sup>9</sup>. Wykluczone było nie tylko zrównywanie spraw świeckich i liturgicznych, ale prócz tego także lekceważenie liturgii i dowolność postępowania w tej dziedzinie.

Tradycyjne są również przepisy dotyczące katolickiego pogrzebu. Heretycy pozbawieni byli prawa do takiego pochówku (kanon 1240)<sup>10</sup>, podobnie jak samobójcy, uczestnicy pojedynków, osoby nakazujące kremację swego ciała po śmierci oraz jawni grzesznicy<sup>11</sup>. Kościół przez wiele stuleci walczył zwłaszcza z plagą pojedynków, która przyczyniała się do rozlewu krwi z błahych nierzadko powodów. Wspomniany kanon dotyczy publicznego świadectwa dawanego podczas pogrzebu zmarłego członka Kościoła. Odmowa tego prawa w wymienionych przypadkach oznaczała chęć uniknięcia zgorszenia, które mogłoby powstać, gdyby Kościół publicznie przyznawał wszystkim bez wyjątku prawo do obrzędów pogrzebowych, niezależnie od wartości reprezentowanych przez człowieka za życia. Rozluźnienie tej dyscypliny w czasach nam współczesnych i to zarówno w prawie, jak i jeszcze bardziej w liberalnej praktyce jest ważnym przyczynkiem do badań nad problemem zmiany w Kościele w dobie posoborowej.

---

<sup>9</sup> Szczególna rola świątyni wynikała z przeznaczenia kościoła wyłącznie dla celów kultu, tamże, kan. 1161: „*Ecclesiae nomine intelligitur aedes sacra divino cultui dedicata eum potissimum in finem ut omnibus Christifidelibus usui sit ad divinum cultum publice exercendum*”.

<sup>10</sup> Tamże, kan. 1240, par. 1: „*Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa: nr 1) Notorii apostatae a christiana fide, aut sectae haereticae vel schismaticae aut sectae massonicae aliisque eiusdem generis societatibus notorie addicti; nr 2) Excommunicati vel interdicti post sententiam condemnatoriam vel declaratoriam*”. Innym wyrazem jasnego stanowiska Kościoła wobec osób porzucających zasady wiary katolickiej był przepis zawarty w kanonie 646 (par. 1), który stwierdzał, że jawny apostata od wiary, który wcześniej był osobą zakonną, mocą samego prawa był wykluczony z zakonu: „*Ipsa facto habendi sunt tanquam legitime dimissi religiosi: Publici apostatae a fide catholica*”. Wszyscy zaś uparci apostaci, heretycy i schizmatycy podlegali automatycznej ekskomunice: kan. 2314: p. 1: „*Omnes a christiana fide apostatae et omnes et singuli haeretici aut schismatici: nr 1) Incurrunt ipsa facto excommunicationem*”.

<sup>11</sup> Por. tamże, kan. 1240, par. 1, nr 3–6: „*Qui se ipsi occiderint deliberato consilio; Mortui in duello aut ex vulnere inde relato; Qui mandaverint suum corpus cremationi tradi; Alii peccatores publici et manifesti*”. W ogólnych zasadach dotyczących pochówku katolickiego stanowczo wykluczono kremację ciał zmarłych – kan. 1203: „p. 1 *Fidelium defunctorum corpora sepelienda sunt, reprobata eorundem crematione. p. 2 Si quis quovis modo mandaverit ut corpus suum cremetur, illicitum est hanc exsequi voluntatem; quae si adiecta fuerit contractui, testamento aut alii cuilibet actui, tanquam non adiecta habeatur*”.

W kanonie 1258 przypomniany został zakaz uczestnictwa katolików w czynnościach religijnych sprawowanych przez duchownych innych wyznań<sup>12</sup>. Jedynym dopuszczalnym wyjątkiem było wzięcie biernego udziału w pogrzebie, małżeństwie niekatolickim czy innej podobnej uroczystości, jeżeli było to uzasadnione pełnieniem funkcji urzędowej albo ze względów honorowych, zawsze jednak wyłącznie w sytuacji, gdy nie istnieje jakiegokolwiek ryzyko zgorzenia dla wiernych. W wątpliwych przypadkach sprawa powinna być najpierw zbadana przez biskupa ordynariusza<sup>13</sup>. Przepis ten nie tylko wyraża tradycyjne zasady doktrynalne, surowo oceniające kult niekatolicki jako wyraz błędów, buntu wobec Kościoła i jego najwyższej władzy nad liturgią, ale zawiera ponadto równie tradycyjną normę o nadzorze biskupów nad ważnymi przejawami życia Kościoła i nad przebiegiem praktyk religijnych. Realizację tych wytycznych ułatwiało silne scentralizowanie i hierarchiczny porządek panujący w Kościele rzymskim.

Kanon 1399 określał katolickie zasady nadzoru nad rozpowszechnianiem publikacji szkodliwych dla wiary i moralności chrześcijańskiej. Szczegółowe rozróżnienia ujęte w dwanaście osobnych kategorii opierają się nie tylko na wielowiekowym doświadczeniu w tej dziedzinie (zwłaszcza w epoce walki z Reformacją), ale również na konserwatywnym poglądzie, że Kościół to widzialna społeczność zorganizowana na ziemi pod władzą papieża i biskupów, której członkowie toczą nieustanną walkę ze złem i rozlicznymi zagrożeniami (*Ecclesia militans*). W myśl wspomnianego kanonu, mocą samego prawa, a więc bez potrzeby specjalnego orzeczenia władz kościelnych, katolikom nieposiadającym odpowiedniej zgody tych władz zakazane było czytanie wydań *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu* (czy to w wersji oryginalnej, czy też w przekładzie), ogłoszonych przez wydawców niekatolickich<sup>14</sup>. W publikacjach tych często pojawiały się bowiem komentarze sprzeczne z doktryną katolicką, mających na celu szerzenie herezji, schizmy bądź

<sup>12</sup> Por. tamże, kan. 1258, par. 1: „*Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum*”. Zakazane było także sprawowanie liturgii w świątyniach niekatolickich (kan. 823, par. 1): „*Non licet Missam celebrare in templo haereticorum vel schismaticorum, etsi olim rite consecrato aut benedicto*”.

<sup>13</sup> Por. tamże, kan. 1258, par. 2: „*Tolerari potest praesentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem ab Episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque sollemniis, dummodo perversionis et scandali periculum absit*”.

<sup>14</sup> Tamże, kan. 1399: „*n. 1: Editiones textus originalis et antiquarum versionum catholicarum sacrae Scripturae, etiam Ecclesiae Orientalis, ab acatholicis quibuslibet publicatae; itemque eiusdem versiones in quamvis linguam, ab eisdem confectae vel editae*”.



podważających zasady wiary katolickiej<sup>15</sup>, dzieł wymierzonych w doktrynę wiary i moralności katolickiej<sup>16</sup>, książek pisarzy niekatolickich, którzy z założenia podejmowali problematykę religijną, jeżeli zawierałyby treści sprzeczne z nauczaniem Kościoła<sup>17</sup>. Zakazane były ponadto książki dotyczące zjawisk nadprzyrodzonych, ale wydane bez zgody władz kościelnych<sup>18</sup>. W kolejnych kategoriach niebezpiecznych dzieł zawarto jeszcze publikacje wymierzone w przepisy liturgii katolickiej, jak również propagujące różne przesady, pojedynki, rozwody i tajne stowarzyszenia<sup>19</sup>.

Na koniec warto jeszcze wspomnieć kanon 2335, przewidujący karę wykluczenia z Kościoła tych, którzy zostaną członkami, albo pozwolą się publicznie uważać za członków, masonerii czy jakiegokolwiek innej organizacji, z zasady prowadzącej działalność skierowaną przeciwko Kościołowi katolickiemu bądź wymierzoną w legalne władze świeckie<sup>20</sup>. W ten sposób Kościół odcinał się od deistycznej ideologii szerzonej przez masonerię i od akcji rewolucyjnych, burzących ład społeczny.

Kodeks prawa kanonicznego ogłoszony przez Benedykta XV świadczy o doktrynalnej ciągłości tradycyjnej nauki katolickiej ujętej w przepisy prawa. W starciu ze współczesnym liberalizmem władze Kościoła zachowywały postawę obronną, podkreślając ciągle te same zasady, którymi winien się kierować Kościół. Późniejsza rewizja prawa kościelnego (1983) wyrażać będzie bardziej zmianę nastawienia władz kościelnych w dobie dostosowania Kościoła do współczesnego świata niż zmianę tego ostatniego.

Pontyfikat Benedykta XV oznacza kontynuację postaw i decyzji podjętych przez poprzednich papieży i wyraża konserwatywną tendencję zachowania ciągłości w Kościele w walce z modernizmem, liberalizmem i tendencjami protestanckimi. Niezmienna była doktryna i zasa-

---

<sup>15</sup> Tamże, kan. 1399: „n. 2: *Libri quorumvis scriptorum, haeresim vel schisma propugnantes, aut ipsa religionis fundamenta quoquo modo evertere nitentes*”.

<sup>16</sup> Tamże, kan. 1399: „n. 3: *Libri qui religionem aut bonos mores, data opera, impetunt*”.

<sup>17</sup> Tamże, kan. 1399: „n. 4: *Libri quorumvis acatholicorum, qui ex professo de religione tractant, nisi constet nihil in eis contra fidem catholicam contineri*”.

<sup>18</sup> Tamże, kan. 1399: „n. 5: (...) *libri ac libelli qui novas apparitiones, revelationes, visiones, prophetias, miracula enarrant, vel qui novas inducunt devotiones, etiam sub praetextu quod sint privatae, si editi fuerint non servatis canonum praescriptionibus*”.

<sup>19</sup> Tamże, n. 6–12.

<sup>20</sup> Tamże, kan. 2335: „*Nomen dantes sectae massonicae aliisque eiusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimas civiles potestates machinantur, contrahunt ipso facto excommunicationem Sedi Apostolicae simpliciter reservatam*”.

dy prawa, wykluczono liberalne reformy liturgii i demokratyzację hierarchii. Kodyfikacja prawa umocniła zarząd sprawami Kościoła, a poparcie dla misji oparte było na tradycyjnej doktrynie o konieczności nawrócenia niekatolików na religię rzymskokatolicką. W trudnych latach wojny i w okresie powojennym, podczas dość krótkiego pontyfikatu, papież nie ogłosił znacznej liczby dokumentów doktrynalnych, ale kontynuując zasady i potwierdzając decyzje swych poprzedników, dał wyraz tej zasadniczej ciągłości, która charakteryzowała zarówno św. Piusa X, jak również poprzednich papieży zasiadających na tronie św. Piotra w burzliwych czasach u schyłku XIX i na początku XX wieku.

Podjmując liczne inicjatywy pokojowe i humanitarne, Benedykt XV angażował się w sprawy świata, którego przedstawiciele nie chcieli docenić znaczenia papieżstwa ani naprawić szkód wyrządzonych Kościołowi w epoce laicyzacji życia politycznego (kwestia rzymska). Nie był to pontyfikat przejściowy pomiędzy integralizmem a liberalizmem, ale spokojnej kontynuacji, w mniej burzliwej atmosferze doktrynalnej niż na początku wieku. Moderniści nie mogli liczyć na rehabilitację, a niekatolicy na uznanie ich ekumenicznych tendencji, opierających się na zasadzie równości różnych wyznań. Nowa teologia musiała się poddać tradycji. Wszelkoniemnie wykształcony papież troszczył się o teologię, prawo i dyplomację, zdając sobie sprawę ze złożoności życia we współczesnym świecie. Wielu spraw nie zdążył już podjąć, ale pozostawił je swemu następcy, którym został Achilles kard. Ratti – Pius XI (1922–1939).

W kwietniu 2005 roku, po śmierci Jana Pawła II, na nowego papieża został wybrany dotychczasowy prefekt Kongregacji Nauki Wiary, niemiecki kardynał (mianowany jeszcze przez Pawła VI w roku 1977) Joseph Ratzinger (urodzony w roku 1927) z Bawarii. Akceptując wybór dokonany przez konklawe, elekt przyjął imię Benedykta XVI. Nowy papież dał w ten sposób wyraz swej umiarkowanej konserwatywnej orientacji. Po raz pierwszy od reform II Soboru Watykańskiego biskup Rzymu nawiązał wyborem swego imienia do okresu przedpoborowego, nie tylko wyrażając pragnienie czerpania z dorobku św. Benedykta z Nursji (zmarłego w 543), patrona Europy i założyciela zakonu benedyktyńskiego, ale uznając ważność orientacji doktrynalnej i rozstrzygnięć podejmowanych przez swego wybitnego poprzednika, Benedykta XV. Postać tego papieża znacznie teraz budzi szczególne zainteresowanie.

Przyszłość pokaże, w jakiej mierze Benedykt XVI będzie kontynuatorem tej linii, która charakteryzowała się zasadniczą ciągłością, wbrew

dokonującym się wokół zmianom. Po czterdziestu latach soborowego *aggiornamento*, którego aktywnym uczestnikiem był również sam kard. Ratzinger, być może zapowiada się wyraźniejsze niż dotąd nawiązanie do epoki bohaterskiej obrony zasad katolickich, której współtwórcą był Benedykt XV.

## **Papst Benedikt XV (1914–1922) – der vergessene Held des Katholizismus**

Der Text dieses Artikels beschreibt die wichtigsten Ideen des Papstes Benedikt XV., den man *Friedenspapst* nannte. Während des 1. Weltkrieges unternahm der Papst mehrere, leider erfolglose, Versuche zu Friedensverhandlungen. Im Jahre 1917 promulgierte er das neue kanonische Recht (*Codex Iuris Canonici*). In seiner Enzyklika (apostolischen Rundschreiben) *Ad Beatissimi Apostolorum* (1914) erneuerte Papst Benedikt feierliche Verdammung des Modernismus (*omnium haereseon collectum*). Benedikt XV. war ein Papst der Kontinuität und Tradition. Darüber sprechen verschiedene Dokumente der Kirche. Heute ist er fast ganz vergessen aber er war sicherlich ein eminenter Held des Katholizismus des XX. Jahrhundert.

**słowa klucze:** *Benedykt XV, ciągłość doktrynalna, historia Kościoła w XX wieku, integryzm, Kodeks Prawa Kanonicznego, liberalizm, modernizm, papieństwo, tradycja, I wojna światowa*



ANETA MANIECKA  
KRAKÓW

---

## ANTYKOMUNIZM POŁOWY XIX WIEKU

### Polityczny obowiązek inteligencji polskiej<sup>1</sup>

Ów „bohater” jest jednym z ideałów człowieczeństwa, podobnie jak święty i jak mędrzec. Jest zadaniem dla filozofii wyliczanie owych typów idealnych, śledzenie ich pochodzenia oraz określanie ich w hierarchii wartości.

E.R. Curtius

Postacie historyczne, bohaterów jakiejś epoki należy przede wszystkim uznać za ludzi najdalej widzących; ich czyny, ich mowy są tym najlepszym, co stworzyła ich epoka.

G.W.F. Hegel

Wybitny niemiecki filozof i socjolog Max Scheler (1874–1928) przypisał takim wartościom, jak: świętość, wartość umysłowa, szlachectwo, użyteczność, przyjemność, pięć godnych naśladowania postaw życiowych (*Vorbildmodelle*), mianowicie: świętego, geniusza, bohatera, umysłowości kierującej cywilizacją oraz twórcy rozkoszy artystycznych<sup>2</sup>. Z uwagi jednak na to, że przedmiotem naszego zainteresowania uczyni-

---

<sup>1</sup> Zamysł tytułu zrodził się pod wpływem dysertacji S. Gawlińskiego zatytułowanej *Polityczne obowiązki. Odmiany powojennej prozy politycznej w latach 1945–1975*, Kraków 1993.

<sup>2</sup> Zob.: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1927; tenże, *Schriften aus dem Nachlass*, I, 1933, s. 157 i n.

my heroizm w dziejach ludzkości, zobowiązani jesteśmy do udzielenia odpowiedzi na pytanie: czy bohaterowie są nam potrzebni?, dlatego postaramy się zgłębić ten typ wartości osobowej (*Wertpersontypen*).

