

ISSN 1897-7618

SŁOWO KRZYŻA

5 (2011)

WARSZAWA



SŁOWO KRZYŻA
ROCZNIK POŚWIĘCONY
TEOLOGII KRZYŻA
ORAZ DUCHOWOŚCI I HISTORII
PASJONISTÓW



5 (2011)

WARSZAWA



*Za zezwoleniem Władzy Kościelnej
o. Waldemar Linke CP, Prowincjał Pasionistów*

Miejsce i data wydania: Warszawa, 2011

Nazwa i adres wydawcy: Polska Prowincja Pasionistów,
ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa

Adres Redakcji: ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa

Bieżąca numeracja: 5(2011)

Rada naukowa: ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM);

o. prof. dr hab. Józef Kulisz (UKSW); o. prof. dr hab. Ireneusz Sławomir Ledwoń (KUL);

prof. dr hab. Krzysztof Ożóg (UJ); ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina (PWTW);

ks. prof. dr hab. Bogdan Poniży (UAM); ks. prof. UKSW dr hab. Piotr Tomasik (UKSW);

ks. prof. dr hab. Jan Załęski (UKSW)

Recenzenci naukowci: ks. prof. dr hab. Jan Decyk,

ks. prof. PWTW dr hab. Dariusz Gardocki SJ, ks. prof. UKSW dr hab. Marian Graczyk SDB,

ks. prof. dr hab. Waldemar Graczyk SDB, ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Kręciło MS,

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz, ks. prof. UKSW dr hab. Jarosław Różański OMI,

ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Stępień, ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański,

ks. prof. dr hab. Stanisław Warzeszak.

Skład redakcji: Ilona Bałaż, Tomasz R. Gałkowski (redaktor działu „Męka Jezusa w kulturze”), Tomasz Herbich, Waldemar Linke (redaktor naczelny, odpowiedzialny za dział „Męka Jezusa w teologii i Biblii”), Rafał S. Pujsza, Mariusz J. Ratajczyk (redaktor działu „Duchowość pasyjna i historia kultu pasyjnego”), Anna E. Zygmunt, Krzysztof Zygmunt (sekretarz redakcji).

Skład: Bogdan Gacukowicz.

Projekt okładki: Dobrosław Wierzbowski.

Okładka i strona tytułowa: Małgorzata Kruszyna.

Redakcja językowa: Tatiana Hardej, Anna Kaszubowska, Marta Tomasiuk.

Nazwa zakładu wykonującego druk prasowy:

Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”, 02-729 Warszawa, ul. Rolna 191/193.



*Ojciec Jerzy Józef Kopeć CP
(1938-2010)*



Paweł Wójcik CP

Ojciec Jerzy Józef Kopec CP (1938-2010)

Jerzy Józef Kopec urodził się 11 grudnia 1938 roku w Laskach koło Pionek w rodzinie rolniczej. W latach 1945-1952 uczęszczał do szkoły podstawowej w rodzinnej miejscowości, następnie uczył się w Liceum Ogólnokształcącym w Pionkach, przystępując do egzaminu dojrzałości w 1956 roku. W tym samym roku wstąpił do nowicjatu Pasjonistów, który odbył w Sadowiu koło Ostrowa Wielkopolskiego. Po rocznej formacji 1 września 1957 roku złożył pierwszą profesję zakonną. Następnie odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Pasjonistów w Przasnyszu pod kierunkiem o. Michała Stolarczyka CP. Świecenia kapłańskie otrzymał 2 lutego 1963 roku. W tym samym roku został przez prowincjała o. Stefana Szafranca skierowany na studia specjalistyczne w Sekcji Teologii Pastoralnej Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tytuł magistra teologii uzyskał 17 grudnia 1965 roku na podstawie pracy „Dzieje nabożeństwa Drogi Krzyżowej w Polsce do końca XVII wieku”, napisanej pod kierunkiem ks. dra Wacława Schinka. W latach 1965-1971 odbył studia doktoranckie na KUL-u. Tam też doktoryzował się 26 maja 1971 roku na podstawie pracy „Kult Męki Pańskiej w Polsce w świetle przedtrydenckich tekstów wotywnych”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Mariana Rechowicza.

Od 1971 roku był pracownikiem naukowym i dydaktycznym KUL. W latach 1971-1973 odbył kwerendę naukową w Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma (Pontificio Istituto Liturgico Anselmiano) w Rzymie oraz na terenie Austrii i Niemiec. Po powrocie do Polski udzielał się jako sekretarz komitetu przygotowującego sesję naukową z okazji tysiąclecia biskupstwa w Pradze w 1973 roku. W latach 1976-1986 był adiunktem, a od 1986 roku docentem przy Katedrze Liturgiki Instytutu Teologii Pastoralnej. Habilitował się w 1985 roku na podstawie pracy „Przedtrydencki kult Najświętszej Maryi Panny w Polsce w świetle ksiąg liturgicznych, modlitewników i literatury dewocyjnej”. W czasach reżimu komunistycznego wraz z ks. W. Danielskim koordynował przerzucanie Pisma Świętego i książek o tematyce religijnej do Czechosłowacji. W trudnym okresie stanu wojennego organizował dla członków rodzin internowanych pomoc z Zachodu,



a swoim samochodem rozwoził paczki żywnościowe poszkodowanym rodzinom. W roku 1987 został kierownikiem Katedry Liturgiki KUL. Od 1992 roku był profesorem nadzwyczajnym, a od 1997 roku – profesorem zwyczajnym. Przez 20 lat pełnił funkcję dyrektora Studium Formacji Pastoralno-Liturgicznej (w 1996 roku przemianowanego na Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej im ks. Wojciecha Danielskiego). Współpracował z różnymi czasopismami w Polsce, zwłaszcza „Rocznikami Teologicznymi”, „Collectanea Theologica”, „Ateneum Kapłańskim”, „Ruchem Biblijnym i Liturgicznym”, „Liturgia Sacra”. Dzięki jego zabiegom w Towarzystwie Naukowym KUL udało się zainicjować wydawanie zeszytu 8 „Roczników Teologicznych”, poświęconego liturgice. Od początku jego wydawania (1998 r.) o. prof. Kopeć pełnił funkcję redaktora naczelnego. Taką samą funkcję pełnił w serii „Studia Liturgiczne”. W latach 1984-1997 współorganizował 17 sympozjów liturgicznych. Pod kierunkiem o. prof. Kopia powstało 214 prac magisterskich i licencjackich oraz 30 rozpraw doktorskich.

Główne kierunki badań naukowych o. prof. Kopia skupiają się wokół: historii liturgii, liturgiki systematycznej, problematyki duszpasterskiej, teologii liturgii, zagadnień formacji liturgicznej, szeroko pojętej problematyki religijności ludowej oraz realizacji odnowy liturgicznej w świadomości młodego pokolenia Polaków. Jest autorem książek: „Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza” (Warszawa 1975); „Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów” (Poznań 1975, 1985, 1987 oraz nowa edycja tej książki zawierająca nowy wstęp oraz wzbogacony wybór tekstów w porównaniu z poprzednimi wydaniem, Niepokalanów 1994); „Ks. Wojciech Danielski charyzmatyk Kościoła posoborowego” (Lublin 1996) „Bogurodzica w kulturze polskiej XVI wieku” (Lublin 1997).

Wieloletni dyrektor klerykatu Pasjonistów. W latach 1972-1975 członek zarządu Polskiej Prowincji Pasjonistów, członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego i Towarzystwa Naukowego KUL, konsultor Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, ekspert w przygotowywaniu II synodu plenarnego w Polsce. W 1999 roku otrzymał nagrodę od Ministra Edukacji Narodowej za publikację książki „Bogurodzica w kulturze polskiej XVI wieku”. W 2004 roku został odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Father Jerzy Józef Kopeć CP (1938-2010)

Summary

Father Jerzy Józef Kopeć CP was born on December 11, 1938, in Laski near to Pionki. He was a member of the Congregation of the Passion of Jesus and polish theologian, who specialized in liturgical issues.

(tłum. Tomasz Herbich)







*Biblia
i teologia*

Wokół następstwa tronu – Joszeba a Atalia (2 Krl 11,1-3)

11,1 Kiedy Atalia, matka Ochozjasza zobaczyła, że umarł jej syn, powstała i wytępiła całe potomstwo królewskie. 11,2 Wtedy wzięła Joszeba, córka króla Jorama, siostra Ochozjasza, Joasza i ukradła go spośród synów królewskich zabijanych, jego i jego piastunkę w komnacie sypialnej. I ukryła go przed Atalią, i nie został zabity. 11,3 Był więc z nią w świątyni Pańskiej, ukrywając się sześć lat. Zaś Atalia królowała nad krajem.

Zajmę się trzema wersetami z 11. rozdziału Drugiej Księgi Królewskiej, w których pojawia się postać Joszeby¹. Analizowany tekst wchodzi w skład narracji opisującej dzieje króla Joasza (835-796) w 2 Krl 11–12² i stanowi wstęp do opowiadania o przewrocie pałacowym, po którym następuje opis rządów małoletniego króla pod opieką kapłana Jojady, faktycznie sprawującego władzę w imieniu chłopca. Następuje zaś po opisie dokonanego przez Jehu przewrotu pałacowego w Królestwie Północnym (841), w którym została wytępiona dynastia Achaba oraz przebywający tam następcy tronu Judy. Opowiadanie dotyczące przejęcia władzy w Królestwie Judy przez Atalię i zrzucenia jej z tronu jest skonstruowane jako paralelne do rozbudowanej narracji o Izebel, która usiłowała zaprowadzić kult obcych bóstw

¹ Paralelne opowiadanie znajduje się w alternatywnie opowiedzianych dziejach Izraela w 2 Krn 22,10-23,21. Badany tekst stanowił być może podstawę do jego powstania. Obecnie część badaczy zajmujących się Dtr wskazuje, że jego autorzy, podobnie jak dzieła kronikarskiego, korzystali raczej ze wspólnego źródła. Zob. R.R. WILSON, „Who Was the Deuteronomist? (Who Was Not the Deuteronomist?)”, w: L.S. SCHEARING, S.L. MCKENZIE (red.), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, Sheffield 1999, s. 67-82.

² Coraz więcej uczonych skłania się ku dostrzeganiu w tym opowiadaniu jednolitego opowiadania poddanego redakcji/om deuteronomistycznej/ym. Zob. M. COGAN, H. TADMOR, *II Kings*, AB 11, Garden City-New York 1988, s. 132; P.N. DUTCHER-WALLS, *Narrative Art, Political Rhetoric. The Case of Athaliah and Joash* (JSOTSUP 209), Sheffield 1996, s. 23-27; B.O. LONG, „Sacred Geography As Narrative Structure in 2 Kings 11”, w: D.P. WRIGHT, D.N. FREEDMAN, A. HURVITZ (red.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical Jewish and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, s. 231-238. Píše on o formalnej i tematycznej jedności.

w Królestwie Izraela, przeciwko czemu występowali prorocy. Relacja ta wchodzi w skład tradycji, które odzwierciedlają wpływ kapłanów i przywiązują dużą wagę do świątyni w Jerozolimie³ (zob. 2 Krl 16,10-16; 22,3–23,25).

Ten lakoniczny wstęp przedstawia tragiczną historię walki o zachowanie dynastii Dawidowej zgodnie z obietnicą Boga. Oś wydarzeń wyznaczają dwie kobiety. Pierwsza sprowadza śmierć na wielu chłopców dla osiągnięcia własnego celu, jakim jest władza. Druga, ocalając jedno życie z tej rzezi, przyczynia się do przetrwania dynastii i wypełnienia Bożej obietnicy. Opowiadanie to jest tym wyrazistsze, że ogromne cierpienie i dramat zamyka w kilku słowach, które kończą się jednak promykiem nadziei na naprawienie sytuacji.

Analiza literacka

Wersety 1-3⁴ stanowią zamkniętą jednostkę literacką pod względem tematu i struktury. Dotyczą ocalenia życia i ukrycia małego Joasza w bezpiecznym miejscu i jako takie stanowią wstęp do opowiadania, w którym chłopiec odegra kluczową rolę, dysponując rodowodem usprawiedliwiającym jego pretensje do tronu Dawida. 2 Krl 11,1 rozpoczyna historię związaną z Atalią, która zakończy się w 11,20. Joszeba pojawia się tylko w wersetach 2-3. Werset 4 przenosi już uwagę słuchacza na kapłana Jojadę i przygotowywane przez niego przywrócenie prawowitego władcy.

2 Krl 11,1-3 dotyczy aktywności dwóch kobiet – Atalii i Joszeby, które działają niezależnie, a nawet przeciw sobie. Joszeba nie pojawia się w BH poza tymi kilkoma wersetami w opowiadaniu (i paraleli w Księgach Kronik), w którym wyznaczono jej rolę epizodyczną. Jednak jej czyn jest nieodzowny w rozwoju fabuły, bez niego zarówno rozwój akcji, jak i historia Izraela potoczyłyby się w zupełnie innym kierunku. Postępowanie Joszeby wprowadza komplikację w zdawałoby się oczywistą sytuację. Stanowi ona podstawę wydarzeń opisanych w wersetach 4-20.

³ Por. B.O. Long, „Sacred Geography...”, s. 231-238.

⁴ Jedność literacka tego krótkiego fragmentu nie budzi zastrzeżeń, podobnie jak jego przynależność do szerszego kontekstu. Dyskusja uczonych dotyczyła 2 Krl 11,13-18a, uznawanej przez część z nich za opowiadanie ludowe włączone w szerszy kontekst. Pozostały tekst, tj. 2 Krl 11,1-12 oraz 11,18b-20 (czasem bez ww. 1-3 jako niepowiązanych bezpośrednio z główną narracją; takie stanowisko trudno utrzymać wobec faktu, że opowiada on o ocaleniu Joasza, bez którego ciąg dalszy byłby po prostu niemożliwy; pominięcie tych wersetów czyniłoby badaną narrację nielogiczną), tworzący opowiadanie podstawowe, do którego wprowadzono wskazane wyżej uzupełnienie, był określany jako oficjalny, kapłański. Zob. P.N. DUTCHER-WALLS, *Narrative Art...*, s. 23.