E.R. Curtius w *Literaturze europejskiej i łacińskim średniowieczu* stwierdził, że „idea bohatera jest związana z podstawową wartością szlachectwa. Bohater jest idealnym typem osobowym, którego istnienie skupia się na szlachectwie i na jego urzeczywistnieniu – zatem na wartości »czystej«, a nie technicznej (...)”<sup>3</sup>, a następnie, cytując W. Schmidta, trafnie zauważył, iż „każdy okres »oświecenia« dochodzi do wniosku, że pochodzenie szlacheckie samo w sobie nie zapewnia szlachetności umysłu i że szlachectwo sprowadza się w istocie do posiadania majątku, istnieje jednakże szlachectwo umysłowe człowieka dobrego, niezależne od jego urodzenia”<sup>4</sup>. Mimo to warto rozważyć kwestię wzajemnych relacji pomiędzy szlacheckim pochodzeniem a kształtowaniem się w XIX wieku inteligenckiej elity, gdyż grupa ta była historycznie predestynowana do odegrania przewodniej roli w społeczeństwie polskim. „Stosunki folwarczno-pańszczyźniane [w Rzeczypospolitej szlacheckiej – przyp. A.M.] odebrały [bowiem] chłopu ziemię i wolność oraz uczyniły państwo własnością szlachty”<sup>5</sup>, która posiadając odpowiednie podstawy materialne, była zainteresowana ugruntowaniem swej pozycji. W odróżnieniu od państw, w których wspierany przez kapitalizm rozwój środowiska intelektualnego nie doprowadził jednak do jego kulturalnej czy politycznej odrębności, w feudalnej Europie Środkowej i Wschodniej ów rozwój przyczynił się do powstania inteligencji, „sił[y] społeczn[ej] praktycznie na Zachodzie nieobec[n]ej”<sup>6</sup>. Należy przypomnieć, iż „na ziemiach polskich proces emancypacji inteligencji rozpoczął się wraz z reformami epoki Księstwa Warszawskiego”<sup>7</sup>, czyli w okresie przedpowstańowym. Termin „inteligencja” spotykamy po raz pierwszy w pracy Karola Libelta *O miłości ojczyzny* opublikowanej po powstaniu listopadowym, w 1844 roku. Niewątpliwie to, iż polską elitę intelektualną w połowie XIX wieku współtworzyła szlachta, której zaborcy odebrali prestiż i władzę, zadecydowało o roli politycznej, jaką ta grupa społeczna odegrała, stając się opozycją antykomunistyczną.

<sup>3</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1997, s. 175.

<sup>4</sup> Tamże, s. 188.

<sup>5</sup> D. Nałęcz, *Sen o władzy. Inteligencja wobec niepodległości*, Warszawa 1994, s. 11.

<sup>6</sup> P. Johnson, *Intellectuals*, London 1988, s. 2–10.

<sup>7</sup> D. Nałęcz, *Sen o władzy...*, dz. cyt., s. 13.

Hrabia Zygmunt Krasiński<sup>8</sup> (1812–1859) w *Psalmach przyszłości* (1845) polemizujący z bratem ciotecznym Edwarda Dembowskiego, Henrykiem Kamieńskim (1813–1866)<sup>9</sup>, w poddaństwie upatrującym „tłumaczenie wszystkich stosunków, które przypisywano komunizmowi, i wielu innych jeszcze”<sup>10</sup>, niezwykle ostro wystąpił przeciwko komunizmowi, dając zarazem „szczególny wyraz zaniepokojeniu stanem politycznym Europy, zagrożonej przez nihilistyczną i barbarzyńską Rosję carską oraz przez politycznych radykałów zmierzających na Zachodzie do obalenia Państwa Kościelnego i tradycyjnego ładu politycznego”<sup>11</sup>. Trudno nie zgodzić się z tym, że diagnoza komunizmu, jaką postawił ten czołowy polski romantyk (tak jak Norwid, z pasją krytykujący nasze intelektualne rozleniwienie, niechęć do podejmowania przemysłów na tematy najważniejsze<sup>12</sup>) – chociażby w wierszu *Dzień dzisiejszy*:

Bo oczywiście komunizm tyraniją, (...)  
 Przed komunizmu dopiero obliczem  
 Każda jednostka w społeczeństwie – niczem.  
 Własność przepada – twe włosy, twa skóra nie twe,  
 Lecz rządu – to mi dyktatura! (...)  
 I będzie świat cały nadgrobowym progiem bez Boga...  
 Ostatnim mu bogiem – wszechtrwoga! (...)  
 Ja się stwarzam (...) w Chrysta?  
 W co bądź... hej! ja, komunista<sup>13</sup>!

bądź w tekście *Polska wobec burzy* (1848), o którym będzie jeszcze mowa – koresponduje z oceną dokonaną w pierwszej połowie XX wieku przez papieża Piusa XI. Ojciec Święty w encyklice *Divini redemptoris* (*O bezbożnym komunizmie*, 19 marca 1937) uznał bowiem, że komunizm to „system pełen błędów i sofizmatów, sprzeciwiający się tak objawieniu, jak i zdrowemu rozumowi; niszczący wszelki ład społeczny, podważający jego podwaliny; (...) odmawiający w końcu człowiekowi prawa, godności i wolności”<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Należał do szlachty wyższej, czyli arystokracji.

<sup>9</sup> „Zaliczany do reprezentantów radykalnej demokracji w połowie XIX w. mimo szlacheckiego pochodzenia”, cyt. za: *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne. Wybór tekstów źródłowych*, red. B. Szlachta, Kraków 2000, s. 23.

<sup>10</sup> XYZ (pseud. H. Kamieńskiego), *Rosja i Europa. Polska*, Warszawa 1999, s. 85.

<sup>11</sup> *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne. Wybór tekstów źródłowych*, red. B. Szlachta, Kraków 2000, s. 1.

<sup>12</sup> M. Zaczyński, *Wstęp w: M. Zdziechowski, Wybór pism*, Kraków 1993, s. 5.

<sup>13</sup> B. Szlachta, *Wstęp w: Antykomunizm polski*, dz. cyt., s. IX.

<sup>14</sup> Pius XI, *Divini redemptoris* (*O bezbożnym komunizmie*), Warszawa 2002, s. 12.

Zdaniem Bogdana Szlachty, który dokonał wyboru antykomunistycznych tekstów źródłowych (zbiór: *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne*, Kraków 2000), Krasiński, jako twórca historiozoficznego dramatu romantycznego<sup>15</sup>, rozpatrywał komunizm raczej w kategoriach „kulturowego nihilizmu” (a nawet kulturowego bestializmu) aniżeli błędu politycznego, o czym świadczy następujący ustęp: „Jużci w każdej chwili czasu żyły pewne wiekuiste prawdy w świecie, bez których by i świat nie było, absolutne zatem rozdeptanie przeszłości stałoby się tym samym i prawd onych, a więc i wiekuistości odrzuceniem!”<sup>16</sup>. Fałszywa idea komunizmu negowała wartości obecne w tradycyjnej kulturze Europy, którą ukształtowała głównie tradycja chrześcijańska, zapoczątkowana przez pisma greckich i łacińskich Ojców Kościoła.

Stąd w republikach czerwonych – pisał Zygmunt Krasiński w tekście *Polska wobec burzy* (1848) – zamiary, godzące na wszelki ład i strój – wściekłe podrywy przeciwko rodzinie i własności – pogarda wszystkich religijnych podań rodu ludzkiego – natomiast niesłychane nabożeństwo do wszelakiego gwałtu – wreszcie dziecinna, dzika, namiętna żądza zupełnego zerwania z przeszłością, jak gdyby przeszłość mogła być kiedy odrzucona z harmonii czasu i podobna było stworzyć dwójeczny tylko, a nie trójeczny, czas, składający się tylko z samej przyszłości i teraźniejszości<sup>17</sup>.

Komunizm jako następstwo deprecjacji wartości fundamentalnych, a więc uniwersalnych, dla cywilizacji europejskiej godził w indywidualność zarówno człowieka, jak i narodów, niszcząc sferę duchowego, czyli intelektualnego, rozwoju, o czym wieszcz tak pisał:

To mongolski żywioł, uosobiony w Moskwie, to znów zachodni, komunistyczny, gwałt tylko uznający, równie jak i tamten, za posłannictwo swoje, na społeczeństwo wywierać się będzie. Któż zacny, któż poczuwający się jeszcze, że człowiekiem jest, chciałby jednemu lub drugiemu służyć? A jednak i jeden, i drugi słuźalców znajdzie nieskończoną liczbę. Podłość wielka nastanie, strach, jakby natchnienie, będzie ludzi porywał, gnał, pędził i zmuszał do szkaradnych czynów<sup>18</sup>.

Wobec tak wielkiego zagrożenia winniśmy być zatem, zdaniem Krasińskiego, „męczennikami narodowymi, społecznymi, politycznymi,

<sup>15</sup> Między innymi *Nie-Boskiej komedii* (1835) i *Irydiona* (1836).

<sup>16</sup> Z. Krasiński, *Polska wobec burzy w: tegoż, Pisma*, t. VII, *Pisma filozoficzne i polityczne*, Warszawa 1912, s. 273–278.

<sup>17</sup> Tamże, s. 273–278 i 281–283.

<sup>18</sup> Tamże.



winniśmy Chrystusa i ludzkości i narodu bronić (...)". Wierzył on bowiem, iż „takie tylko wyznanie, takie świadectwo zwycięży nareszcie, nic innego, jedno to!”<sup>19</sup>.

Pisarz polityczny, publicysta i polityk Paweł Chościak Popiel (1807–1892), aktywny również w połowie XIX wieku, w tekście *Choroba wieku* potępił – podobnie jak papież Leon XIII w encyklice *Quod apostolici muneris* z 28 grudnia 1878 roku – socjalizm i nihilizm, nazywając owe „izmy” chorobą, w odróżnieniu od Ojca Świętego, który uważał je za „śmiertelną zarazę”<sup>20</sup>.

Warto ustosunkować się do kwestii tożsamości pojęć, przede wszystkim komunizmu i socjalizmu, jak również nihilizmu. Cytowany przez nas Bogdan Szlachta twierdzi, że „u myślicieli dziewiętnastowiecznych, nawet tych, którzy nie podejmowali jeszcze polemiki z dojrzałą doktryną komunistyczną znajduaną w pismach Marksa i Engelsa albo – jak [właśnie] Popiel – zrównywali komunizm z socjalizmem, pojawia się wizja połączenia dwóch niebezpiecznych tendencji zagrażającej kulturze i łaadowi politycznemu Zachodu”<sup>21</sup>. Oczywiście to „zrównywanie”, o którym wyżej była mowa, nie wyrażało się w redukcji pojęć, lecz znajdowało wyraz jedynie w polu semantycznym, albowiem zarówno socjalizm, komunizm, jak i nihilizm implikowały w XIX wieku różne odmiany zagrożeń (niestety, wzbudzały także u niektórych entuzjazm<sup>22</sup>). Warto w tym miejscu porównać następujący fragment encykliki Leona XIII: „(...) mówimy o tej sekcie ludzi, którzy są określanii różnymi i prawie barbarzyńskimi nazwami – socjaliści, komuniści a nawet nihiliści (...)”<sup>23</sup>, ze znamienym zdaniem P. Popiela: „Historia nie zna tak potwornego zjawiska jak socjalizm, nihilizm”<sup>24</sup>. Wynika z tego jasno, że pomiędzy komunizmem, socjalizmem i nihilizmem nie było wówczas istotniejszej dystynkcji znaczeniowej<sup>25</sup>, gdyż uważano wówczas, że „ani wojna nie-

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Leon XIII, *Quod apostolici muneris* (O sekcie komunistów, socjalistów i nihilistów), Warszawa 2002, s. 5.

<sup>21</sup> B. Szlachta, *Wstęp w: Antykomunizm polski...*, dz. cyt., s. XVI.

<sup>22</sup> Por.: „(...) nauka socjalizmu zdolna obalamucić i zaspokoić tylko umysły słabe i głowy ciasne. Obok pewnych antytetycznych, a zepsutemu sercu człowieka tak dostępnych żądz, nic nie skłania do socjalizmu stronników, jak pozorna logiczność i prostota całego systemu”, cyt. za: P. Ch. Popiel, *Choroba wieku w: Pisma Pawła Popiela*, t. I, Kraków 1893, s. 229–245.

<sup>23</sup> Leon XIII, *Quod apostolici muneris*, dz. cyt., s. 5.

<sup>24</sup> P. Ch. Popiel, *Choroba wieku*, dz. cyt., s. 229–245.

<sup>25</sup> Por.: „Co to jest socjalizm? Dla mnie zrealizowany socjalizm marksistowski równa się komunizm rosyjski” – powiedział w XX wieku urodzony w rodzinie inteligenckiej publicysta i polityk Stefan Kisielewski (1911–1991), cyt. za: S. Kisielewski, *Na czym polega socjalizm?* w: tegoż, *Bez cenzury*, Warszawa 1983, s. 5.

wolników, ani albigensi, ani wojna chłopska, takim nie groziły niebezpieczeństwem"<sup>26</sup>; co nie oznaczało bynajmniej, że nie dostrzegano między nimi różnic, czego dowodzą te oto słowa, pochodzące także z *Choroby wieku*: „Nihilizm (...) jeżeli ma potworniejszą od zachodniego socjalizmu formę, to przyczyną tego właściwości rosyjskiego społeczeństwa"<sup>27</sup>. Według Popiela, nihilizm to „najzupełniejszy, najstraszniejszy panteizm"<sup>28</sup>, za który uważał „heglizm"<sup>29</sup>.

Wypada w tym miejscu przypomnieć jeden z esejów Mariana Zdziechowskiego (1861–1938), cenionego krytyka komunistycznego i faszystowskiego totalitaryzmu, mianowicie *Renesans a rewolucja*, w którym dowodzi on, iż zapoczątkowana w renesansie „rewolucja kulturalna” doprowadziła w XX wieku do bolszewickiego bestialstwa podyktowanego „humanistycznym bodźcem”. Owemu bestialstwu mającemu zaprowadzić na ziemi stan permanentnej szczęśliwości tylko „jedno przeciwstawić można – jego deifikację, czyli wrócić do wielkiego średniowiecznego ideału społeczności Bożej (*Civitas Dei*)”<sup>30</sup>. Z pewnością w tej znamiennej wypowiedzi pobrzmiewają echa nie tylko gromkich słów papieża Leona XIII, ostrzegającego Kościół przed socjalizmem: „(...) między (...) przewrotnymi dogmatami [socjalistów – przyp. A.M.] i najczystsza nauką Chrystusa jest tak wielka niezgodność, że większa nie może być: »Jaką bowiem część ma sprawiedliwość w nieprawości? I co ma wspólnego społeczeństwo światła z ciemnością?« (2 Kor 6, 14)”<sup>31</sup>, ale przede wszystkim głosy protestu inteligencji polskiej. Zarówno Krasieński i Popiel (wykazujący zbieżność tendencji rewolucyjnej z niwelacyjną), jak inni inteligenci działający w połowie XIX wieku<sup>32</sup> dostrzegali zagrożenie dla dotąd obowiązującego ładu społecznego ze strony komunizmu, który odrzucając tradycję chrześcijańską, miał w pogardzie nie tylko Boga, ale i jednostkę ludzką. Występował tym samym przeciwko rodzinie, na co zwrócił szczególną uwagę działacz katolicko-społeczny, a także prawnik polityk Wielkiej Emigracji i publicysta Antoni M. Szymański (1813–1894), pisząc:

<sup>26</sup> P. Ch. Popiel, *Choroba wieku*, dz. cyt., s. 229–245.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Por.: „Ale panteizm, bo istotnie heglizm nie jest niczym innym, ma dwa ostrza (...)”, cyt. za: P. Ch. Popiel, *Choroba wieku*, dz. cyt., s. 229–245.

<sup>30</sup> Tamże, s. 255.

<sup>31</sup> Leon XIII, *Quod apostolici muneris*, dz. cyt., s. 9.

<sup>32</sup> Na przykład: A.M. Szymański, J. Gołuchowski, H. Kamieński.

Zamiast naruszać własność i rodzinę, Chrystus utwierdził je za pomocą wyższej sankcji moralnej. W Jego ustach własność stała się środkiem dobroczynności i jałmużny; rodzina środkiem czystości życia i wstydlivosti. (...) Rzeczpospolita komunistyczna była (...) ideałem doskonałości, którego używano na zabicie chrześcijaństwa<sup>33</sup>.

A zatem inteligenci w połowie XIX wieku niczym prorocy przestrzegali w kasandrycznym tonie przed zgubnymi skutkami idei komunizmu, przedstawiając katastroficzną wizję dziejów. Idei, warto zaznaczyć, niszczącej „wszystko, co było szlachetnego w człowieku dla utrzymania równości przeciw naturze”<sup>34</sup>; idei znoszącej wolność i własność człowieka, czyli po prostu godność ludzką<sup>35</sup>. Idei, która mimo to potrafiła zawładnąć umysłami wielu inteligentów polskich, i to nie tylko w XIX wieku!

Andrzej Walicki, opierając się na pewnym wywiadzie z anonimowym przedstawicielem polskiej kultury niezależnej zamieszczonym w „Uncaptive Minds”, stwierdził, iż „inteligencja [w XX wieku], pod wpływem moralnego szantażu z jednej strony oraz pokusy uprzywilejowanej egzystencji i zwiększonego prestiżu – z drugiej, wierzyła przez pewien czas, że partii komunistycznej należy się przewodnictwo w urzeczywistnieniu tradycyjnie inteligentnych wartości”<sup>36</sup>. Podobnej konstatacji, mniej więcej w tym samym czasie, dokonał austriacki ekonomista i filozof polityczny F.A. von Hayek (1899–1992)<sup>37</sup> w swym ostatnim dziele tytułowanym *The Fatal Conceit. Errors of Socialism*, czyli w tłumaczeniu na polski *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu* (1988). Starał się w nim udowodnić, że

im bardziej dany człowiek jest inteligentny i wykształcony, to tym bardziej jest prawdopodobne, że będzie on nie tylko racjonalistą, lecz że będzie miał także socjalistyczne poglądy. (...) Racjonalisci są na ogół inteligentni i są intelektualistami, z kolei inteligentni intelektualisci zazwyczaj są socjalistami<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> A. M. Szymański, *O komunizmie w: Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne. Wybór tekstów źródłowych*, red. B. Szlachta, Kraków 2000, s. 10.