2 Krl 11 można zakwalifikować jako opowiadanie o przewrocie pałacowym⁵. Temat ten wielokrotnie pojawiał się w Księgach Królewskich, zwykle w formie krótkiego sprawozdania. Tu autor/redaktor posłużył się formą opowiadania i poświęcił mu dużo miejsca. Dostrzegamy tam nie jeden, ale dwa zamachy stanu, które, mimo że następują w dość długim odstępie sześciu lat, potraktowane zostały przez narratora jako związane ze sobą relacją akcji i reakcji, zachwiania porządku i jego przywrócenia. Głównym tematem narracji jest drugi przewrót, pierwszy zaś stanowi tylko jego przyczynę. Sam tekst 2 Krl 11,1-3 można określić jako krótkie „sprawozdanie historyczne”, dotyczące ocalenia przyszłego króla od śmierci.

Analiza egzegetyczna

Ten krótki tekst świadczy o dużych zdolnościach narracyjnych autora. Odbiorca słyszał już o śmierci Ochozjasza, teraz zaś narrator przywołuje to wydarzenie na zasadzie retrospekcji. Nie przypomina, w jaki sposób król umarł. Uważny czytelnik wie z wcześniejszego tekstu (2 Krl 9,27-29), że został zamordowany w Królestwie Północnym podczas przewrotu dokonanego przez Jehu, który zakończył panowanie domu Achaba. Stanowi to pretekst dla działań Atalii dążącej do przejęcia władzy w Jerozolimie.

2 Krl 11,1: Atalia dokonuje zamachu stanu

Rozpoczynając zdanie od imienia Atalii poprzedzonego spójnikiem *ו*, narrator odwołuje czytelnika do perykopy o wyćpieniu dynastii Achaba. Jednak teraz narrator przypomina czytelnikowi, że jest jeszcze Atalia. Trudno jednoznacznie określić znaczenie imienia. Zwykle tłumaczy się je „Jahwe jest wielki”⁶. Martin Noth napisał, że jest to imię często spotykane, jednak, jak zauważa Józef Łach, język hebrajski nie zna takiego rdzenia. Występuje on w natomiast w języku akadyjskim

⁵ Por. P. BUIS, *Le livre de Rois* (Source Biblique), Paris 1997, s. 16-17. 225. Warto podkreślić, że gatunek, który można by określić jako „opowiadanie o legitymistycznym zamachu stanu”, pojawia się także w literaturze pozabiblijnego Bliskiego Wschodu, szczególnie hetyckiej. Choć opowiadanie biblijne przebiega według własnej logiki, można wskazać pewne elementy wspólne, np. dość powszechny fakt, że pretendent do tronu pozostaje w ukryciu przez siedem lat. Może to wskazywać na pewną schematyzację badanego opowiadania, które zostaje podporządkowane obrazom niosącym konkretne idee kosztem jego wierności historycznej. Odnośnie do stosunku autora/redaktora 2 Krl do historii i korzystania ze źródeł zob. J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów*, Poznań 2007, s. 54-70; T.R. HOBBS, *2 Kings* (WBC 13), Waco 1985, s. XXX-XXXIII; J.R. LINEVILLE, „Rethinking the ‘Exilic’ Book of Kings”, *JSOT* 75(1997), s. 21-42; tenże, *Israel in the Book of Kings. The Past As the Project of Social Identity* (JSOTSUP 272), Sheffield 1998, s. 38-111.

⁶ Por. A. TRONINA, P. WALEWSKI, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne* (SBP 7), Częstochowa 2009, s. 54; TH. K. CHEYNE, *Critica Biblica*, 1903, s. 365.



na oznaczenie „władcy”, „księcia”, więc należałoby je tłumaczyć „Jahwe uczynił mnie władczynią”⁷. Oba znaczenia stoją w sprzeczności z postawą i działaniami kobiety. Narrator określa ją jako matkę Ochozjasza, czyli królową matkę, w żałobie z powodu śmierci syna. Nie zachowuje się ona jednak jak pogrążona w bólu. Jej działań nie można nawet uznać za szaleństwo będące wynikiem rozpacz, gdyż noszą znamiona chłodnego planowania.

W 2 Krl 8,18 czytamy, że król judzki Joram „kroczył drogą królów izraelskich – podobnie jak czynił ród Achaba – ponieważ córka Achaba była jego żoną. Czynił on to, co jest złe w oczach Pańskich”⁸. Atalia jest odpowiednikiem Izebel, która sprowadziła swego męża na błędną drogę. Za jej pośrednictwem czyny domu Achaba znalazły miejsce również na dworze judzkim. Już z powodu pochodzenia Atalia zostaje oceniona w sposób negatywny. Wprowadzając ją ponownie na scenę, narrator jakby automatycznie przywołuje te dane.

Teraz następuje ciąg zdań *wajjiqtol*, które rozpoczynają linearny bieg czasu. Motorem działania była wieść o śmierci syna przebywającego w Izraelu. Zapewne jakiś czas upłynął między wydarzeniem a dotarciem informacji. Podjęte przez Atalię działania opisują czasowniki קם i אבר, które można przełożyć: „powstała i zniszczyła”. Znaczenie pierwszego rdzenia w tym kontekście nie jest oczywiste. Patricia Dutcher-Walls proponuje tłumaczenie „zaczęła niszczyć” albo „zniszczyła szybko”⁹. Nie wydaje się to najwłaściwszym wyborem, gdyż rdzeń קם nie dotyczy tu rozpoczynania długo trwającej czynności, choć nie chodzi również o fizyczne podniesienie się, np. wstanie z krzesła. Wydaje się, że wyraża on tu przygotowanie, gotowość do działania¹⁰. W BH występuje w tym rozumieniu często, zwykle z czasownikiem „pójść” (por. np. opowiadanie o Deborze), a nie „zniszczyć”. Wydaje się, że nietypowe uzupełnienie rdzeniem אבר wskazuje na determinację i brak wahania Atalii, która wykorzystuje sprzyjający moment, nie tracąc czasu nawet na opłakiwanie syna. Ci, których zgładziła, zostali określani הממלכה¹¹. זרע w odniesieniu do ludzi oznacza „potomka, potomstwo”. Atalia zgładziła wszystkich pretendentów do tronu, między którymi być może znajdowały się jej własne dzieci albo wnuki. Jej działanie opisane z zewnątrz nic nie mówi o jej motywach.

⁷ J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów...*, s. 446.

⁸ Pojawia się ona jeszcze w tekście dotyczącym króla judzkiego Ochozjasza, w standardowej formule podającej imię matki króla. Atalia zostaje tu określona jako córka króla Izraela, Omriego. W innym tekście wspomniana jako córka Achaba, a więc wnuczka Omriego. Słowo „córka” może oznaczać po prostu potomka, członka rodziny, przeskakując kilka pokoleń, podobnie jak w przypadku określenia „syn” np. w genealogiach. Sytuacja odwrotna, choć możliwa, wydaje się mniej prawdopodobna.

⁹ P.N. DUTCHER-WALLS, *Narrative Art...*, s. 29.

¹⁰ Szczególnie w kontekście wojskowym. Por. קם, w: H.J. FABRY, H. RINGREN (red.), TWAT, t. VI, s. 1257.1266-1268.

¹¹ W takim złożeniu występuje jeszcze tylko w tekście paralelnym w 2 Krn 22,10. Częściej autorzy biblijni na określenie potomstwa królewskiego posługują się frazą המלוכה זרע (por. 2 Krl 25,25; Jr 41,1; Ez 17,13; Dn 1,3). Terminy te są jednak synonimiczne i ich wymienne użycie nie powinno dziwić.



Narrator wywołuje w czytelniku przekonanie o końcu dynastii Dawidowej, analogicznym do domu Achaba. Zadanie Atalii nie było trudne, szczególnie w świetle 2 Krl 10,12-14, która opowiada o zabiciu Ochozjasza i jego czterdziestu dwóch braci. Można z tego wnosić, że pozostali przy życiu następcy byli jeszcze w wieku chłopcym lub niemowlęcym. Atalia jawi się czytelnikowi jako jedyna pozostała w Judzie siła, dla której nie widać przeciwwagi, nikogo, kto mógłby ją powstrzymać.

2 Krl 11,2: Działania Joszeby – potajemna akcja ratunkowa

W w. 2 obraz ten ulega zmianie, na scenie pojawia się Joszeba, o której posunięciach Atalia nie ma pojęcia. Narrator rozpoczyna zdanie od czasownika *וַיַּיִּקְטֹל* w formie *wajjiqtol*, dopiero potem wprowadza postać działającą. Podkreśla przede wszystkim czynność – zabranie, które stanowi sedno wydarzeń i zapowiedź zmiany sytuacji.

Joszeba zostaje przedstawiona jako pochodząca z odpowiedniej linii dynastycznej (córką króla Jorama i siostrą Ochozjasza). Wydaje się, że nie jest ona córką Atalii¹², na co wskazuje podkreślenie braku jej związków z domem Achaba. Nic nie wiadomo o jej stanie cywilnym¹³. Jest siostrą zmarłego, ale prawowitego władcy. Obie kobiety zostały opisane przez narratora za pomocą epitetów wskazujących na ich odniesienie do linii królewskiej, pozycję na dworze, posiadaną władzę, a jednocześnie wartościujących je w oczach czytelnika z moralnego punktu widzenia.

Następuje sekwencja zdań z orzeczeniem w formie imperfectum. Pierwsze opisuje czynność zabrania Joasza. Jego imię oraz przynależność rodowa zostają wskazane dopiero na końcu zdania pojedynczego dla utrzymania czytelnika w napięciu. Rzadkim rdzeniem *וַיִּכְרֹם*, „kraść”, „przywłaszczać”, w odniesieniu do ludzi zaś „porwać”, „uprowadzić”¹⁴, narrator doprecyzowuje, na czym polegało zabranie. Dotyczy on sekretnych kradzieży¹⁵, co wprowadza element ironii, Joszeba wykrada bowiem chłopca po to, by zachować go przy życiu. Niejawność ma ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju akcji, pozostawia bowiem Atalię w przekonaniu o powodzeniu jej planu i nieświadomości zagrożenia dla świeżo zdobytych rządów.

¹² Por. J. GRAY, *1 and 2 Kings. A Commentary*, Philadelphia 1970, s. 564. Możliwość, że to córka działa przeciw matce, jest brana pod uwagę. Zob. J. ŁACH, *Księgi 1-2 Królów...*, s. 447.

¹³ Księgi Kronik dostarczają dalszych informacji o sytuacji rodzinnej Joszeby, trudno jednak wnioskować na tej podstawie, że informacje o jej mężu zostały pominięte przez redaktora Ksiąg Królewskich bądź pochodzą z innego źródła, gdyż takiego nie mamy. Natomiast z powodzeniem mogły one zostać wprowadzone do Ksiąg Kronik wobec refleksji nad narracją zamieszczoną w Księgach Królewskich i wynikających z niej trudności.

¹⁴ Zob. *וַיִּכְרֹם* w: L. KOEHLER i in., *WSHP ST*, t. 1, s. 188. Por. Wj 21,16; Pwt 24,7; 2 Sm 19,42.

¹⁵ Zob. *וַיִּכְרֹם* w: H.J. FABRY, H. RINGREN (red.), *TWAT*, t. II, s. 43-44. Rdzenie *וַיִּכְרֹם* oraz *וַיִּשְׁכַּח* podkreślają bardziej element przemocy obecny w zabieraniu czyjejś własności.

Uprowadzony jest jednym z kandydatów do tronu, a w wyniku działań Atalii jedynym prawowitym pretendentem do tronu Judy (podkreśla to zwrot „syn Ochozjasza”, narrator nie wspomina matki dziecka¹⁶). Ciotka miała odwagę ocalić chłopca. Wykradła go spośród mordowanych synów królewskich. Zarysowany przez narratora obraz jest plastyczny i dosadny. Gdyby Joszeba próbowała ratować wszystkich, musiałaby się już w tym momencie zmierzyć w otwarty sposób z Atalią i mogłaby nie ocalić nikogo, dlatego też odwołuje się do podstępów. Ryzykuje swoje życie powodowana troską o los dynastii Dawida, która zgodnie z Bożym poleceniem ma przetrwać. Zabranie jednego niemowlęcia mogło pozostać niezauważone w zamieszaniu. Joasz „nie został zabity”, czyli ocalał, co dawało nadzieję na przetrwanie dynastii. Zastosowanie tu imiesłowu w koniugacji *hofal* sugeruje uratowanie go w ostatniej chwili, w trakcie trwającej już rzezi (mniejsze ryzyko demaskacji). Joszeba uprowadza również מִיִּקָּה, czyli kobietę, która opiekuje się chłopcem, „mamkę”, „piastunkę”¹⁷, co wskazuje na niemowlęcy wiek chłopca¹⁸ oraz na przemyślenie planu oraz przezorność Joszeby.

Wyrażenie בַּחֲדֵר הַמַּטָּה (*bahadar hamito*), niepowiązane bezpośrednio z żadnym czasownikiem, sprawia trudności interpretatorom. Może ono rozpoczynać nowe zdanie¹⁹. Przeczy temu jednak obecny w tekście masoreckim *atnah*, bowiem dość zaskakujące byłoby wtedy użycie formy *wajjiqtol* zamiast zwykłego imperfectum. Może też odnosić się do poprzedniego czasownika – „ukraść, uprowadzić” albo wraz z poprzedzającym je wyrażeniem rzeczownikowym: „jego i jego piastunkę” tworzyć oddzielne zdanie eliptyczne²⁰. W pierwszym wypadku בַּחֲדֵר הַמַּטָּה to określenie miejsca, z którego następcą został zabrany²¹, czyli sypialnia, w której

¹⁶ Dopiero w 12,2 narrator wspomina matkę Joasza, która nazywała się Sibeja. W tym opowiadaniu kobieta ta nie odgrywa jednak żadnej roli. Atalia nie zagrażała kobietom, bo z jej punktu widzenia nie one stanowiły zagrożenie. To ona bowiem jako królowa matka po śmierci swego syna oraz wszystkich jego spadkobierców przejmowała władzę. Matka Joasza zaczęłaby stanowić dla niej zagrożenie jako matka potomka, który przetrwał, bo wtedy tytuł królowej matki i prawo do regencji należałyby się właśnie jej.