<sup>34</sup> B. Szlachta, *Wstęp w: Antykomunizm polski...*, dz. cyt., s. XVI.

<sup>35</sup> Por.: „Społeczeństwo spoczywa na rodzinie, na własności, na prawie. Bez tych trzech warunków ludzkość w barbarzyństwo pogrążoną być musi, a te warunki tylko powstać mogą wskutek objawienia”, cyt. za: P. Ch. Popiel, *Choroba wieku*, dz. cyt., s. 229–245.

<sup>36</sup> *Independent Culture in Poland. An Overview*, „Uncaptive Minds”, t. II, nr 1, styczeń–luty 1989, w: A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993, s. 375.

<sup>37</sup> W 1974 roku z G. Myrdalem otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie ekonomii.

<sup>38</sup> F. A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu (The Fatal Conceit. Errors of Socialism)*, Kraków 2004, s. 83.

Stało się tak, ponieważ za bardzo zaufali potędze umysłu, czego wyrazem było zastąpienie tradycji racjonalnym planowaniem zbiorowego losu, mogącym zaprowadzić ludzkość jedynie do pustki w wymiarze duchowym i egzystencjalnym. Idee komunizmu, socjalizmu czy wspomnianego nihilizmu rosyjskiego były właśnie takimi próbami przecenienia możliwości człowieka, który uzurpował sobie prawo do stanowienia nowej moralności w imię ekonomicznej sprawiedliwości. Z tego właśnie względu inteligenci polscy połowy XIX wieku o orientacji antykomunistycznej zasługują na szczególną uwagę i podziw, a nade wszystko pozostanie w naszej pamięci i uważną lekturę ich pism.

Daria Nałęcz we wstępie do książki *Sen o władzy. Inteligencja wobec niepodległości* (Warszawa 1994) napisała, że

w dziejach każdego narodu można znaleźć jakieś zjawisko niepowtarzalne, znamienne dla losów tej jednej społeczności. (...) takim znakiem identyfikacyjnym najnowszej historii Polski stał się fenomen inteligencji. Znała wprawdzie tę grupę cała wschodnia i środkowa Europa, ale nigdzie nie odegrała ona tak wielkiej roli jak nad Wisłą<sup>39</sup>.

Nie sposób tym słowom zaprzeczyć, albowiem już w połowie XIX wieku inteligenci polscy, a w szczególności Z. Krasiński i P. Popiel (obok A.M. Szymańskiego czy J. Gołuchowskiego) okazali się pogromcami idei komunizmu w dobie zaborów. Z drugiej jednak strony, musimy pamiętać o tym, że „dopiero wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi”, o czym przypomniiał papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (1991)<sup>40</sup>, „reprezentujący – zdaniem Cz. Miłosza – Polskę czystą, ofiarnych młodzianków, co są jak kamienie rzucone na szaniec, Polskę najszlachetniejszą (...)”<sup>41</sup>. Przede wszystkim Polskę walczącą, której przewodnikami byli intelektualiści. Oni właśnie stali się bohaterami słowa – w okresie, w którym „było [ono] co najmniej równe czynowi”<sup>42</sup>.

Czy nadal są nam potrzebni? Czy ich poszukujemy? A może ignorujemy? Jaką pełnią więc funkcję? Od wieków niezmienną – są po prostu sumieniem narodu, stanowią o ideowym punkcie odniesienia. W okre-

<sup>39</sup> D. Nałęcz, *Sen o władzy...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>40</sup> *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 651.

<sup>41</sup> Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1991, s. 36.

<sup>42</sup> N. Davies, *Myśli wyszukane*, Kraków 2000, s. 75.

sie zaborów sprawowali funkcję zastępczą wobec nieistniejącego państwa polskiego. Bezsprzecznie „inteligencki rząd dusz był pochodną niewoli narodowej, braku państwowości i zablokowania naturalnych kanałów społecznej aktywności”<sup>43</sup>. A zatem zapomnijmy o konflikcie przywołanym przez Adama Michnika (w *Wyznaniach nawróconego dysydenta*, Warszawa 2003), o którym „powiadał księżę polskich humanistów Leszek Kołakowski, że jest prawie nie do uniknięcia”<sup>44</sup>. Istnieje on „między typowym intelektualistą, jak Melanchton, i wielkim trybunem ludowym, jak Luter; kiedy zaś intelektualiści usiłowali stawać się sami przywódcami ludowymi lub politykami zawodowymi, wyniki zazwyczaj nie były zachęcające. Plac targowy słowa z wszystkimi jego niebezpieczeństwami jest w końcu dla nich stosowniejszym miejscem aniżeli dwór królewski”<sup>45</sup>. Polscy przeciwnicy idei komunizmu w XIX wieku musieli się zmagać z dwiema opozycyjnymi motywacjami i sposobami działania, gdyż z jednej strony prowadzili walkę na płaszczyźnie ideowej, a z drugiej strony nie było im dane podjąć się rzeczywistej misji wprowadzania tych ideowych orientacji w życie, gdyż pod zaborami nie pełnili realnych funkcji politycznych w niepodległym państwie. Spór pozostawał więc w dużej mierze zagadnieniem teoretycznym i nie podlegał weryfikacji w praktyce, co stanowi też o dramacie kilku pokoleń w okresie zaborów. Przyczynił się jednak do „powstania mitu (...) ofiary, poświęcenia, wyrzeczeń, a w końcu własnej wyjątkowości”<sup>46</sup>, do wykreowania inteligencji na bohatera, który choć myśli i wypowiada się w imieniu całego narodu, może być dostrzeżony i usłuchany tylko przez niewielu. Trafnie zauważył Nietzsche, iż „nie wokół wynalazców nowej wrzawy: wokół twórców nowych wartości obraca się świat ten; obraca się niesłyszalnie”<sup>47</sup>. Znaczy to, że świat obraca się raczej wokół twórców nowych ideologii, a nie obrońców fundamentalnych dla ludzkości wartości, czyli uniwersalnych dla kultury i cywilizacji europejskiej.

Pamiętajmy: bohater, o którym wyżej była mowa, gdy przemawiał, podejmował przede wszystkim „heroiczny, uparty wysiłek budowania nadziei”<sup>48</sup>, i za to zasługuje na naszą pamięć.

<sup>43</sup> D. Nałęcz, *Sen o władzy...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>44</sup> Cyt. za: A. Michnik, *Wyznania nawróconego dysydenta*, Warszawa 2003, s. 261.

<sup>45</sup> Tamże, s. 262

<sup>46</sup> D. Nałęcz, *Sen o władzy...*, dz. cyt. s. 5.

<sup>47</sup> F. Sawicki, *Rasa a światopogląd w: Studium Filozoficzno-Religijne*, 1939, s. 23.

<sup>48</sup> A. Michnik, *Wyznania nawróconego dysydenta*, dz. cyt., s. 253.

## **L'anticomunismo della metà del secolo XIX – obbligo politico dell'intelligenza polacca**

L'articolo è dedicato all'analisi di alcuni filoni della critica dell'ideologia comunista del XIX secolo, presente tra gli scrittori politici polacchi. Esiste una serie di analogie tra la diagnosi del comunismo, formulata da alcuni scrittori, quali Z. Krasieński, H. Kamieński e P. Popiel, ed il giudizio dei Pontefici e degli storici contemporanei di tale ideologia. La minaccia del comunismo era talmente grave già nel secolo XIX che il difendersi da questa richiedeva un atteggiamento eroico. L'intelligenza polacca si rese conto di ciò ma per la mancanza di libertà in Polonia, non poté incarnare le proprie idee nella vita politica del Paese. Questi aspetti trovarono adeguata collocazione nelle opere degli scrittori emigrati.

**słowa klucze:** *antykomunizm, emigracja, historia idei, inteligencja polska XIX wieku, komunizm, Z. Krasieński, H. Kamieński, Leon XIII, Pius XI, P. Popiel, postawy bohaterskie*

TADEUSZ KASZUBA CR  
KRAKÓW

---

## PIOTR SEMENENKO I JEGO ROZUMIENIE TOMIZMU

Wśród wielu doniosłych wydarzeń XIX wieku nie można pominąć odrodzenia tomizmu. Aktualność tej filozofii (powtórna zresztą) narastała stopniowo. Badania mediewistyczne ujawniły obiektywną wartość osiągnięć klasyków scholastyki. Okazało się również, że „nowość” nowożytnej problematyki filozoficznej jest co najmniej pozorna: płynnie bowiem bądź z nieznaności dawnych systemów, bądź ze złej ich znajomości, a ważna jest konieczność przeciwstawienia się tak zwanej filozofii świeckiej, która albo w założeniach, albo w konsekwencjach podważała podstawy Kościoła lub religii. Wprawdzie niektórzy myśliciele chrześcijańscy usiłowali wyjść naprzeciw współczesnej sobie filozofii, lecz nie znając autentycznej tradycji scholastycznej, proponowali bądź eklektyzm, bądź tradycjonalizm, bądź wreszcie ontologizm. Niemniej jednak dyskusja, która na tym gruncie wyrosła, najpierw skłoniła samych myślicieli do autentycznych poszukiwań, a następnie spowodowała oficjalne wystąpienie autorytetu Kościoła. 4 sierpnia 1879 roku papież Leon XIII encykliką *Aeterni Patris* otworzył nowy okres w rozwoju filozofii scholastycznej, a szczególnie filozofii św. Tomasza.

Wokół powyższego dokumentu papieskiego gromadzi się wiele pytań. Jednym z nich jest pytanie o jego genezę: kto mianowicie wywarł wpływ na jego powstanie? Niewątpliwie zasadniczym czynnikiem była aktualna

sytuacja filozoficzna w uczelniach kościelnych; nie można jednak wykluczyć wpływów pochodzących z zewnątrz, od wybitnych jednostek. Tatar-kiewicz jej inspiratorem chce widzieć Merciera<sup>1</sup>. Nie przesądzając kwestii trafności tej opinii (w 1880 roku Mercier miał dopiero 28 lat), należy podkreślić, że jednak fakty historyczne przemawiają bardziej – choć nie wyłącznie – na korzyść nieznanych dotąd wpływów ks. Piotra Semen-enki CR. Semenenko był znaną osobistością w Rzymie. Jego kontakty z Wa-tykanem dotyczyły zasadniczo spraw Kościoła (szczególnie polskiego), niemniej jednak poprzez swoje wystąpienia konsultora Kongregacji In-deksu i Świętego Oficjum, członka Akademii Religii Katolickiej dał się poznać jako oryginalny filozof. Miał również osobisty kontakt z Piusem IX i Leonem XIII. Istotniejsze są jednak fakty:

W 1857 roku Semenenko zabrał głos w dyskusji między zwolennika-mi tradycjonalizmu a semiracjonalizmu. Nawiązując do rozprawy Eleo-nory Ziemięckiej zatytułowanej *Zarysy filozofii katolickiej w czterech poglądach zawarte*, naszkicował na łamach „Przeglądu Poznańskiego”<sup>2</sup> własne w tym względzie stanowisko, które jest tylko aplikacją doktryny św. Tomasza. Spór dotyczył źródeł prawdy – tego, czy tylko rozum jest jej źródłem czy też tradycja. Zdaniem Semen-enki, należy przypomnieć roz-różnienie pomiędzy zasadami poznania i treści poznawanej (*principia-idee*). Dane zdobywa sam rozum dzięki wrodzonemu prawu myślenia, które jest aktualizowane w jednostce poprzez wychowanie-nauczanie<sup>3</sup>. Naturalnie, zasadnicze jest tutaj nie samo rozwiązanie, lecz oficjalna pochwała systemu filozoficznego św. Tomasza.

W 1860 roku w Akademii Religii Katolickiej w Rzymie Semenenko wygłosił odczyt o wartości awerroizmu. Okazję ku temu stanowiła wy-dana właśnie książka E. Renana<sup>4</sup>. O. Piotr, mówiąc o rozwoju filozofii, począwszy, od Sokratesa, pozytywny wkład awerroizmu widział w tym, że przekazał filozofii średniowiecznej dobrą i zdrową część filozofii Ary-stotelesowej, to znaczy naukę logiki o sylogizmie i definicji. Treść nato-miast arystotelizmu – w interpretacji Awerroesa – Semenenko katego-rycznie odrzucił. Jego zdaniem, ramy wiedzy wyznaczone przez logikę Arystotelesa napełnia właściwą treścią dopiero filozofia św. Tomasza, jej

<sup>1</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, s. 517–519.

<sup>2</sup> „Przegląd Poznański” 1857, nr 24, s. 151–170.

<sup>3</sup> W *Dzienniku* Semenenko wspomina, że rozmawiał z Theinertem o druku swojego dzieła na ten temat (rok 1861); niestety, nie zostało ono napisane.

<sup>4</sup> P. Semenenko P., *Studio critico sull'Averroes di Ernesto Renan e sul valore dell' Averro-ismo*, Roma 1861.



naukowe ujęcie kwestii: Boga, człowieka, świata i wszelkiej innej rzeczywistości.

W 1863 roku Pius IX – wskutek protestu Semenunki – zakazał dysputy nad tezą przeciwną filozofii scholastycznej<sup>5</sup>, kategorycznie stwierdzając, że powrót do doktryny scholastycznej – jako do fundamentu filozofowania – rokuje prawdziwe nadzieje dla nadchodzących czasów; że przedsięwzięcie odrzucenia tej nauki jest niczym nieuzasadnione, a wręcz przeciwnie – trud filozoficzny, jeśli ma być prawdziwy i odkrywczy, może dokonać się tylko w oparciu o filozofię perypatetycką<sup>6</sup>.

Deklaracje powyższe, wprawdzie nieliczne i skromne, były jednak znane oficjalnym czynnikom Watykanu. Ufajmy, że historia ujawni jeszcze coś więcej w tym względzie, jako że działalność Semenunki w kongregacjach nie jest do dziś całkowicie przebadana. Niemniej jednak, to co wiemy, przemawia za możliwością wpływu Semenunki na ogłoszenie encykliki *Aeterni Patris*<sup>7</sup>, a tym samym na odrodzenie tomizmu. Fakt ten miałby duże znaczenie dla polskiej kultury naukowej.

Autorzy, którzy zajmowali się nieco filozofią Semenunki, przyznają jednak, że nie był on bezwzględnym wielbicielem filozofii św. Tomasza, że był „nawykły myśleć samodzielnie”, dlatego twierdził zdecydowanie, że filozofię tę należy uzupełnić i udoskonalić. Dał temu wyraz w wyżej wspomnianym odczycie o Awerroesie, jak również na wielu stronicach niewydanych dotąd swoich pism filozoficznych. W tym miejscu rodzą się pytania: w czym należało uzupełnić tomizm?, tomizm w czym wydaniu?, jakim celom miałyby to służyć? Istotną sprawą będzie tutaj przesłedzenie źródeł znajomości tomizmu u Semenunki.

Odpowiedź na te pytania nie jest rzeczą prostą. Konieczna jest tu rekonstrukcja dróg myślowych Semenunki, jego kontaktów naukowych, a nawet wpływów środowiska. Pomocne będą tu dane przekazane przez samego o. Piotra, jego polemiki czy dyskusje zaznaczone w tekstach, a wreszcie odnośniki bądź do samego Tomasza, bądź do jego epigonów.

W 1830 roku 16-letni Semenenko rozpoczął studia na Uniwersytecie Wileńskim<sup>8</sup>. Panowały tam wówczas tradycje oświeceniowe, dominowało myślenie kantowskie i idealistyczne<sup>9</sup>. Wydaje się jednak, że ze wzglę-

<sup>5</sup> P. Smolikowski, *De Philosophia excolenda*, s.4.

<sup>6</sup> Rok później Pius IX potępił podobną tezę w *Syllabusie*, Denzinger, 2913,

<sup>7</sup> Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, Kraków 1947, t. II, s. 211.

<sup>8</sup> Zob. W. Kosiński, *Duch na czasie*, t. I, s. 25.

<sup>9</sup> W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. III, s. 227.

du na krótki tam pobyt nie miało to wpływu na filozoficzną orientację Semenienki, jednak rozbudziło jego zainteresowanie tą problematyką filozoficzną tak dalece, że gdy 7 czerwca po poddaniu się Korpusu Giełguda – do którego Semenienko jako powstaniec należał – znalazł się w Prusach, mógł w oryginale czytać filozofów niemieckich<sup>10</sup>. Na początku 1832 roku Semenienko przedostał się do Francji, gdzie przez dwa lata oddawał się polityce i pracy rewolucyjnej. Pod wpływem Bogdana Jańskiego powrócił do katolicyzmu i pod jego kierunkiem, przy współudziale benedyktynów o. Lacordaire'a, kształtował się jego nowy światopogląd. Z filozofią scholastyczną spotkał się dopiero formalnie w latach 1836–1837 w Kolegium Stanisława w Paryżu, a następnie w czasie studiów uniwersyteckich w *Collegium Romanum* w Rzymie. Profesorem filozofii był wówczas Józef Adam Dmowski, jezuita, którego *Institutiones philosophicae* doczekały się wielu wydań tak w Rzymie, jak i w Lwowie; wykłady te Semenienko chwalił za głębokie ujęcie tematu.