¹⁷ Słowo מִיִּקָּה występuje zaledwie kilka razy w BH, między innymi w opowiadaniu o Mojżeszu (Wj 2,7). Por. też Iz 49,23. Pozostałe dwa teksty (Rdz 24,59; 35,8) nie są tak jednoznaczne. Niektórzy komentatorzy przypuszczają, że tekst w tym miejscu jest skażony, ponieważ nie można ukraść dorosłej kobiety. Rdzeń ten może jednak oznaczać „uprowadzić, porwać”. Por. H. SCHULTE, „Die Rettung des Prinzen Joaš. Zur Exegese von II Reg 11,1-3”, ZAW 109(1997), s. 551-552.

¹⁸ Rzeczownik ten pochodzi od rdzenia יָק („ssać”), natomiast w koniugacji *hifil*, od której został utworzony imiesłów – „karcić piersią”, „pielęgnować”, tak więc również jego etymologia potwierdza znaczenie tego rzadkiego słowa. Por. יָק, w: L. KOEHLER i in., *WSHP ST*, t. 1, s. 394.

¹⁹ Tak tłumaczy BT⁵.

²⁰ J. Kaczmarek, tłumacząc Drugą Księgę Królewską, umieszcza znak interpunkcyjny między notą *acusativi* z sufiksem a określeniem „mamka”, jakby wchodziły one w skład oddzielnych zdań, co jest dość osobliwym zabiegiem, tym bardziej że wtedy מִיִּקָּה zostaje powtórzone dwa razy w jednym zdaniu, na początku i na końcu. Tenże, 2 *Królewska*, w: A. KUŚMIREK (red.), *Hebrajsko-polski Stary Testament. Prorocy*, Warszawa 2008, s. 666.

²¹ Por. M. COGAN, H. TADMOR, *II Kings...*, s. 126; E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1 Kön 17 - 2 Kön 25*, Göttingen 1984; P.N. DUTCHER-WALLS, *Narrative Art...* s. 31; H. SCHULTE, *Die Rettung...*, s. 552.

dokonany został mord. Wtedy jednak należałoby się spodziewać w tym miejscu przyimka **בן**, zaś przyimek **ב** sugeruje raczej umieszczenie w jakimś bezpiecznym miejscu. BT tłumaczy „skryła go wraz z mamką w sypialni”, co jednak nie wyjaśnia, czy jest to pośrednia kryjówka (np. sypialnia Joszeby w pałacu), czy miejsce, o którym mówi w. 3. Podpowiedź może stanowić interpretacja zawarta w Księgach Kronik, która odczytuje owo pomieszczenie jako kryjówkę i uzupełnia pominięty czasownik, dodając **נָחַן** (por. 2 Krn 22,11). Niektórzy komentatorzy widzą tu lokum w świątyni – sypialnię kapłanów na terenie okręgu świątynnego²². Wydaje się, że **בְּחֶדֶר הַמַּטָּוֶה וְאֶת מִינְקָתוֹ** należy odczytać jako całość, wyrażenie eliptyczne, miejsce ukrycia dziecka, do czego nawiązuje kolejne zdanie. Jego niezręczność gramatyczna i skrótowość potęgują wrażenie pośpiechu i zagrożenia.

Ostatnie zdanie tego wersetu, „a nie został zabity”, w hebrajskim składa się z dwóch wyrazów stanowiących podsumowanie sprzecznych wysiłków kobiet. Joszeba osiągnęła cel – bez wzbudzania podejrzeń Atalii zachowała przy życiu prawowitego potomka²³ i ukryła go przed nią. Narrator, mówiąc o tej czynności, posługuje się liczbą mnogą, co może sugerować większą grupę konspiratorów bądź stanowić formę bezosobową lub zastępczą dla liczby mnogiej: „ukryto go”. Joszeba staje do walki z Atalią. Ma sporą władzę, wykazuje wiedzę o samym pałacu i jego funkcjonowaniu, co każe się zastanowić nad pełnioną przez nią funkcją.

2 Krl 11,3: Podsumowanie wydarzeń

Werset 3 streszcza czas, który można by nazwać okresem oczekiwania, i podsumowuje sytuację po sześciu latach od opisanych wydarzeń. Czasowniki mają formę imiesłowów, co podkreśla trwanie dotychczasowego *status quo*. Zmianę można jakby wyczuć w powietrzu, opowiadanie pulsuje oczekiwaniem na coś w związku ze świadomością obecności chłopca.

Atalia rządziła przez sześć lat. Narrator nie wprowadza w odniesieniu do niej standardowej w Księgach Królewskich formuły wstąpienia na tron, pojawiającej się przy każdym prawowitym następcy niezależnie od jego postępowania i oceny wystawionej mu przez autora/redaktora. Brak ten rzuca się w oczy na tle całości Ksiąg Królewskich, wskazując, że jej władza nie może się legitymizować, ponieważ jest ona uzurpatorką. Wobec czynu, którego się dopuściła, nie

²² M. REHM, *Das zweite Buch der Könige*, Würzburg 1982, s. 115; T.R. HOBBS, *2 Kings...*, s. 138.

²³ Uratowanie Joasza podobne jest do wydarzenia w życiu Mojżesza. Obaj zostają uratowani jako malutkie dzieci przez kobiety po to, by stanąć w końcu na czele narodu. Owo ocalenie wiąże się z ukrywaniem dziecka. Joasz, podobnie jak Mojżesz aż do ucieczki do kraju Madian, jest pasywny, jego los rozgrywają między sobą inni. Nie świadczy to o zależności między tekstami, tym bardziej że dalsze ich losy nie wykazują zbieżności. Można jednak mówić o wykorzystaniu podobnego motywu literackiego.



pomaga nawet funkcja królowej matki, która ewentualnie mogłaby uprawniać do objęcia tronu²⁴.

Chłopiec przez sześć lat znajdował się pod opieką swojej wybawicielki. Jej zadanie miało więc kontynuację w sprawowaniu pieczy nad nim i wychowywaniu. Można przypuszczać, że ciotka zadbała o to, by wiedział, kim jest, znał swoją historię oraz miał pojęcie o obowiązkach władcy wobec Boga oraz Jego prawa. Również miejsce ukrycia – świątynia – jest symptomatyczne, w jakimś zakresie determinuje jego późniejszą postawę. Z pewnością bezpieczniej było ukrywać chłopca w przybytku niż w pałacu, gdzie w każdym momencie mógłby zostać odkryty przez Atalię. Świątynia nie była zbyt oddalona od pałacu, jednak Atalia jako kobieta miała do niej ograniczony wstęp. To każe ponownie zapytać o funkcję Joszeby umożliwiającą jej zamieszkiwanie w świątyni²⁵ (oczywiście tekst nie mówi o samym budynku świątyni, ale o kompleksie świątynnym), wydaje się, że związaną z rolą córki królewskiej²⁶. W NT taką przedstawicielką przebywającą stale przy świątyni jest prorokini Anna. Świątynia wprowadza temat ważny dla całego opowiadania – relację króla do kultu. W ten sposób narrator uzyskuje przeciwstawienie świątyni, w której przebywa prawowity następca tronu i z którego rozpocznie swoje rządy, pałacowi, w którym urzęduje Atalia²⁷. Nie chodzi o fizyczne określenie przestrzeni, ale o rozumienie roli króla. Atalia cieszyła się zdobytą pozycją. Czytelnik jednak wie, że jej plan się nie powiódł. Trzy wersety otwierające ciąg wydarzeń mają dla ich przebiegu i zrozumienia kluczowe znaczenie.