Jaką scholastykę przekazywał Dmowski swoim uczniom? Lektura podstawowego dzieła Dmowskiego wskazuje, że w jego filozofii krzyżuje się wiele wpływów; oczywiście, wskażę tu tylko na podstawowe, by ułatwić zrozumienie tomizmu Semenienki. Jeżeli chodzi o ogólną charakterystykę strukturalną filozofii Dmowskiego, to uważał on, że:

– filozofia nie jest samodzielną dyscypliną, jest narzędziem teologii, więcej, bez żadnej relacji do objawienia i dogmatu byłaby bezbożnością i czymś niegodnym człowieka<sup>11</sup>,

– przedmiot filozofii jest podwójny: prawda i dobro; prawda specyfikuje filozofię na logikę, metafizykę i fizykę; metafizyka jest ogólna i szczegółowa.

Proponuje własną metodę naukową: wzoru dostarczają mu logika i matematyka. W procesie odkrywania i formułowania zagadnień należy posługiwać się analizą, natomiast przy wykładzie i systematyzacji doktryny – syntezą<sup>12</sup>. Rzeczywistość realizuje się poprzez pewne „całości”, których natura jest bądź metaforyczna (treść idei), bądź fizyczna, bądź moralna. Aby je zrozumieć, należy wydzielić z nich części, które pomogą ująć jakości proste, a te jako jasne są same przez się oczywiste<sup>13</sup>. Dokładniejszy wgląd w aplikacje tych założeń ukazuje, że są to operacje na pojęciach<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Kosiński, *Duch na czasie*, dz. cyt., s. 25.

<sup>11</sup> Tamże, s. VII, 1.

<sup>12</sup> Tamże, s. 22–23.

<sup>13</sup> Tamże, s. 8.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 89, 103, 106.

W szeroko rozumianej logice na czołowe miejsce wysuwają się u Dmowskiego zagadnienia dotyczące źródeł wiedzy i kryteriów prawdziwości. Nie zgadza się on z „*adagium*” perypatetyków, że „*nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus*”, gdyż jego zdaniem oprócz idei zmysłowych istnieją również idee duchowe (idee *intelligibiles*), które są tworzone bez udziału zmysłów<sup>15</sup>. Należą do nich jedność, niepodzielność i prostota, mające za pozytywny fundament ducha samego w sobie, którego funkcją podstawową jest sprowadzanie wrażeń do podmiotowej jedności<sup>16</sup>. Rola zatem abstrakcji jest ograniczona: funguje ona jako narzędzie formowania uniwersaliów, ale nie wszystkich – jak wspomniano – ale i wtedy zakłada, przynajmniej w sposób ogólny, jakiś ukryty sąd, który nie jest niczym innym jak ogólnym pojęciem bytu. W rozszerzaniu zakresu wiedzy podstawową rolę odgrywa sylogizm. Związek konieczny pomiędzy przesłankami a wnioskiem – owa forma sylogizmu – gwarantuje niezawodność konkluzji<sup>17</sup>.

Kryterium, norma czy reguła prawdziwości zawiera się w relacji do przedmiotu właściwego. Pierwsze szczegółowe kryterium prawdziwości stanowi świadomość (*sensus inimus*). Jest ona źródłem prawdziwości i niepowątpiewalnym motywem pewności względem własnych aktów. Na drugim miejscu stoi rozum spełniający tę samą funkcję co świadomość w stosunku do pojęć uniwersalnych, pierwszych zasad i związanego z nimi wnioskowania oraz do najogólniejszych norm moralności. Zmysły są nieodzowne do poznania rzeczy zewnętrznych; one to poprzez bezpośredni kontakt z rzeczą są źródłem poznawanych przedmiotów, co jednak nauce nie wystarcza – doświadczenie musi uzupełnić wiedza. Dla tej ostatniej doświadczenie zmysłowe jest tylko okazją do refleksji nad różnymi sposobami podmiotowej relacji, która aplikując pierwsze zasady, konkluduje istnienie przedmiotowej substancji – bytu<sup>18</sup>. Czwarte miejsce w porządku reguł zajmuje autorytet. Dmowski wprowadzie wyklucza jego wyłączność, niemniej jednak w licznych przypadkach – odnośnie do faktów zewnętrznych – przyznaje mu wymienione wyżej kwalifikacje<sup>19</sup>.

Naturalnie, wszystkie wymienione normy szczegółowe mogą spełniać swoją funkcję wyłącznie dzięki nadrzędnej roli oczywistości, której fundamentem jest naturalne światło rozumu. Światło to nie utożsamia

<sup>15</sup> Tamże, s. 6.

<sup>16</sup> Tamże s. 103, 165, 267.

<sup>17</sup> Tamże, s. 15–16, 41–47.

<sup>18</sup> Tamże, s. 38, 91, 276–277.

<sup>19</sup> Tamże, s. 66, 23.

się z jasnością czy pewnością poznania, nie jest też podmiotowo zindywidualizowanym rozumem, lecz czymś, co w poznaniu naturalnym rodzi konkretną oczywistość, a w konsekwencji jasność i pewność<sup>20</sup>.

W koncepcjach ontologicznych Dmowski nawiązuje zasadniczo do suarezjańskiej wersji tomizmu, która jak wiadomo, była nie tylko eklektyzmem, lecz również pośrednim ogniwem między Dunsem Szkotem a Wolfem. Relacje między Absolutem a bytem przygodnym ujmuje w aspekcie doskonałości: w pierwszym wypadku są one nieskończone, a w drugim skończone. Oczywiście, pojęcie Absolutu jest u niego wydedukowane z idei doskonałości i rzeczywistości<sup>21</sup>. Wyróżnia realność idealną, czyli możliwość, z wielością jej stopni, oraz realność istnienia<sup>22</sup>. Ta pierwsza, chociaż nie jest czymś absolutnym, lecz materialnie zależy od umysłu Boskiego, posiada status ontyczny, dzięki któremu sama przez się może być przedmiotem intelektualnej percepcji. Konsekwencją takiego podejścia jest stwierdzenie, że byt istniejący to tylko realna istota: byt konstytuuje nie akt istnienia, lecz istota<sup>23</sup>. Materii nie przypisuje się całkowitej bierności, jej elementy początkowe zakładają rozciągłość, a materia jako taka jest już zaczątkowym aktem<sup>24</sup>.

Ta pobieżna charakterystyka filozofii Dmowskiego wskazuje na zakres wpływów, którym ulegał. Można powiedzieć, iż w teorii bytu reprezentuje scholastykę w suarezjańsko-wolfiańskim wydaniu, natomiast w teorii poznania zaciążyła na nim wydatnie filozofia nowożytna, a szczególnie kartezjanizm. W konsekwencji prowadziło to do przyjęcia podmiotowych kryteriów poznania, a ostatecznie do odwołania się do Boga, który jako twórca natury i rozumu kłamać nie może. Określenie formy logicznej wnioskowania sylogistycznego jako *aliquid intelligibile* przypomina kartezjański „łańcuch oczywistości”. Rola intuicji intelektualnej wydaje się wskazywać, że ona właśnie jest punktem wyjścia rozważań filozoficznych.

Z taką wersją filozofii scholastycznej spotkał się Semenenko w czasie swoich studiów w *Collegium Romanum* w Rzymie. Jak się do niej ustosunkował? Trzeba zauważyć, że nie uważał jej za autentyczną tradycję tomistyczną, skoro po systematycznym jej wykładzie i materialnej choćby recepcji nawoływał – jak wyżej widzieliśmy – do odnowienia to-

<sup>20</sup> Tamże, s. 28–30.

<sup>21</sup> Tamże, s. 105.

<sup>22</sup> Tamże, s. 81.

<sup>23</sup> Tamże, s. 105.

<sup>24</sup> Tamże, s. 81.

mizmu. Ponadto Semenenko nie był bezkrytyczny w recepcji proponowanej przez Dmowskiego filozofii: od dawna bowiem miał kontakty ze współczesną sobie literaturą filozoficzną i z wieloma wybitnymi jednostkami, szczególnie w Paryżu. Uznanie, jakim darzył swojego profesora, wydaje się mieć zastosowanie do jego powiązań doktrynalnych i prób dyskusji z nowożytną i współczesną filozofią<sup>25</sup>. Należy zaznaczyć, że Semenenko obficie cytuje dzieła św. Tomasza. W *Tradycjonalizmie i Semiracjonalizmie* wyraża dezaprobatę w stosunku do niektórych tłumaczeń *Sumy teologicznej* św. Tomasza. Semenenko dobrze rozumiał tomizm, a mimo to twierdził, że należy go uzupełnić. Wersja scholastyki zaproponowana przez Dmowskiego nie pozostała bez wpływu na jego poglądy. Jak daleko sięgał ów wpływ i czego dotyczył?

Semenenko dostrzega konieczność renesansu filozofii św. Tomasza, uważa, że filozofia św. Tomasza wyjaśnia w sposób jedynie poprawny akt wiedzy<sup>26</sup>. Tak bowiem przedmiot, jak i podmiot wiedzy nie traci w nim swojej odrębności. Ponadto właściwa ich synteza dokonana dzięki sprawstwu umysłu czynnego zachowuje nie tylko swą formalną odrębność, lecz także nadrzędność. Dzięki temu może stanowić zneutralizowany punkt wyjścia rozważań filozoficznych. Umysł czynny jako sprawca syntezy podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego naprowadza Semenenkę na zagadnienie genezy ludzkiego poznania. Nawiązuje do Arystotelowskiego określenia umysłu jako niezapisanej tablicy, z tym jednak, że pierwszego zapisu na tej tablicy dokonuje nie byt materialny – jak chciał Arystoteles – lecz byt rozumny. Mówiąc inaczej: rozum ludzki ma wrodzoną możliwość myślenia, sądzenia i wnioskowania. Tak więc pierwsze zasady są wrodzone, ale tylko w możliwości. Trzeba więc zapytać: kto lub co może dokonać ich aktualizacji? Nie może tego dokonać on sam – bo *quidquid movetur ab alio movetur*. Tak więc ten drugi byt musi być ontycznie proporcjonalny. Byty materialne nie są w tym względzie wydolne. Warunek ten spełnia tylko byt rozumny. On to przez swoje rozumne działanie aktualizuje drugi byt rozumny będący w możliwości, dając mu tym samym samodzielny status ontyczny (*ens rationale, subsistens*). Funkcję pośrednika pomiędzy bytem aktualnie rozumnym i możliwościami rozumnym spełnia rozumne działanie tego pierwszego wyrażające się poprzez mowę. Mowa bowiem ujawnia w stopniu maksymalnym naturę duchową rozumu aktualnego, a równo-

<sup>25</sup> Tamże, s.105

<sup>26</sup> P. Semenenko, *O Awerroesie*, s. 5,20.

cześniej jest czymś zewnętrznym w stosunku do niego. Tak przeto mowa jest formą zmysłową bytu rozumnego, a jednocześnie wehikułem przenoszącym z bytu aktualnego na możliwościowy światło intelektualne, które aktualizuje rozum możliwościowy i czyni go bytem rozumnym<sup>27</sup>.

Przy tych założeniach dalsze rozważania mogą iść dwoma drogami: pierwszą wyznacza refleksja nad sposobem poznawania – akt poznania jako taki, pomimo wciąż zmieniającej się treści, jest zawsze tożsamy sam z sobą, stanowi samą istotę rozumu, jest samym rozumem; druga droga to refleksja filozoficzna nad gramatyką języka – myśl bowiem jest słowem wewnętrznym, a język formą zewnętrzną myśli, stąd struktura ich jest taka sama.

W systemie Semenienki zachodzi zatem jedność pomiędzy myśleniem a językiem w ich funkcji poznawczej. Jest to jedność funkcjonalna i egzystencjalna. Znaczy to tyle, że język nie odgrywa jedynie roli narzędzia komunikacji, lecz że i „dla siebie” nie można myśleć pozajęzykowo<sup>28</sup>. Należy jeszcze stwierdzić, że istnieje pomiędzy nimi jedność genetyczna w tym sensie, że „język i myślenie powstały równocześnie, wzajemnie się kształtowały i warunkowały w swoim rozwoju”. W związku z powyższym proces nauczania ma kapitalne znaczenie w zdobywaniu wiedzy.

Semenenko wykorzystuje obydwie drogi, gdyż w konsekwencji prowadzą one do jednego celu: do wyróżnienia sposobu funkcjonowania poznawczego rozumu, czyli w – w języku Semenienki – do sformułowania prawa myślenia. Prawo to jest pierwszym „zapisem” rozumu; jego aktualizacja jest wstępnym warunkiem poznania, a uświadomienie go sobie początkiem filozofii.

Po tych ogólnych wyjaśnieniach spróbujmy ustalić te dziedziny, w których Semenenko chce uzupełnić tomizm. Nietrudno domyślić się, że podstawowym elementem różnicującym oba systemy jest koncepcja przedmiotu filozofii. Semenenko często wskazuje, że przedmiotem jego filozofii jest byt. Szczegółowe przykłady, jakie podaje, świadczą o tym, że przyznawał odrębny status ontyczny bytowi rozumnemu; teoriopoznawczo przypisywał mu przewagę nad bytem materialnym. Mielibyśmy tu do czynienia z rozważaniem na płaszczyźnie kategoryalnej, a nie transcendentalnej. Taka konkluzja byłaby słuszna przy założeniach konsekwentnego tomizmu, w którym akt istnienia, jako

<sup>27</sup> Tenże, *Logika*, oprac. i wstępem opatrzył Tadeusz Kaszuba CR, Kraków 2004, s. 27.

<sup>28</sup> Zob. tenże, *Klucz do filozofii*, s. 31; tenże, *Logika*, s. 27; tenże, *Proemium*, s. 74.

podstawowa determinacja bytu, jawi się świadomości poznawczej jako pierwotnie dany. Forma ta jest wielorako zróżnicowana, podobnie zresztą jak formy bytów materialnych. Podstawową rolę odgrywa mowa, gdyż manifestuje byt świadomy jako taki; natomiast pismo i inne znaki umowne manifestują – ogólnie mówiąc – różne twory kulturowe, które też stanowią przedmiot poznania, przeto analiza filozoficzna nie tylko nie może ich pominąć, lecz musi wyznaczyć im właściwe miejsce tak w hierarchii bytów, jak i we własnych rozważaniach. „Forma duchowa” – naturalnie – jest tylko pośrednikiem umożliwiającym kontakt poznawczy przedmiotu z podmiotem. Konsekwentnie Semenenko przyjmuje, że wszelkie poznanie dokonuje się przez pośrednika (*per speciem*), zatem ujęcie formy poznawczej, ujęcie realne nie jest pełnym aktem wiedzy. Podmiot poznający bowiem – dzięki światłu intelektualnemu; dzięki myśleniu – poprzez formę dochodzi do bytu właściwego, który manifestuje dana forma. W aplikacji „formy duchowej” będziemy mieli – zdaniem Semenenci – następującą hierarchię bytów: słowo, intelekt i duch<sup>29</sup>. Słowo należy rozumieć w sensie szerokim: jako słowo mówione i pisane – także jako *quasi*-materię, stanowiącą przedmiot życia duchowego. Intelekt jest wyższą determinacją, nie ma jednak podmiotowej świadomości. Duch wreszcie jest najwyższą determinacją i jako świadomy sam siebie, może być przedmiotem świadomości drugiego bytu. Człowiek jest syntezą duchowości i zwierzęcości, jako najwyższego przejawu materii.

Na to samo zagadnienie można spojrzeć jeszcze z innej strony: przedmiot ujęty w akcie wiedzy staje się własnością podmiotu jako idea. Semenenko wyklucza zarówno ontologizm, jak i natywizm. Proponuje zaś następujące rozwiązanie: człowiek posiada wrodzoną zdolność ujęcia formy idei bytu. Trzeba jednak zaznaczyć, że idea bytu jako bytu pozostaje w bezpośredniej relacji do Absolutu; w Nim bowiem idea i byt są tożsame, dlatego człowiek ma zdolność do ujęcia tylko formy idei Absolutu. Formą tą jest mowa. Konieczność mowy do utworzenia idei bytu Semenenko uzasadnia tym, że po pierwsze – mowa niesie w sobie tylko determinację formalną, dlatego jest przyczyną proporcjonalną do utworzenia idei bytu jako bytu (idea transcendentalna). Roli tej nie mogą spełnić formy bytów materialnych, gdyż manifestują one istnienie bytów zindywidualizowanych. Po wtóre – natura umysłu przygodnego jest tego rodzaju, że tylko poprzez dyskurs może dojść do zrozumienia bytu.

---

<sup>29</sup> Tenże, *Logika*, s. 157.

Chociaż pojęcie bytu jest w nas „naniesione” przez prawo myślenia<sup>30</sup>, to uświadomienie go sobie dokonuje się sukcesywnie przez aplikacje tegoż prawa do podstawowych determinacji bytu. Zakłada to w sposób oczywisty, że Absolut objawia się bądź bezpośrednio, bądź pośrednio poprzez mowę i w ten sposób doprowadza człowieka do uświadomienia sobie podmiotowego i obiektywnego istnienia.

Zazaczyłem wyżej, że mowa jako przyczyna formalna jest konieczna do utworzenia pojęcia bytu. Ale sama mowa jest formą realną konkretnego rozumnego bytu i koniecznie manifestuje jego istnienie. Podmiot poznający najpierw więc konkluduje istnienie bytu drugiego jako realnego, jeśli on jest rozumny. Wtórnie zaś poprzez refleksję stwierdza istnie własne. Aby jednak umysł poznający nazwał bytem „to coś zewnętrznego” lub siebie samego, musi uprzednio uświadomić sobie, co to jest byt, czyli w utworzyć sobie ideę bytu. Konieczność mowy jawi się tu jako nieodzowny środek, poprzez który Bóg dokonuje oświecenia rozumu możliwościowego. W konsekwencji tego rozum zaktualizowany poprzez analizę sposobu poznawania – która jest identyczna w każdym odrębnym akcie poznania – konstatuje prawo myślenia, czyli swoją logiczną formę, którą oczywiście otrzymuje z zewnątrz, od drugiego bytu rozumnego i już będącego w akcji; ten drugi byt też nie jest autonomiczny, zakłada następny, itd., a przeto forma rozumu jest formą idei Absolutu, czyli po prostu ideą bytu. Idea bytu jest zatem korelatem myślenia. Mimo że jest to zgodne ze stanowiskiem idealistycznym, Semenkenko odcina się od niego zdecydowanie. Myślenie bowiem w jego systemie jest czynne tylko wtórnie, raczej jest reakcją, bo pierwszy akt pochodzi z zewnątrz. Dlatego myślenie jako takie posiada tylko realność bierną, a nie czynną; przyjmuje w sobie realne działanie bytów drugich i może się z nimi utożsamić, ale tylko na płaszczyźnie idealnej. Na tej bowiem płaszczyźnie rozum przygodny staje się czynny.

Jako że rozwiązanie idealistyczne musimy odrzucić, należy szukać innych rozwiązań. Wszystko wskazuje na to, że mamy tu raczej do czynienia z nowożytnym wydaniem iluminizmu. Ideę bytu niesie w sobie światło Boże. Funguje ono w poznawczej świadomości jako prawo myślenia. Charakteryzuje się koniecznością, ogólnością, powszechnością<sup>31</sup>. Można je ująć w pewne formuły wyrażające odrębne sposoby realizacji aktu wiedzy, w zależności od zastosowanej metody. Posługując się metodą induk-

<sup>30</sup> Tamże, s. 133.

<sup>31</sup> Tenże, *Organon* (I), s. 62–64.



cji właściwej, która istotowo jest właściwa rozumowi ludzkiemu, formę odnosimy do bytu, na przykład zwierzęcość i rozumność do człowieka (forma *pertinet ad ens*). Formuła ta wskazuje na zasadę istoty. Dedukcja ma kierunek odwrotny: wychodząc z bytu, określa się jego formę (*ens causat formam*). Podstawą tej formuły jest zasada przyczyny. I wreszcie operacja trzecia, w której następuje poznawcze utożsamienie bytu i formy (*ens et forma debent essere unum*). U podstaw tej czynności leży zasada tożsamości. Formuły te wyrażają prawo myślenia. W każdej z nich można wyróżnić trzy elementy: jestestwo, formę i siłę – jako podstawę relacji. Ponieważ na jedność aktu wiedzy składają się trzy strukturalne momenty, przeto troistość stanowi konieczną, formalną strukturę rzeczywistości, bytu jako bytu, nie tylko przygodnego, ale i absolutnego<sup>32</sup>.

Idea, jak widzimy, nie sama w sobie prosta, ale złożona z trzech elementów – inaczej nie można by jej zrozumieć – jest sądem pierwszym i podstawowym, a w konsekwencji sądem koniecznym. Konieczność przedmiotowa jest pierwsza; jest to realnie istniejący byt rozumny, który swoje istnienie manifestuje w sądzie afirmacyjnym. Ponieważ jednak i ten drugi byt nie jest samodzielny, w sposób konieczny wiedzie do pierwotnego zatwierdzenia się Absolutu. I dlatego pierwsza idea, jako wynik realnego sprzężenia się dwóch aktów: aktualizującego i aktualizowanego, jest konieczna zarówno podmiotowo, jak i przedmiotowo<sup>33</sup>.

Semenenko określa ideę jako formę bytu w umyśle<sup>34</sup>. Wiemy już, że idea w swej strukturze jest złożona z trzech elementów<sup>35</sup> i że idea pierwsza jest formą Absolutu, można więc przez formalne jej rozważanie dojść do uświadomienia sobie idei możliwości i przygodności<sup>36</sup>. Ta pierwsza jest wtedy, kiedy każdy element syntezy rozważamy nie tylko oddzielnie od innych, lecz i w oderwaniu od jakiegokolwiek kontaktu bezpośredniego z bytem konkretnym. Pojęcie przygodności natomiast tworzymy

<sup>32</sup> Tenże, *Klucz do filozofii*, s. 20, 24, 13, 19, 116–117.

<sup>33</sup> Tenże, *Logika*, s. 136.

<sup>34</sup> „Idea rzekliśmy, jest forma jestestwa w myśli”, tenże, *Biesiady filozoficzne* (IV), s. 200–201.

<sup>35</sup> Zob. tenże, *Proemium in philosophiam*, s. 48; tenże, *Klucz*, s. 38.

<sup>36</sup> „Ale sama ta konieczność istnienia oraz istnienie absolutne nie może być przez nas zrozumiały odpowiednio, jeżeli nie zrozumiemy wpierw istnienia możnościowego oraz istnienia przygodnego. Teraz więc ponieważ możnościowe i przygodne jest to istnienie, w którym byt może być oddzielony od formy albo realnie, albo idealnie, stąd konieczne i absolutne jest to, w którym byt nie może być oddzielony od formy ani idealnie, ani realnie”, tenże, *Logika*, dz. cyt., s. 87.

wówczas, gdy w bycie konkretnym możemy myślowo oddzielić jestestwo od jego formy.

Wyżej zaznaczono, że myśl jest tylko idealnie twórcza, dlatego różne konstrukcje myślowe dokonywane przez samo myślenie nie istnieją jako byty. W słownictwie Semenienki są realnie w nich oddzielone. To stanowi istotę możliwości. Natomiast myślenie jako realnie bierne przyjmuje w siebie istotę bytu istniejącego, lecz może oddzielić tę formę od właściwego jej jestestwa – i to stanowi istotę przygodności. I tak idea możliwości i przygodności są w nas konieczne jako idee, lecz nie dotyczą konieczności obiektywnej. Tę ostatnią posiada tylko idea bytu, gdyż jest konieczna jako idea i dotyczy przedmiotu koniecznego samego w sobie. Natura bytu koniecznego jest bowiem tego rodzaju, że w nim realnie jest idealne jestestwo, którego nie można oddzielić od formy – lub mówiąc inaczej: istota i istnienie są w nim tożsame.

Pozostaje jeszcze do przeanalizowania zawartość treściowa pierwszej idei. Semenienko stwierdza konsekwentnie, że idea ta zawiera w sobie wszystkie pojęcia transcendentale. Jest to oczywiste, gdyż transcendentalia są zamienne z pojęciem bytu. Ponadto idea ta zawiera w sobie wszystkie pojęcia: rodzaju, gatunku, własności, przypadłości. Jednym słowem, w pierwszym akcie przebudzenia świadomości poznawczej podmiot zostaje wyposażony w ogólne treści poznawcze, czyli w wiedzę podmiotową, którą indywidualizuje działanie poznawcze drugiego bytu konkretnego. Podmiot poznający, spotykając się bezpośrednio ze świadomym bytem konkretnym, a dokładniej, z jego poznawczą formą, widzi tę formę – dzięki intelektualnemu światłu – równocześnie indywidualnie i ogólnie. Każda bowiem forma poznawcza działająca na umysł jest szczegółową determinacją gatunku, a zatem może być ujęta równocześnie ogólnie i indywidualnie. Ze względu na gatunek pierwotne jest jednak ujęcie indywidualne.

Tak dochodzimy do pytania: w jaki sposób poznajemy byty materialne<sup>37</sup>? Semenienko porusza tę kwestię przy okazji analizy tworzenia tak zwanych idei wtórnych. Przyjmuje zasadniczo teorię intelektu czynnego i jego poznawczą operatywność i zakłada, że pierwszym przedmiotem jest *quidditas materiae*, stąd konieczność pośrednika w roli *species*. Pomijam tu szczegółowe omawianie tej sprawy. Z powyższych bowiem wyjaśnień na temat idei pierwszej, jej roli i jej treści łatwo domyślić się,

---

<sup>37</sup> Zob. T. Kaszuba CR, *Semenienki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985, s. 28–32.

jak w rzeczywistości, a nie tylko w deklaracjach będzie wyglądał proces poznawania materialnej rzeczywistości. Istotnym momentem było ukazanie miejsca i roli idei pierwszej – o ten aspekt chciał Semenenko poszerzyć i uzupełnić tomizm.

Kilkakrotnie wspomniano tu o roli światła intelektualnego<sup>38</sup>. W procesie poznawania przypisuje mu Semenenko rolę zasadniczą. By przybliżyć zagadnienie, posłużę się terminologią scholastyczną. Już Arystoteles przyjmował istnienie umysłu czynnego jako władzy odrębnej, dzięki której możliwa jest idealizacja materialnych form poznawczych, a w konsekwencji możliwy akt wiedzy jako intencjonalne utożsamienie podmiotu z przedmiotem. Ten sam schemat można znaleźć i u Semeneki. Szczegółowa jego interpretacja prowadzi do stwierdzenia odmiennej jednak struktury podmiotu. Wiemy już, że bytowi rozumnemu (*ratio*) przypisywał Semenenko odrębny status ontyczny. Naturę *ratio* konstytuuje wiedza. *Ratio par excellence* to Absolut. W nim *ratio* i istnienie są tym samym. W porządku istnienia Absolut stwarza byt przygodny; w porządku poznania natomiast ten sam Absolut objawia się jako *ratio*. Objawienie dokonuje się za pośrednictwem mowy, która aktualizuje możliwościowy rozum przygodny. Ten ostatni zatem jest tylko odbiciem, refleksem Absolutu. *Ratio* jako przygodne odbicie Absolutu ma niższy status ontyczny – jest tylko idealne. Semenenko nazywa go realnością zreflektowaną, logiczną, intelektem. Tu właśnie jest miejsce na prawo myślenia, na światło intelektualne, w którym podmiot poznający widzi intelektualnie formy poznawcze. Tutaj jest również miejsce na intelekt czynny. Równocześnie jednak refleks absolutnego *Ratio* aktualizuje rozum możliwościowy przygodny, czyniąc z niego odrębny podmiot rozumny, świadomy samego siebie. Ale świadomość ta nie jest pierwotna, najpierw bowiem podmiot poznający stwierdza istnienie drugiego *ratio*, które jest już czynne, a wtór-

---

<sup>38</sup> „Na ostatnim miejscu wypada stwierdzić, że tego rodzaju afirmacja (forma zewnętrzna bytu rozumnego) jest przecież sama w sobie poznawalną; lecz w dziedzinie rozumu nie może być poznana, jeśli nie ma jakiegoś światła, w którym będzie umieszczona jakby w jakimś pośredniku i owa afirmacja i rozum; w ten sposób jedna może być widziana, drugi może widzieć. Tak jak oko nie może widzieć widzialnej formy rzeczy (tj. forma rzeczy nie jest widzialna tylko sama z siebie), jeżeli zarówno ono samo oraz owa forma nie zostały umieszczone w świetle. Światło jest pośrednikiem łączącym formę, którą należy zobaczyć, z okiem, które widzi. Światło jest przyczyną pośredniczącą widzenia, forma zaś jest przyczyną czynną, tak wreszcie jak oko jest przyczyną możliwościową. Tego mianowicie potrzebuje także rozum. Rozum jest przyczyną możliwościową, światło wewnętrzne przyczyną pośredniczącą albo pośrednikiem, a afirmacja bytu przyczyną aktywną”, P. Semenenko, *Logika*, dz. cyt., s. 17.

nie dopiero ujmuje siebie jako *ratio* doznające działania, które nazywa „ja”. To „ja” świadome jest realne, lecz tylko wewnętrznie. To właśnie „ja” jest intelektem czynnym, podmiotem poznającym, który posługując się w procesie poznania światłem intelektualnym jako swoją formą, ujmuje przez nią całą rzeczywistość.

Taką interpretacją chce Semenenko wyjaśnić dawny problem natury umysłu czynnego. Jako prawo myślenia jest on wspólny wszystkim świadomym podmiotom; jest przeciw refleksom absolutnego *Ratio*, jest światłem intelektualnym, w którym podmiot, poznaje rzeczywistość. Jako jednak zreflektowany przez indywidualny podmiot, jest jednostkowy, tak że każdy podmiot poznaje oddzielnie. Z tych względów Semenenko woli nazywać podmiot poznający umysłem czynnym, tę zaś sprawność, którą scholastyka określa tym mianem, nazywa światłem intelektualnym.

Semenenko zdawał sobie sprawę z wyeksponowania przez siebie roli światła intelektualnego. Stał zdecydowanie na stanowisku, że odkrycie i sformułowanie prawa myślenia otwiera drogę filozofii. Dlatego postuluje wydzielenie wstępnej dyscypliny filozoficznej, którą nazywa „Organon”<sup>39</sup>. Dyscyplina ta, poprzez uświadomienie sobie poznawczego funkcjonowania świadomości dostarczy zasad do zbudowania całościowego systemu wiedzy. W tym kontekście nie dziwi nas, że prawo myśli urasta do roli absolutu filozoficznego. Konkluzja ta jest uwarunkowana założeniami systemu. Nie wiadomo, jak wyglądałaby metafizyka bytu; Semenenko opracował tylko metafizykę poznania; liczne zajęcia nie pozwoliły mu na wyłączną pracę naukową.

Wiadomo jednak, że teoria nauki i teoria bytu wzajemnie się warunkują. Istotne jest tu położenie akcentu bądź na jednym, bądź drugim członie relacji. Semenenko zdawał sobie sprawę z wagi tego problemu. Chciał tę alternatywę przewyciężyć. Zaproponował więc inne rozwiązanie, które w jego zamierzeniach miało rozstrzygnąć spór subiektywizmu z obiektywizmem. Miało się to dokonać za sprawą absolutyzowanego przez Semenenkę prawa myślenia<sup>40</sup>, będącego zarówno projekcją przedmiotu – podmiot sam z siebie nie może myśleć, sprawność tę otrzymuje od umysłu drugiego już aktualnego – jak i własnością podmiotu, jego przejawem,

<sup>39</sup> Tenże, *Prawidła myślenia same w sobie ogólnie wzięte [Organon], Klucz do filozofii*, s. 41; „*Concludendum, itaque hanc legem cogitandi seu hoc philosophie instrumentum esse per se immediate et absolute certum, proindeque recte consituere posse ac debere initium philosophandi: Proemium in philosophiam*”; zob. T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja filozofii...*, dz. cyt. s. 81–92.

<sup>40</sup> Zob. T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja filozofii...*, dz. cyt., s. 71–81.

życiem, formą. W nim zatem przedmiot i podmiot tworzą nową syntezę, refleksję. Poprzez nią – dzięki intuicji intelektualnej – podmiot widzi swój bezpośredni przedmiot, czyli swoją formę. To jest myślenie jako myślenie, które przygotowuje poznanie jako poznanie. Analiza sposobu realizowania się myślenia wykazuje jego podstawową strukturę. Struktura aktu myślenia będzie zatem strukturą bytu. Naturalnie, struktura bytu nie jest projekcją struktury indywidualnej myśli. Odwrotnie, to właśnie myślenie indywidualne jest narzucone podmiotowi przez byt drugi. Ten byt drugi funkcjonuje tu jako świadomość. W konsekwencji zatem trzeba przyjąć świadomość absolutną, której struktura rzutuje na świadomość przygodną. Przy założeniach ubocznych można oczekiwać, że i struktura bytu materialnego będzie podobna, można również to postulować. Z jakich jednak powodów?