Zakończenie

Joszeba jest księżniczką z dynastii Dawida, pełniącą bliżej nieokreśloną funkcję przy świątyni. Nie tylko wykazuje się odwagą i sprytem w krytycznym momencie, ale również przez sześć lat kontynuuje swoje dzieło, w ukryciu wychowując króla. Wymaga to nie tylko męstwa i mądrości, ale i cierpliwości, by nadmiernym po-

²⁴ Por. m.in. T.R. HOBBS, *2 Kings...*, s. XX.

²⁵ Zwykle wyjaśnia się ten fakt, zgodnie z interpretacją Księg Kronik, że przebywała tam jako żona kapłana. Trudno jednak zgodzić się na to, że kapłani ze swoimi rodzinami zamieszkiwali przy świątyni, szczególnie biorąc pod uwagę wymóg czystości rytualnej na terenie okręgu świątynnego (co w przypadku kobiet ze względów biologicznych było okresowo niemożliwe). Nigdzie taki fakt nie zostaje wprost potwierdzony, nie ma informacji o budynkach, które mogłyby do tego celu służyć. Brakuje również przepisów regulujących tę sferę.

²⁶ H. Schulte określa ją tu jako *qedasza(h)*. Proponuje ona zmianę w rozumieniu tego terminu, szczególnie w odniesieniu do wyższych rangą kobiet, pochodzących z rodzin królewskich, kapłańskich lub dostojników. Jednak teza ta nie wydaje się przekonująca. Zob. tenże, *Die Rettung...*, s. 554-556.

²⁷ Na temat przestrzeni porządkującej narrację w 2 Krl 11 zob. więcej w artykule: B.O. LONG, „Sacred Geography...”, s. 231-238.



śpiechem nie zepsuć całego planu. W siódmym roku ukrywania chłopca ster przejmuje kapłan Jojada, doprowadzający do restauracji zachwianego porządku. Bez uprzedniego działania Joszeby kapłan nie miałby komu przywracać tronu. Ona sama z kolei też nie mogłaby przeprowadzić drugiego etapu planu. Jej życie jest zgodne z noszonym przez nią imieniem²⁸. To dzięki niej linia Dawida zachowała ciągłość zgodnie z obietnicą Bożą. Mimo że Joszeba nie dostała specjalnego polecenia od Boga, by uratować chłopca, działa zgodnie z planem Bożym. Decyduje się podjąć starania wobec zaistniałej na jej oczach sytuacji.

Narrator w sposób bardzo lapidarny, można wręcz powiedzieć, że beznamiętny, opowiada o tragicznych wydarzeniach zabójstwa następców tronu i związanym z nimi ogromnym cierpieniu oraz realnej groźbie powodzenia planu Atalii. Przytacza suche fakty, nie oceniając ich ani nie informując o związanych z nimi uczuciach. Wprowadzone w pierwszym wersecie śmierć i cierpienie zostają przezwyciężone dzięki postawie Joszeby, jej szybkiej reakcji na sytuację i przytomności.

Wersety 1-3 stanowią niejako miniaturę całej narracji. Scenę zaczyna i kończy odniesienie do Atalii, która przechwyciła tron w Judzie, jednak to Joszeba odnosi zwycięstwo, jest przedstawiona jako wybawczyni. Walka toczy się o przetrwanie dynastii Dawida, przede wszystkim o zachowanie wierności przymierzu z Bogiem, czemu narrator daje wyraz, między innymi w autorytarny sposób i oszczędnie w słowach oceniając obie kobiety i poprzez ich postępowanie ujawniając odbiorcy wnętrze ich serc. Choć może się wydawać, że zło zatriumfowało, ów triumf jest czasowy. Nadchodzi czas zmian dzięki wierności i aktywności tej kobiety. Na tle ciemnego i ponurego obrazu brutalności i bezwzględności Atalii dzięki niej pojawia się nadzieja.

Słowa-klucze: 2 Księga Królewska, Atalia, Joszeba, Joasz, dynastia Dawida

Around the Succession of the Throne – Jehosheba and Athaliah (2 Kings 11,1-3)

Summary

The article analyses the episode from the history of the royal dynasty of David, which is narrated at the beginning of the eleventh chapter of 2 Kings. This relation tells the story of the conflict which arose towards the succession of the throne, in which Athaliah captured the throne, but Jehosheba is shown as the winner and savior of the David dynasty.

Key words: 2 Kings, Athaliah, Jehosheba, Joash, the dynasty of David

²⁸ Niezależnie od tego czy przyjąć wariant „Jahwe przysięgą” (J. GRAY, *1 and 2 Kings...*, s. 570; P. BOSEK, *Kobiety w Biblii*, s. 94), czy „Jahwe pełnią szczęścia” (A. TRONINA, P. WALEWSKI, *Biblijne nazwy...*, s. 158).

Śmierć Jezusa w przypowieści synoptycznej

1. Wstęp

Badania egzegetyczne nad *ipsissima verba Jesu* charakteryzują się dziś pewnym spowolnieniem, jeśli porównać je z badaniami na ten sam temat z drugiej połowy ubiegłego wieku. Pomimo tego częściowego (i być może chwilowego) porzucenia warto zwrócić się ku wcześniejszym badaniom, by odkryć odłamki pełne domyślnej chrystologii, obecne w słowach Jezusa i podkreślone refleksją teologiczną ewangelistów. Tak jest w przypadku przypowieści synoptycznej o przewrotnych rolnikach. Na poziomie Jezusa historycznego przypowieść znajduje się u Mt 21,33b-41, par. Mk 12,1b-9, par. Łk 20,9b-16a. Refleksja Jezusa, która po niej następuje, odnosi się do jednego szczegółu – misji syna i jego śmierci – a nie do przypowieści jako całości. Dlaczego Jezus uczynił taką refleksję?

Poniższa analiza postara się odpowiedzieć w sposób krótki i uproszczony na to pytanie. Droga do tego celu dzieli się na dwa etapy. Jej początek polega na zrozumieniu różnicy pomiędzy przypowieścią na poziomie Jezusa historycznego a przypowieścią zredagowaną przez synoptyków. Konieczna będzie następnie ponowna lektura przypowieści na poziomie redakcji synoptycznej, połączona z krótką refleksją na temat rozważań Jezusa, który łączy misję – śmierć syna, tak jak została przedstawiona w przypowieści – z misterium własnej śmierci i zmartwychwstania, które jest spełnieniem słów z PsTM 118,22-23¹.