Semenenko formuje je jasno: wśród powodów zmuszających go do prób uzupełnienia tomizmu oprócz wprowadzenia podwójnej inteligibilności bytu oraz funkcji pierwszej idei wymienia konieczność asymilacji tych pozytywnych momentów, które wniosła filozofia nowożytna. Po prostu chce wejść z nimi w rzeczową dyskusję. Zmusza go to do przyjęcia jej „modelu filozofowania” (*ratio philosophandi*). Skądinąd wiadomo nam, że filozofia ta ma orientację podmiotową: przedmiotem interesuje się o tyle, o ile dany jest on bezpośrednio świadomości. Ten styl filozofowania prowadzi w konsekwencji na pozycje idealistyczne. Semenenko zdawał sobie z tego sprawę, dlatego przyjmując nowożytny model filozofowania, modyfikował go, czyniąc przedmiotem swoich analiz nie czystą świadomość, lecz świadomość empiryczną. Ta modyfikacja zasadniczych trudności bynajmniej nie rozwiązuje, stąd ostateczne relacje systemu Semenenci do danych religijnych. Absolut filozoficzny, prawo myślenia, jest ostatecznie ufundowane na Absolutie religijnym; to ten ostatni jest źródłem zarówno istnienia, jak i poznania. Opierając relację Absolut–byt przygodny na prawie synonimi oraz wiedząc skądinąd, że ten Absolut jest Troistością Osób, będziemy mieć ostateczne uzasadnienie tak struktury bytu, jak i struktury prawa myślenia<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Zainteresowanie Semenenci prawem myślenia czy prawem rzeczywistości nie jest przesunięciem jego filozofii na pozycje pozytywistyczne, lecz raczej próbą połączenia razem pytania „dlaczego?” z pytaniem „jak?”. Wskazuje na to fakt, że prawa są ufundowane na zasadach, które są tak przyczynami, jak i racjami, czyli mają zastosowanie zarówno ontologiczne, jak i logiczne. „Formuła logiczna” jest przeto słownym wyrażeniem podstawowego doświadczenia filozoficznego Semenenci, które dotyczy sposobu funkcjonowania świadomości poznawczej. Zob. T. Kaszuba, *Semenenci koncepcja filozofii...*, dz. cyt., s. 72.

Tej ostatniej argumentacji Semenenko nie przyznaje zasadniczej mocy dowodowej w dziedzinie filozofii. Odwołuje się do intuicji intelektualnej, która pozwoliła mu odkryć prawo myślenia<sup>42</sup>. W sformułowaniu tego prawa pomocna okazuje się struktura języka. Tak bowiem części zdania – podmiot, orzeczenie i łącznik – jak i części mowy – rzeczownik, przymiotnik i czasownik – są ukonstytuowane przez troiste elementy. Nie jest to bynajmniej konstrukcja dowolna. Jest bowiem formą myśli, a zatem struktura języka wskazuje w sposób konieczny na strukturę myśli. Myśl natomiast jest formą bytu rozumnego, przeto i struktura bytu będzie identyczna – troista. Argumentacja jednak zaczerpnięta z mowy swoje ostateczne uzasadnienie czerpie stąd, że mowa jako forma bytu rozumnego ma swe źródło w Absolutcie.

Argumentacja ta implikuje dalsze konsekwencje systemu Semeneni. W swoich analizach językowych wprowadza mówi o sądach egzystencjalnych, jednak przekłada je na sądy orzecznikowe. A zatem sąd „x istnieje” jest według Semeneni w pełni zrozumiały, gdy przedstawimy go w formie „x jest istniejący”. Taka interpretacja wskazywałaby, że mamy tu do czynienia nie z egzystencjalną koncepcją bytu, lecz z koncepcją esencjalną. Byt jest wynikiem połączenia jestestwa i jego formy. Racją tego złożenia jest siła – jako trzeci element rzeczywistości. Spełnia ono paralelną funkcję, tak jak światło intelektualne na płaszczyźnie poznania. Przez nią Bóg dokonuje swojego sprawstwa w naturze. Siła ma naturę odrębną od materii – jest sama w sobie czynna. Bóg przydziela ją indywidualnemu jestestwu jako bytowości zaczątkowej. W nim ona się indywidualizuje i przez nią byt, przyjmując przypadłości, aktualizuje sam siebie. Aktualizację tę Semenenko wyjaśnia w kategoriach możliwości i aktu. Byt wciąż aktualizuje sam siebie. Powód tej aktualizacji jest w nim samym; materia jest tylko warunkiem. Istnienie zatem jako ustawiczny przejaw aktualizacji jest właściwe tylko bytowi przygodnemu. Absolut nie jest istnieniem, jest bytem, gdyż podstawową jego determinacją jest konieczność. Istota bytu, ponieważ jest tożsama tak w bycie przygodnym, jak i możliwym, wydaje się czymś formalnie nadrzędnym.

Zhierarchizowany byt rozumny można ująć w schemat: słowo–intelekt–duch. W podobny schemat wpisuje Semeneko byt materialny: ciało–roślina–zwierzę. Człowiek jest syntezą ducha i zwierzęcia. Każdy ze

<sup>42</sup> „[instrumentum philophae] est immediate et absolute certum. Nam immediate intuetur, experietur, et in conscientiam suscipitur”, P. Semenenko, *Proemium in philosophiam*, s. 22.

stopni hierarchii posiada proporcjonalne do swej istoty istnienia, z tym jednak że istnienie nie jest funkcją istoty jako takiej, lecz funkcją siły. By podać wytłumaczenie bytu przygodnego, zakłada istnienie trzech elementów: materii, rozumu (*ratio*) i siły. Indywidualny, realny byt jest więc wynikiem połączenia tych trzech elementów. Zarówno materia, jak i *ratio* są elementami podlegającymi determinacji, stąd konieczność elementu determinującego. Funkcję tę pełni siła bądź fizyczna, bądź intelektualna, która dokonując syntezy, daje w jej wyniku istnienie przygodne. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z nowym wydaniem „drzewa Porfiriusza”. Nowa hierarchia bytu jest spowodowana przyznaniem osobnego statusu ontycznego bytowi racjonalnemu<sup>43</sup>. Semenenko nawiązuje więc do kartezjańskiego podziału bytów na świadome i nieświadome. Cofając się w głąb historii, należałoby powiedzieć, że Semenenko przynależy raczej do augustiańskiego nurtu filozofii. Przemawia za tym teoria światła intelektualnego, które jest bliższe oświeceniu niż abstrakcji. Naturalnie, Semenenci interpretacja dawnego iluminizmu – mimo tożsamości linii generalnej – wprowadza w tę teorię wiele elementów nowych: można w nich zauważyć dyskusję z tradycjonalizmem czy też z aprioryzmem Kanta. Wydaje się jednak, że te ewentualne zapożyczenia nie są sztucznie włączone do systemu Semenenci, lecz przeciwnie, harmonizują z nim. U podstaw bowiem tego systemu tkwi nowa, swoista wizja rzeczywistości, która elementy prawdziwe syntetyzuje w jedną organiczną całość. Te czy inne koneksje z innymi systemami są uzależnione od przyjęcia podobnych założeń wstępnych – dyskusja może zasadniczo dotyczyć tylko tych właśnie założeń; wnioski bowiem są tylko sprawą logicznej konsekwencji i spójności systemu.

Źródła filozofii Semenenci nie są łatwe do precyzyjnego ustalenia. Można stwierdzić, że tradycja scholastyczna i przekazany mu model filozofii tomistycznej z konieczności ustawiły go w nurcie filozoficznym akcentującym tak ontologiczny, jak i teoriopoznawczy priorytet świadomości. Wydaje się, że nie bez wpływu na Semenenkę były nauki przyrodnicze. Wielkim niepokojem napawała go materialistyczna teoria ewolucji, usiłująca uczynić świadomość najwyższym przejawem materii. Odrzucił te jej zakusy kategorycznie i dlatego – prawem kontrastu – wyodrębnił świadomość jako osobny rodzaj bytu. Nauki przyrodnicze miały na niego wpływ pozytywny. Odkrycia naukowe dotyczące elek-

<sup>43</sup> Zob. tenże, *Logika*, dz. cyt., s. 85.

tryczności, magnetyzmu, ciepła, itp. niepokoiły jego umysł pytaniami o naturę tych tajemniczych przejawów rzeczywistości i były podstawą do postawienia pytań filozoficznych. Również struktura języka stawiała podobne pytania. Chciał rzeczywistość uczynić przejrzystą, czytelną i ujętą w jeden system, uważając, że wówczas może ona podlegać racjonalizacji, co doprowadzi nie tylko do wiedzy, ale i mądrości.

I jeszcze jedno: Semenenko był nie tylko filozofem, ale i teologiem. Wprawdzie odróżniał obie dyscypliny, jednak jego wizja świata filozoficzna i teologiczna wzajemnie się uzupełniały i warunkowały. Zwornikiem obu wizji jest Bóg chrześcijański. On jako Prawda jest przedmiotem obu dyscyplin. Różny jest tylko sposób objawienia się Boga-Prawdy. W teologii Prawda objawia się w sposób nadprzyrodzony – stąd płynie wiara. W filozofii Prawda objawia się w sposób naturalny – to rodzi wiedzę. Semenenko zarówno w deklaracjach, jak i faktycznie chce być filozofem chrześcijańskim. Wprawdzie w filozofii nie posługuje się argumentacją zaczerpniętą z Objawienia, mimo że je zakłada, liczy się z nim i czerpie zeń inspiracje. I te właśnie inspiracje wydają się zasadnicze dla filozofii Semenenko.

W artykule tym nie miałem ambicji, aby dać jasne rozwiązania, ale aby tylko wskazać drogę dalszych poszukiwań, analiz i zachęcić młodych adeptów do zajęcia się polską filozofią XIX wieku.

## **Pierre Semenenko et sa compréhension de la philosophie thomistique**

L'encyclique de pape Leon XIII de 4 août 1878 a ouvert la nouvelle époque de la philosophie. Pierre Semenenko pourrait causer son apparition. Il était convenu que le plus précieux part de la philosophie d'Aristote était sa doctrine de définition et de syllogisme. La base de la conception philosophique de Semenenko était l'enseignement de Józef Adam Dmowski de Collegium Romanum à Rome. Pierre Semenenko appelait à renouveau et au développement de la philosophie thomistique. Il affirmait que seulement la philosophie de saint Thomas d'Acquin explique parfaitement l'acte de la connaissance et le rôle de la raison active qui est l'auteur de la synthèse. Ils existent dans l'esprit hu-



main pas seulement des idées acquises, mais aussi des idées naturelles, infuses. C'est seulement l'être raisonnable qui peut les mettre en acte. Cela procède dans la communication par la parole. Donc dans la connaissance la pensée et le langage tendent à la coïncidence. L'objet de la philosophie est l'être et on arrive à sa connaissance par intermédiaire de la forme. Ce sont la raison, la parole et l'esprit qui entrent en relation avec la forme. La notion de l'être est éclairé par l'illumination divine. L'être est composé de trois éléments – l'existence, la forme et la force. Le règle de penser est créé d'une part par l'image d'objet de connaissance et d'autre part par l'identité de sujet qui connaisse. L'acte de connaître est la synthèse de connaissant et connu. L'absolu philosophique est construit sur l'absolu religieux, qui est la source de la connaissance et de l'existence

**słowa kluczowe:** *akt poznania, arystotelizm, awerroizm, A. Dmowski, formuła logiczna, geneza ludzkiego poznania, idea, istota bytu, język, logika, mowa, myśl, obiektywizm, prawo myślenia, przedmiot filozofii, scholastyka, Semenenko, subiektywizm, tomizm, wiek XIX*



KAZIMIERZ MIKUCKI CR  
LWÓW

---

## DEFINICJA UCZNIA CHRYSTUSA NA PODSTAWIE OKRUCHÓW FILOZOFICZNYCH I CHWILI SØRENA KIERKEGAARDA

### Wprowadzenie

S. Kierkegaard, jak dość powszechnie wiadomo, to prekursor XX-wiecznego egzystencjalizmu, a więc takiej idei filozofii, która za swój podstawowy cel bierze analizę konkretnego ludzkiego istnienia – targanego różnymi niepokojami i lękami – by wydobyć na jaw najbardziej istotną, ważną i osobistą o tym istnieniu prawdę. Przede wszystkim jednak ten filozof z Kopenhagi to głęboki myśliciel religijny<sup>1</sup>. To filozof wiary, tak jak na przykład B. Pascal czy J. H. Newman; tej wiary, w klimacie której przyszedł na świat, w której dorastał do pełnoletniości, którą na pewien czas przestał się interesować, a później na nowo odkrył w tak zwanej religijnej fazie życia, przechodząc wcześniej stadium estetyczne i moralne. Wiara, zgodnie z zasadą, którą sformułował w odniesieniu do innych, była jego „największą namiętnością”<sup>2</sup>. O wierze pisał więc, tak jak i dwaj wyżej wspomniani myśliciele, jako wierzący chrześcijanin; snuł na jej temat refleksje nie z pozycji zewnętrznego obserwatora, ale z wnętrza wiary, gdzie znalazł dla siebie najwłaściwsze miejsce.

Ten wielki myśliciel z Danii budził i wciąż budzi duże zainteresowanie filozofów i teologów, szczególnie z kręgu tradycji protestanckiej,

---

<sup>1</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 351.

z której sam się wywodził, oraz katolickiej, dla której miał więcej sympatii niż dla własnej. Do znanych autorów nawiązujących do jego filozofii należeli między innymi R. Bultmann, K. Barth, F. Ebner, F. Rosenzweig, P. Tillich, K. Jaspers, E. Mounier, L. Szestow, M. de Unamuno, J. Tischner. Jego inspirująca myśl, także za sprawą wpływu, jaki wywarł na wspomnianych współczesnych i wpływowych filozofów, wyraźnie oddziaływała na teologię protestancką oraz na filozofię europejską.

O randze, jaka przysługuje jego filozofii w Kościele katolickim, świadczy to, że jest ona zauważana, doceniana i wykorzystywana w wypowiedziach ostatnich papieży. I tak: podczas audiencji generalnej 18 sierpnia 1965 roku Paweł VI przytoczył jakże aktualne w obecnych czasach słowa kopenhaskiego myśliciela, że my jako chrześcijanie, niestety, zapomnieliśmy i już nie wiemy dokładnie, co to jest chrześcijaństwo i co to znaczy być uczniem Chrystusa<sup>3</sup>. Jan Paweł II pisał zaś w swej ważnej z filozoficzno-teologicznego punktu widzenia encyklice *Fides et ratio*, że ów duński myśliciel należy do grona tych filozofów, którzy nie ulegli pokusie zadufania w nieograniczone możliwości rozumu ludzkiego oraz pokusie pychy co do samowystarczalności filozofii; przeciwnie, postulował potrzebę oczyszczania i wspomagania rozumu przez wiarę<sup>4</sup>. Zatem wbrew tym, którzy postrzegali i wykorzystywali niekiedy myśl Kierkegaarda jako oręż do krytyki i walki z Kościołem, można tę myśl równie dobrze wykorzystać do jakże potrzebnego procesu oczyszczania chrześcijaństwa z obcych mu elementów i do odkrycia na nowo, czym ono w swojej istocie jest i zawsze winno być, jeśli ma zachować swój specyficzny charakter w świecie na tle innych religii.

Problemy związane z chrześcijaństwem oraz – co nas szczególnie interesuje – z autentycznym wyznawaniem tej religii przez ucznia Chrystusa są obecne w wielu dziełach Kierkegaarda<sup>5</sup>. W niniejszym artykule skupimy się na dwóch jego pracach: na *Okruchach filozoficznych* oraz na *Chwili*<sup>6</sup>. Wydaje się, że wymienione pozycje są na tyle dla tego problemu ważne, do tego stopnia bogate w treść, że na ich podstawie można z powodzeniem podać definicję ucznia Chrystusa, co przyjęliśmy za

<sup>2</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 136.

<sup>3</sup> Por. Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kraków 1970, s. 240.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, par. 76.

<sup>5</sup> Por. *Leksykon dzieł filozoficznych* (na podstawie: D. Huisman, *Dictionnaire des mille oeuvres clés de la philosophie*), red. J. Kiełbasa, tłum. L. i J. Kiełbasowie, Kraków 2001, s. 8, 16, 27–29.

<sup>6</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988.

główny cel tej rozprawki. Dodatkowym motywem oparcia się akurat na tych tekstach jest to, że obserwacje i uwagi w nich zawarte dobrze charakteryzują również współczesną sytuację chrześcijaństwa i chrześcijan, że przez to mogą być aktualnym głosem w dyskusjach, jakie się toczą w wielu środowiskach na temat kryzysu Kościoła zachodniego, na temat jego źródeł i sposobów jego przewyciężenia.

Kierkegaard nazywany był „Sokratesem Północy”. Nieprzypadkowo. Jak wiadomo, Sokrates wyznaczył filozofii nowy obszar zainteresowań: był nim człowiek, nie przyroda. Ponadto poświęcił się całkowicie jednej dziedzinie – nauczaniu.

Działanie jego polegało na tym, że uczył ludzi cnoty, a ściśle mówiąc, uczył ich rozumu, aby przez to doprowadzić ich do cnoty. W tej działalności widział sens swego życia. Absorbowała go tak, że o własnych sprawach nie myślał: żył wraz z rodziną w niedostatku. Był wszędzie tam, gdzie mógł znaleźć rozmówców, zatrzymywał ludzi na rynku, w palestrze czy na biesiadzie, by mówić z każdym o jego sprawach i zmuszać do zastanawiania się nad nimi, nad umiejętnością i cnotą<sup>7</sup>.

W docieraniu do prawdy o cnotcie posługiwał się metodą elenktyczną i majeutyczną.