¹ TM = tekst hebrajski masorecki; LXX = tekst grecki według Septuaginty.

2. Przypowieść na poziomie Jezusa historycznego²

Aby dotrzeć do archaicznego/pierwotnego stadium przypowieści (przepowiadania apostołskiego)³, z którego należy następnie przejść do przypowieści Jezusa historycznego, konieczne jest zbadanie redakcji trzech synoptyków, wychwytyjąc miejsca wspólne i usuwając wszystko, co jest typowe (korzystanie z LXX, składnia, teologia) dla każdego z nich z osobna⁴.

a) Punkty wspólne

W Mt 21,33b, par. Mk 12,1b, par. Łk 20,9b występują wystarczające zbieżności, by wyróżnić głównych bohaterów przypowieści: z jednej strony właściciela winnicy, który powierza swoją własność rolnikom i wyjeżdża, z drugiej zaś rolników, którym powierzono winnicę. Dalej w Mt 21,34-36, par. Mk 12,2-5, par. Łk 20,10-12 mamy coraz mniej punktów wspólnych. Są one jednak wystarczające, by ukazać następujące szczegóły: w odpowiednim czasie właściciel wysłał jednego lub więcej sług, by zebrali plony. Widzimy u synoptyków dwie wersje: z kilkoma sługami (Mt) bądź tylko z jednym sługą (Mk i Łk). W Mt 21,37-39, par. Mk 12,6-8, par. Łk 20,13-15a ewangelisci opisują wysłanie syna i nadzieję właściciela, że jego syn zostanie potraktowany z należnym mu szacunkiem. Przedstawiają także reakcję pracowników winnicy, wyrażoną w dwóch momentach: w planie przejęcia winnicy na własność poprzez wykluczenie syna oraz jego zbrodniczym wykonaniu. Wreszcie w Mt 21,40-41, Mk 12,9, Łk 20,15b-16 mowa jest o przyszłości. Trzy redakcje synoptyczne zawierają pytanie sformułowane przez narratora (nadawcę, który znajduje się wewnątrz opisywanych zdarzeń/świadka) oraz odpowiedź (dyskutowana kara dla rolników i propozycja powierzenia winnicy innym).

b) Różnice

W Mt 21,33b, par. Mk 12,1b, par. Łk 20,9b znajduje się cytat z Iz 5,1b-2 (nieobecny u Łukasza). Fragment starotestamentalny jest cytowany z tekstu podobne-

² Wśród licznych studiów warto przypomnieć zacytowane w bibliografiach M. HUBAUT, *La Parole des vigneronniers homicides*, Paris, 1976 (zwłaszcza s. 126-134) i K. SNODGRASS, *The Parable of the Wicked tenants: an inquiry into Parable interpretation*, Tübingen, 1983. Przy pisaniu niniejszego artykułu szczególnie użyteczne były dzieła A. Julichera, L. Cerfaux, C. H. Dodda, J. Jeremiasa, W. Trillinga, B. Van Iersela, W.G. Kümmela, X. Léon-Dufoura, J. Duponta, M. Hubauta, K. Snodgrassa. Zob. też J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1 Le radici del problema e della persona*, Brescia 2002, s. 157-184. Ze względu na bardzo rozsądną ogólną metodologię – nawet jeśli należy do *Second Quest*, a nie do *Third Quest* – zob. R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i vangeli*, Assisi 1979.

³ T. MOURNET, *Oral Tradition and Literary Dependence*, Tübingen 2005, ss. 273-278.

⁴ Por. R. DE ZAN, „La parabola dei vignaioli omicidi a livello del Gesù storico. Contributo alla ricerca dello stadio preredazionale”. w: „Generati da una parola di verità” (Gc 1,18). *Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo 70° compleanno*, red. S. Grasso, E. Manicardi, Bologna 2006, s. 77-89.



go do tekstu LXX, jednak zmienia się osoba: tekst LXX jest odmieniony w pierwszej osobie liczby pojedynczej, a tekst cytowany przez Mt i Mk w trzeciej osobie liczby pojedynczej (tak jak TM, który jest odmieniony również w trzeciej osobie liczby pojedynczej rodzaju męskiego). Takie dane pozwalają stwierdzić, że cytat z proroka nie przynależy do archaicznej/pierwotnej przypowieści. Potwierdzają to następujące spostrzeżenia: u Izajasza to winnica jest bohaterem pieśni, a w nowotestamentalnej przypowieści nim nie jest; u Izajasza na pierwszym miejscu występuje miłość ukochanego do jego winnicy, podczas gdy przypowieść tego nie uwzględnia; u Izajasza winnica nie przynosi owoców, a w przypowieści to pracownicy winnicy nie chcą oddać jej owoców. Jak można zauważyć, brakuje harmonii pomiędzy cytatem z Izajasza (razem z Iz 5,1-7) a tkaniną literacką przypowieści, która go gości.

Występują także inne elementy charakterystyczne dla każdego z ewangelistów: mężczyzna, właściciel winnicy wskazany przez Mt i Łk, jest przedstawiony za pomocą sformułowań typowych dla Mt i Łk. Mk najprawdopodobniej zachował formę oryginalną; „dłuższy czas” użyty przez Łk to jego wyrażenie własne.

Wysłanie sług celem zebrania zysku z winnicy wymaga doprecyzowania przynajmniej w trzech kwestiach. Pierwsza z nich dotyczy liczby wysłań: Mt ma dwa grupowe, Mk trzy indywidualne i inne (wiele innych), Łk jedynie trzy wysłania indywidualne. Wiemy, że w opowieści parabolicznej wysłania odpowiadają schematowi 2+1⁵. Jeśli są to dane oryginalne⁶, dwa byłyby wysłaniem sług. Trzecie wysłanie dotyczy syna. W kwestii złego traktowania należy zauważyć, że Mt 21,35 ze swoją dziwną sekwencją „zabijać – kamienować” zależy od Mt 23,37 („Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani...”). Gdyby Mt przywołał inne sposoby złego traktowania, jak to czynią Mk i Łk, zepsułyby/złamałyby odwołanie do Mt 23,37. „Wielu innych [sług]” u Mk (12,5c) pochodzi z redakcji i nie zależy do oryginalnej przypowieści. Wydaje się także, że Mk zachował w wysłaniach charakterystykę złego potraktowania z oryginalnej przypowieści.

Wysłanie syna jest poprzedzone u Łk pytaniem (Łk 20,13), chodzi o zachowanie formy redakcji Łukasza. To samo można powiedzieć o Mk 12,6a, który zależy

⁵ W Mt 22,1-10 (wesele królewskie) pierwsze dwa zaproszenia przekazane przez sługi zostały skierowane do gości oficjalnych, podczas gdy trzecie zaproszenie skierowane jest do biednych. W tej samej przypowieści w redakcji Łukasza (Łk 14,16-24) pierwsze dwa zaproszenia nie wystarczają, by zapełnić salę, i konieczne staje się trzecie. W Mt 25,16-30, par. Łk 19,12-27 (przypowieść o talentach) są trzej słudzy, z których dwaj pierwsi przynoszą zysk panu, podczas gdy trzeci – nie. W Łk 10,29-37 (przypowieść o dobrym Samarytaninie) pierwsze dwie postaci, kapłan i lewita, nie pomagają kupcowi, który znalazł się w opałach z powodu zbójckiego napadu, podczas gdy trzecia zatrzymuje się i udziela pomocy.