Obszar dociekań Kierkegaarda był zbieżny ze sferą refleksji Sokratesa, jego filozofia była związana bowiem wyłącznie z życiem ludzkim, a nie z akademickimi rozważaniami i dyskusjami. Miała w sposób zaangażowany i bezkompromisowy dotykać spraw dla człowieka najważniejszych, jakimi są kwestie moralno-religijne. Obrabiała sobie za cel budzenie dusz i sumień ludzkich, chciała stawiać takie pytania, które by zmuszały do pogłębionego namysłu nad własnym autentycznym życiem<sup>8</sup>. Zapewne głównie z powodu takiego sposobu rozumienia zadań filozofii Kierkegaard zrezygnował z osobistego szczęścia, jakie mógł znaleźć w małżeństwie i rodzinie, by oddać się całkowicie pracy nauczycielskiej – pisząc i wdając się w dyskusje z napotkanym ludźmi: „Jak Sokrates, zatrzymywał ludzi na ulicach i rozmawiał z nimi”<sup>9</sup>. O sobie samym pisał, że jedynym odpowiednikiem tego, co czyni, jest właśnie działalność owego Ateńczyka: „Moje zadanie jest sokratycznym zadaniem, polega mianowicie na tym, by poddać weryfikacji definicję chrze-

<sup>7</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1970, s. 60.

<sup>8</sup> Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. II, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1976, s. 223, 231–235.

<sup>9</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1970, s. 64.

ścijanina"<sup>10</sup>. Był bowiem głęboko przekonany, że w historii zafałszowano pojęcie chrześcijaństwa i chrześcijanina<sup>11</sup>. Uważał, że we współczesnej mu Danii każdy uważał się za chrześcijanina, a faktycznie nikt nim nie był. Ewangeliczna wąska droga i ciasna brama do tego stopnia się poszerzyły, że każdy mógł się tam wygodnie poruszać.

Powyżej sformułowane zadanie, mające na celu podanie właściwej definicji chrześcijanina, może się wydawać czymś nieco dziwnym z uwagi na to, że autora *Choroby na śmierć* uważa się za przeciwnika filozofii systematycznej, konstrukcyjnej, racjonalistycznej, dla którego, „najgłębsza rzeczywistość wymyka się definicji pojęciowej, może być indywidualnie przeżyta, ale nie może być przedmiotem intersubiektywnej wiedzy”<sup>12</sup>. Mimo wszystko jednak w rozpatrywanych tu tekstach Kierkegaarda dostrzegamy nieustanny wysiłek intelektualnego wniknięcia w istotę chrześcijaństwa, zauważamy wielokrotnie czynione próby werbalnego określenia tych treści, które rzeczywiście decydują o przynależności kogoś do grona uczniów Chrystusa. Oczywiście, nie są to definicje celowo i wyraźnie formułowane, budowane na wzór tak zwanej definicji klasycznej czy też równościowej<sup>13</sup>. Przypominają raczej typ definicji opisowej, deskrypcyjnej, której celem jest analiza jakiegoś stanu rzeczy uwzględniająca jej specyficzne cechy. Sposób zaś urabiania tych definicji podobny jest do Sokratejskiego – „odwołujemy się do zbioru przedmiotów, którym termin definiowany przysługuje i nie przysługuje. Pojęcie jest określane przez porównanie, np. pojęcie męstwa urabia się przez wskazanie osób zarówno odważnych, jak i takich, którzy tchórzą”<sup>14</sup>.

Ten Sokratejski zabieg widać u Kierkegaarda szczególnie wyraźnie, gdy wyjaśnia pojęcie ucznia Chrystusa. Cechy właściwe tego ucznia są bowiem odkrywane i wyrażane na podstawie dostępnego filozofowi poznania, obejmującego tych wszystkich ludzi, którzy mają jakiś związek z chrześcijaństwem, zarówno rzeczywisty, jak i pozorny, którzy przymioty charakterystyczne dla ucznia Chrystusa posiadają i nie posiadają. I my pójdźmy tym samym tropem. Przyjrzymy się prezentowanemu przez Kierkegaarda obrazowi tak pozornego, jak i faktycznego chrześcijanina, wydobywając cechy zarówno jednego, jak i drugiego.

<sup>10</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. 388.

<sup>11</sup> Tamże, s. 248.

<sup>12</sup> J. Such, *Doświadczenie*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski i zespół, Wrocław 1987, s. 113.

<sup>13</sup> Zob. T. Pawłowski, *Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach historycznych*, Warszawa 1978, s. 78, 116.

<sup>14</sup> Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2000, s. 59.

## 1. Opis cech fałszywego ucznia Chrystusa

O tym, czy kogoś można uznać za ucznia Chrystusa lub też nie, decyduje, zdaniem Kierkegaarda, jego właściwa lub niewłaściwa postawa etyczno-religijna. To jest podstawowe i w gruncie rzeczy jedyne kryterium tego typu oceny. Inne są bez znaczenia. W tym miejscu naszych rozważań chodzi więc o pokazanie takich postaw moralnych i religijnych, które są dla Duńczyka nie do pogodzenia z zasadami wiary chrześcijańskiej.

Na początek wypada przypomnieć ogólną tezę tegoż myśliciela, będącą wynikiem jego wnikliwej obserwacji oraz skrótovej oceny historii całego chrześcijaństwa: że autentycznych chrześcijan właściwie nigdy nie było. Wyjątek stanowią niespełna dwa pierwsze wieki: czasy Chrystusa, apostołów, pierwszych Jego uczniów. Kolejnych 1800 lat to okres, w którym „chrześcijaństwa w ogóle nie ma”, to „paplanina”, „hipokryzja”, „złudzenie”, „zabawa”, „gra w chrześcijaństwo”. Tak się ma to późniejsze chrześcijaństwo do autentycznego jak „kwadrat do koła”<sup>15</sup>. Tej gorzkiej prawdy autor *Okruchów filozoficznych...* nie zawaha się również odnieść do samego siebie, podkreślając: „nie nazywam siebie chrześcijaninem”. A skoro sam nie zasługuje na to zaszczytne miano, to – jak sądzi – tym bardziej innym ono nie przysługuje. Pozostaje mu jedynie ufność w to, że zostanie kiedyś uznany i przyjęty przez samego Boga jako chrześcijanin<sup>16</sup>.

Co sprawiło i dalej sprawia, że nie jesteśmy uczniami Chrystusa, że dziś tylko nosimy miano chrześcijan, że dziś są jedynie „nominalni chrześcijanie”<sup>17</sup>? Przede wszystkim decyduje o tym to, że odeszliśmy od naśladowania Chrystusa jako naszego wzorca, ideału, że zafałszowaliśmy naukę ewangelii, że nie postępujemy jak apostołowie i pierwsi uczniowie, że nasze życie dalekie jest od świętości albo zachowujemy się nawet jak poganie. Choć więc wszyscy w Danii uważali się w czasach Kierkegaarda za chrześcijan, w istocie nikt chrześcijaninem nie był, ludzie żyli tylko w błogim przeświadczeniu, że są uczniami Chrystusa. Do takiego wniosku skłania Kierkegaard obraz życia „chrześci-

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. 236, 238, 247, 262. Podobne sformułowania, dotyczące przede wszystkim chrześcijaństwa współczesnego, znajdziemy u nieco później żyjącego W. Sołowjowa. Por. J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 272–275, 326, 338–339, 370.

<sup>16</sup> S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. 386, 387, 388.

<sup>17</sup> Tamże, s. 418, przyp. 83.

jan". Chrześcijanie bowiem, którzy mieli odmienić świat, zepsuty moralnie, do tego świata się upodobnili; ten świat pozostał dokładnie taki sam, jaki był wcześniej. Jedyna zmiana, jaka nastąpiła, to zmiana w nazewnictwie – do słowa „świat” dodano przymiotnik „chrześcijański”. Tak więc, na przykład, w „chrześcijańskim świecie” pozostały, tak jak były wcześniej, domy publiczne, rozpusta, stręczycielstwo, złodziejstwa, oszustwa, a tylko do tych wszystkich zjawisk przyłgnęła powyższa przymiotnikowa nazwa. Zatem mamy współcześnie „chrześcijańskie” domy publiczne, „chrześcijańskich” stręczycieli czy złodziei; w istocie swej mamy „chrześcijańskie” oszustwo<sup>18</sup>.

Które z najważniejszych prawd chrześcijańskich zostały przez nas szczególnie zapomniane, wskutek czego zafałszowano określenie tego, czym jest chrześcijaństwo, a prawdziwi chrześcijanie są w świecie nieobecni? Zdaniem Kierkegaarda, tą zapomnianą i ukrywaną przez księży prawdą jest prawda o Krzyżu, z którym wiążą się cierpienie, ofiara, walka, wyrzeczenie, ubóstwo, surowość życia. Ta właśnie prawda winna stale towarzyszyć chrześcijaninowi, gdyż to ona decyduje o jego tożsamości, bez niej nie jest się uczniem Chrystusa. Fałsz w definicji chrześcijanina polega głównie na tym, że w miejsce prawdy o Krzyżu wprowadzono teorię, że bycie chrześcijaninem można z powodzeniem powiązać z zadowoleniem i radością życia, z wygodą, beztraską i komfortem, z postawą triumfującą, ze śpiewem i muzyką. Należy zaznaczyć, że Kierkegaard bynajmniej nie deprecjonuje znaczenia radości jako takiej. Uważa tylko, że radość, beztraska, splendor czy triumf są nam jedynie obiecane, są obecne w nadziei życia wiecznego w niebie. Natomiast w rzeczywistości ziemskiej „wiarą, która triumfuje, jest triumfem śmieszności”<sup>19</sup>.

Zniesienie prawdy o potrzebie cierpienia i wyrzeczenia ma fatalne konsekwencje praktyczne; nie jest kwestią jedynie teoretyczną. Następtwem tego stanu rzeczy jest to, że chrześcijanie zwrócili się całkowicie ku doczesności, korzystając z pełni dóbr tego świata: wygody, przyjemności zmysłowych, kariery, korzyści materialnych; a komfort można uznać za „istotę naszych czasów”<sup>20</sup>. Krzyż, który winien wyznaczać określony sposób codziennego życia, stał się symbolem próżności: tytułów, orderów, zaszczytów; pojawia się w postaci przedmiotu, który dyn-

<sup>18</sup> Tamże, s. 241, 242, 243.

<sup>19</sup> Tamże, s. 132.

<sup>20</sup> Tamże, s. 169.



da na wierzchnim ubraniu jako wyraz zasługi dla świeckiego państwa. Najbardziej oburza myśliciela to, że z chrześcijaństwa uczyniono ideologiczną podstawę pogańskiego stylu życia, jakie ludziom przesiąkniętym duchem tego świata w sposób naturalny odpowiada. Rolę Chrystusa sprowadzono zaś do tego, aby tylko spełniał wszystkie oczekiwania człowieka związane całkowicie z doczesnością, a w dodatku ofiarował mu szczęście wieczne<sup>21</sup>.

Nie zasługuje więc na miano chrześcijanina ten, kogo wiara nie ma istotnego związku z życiem, kto szuka najpierw wszystkiego innego, a potem Królestwa Bożego, kto zbiera dobra ziemskie, a na końcu myśli o Bożych. Powszechność tego typu postawy doprowadziła do tego, że chrześcijaństwo utraciło właściwą sobie pasję, żarliwość, bezkompromisowość i zostało zdominowane przez połowiczność, przeciętność, tchórzostwo, oportunistę, stało się zakłamanie<sup>22</sup>. W tej sytuacji moralno-religijnego kryzysu nawet liturgia jest bez znaczenia. Uczestnictwo w niej nie jest znakiem przynależności do grona wyznawców Chrystusa. Sokrates Północy uważa, że nie należy brać udziału w takich nabożeństwach, podczas których robi się z Pana Boga błazna, w trakcie których dominuje formalizm, akcentuje się zewnętrzny splendor w postaci wspinających kościołów, długich szat, fałszuje się słowo Boże oraz wygłasza się wyświechtane formułki, urzędowe przemówienia<sup>23</sup>.

Wiadomo, że ważnym elementem w strukturze chrześcijaństwa jest instytucja kapłaństwa. Jak ją widzi i ocenia Kierkegaard w kontekście powyższej sytuacji? Ogólnie mówiąc, bardzo negatywnie. Nie jest tylko pewne, czy dotyczy ona kapłaństwa jako takiego czy też tych jego postaci, z jakimi się zetknął w historii chrześcijaństwa, zwłaszcza we współczesnej mu Danii. Z jednej strony stwierdza bowiem, że „stan duchowny jest zły sam przez się”<sup>24</sup>, a z drugiej – gani faktycznie tylko niewłaściwe, oburzające go postawy księży luterańskich, z szacunkiem odnosząc się, jak wiemy, do apostołów i pierwszych uczniów Chrystusa, od których pochodzi drogą sukcesji późniejsze kapłaństwo. W każdym razie jego ocena stanu kapłańskiego jest druzgocąca. Ci, którzy „chodzą w glorii zastępcy Boga”<sup>25</sup>, niczym się nie różnią od zepsutego świata<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, s. 226, 227, 233, 275.

<sup>22</sup> Tamże, s. 154, 163, 361, 362, 387.

<sup>23</sup> Tamże, s. 230, 257.

<sup>24</sup> Tamże, s. 257.

<sup>25</sup> Tamże, s. 268.

<sup>26</sup> Tamże, s. 154, 166, 219, 236, 254, 255, 297, 387, 403, 404.

Lista zarzutów wobec nich jest dość długa: całkowite zeświecczenie, karierowiczostwo, egoizm, interesowność, urzędniczy sposób sprawowania swoich funkcji. Ich związek z chrześcijaństwem jest taki, że jedynie żyją z chrześcijaństwa, nie pokazując, czym ono jest, a nawet ukrywając przed ludźmi świeckimi całą o nim prawdę. Tak więc to oni są przede wszystkim odpowiedzialni za to, że zafałszowano pojęcie tego, czym jest chrześcijaństwo. To oni podtrzymują powszechne wśród ludzi złudzenia, że wszyscy są chrześcijanami. Czynią to przez osobistą postawę, kłamliwe nauczanie oraz tolerancję wobec panoszącego się w świecie zła. Wzgląd na ludzi, obawa przed nimi, chęć materialnego zysku powodują, że duszpasterze stawiają chrześcijanom małe wymagania, że pozwalają wiernym na wszystko, że podtrzymują wszelkie pożądanienia swoich owieczek. Kierkegaard ze szczególną żarliwością piętnuje w tym miejscu pieniądze, z którego żyją księża, a którzy płacą Kościołowi wierni w formie podatku ściąganego przez państwo. Przemozna chęć jego posiadania w jak największej ilości sprawia, że jest on wprost warunkiem sprawowania przez księży właściwych im funkcji kapłańskich, że lękają się oni powiedzieć całej prawdy o wymaganiach względem chrześcijan, bojąc się, że w ten sposób utracą rzesze podatników, którym zawdzięczają dobrobyt. Doszło nawet do tego, że w opinii księży prawdziwym chrześcijaninem jest „płacący podatki”<sup>27</sup>. W następstwie tak negatywnej oceny kapłanów duński myśliciel wzywa do czujności przed nimi – przed tymi, którzy przed ludźmi zamykają podwoje wieczności. „O tak, wy duszpasterze, zaludniliście niebo; jak odludnie by tam było, gdyby was nie było; te miliony natomiast, które dzięki waszemu duszpasterstwu tam wynieśliście, jakże one wam tam kiedyś podziękują i jak was będą błogosławić!”<sup>28</sup>.

Podsumowując tę część naszych rozważań, przypomnijmy, że fałszywego ucznia Chrystusa rozpoznaje się po tym, że nie jest on naśladowcą swego Nauczyciela: ubogiego, cierpiącego, radykalnego w walce ze złem, oddanego całkowicie Bogu i w sposób bezinteresowny ludziom, który był i ma być znakiem sprzeciwu dla grzesznego świata. Kierkegaard nie boi się postawić tezy, że minione 1800 lat to czas, w którym trudno znaleźć autentycznego chrześcijanina, zarówno wśród ludzi świeckich, jak i duchownych. Nie dziwi więc go to, że chrześcijanie nie cierpią obecnie za wiarę. Skutecznie zabezpieczyli się oni przed tym bo-

<sup>27</sup> Tamże, s. 397. Zob. też s. 217, 242.

<sup>28</sup> Tamże, s. 228.

lesnym doświadczeniem: przekształcając chrześcijaństwo w czysto świecką instytucję, pozbawili się tego wszystkiego, czego świat mógłby ewentualnie nienawidzić i co mógłby prześladować<sup>29</sup>.

## 2. Opis cech prawdziwego ucznia Chrystusa

Kim jest, zdaniem Kierkegaarda, autentyczny uczeń Chrystusa? Odpowiedź na to pytanie nie jest trudna po analizie powyższego fragmentu tekstu. Uwyraźnijmy i usystematyzujmy ją tylko. Generalnie mówiąc, prawdziwy chrześcijanin jest naśladowcą Chrystusa. Naśladowanie Nauczyciela z Nazaretu – takiego, jakiego przedstawia *Nowy Testament* – dążenie do ideałów, jakie On pokazał, jest cechą wyróżniającą chrześcijanina spośród innych ludzi, także i religijnych<sup>30</sup>. I nie trzeba już nawet przypominać, że na takich chrześcijan świat od osiemnastu stuleci wciąż czeka; chrześcijaństwo w swej jeszcze niezafałszowanej formie istniało jedynie w postaci wzorca (Jezusa Chrystusa) oraz w życiu najwcześniejszych Jego naśladowców.

Co to znaczy być Jego autentycznym naśladowcą? Dla Kierkegaarda oznacza to być zdolnym do cierpienia dla Chrystusa i Jego nauki, to umieć dobrowolnie złożyć samego siebie w ofierze dla Niego, to przyjąć i praktykować codziennie znój, wysiłek, nędzę, ubóstwo, to zrezygnować niemal ze wszystkiego, do czego ludzie w świecie przywiązują jakieś znaczenie, to na przykład zrzec się miłości ukochanej osoby ludzkiej dla umiłowania nade wszystko Boga, to być znakiem sprzeciwu wobec głupoty, niedorzeczności, pychy, błazeństwa i zarozumialstwa w świecie, to posunąć się aż do nienawiści samego siebie. Nietrudno zauważyć, że ta szczególna cecha wyróżniająca ucznia Chrystusa jest czymś, co niezmiernie rzadko i z trudnością jest akceptowane we współczesnym nam świecie, zdominowanym przez postawę konsumpcjonistyczną, w którym zasada jak największej przyjemności wydaje się „zasadą zasad”. Jednakże tylko naśladowanie Jezusa w Jego męce, nędzy i ubóstwie daje nam gwarancję pewnej wieczności<sup>31</sup>.

Uczeń pozostaje w stosunku do swego Mistrza w relacji osobowej, w relacji do Boskiego „Ty”. Czymś dla tej relacji właściwym jest to, że

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 382–383.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 217.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 225, 232–233, 241, 254–255, 362, 395–396.

opiera się ona przede wszystkim na wierze, choć nadzieja i miłość<sup>32</sup> również wypełniają w jakimś stopniu treść owego stosunku. Wiara ta, zgodnie z ideą filozofii egzystencjalistycznej, jest nie tyle utrwalonym stanem, trwałą dyspozycją (cnotą), ile ciągłym, dynamicznym procesem, wymagającym nieustannego potwierdzenia, powtarzania aktów wyboru Boga. Inną z jej bardzo ważnych cech jest to, że opiera się ona na naszym osobistym wyborze, w którym podstawową rolę odgrywa nasza wola<sup>33</sup>. Kierkegaard nie uważa bynajmniej, że wiara jest wyłącznie naszym wyborem i zasługą. Przeciwnie, pisze o konieczności otrzymania od Boga łaski wiary, łaski, która jest cudem<sup>34</sup>. Osobisty wybór oznacza, że wobec żyjącego i osobowego Boga, objawiającego się człowiekowi, należy odpowiedzieć we własnym imieniu, samotnie, nie korzystając z niczyjego pośrednictwa. Wzorem takiej postawy jest Abraham, który sam stoi przed obliczem Boga i musi podjąć dramatyczne dla siebie decyzje<sup>35</sup>. Tu dotyka myśliciel kwestii jakże ważnej, a we współczesnym chrześcijaństwie nieco zapomnianej: w wierze winniśmy patrzeć na Boga, siebie i innych przede wszystkim własnymi oczami, nie oczami kogoś innego; wierzymy nie dlatego, że inni wierzyli, czegoś doświadczyli, coś cennego z wiary czerpali, dla tej wiary umierali, ale dlatego że Bóg nam się w jakiś sposób objawił, dał o sobie znać, że wiara jest dla nas czymś tak bardzo ważnym, iż należy się dla niej poświęcać<sup>36</sup>. Wydaje się, że zasygnalizowany przez Kierkegaarda problem braku osobistego doświadczenia w wierze jest jedną z oznak kryzysu i słabości naszej religii, szczególnie w świecie zachodnim; chrześcijaństwo w dużym stopniu zredukowane zostało do elementu doktrynalnego, instytucjonalnego, kulturowego, czcigodnego reliktu przeszłości. Brak zaś autentycznego doświadczenia Chrystusa i Jego łaski w życiu chrześcijanina jest racją tłumaczącą istnienie ogromu zła oraz niemożność jego przewyciężenia<sup>37</sup>.

Warto jeszcze wrócić do bezpośredniej, żywej relacji z Chrystusem, jaka zachodzi w wierze i jaka jest fundamentalna dla każdego Jego auten-

---

<sup>32</sup> Doświadczenie miłości jest opisywane przez Kierkegaarda w sposób daleko odbiegający od tego, jaki jest nam powszechnie znany. Uważa on, że kochać Boga i być kochanym przez Niego to dla człowieka coś przerażającego. Por. tamże, s. 232–233.

<sup>33</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, dz. cyt., s. 346, 347.

<sup>34</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. 79, 124, 132.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 133.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 125–127.

<sup>37</sup> O problemie zła i zwycięstwa nad nim za sprawą Chrystusa wiele refleksji snuł m.in. W. Sołowjow. Zob. J. Krasicki, *Bóg, człowiek...*, dz. cyt., szczególnie s. 38–41, 107–108, 128, 152, 154, 160–175, 182, 187, 190–192, 213–216, 342–354, 356, 370–381, 387–391.

tycznego ucznia. Kierkegaard, zgodnie zresztą z tradycją teologiczną, pomija lub też pomniejsza rolę ludzkiego pośrednictwa w przekazie wiary. Sprowadza ją głównie do przekazu niezbędnych informacji na temat treści wiary (jej przedmiotu), do głoszenia kerygmatu, do pouczenia, wyjaśniania i zachęcania<sup>38</sup>. Udział własnej, podejmowanej w samotności decyzji w sprawach wiary jest tak duży i wymaga tak wielkiego ryzyka, że nawet ci, którzy żyli w czasach Jezusa oraz patrzyli na Jego życie i czyny („uczniowie z pierwszej ręki”), nie byli w sprawie tego wyboru w korzystniejszej sytuacji niż późniejsi uczniowie („uczniowie z drugiej ręki”). W związku z tym pisze, że „uczniów z drugiej ręki” w ogóle nie ma w chrześcijaństwie<sup>39</sup>.

Inną cechą rozpoznawalną ucznia Chrystusa, kluczem do nieba, jest dla Kierkegaarda radykalizm w naśladowaniu Mistrza w służbie Bogu. Bezkompromisowość w sprawach realizowania wymagań płynących z wiary znana jest pod jego słynną formułą „albo–albo”, którą do tego stopnia z nim kojarzono, że – według jego świadectwa – nawet dzieci na ulicy znały go pod tym imieniem<sup>40</sup>. W związku z tym pisał: „Wyjdź ze stanu połowiczności”, porzuć postawę „do pewnego stopnia”; albo bądź chrześcijaninem w pełnym tego słowa znaczeniu, albo szczerze, uczciwie nim nie bądź. Tego typu bezkompromisowe zachowanie, świadczące o odwadze, szczerości, prawdomówności, jest Bogu nieskończenie miłsze niż to, które jest wyrazem tchórzostwa, niezdecydowania, wyrachowania, faryzeizmu<sup>41</sup>. Warto dodać, że ta jego bezkompromisowość w kwestiach moralno-religijnych bardzo przypomina postawę Pascala, nazywanego, nie tylko zresztą w związku z tym, „Kierkegaardem siedemnastego wieku”<sup>42</sup>.

Dokonując rekapitulacji kolejnej części artykułu, przypomnijmy, że autentyczny chrześcijanin jest uczniem Chrystusa znanego z *Nowego Testamentu*: zdolnego do cierpienia, ofiary, ubóstwa, wysiłku, rezygnacji z dóbr doczesnych. Uczeń ten pozostaje ze swym Mistrzem w relacji osobowej, bezpośredniej, dynamicznej, żywej, opartej głównie na wierze. Wiara ta jest dla niego zarówno darem, łaską Boga, jak i rezultatem trudnej, osobistej decyzji, w której nikt inny człowieka nie zastąpi. Ta wiara jest do tego stopnia radykalnym opowiedzeniem się za Chrystusem, że nie znosi postawy połowiczności, kompromisu.

<sup>38</sup> Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne...*, dz. cyt., s. 126, 127.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 125.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 151.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 151, 158.

<sup>42</sup> Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 35.

### 3. Podsumowanie

Powyższy tekst dotyczył próby zdefiniowania pojęcia ucznia Chrystusa w oparciu o dwa dzieła Sørensa Kierkegaarda: *Okruchy filozoficzne* i *Chwilę*. Te dwie prace poświęcone są bowiem prawie w całości tylko tej jednej kwestii, która filozofa z Kopenhagi najbardziej interesowała: co to znaczy być chrześcijaninem? Obie pokazują, że pytanie o istotę bycia uczniem Chrystusa stawiał on nieustannie i do odpowiedzi na nie wciąż powracał, dokonując niekiedy powtórzeń w zakresie myśli i sformułowań słownych. Rozwiązania tego problemu szukał zaś poprzez konfrontację treści głównie *Nowego Testamentu* z tym obrazem chrześcijaństwa i chrześcijan, jaki miał przed oczyma we współczesnej mu, XIX-wiecznej Danii. Czynił to oczywiście w dużym stopniu z perspektywy własnej luteranńskiej tradycji teologicznej i właściwej mu, egzystencjalistycznej koncepcji filozofii.

Wynikiem jego poszukiwań był generalny wniosek, że idealny wzór chrześcijanina, jaki przedstawia nam Chrystus *Nowego Testamentu*, zrealizowany w dużym stopniu przez Jego pierwszych uczniów, w osiemnastu kolejnych stuleciach nie doczekał się naśladownictwa. Przystępując więc do próby zdefiniowania pojęcia ucznia Chrystusa, chciał, wzorem Sokratesa, poddać weryfikacji to pojęcie, jakie oficjalnie funkcjonowało w świadomości społecznej, a jakie było, zdaniem Kierkegaarda, urobione na podstawie faktycznego, pogańskiego stylu życia „chrześcijan”. Było to pojęcie zafałszowane, przede wszystkim za sprawą duchowieństwa, które w takim fałszerstwie widziało swój nieczny, materialny interes.

Reasumując w syntetycznej formie jego wysiłek zmierzający do określenia najbardziej istotnych cech, za pomocą których można w opisowej definicji ująć zwięźłą charakterystykę ucznia Chrystusa, możemy powiedzieć, że ów uczeń jest kimś, kto kwestię naśladownictwa swego Mistrza traktuje w sposób poważny, szczerzy, odpowiedzialny, bezkompromisowy. Naśladownictwo to wyrażane jest zaś w cierpieniu, ubóstwie, ofierze. Dokonuje się przede wszystkim w klimacie wiary jako żywej, wciąż ponawianej, dwustronnej relacji osobowej pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Wiara ta jest dla osoby ludzkiej zarazem łaską, jak też trudnym, osobistym problemem, który trzeba samotnie i radykalnie rozwiązać.

Powyższe określenie chrześcijanina – w najogólniejszym z możliwych sformułowań jako konsekwentnego naśladowcy Chrystusa – pokazuje bliski związek Kierkegaarda z myślą katolicką, z najnowszym nauczaniem papieskim. Jan Paweł II pisze bowiem między innymi, że naślado-

wanie Chrystusa oznacza dla chrześcijanina rzecz bardzo radykalną: „przyłgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca”<sup>43</sup>. Nieco dalej zaś stwierdza – co dość dokładnie odpowiada myśli Duńczyka: „Być uczniem Chrystusa znaczy upodobnić się do Niego, który stał się sługą aż do ofiarowania siebie na krzyżu”<sup>44</sup>;

Prawdziwe oblicze chrześcijańskiej wiary (...) jest (...) poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, życiową pamięcią o Jego przykazaniach, prawdą, którą trzeba żyć. (...). Wiara to decyzja, która angażuje całą egzystencję. Jest spotkaniem, dialogiem, komunią miłości i życia między wierzącym a Jezusem Chrystusem: Drogą, Prawdą i Życiem<sup>45</sup>.

Oprócz tych, a także jeszcze innych, celnych i cennych sformułowań Kierkegaarda, bardzo aktualnych dziś, są również takie, z którymi trudno się całkowicie zgodzić. Oto niektóre i, jak się wydaje, najważniejsze z nich. Pierwsza wątpliwość dotyczy jego oceny chrześcijaństwa, zwłaszcza w ostatnich osiemnastu wiekach, w aspekcie wierności nauce Jezusa Chrystusa. Historia Kościoła z tego okresu przynosi przecież liczne i chwalebne przykłady także autentycznych chrześcijan, którzy w sposób radykalny naśladowali swego Nauczyciela, często poprzez oddanie za Niego życia w męczeństwie lub w poświęceniu się dla innych ludzi. Drugie zastrzeżenie odnosi się do sposobu postrzegania przez niego prawdziwego, wzorowego chrześcijanina. Według filozofa z Kopenhagi, jest nim jedynie ten, kto w fazie swej ziemskiej egzystencji współcierpi z Jezusem Chrystusem, pozbywając się przyjemności tego świata i życia. Wbrew temu można powiedzieć, że przecież rozliczne radości mogą również być teraz dane uczniowi Chrystusa i nie muszą być następstwem jego grzesznych zachowań, wyrazem odstępstwa od nauki i przykładu Mistrza, jeśli tylko są uporządkowane, mają właściwą sobie pozycję w ogólnej hierarchii wartości i są odniesione do swojego pierwotnego Źródła. Inna obiekcja, i to zasadnicza, ma związek z deprecjonowaniem przez niego roli instytucji, szczególnie instytucji kapłaństwa, w nawiązywaniu i utrzymywaniu przez chrześcijanina relacji z Bogiem. Może zdarzyć się tak, co widział i opisywał Kierkegaard, że stan kapłański wyalienowuje

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 19.

<sup>44</sup> Tamże, 21.

<sup>45</sup> Tamże, 88. Na temat bezkompromisowego świadectwa, posuniętego aż do męczeństwa, jakie składali Chrystusowi chrześcijanie, zob.: tamże, 90–94; tenże, *Fides et ratio*, 32.

się ze swego środowiska społecznego, służąc własnym, materialnym interesom, stanowiąc wręcz przeszkodę w dążeniu ludzi do Chrystusa i zbawienia. Ale może też być całkiem inaczej, jeśli kapłaństwo rozumie się jako służbę Bogu i człowiekowi, dzięki której ludzie mogą odnaleźć Chrystusa, usłyszeć autentyczne słowo Boże, otrzymać pozytywny przykład i moc łaski<sup>46</sup>. Sakramenty, w służbę których jest zaprzęgnięte kapłaństwo, są w myśli katolickiej źródłem łaski niezależnie od dyspozycji moralnych szafarza tychże sakramentów, działają *ex opera operato*. A bez skutecznej łaski Boskiej sama idea naśladowania Chrystusa pozostanie w sumie suchą, pustą formułą słowną.

### **Die Definition des Jüngers Christi nach *Philosophische Brosamen und Augenblick* von Søren Kierkegaard**

Das zentrale Problem dieses Artikels ist: die Begriffsbestimmung des Jüngers Christi nach *Philosophische Brosamen und Augenblick* von Søren Kierkegaard. Kierkegaard schreibt in beiden Aufsätzen von der bestehenden Christenheit und von dem echten neutestamentlichen Christentum. Die bestehende Christenheit ist Christus untreu geworden und hat sich mit der Welt arrangiert. Echtes Christentum ist durch Christus und die Urgemeinde eingesetzt und stößt notwendig mit der Welt zusammen. Nach seiner Meinung existiert das Christentum des Neuen Testaments nicht mehr. Das was ist, ist nur ein Spiel mit dem Christentum. In der Christenheit sind alle Christen und alle ist *de nomine* christlich, aber alles drückt genau das Gegenteil dessen, was Jesus wollte, aus. In der Christenwelt leben *de facto* nur die Scheinchristen.

Kierkegaard definiert den wahren Christen so: er ist Nachfolger Jesu, der nach seiner Forderung und der des Neuen Testaments handelt. Die Nachfolge des Herrn funktioniert hier als wesentliche Bestimmung der christlichen Haltung. Genauer gesagt: sie bedeutet den Glaube an Gott und an Christus, die Solidarität mit dem erniedrigten Jesus, den Dienst und das Leiden für die Wahrheit und das Leben in Armut. Der Glaube ist die persönliche Entscheidung für Christus als die Wahrheit

---

<sup>46</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 13; tenże, *Veritatis splendor*, 7, 25, 26, 27; tenże, *Fides et ratio*, 2, 55.



Gottes. Glaube kennt nicht „bis zu einem bestimmten Grade“ oder eine Halbheit, sondern „entweder – oder“. Er rief: kommt aus den Zustand der Halbheit heraus! Alle, sogar Kinder auf der Straße, kannten und nannten Kierkegaard unter diesen Namen: „Entweder – Oder“. Dieser Name ist für ihn der Schlüssel zum Himmel. Das sind die unentbehrlichen Zeichen der echten Christen.

**słowa klucze:** *chrześcijaństwo, definicja chrześcijanina, fałszywy uczeń Chrystusa, prawdziwy uczeń Chrystusa, naśladowanie Chrystusa, wiara, świadectwo, cierpienie, radykalizm, połowiczność*