⁶ Ta informacja zyskiwałaby na znaczeniu w świetle szczegółu obecnego w redakcji Marka i Łukasza. Opowiadając o znęcaniu się nad trzecim posłańcem obydwie relacje przerywają rozwijającą się fabułę dotyczącą samego znęcania się, uprzedzając, jaki będzie los samego syna.



bezpośrednio od Mk 12,5c (zdanie uznane za formę redakcyjną, nie oryginalną). Można mieć wątpliwości co do przymiotnika „ukochany” (co znaczyłoby także „jedyne”). Z powodu zachowania pracowników winnicy oraz ich pomysłu wydaje się słuszne, by zwrócić się ku przekazowi tekstu dokonanemu przez Mk 12,7 (i Mt 21,38bcd), podczas gdy w trzeciej Ewangelii odczuwa się wyraźną redakcję Łk. W kwestii śmierci syna (Mt 21,39, par. Mk 12,8, par. Łk 20,15a) należy zapytać, czy został on najpierw zabity, a następnie wyrzucony (Mk), czy wyrzucony na zewnątrz, a potem zabity (Mt-Łk). Ze względu na teksty J 19,17, Hbr 13,12 oraz z pewnych względów Dz 7,58, sformułowanie z Mt i Łk pozostaje pod wpływem wydarzeń pasyjnych. Sformułowanie Marka wydaje się bardziej prawdopodobne⁷. Ostatnia część przypowieści (Mt 21,40-41, par. Mk 12,9, par. Łk 20,15b) dotyczy przyszłego losu winnicy i jej pracowników. teksty W parabolicznych tekstach Ewangelii synoptycznych w dziewięciu przypadkach pada pytanie ze strony nadawcy-świadka (Jezusa) do adresatów-świadków (Jego uczniów). Biorąc pod uwagę archaiczność tych dziewięciu⁸ przypowieści, wyłączając potrójną wersję właśnie omawianej, wydaje się, że tylko jeden przypadek jest niepewny (Mt 21,28-31), podczas gdy pozostałe (Mt 20,1-16; Łk 7,41-43; 10,29-37; 12,16-21; 18,1-8) wykazują całkiem duży stopień pewności co do archaiczności⁹. Owo pytanie może więc stanowić integralną część stadium starszego niż sama przypowieść. Chociaż jest ona bliska fragmentowi z Iz 5,4a.5a, nie jest cytatem, ale co najwyżej jego reminiscencją. Wydaje się, że forma Mk jest najbliższa oryginałowi.

Podsumowaniem wcześniejszych, syntetycznych rozważań niech będzie taka oto forma pierwotnej przypowieści:

*Pewien człowiek wydzierżawił winnicę,
dał ją w dzierżawę winiarzom i wyjechał.
W stosownym czasie posłał do winiarzy jakiegoś sługę,
aby umożliwić przekazanie (ustalonej części) zbiorów.
Ale oni pobili go i odesłali go z pustymi rękoma.*

⁷ Léon-Dufour (X. LÉON-DUFOUR, „La parabola dei vignaioli omicidi”. w; tenże, *Studi sul Vangelo*, Milano 1968, s. 448) postawił hipotezę, że wersja mateuszowo-łukaszowa może być oryginalna, ponieważ jest dokładna w przedstawieniu praktyki skazywania na śmierć (por. Łk 24,14). Nie sądzę, bym mógł dołączyć do zwolenników tej interpretacji z dwóch zasadniczych powodów. Nie da się zrozumieć, jaki powód miałby Marek, by zmieniać pierwotną redakcję wprowadzając zmianę kolejności elementów, która nie ma znaczenia teologicznego (syn z przypowieści nie został prawnie skazany na śmierć). Uwaga Léon-Dufoura natomiast opiera się na hipotezie, że Mateusz i Łukasz zredagowali przypowieść pod wpływem wydarzeń męki Jezusa (Jezus skazany został na śmierć – słusznie czy nie, to nie jest problem tego artykułu – zgodnie z prawem). Marek, jak się zdaje, nie jest pod wpływem tych elementów teologicznych.

⁸ Mt 20,1-16; 21,28-31.33-34; Mk 12,1-11; Łk 7,41-43; 10,29-37; 12,16-21; 18,1-8; 20,9-18.

⁹ J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973, s. 41, 146, 151, 184 (przyp. 42, 43, 44), 196 (przyp. 242, 243).

(Człowiek) posłał znowu innego sługę.
 Ale tego też, zbili go po głowie i zelżyli go.
 Posłał w końcu swego syna mówiąc:
 „Może odniosą się z szacunkiem do mojego syna”.
 Winiarze jednak rzeki między sobą: „On jest dziedzicem.
 Zabijmy go, a dziedzictwo będzie nasze”.
 I schwytawszy go, zabili go i wyrzucili go poza winnicę.
 Co zrobi pan winnicy?”
 „Przyjdzie i zabije winiarzy, a winnicę da innym”.

Ten tekst nie przedstawia wypracowanej teologii. Stawia jednak jako *tertium comparationis* zależność właściciela (co jest rzeczą logiczną, wpływającą z umowy najmu) przeciw projektowi autonomii wypracowanemu przez pracowników winnicy (sprzecznemu z logiką zawartego kontraktu). Odpowiedź dana przez rozmówców nadawcy paraboli jest jasna. Pracownicy winnicy pomylili się, należy ich wyeliminować i zastąpić innymi. Synoptycy zgodnie zanotowali reakcję arcykapłanów i faryzeuszów: zrozumieli oni, że Jezus opowiedział tę przypowieść przeciw nim (Mt 21,45, par. Mk 12,12, par. Łk 20,19). Dlaczego?

Jezus wiele razy ganił przywódców narodu wybranego za oddalanie ludu od słowa Bożego poprzez zmuszanie go do przestrzegania tradycji stworzonej przez ludzi, jakby posiadała prymat (podczas gdy najważniejsze jest słowo Boże: Mk 7,1-13). Tak jak Adam wybrał autonomię od Boga, a nie zależność od Niego (Rdz 3,1-24), tak teraz odpowiedzialni Izraela popychali siebie i lud w stronę autonomii od Boga (przestrzegając ludzkich praw i zaniedbując słowo), a nie do zależności od Niego wyrażającej się w posłuchu i przestrzeganiu Prawa. Oskarżenie sformułowane przez Jezusa poprzez przypowieść jest więc oczywiste.

3. Ponowne odczytanie paraboli przez synoptyków a refleksja Jezusa

Archaiczną przypowieścią wydaje się być ta wygłoszona przez Jezusa. Tekst, który to wykazuje, nie próbuje podsumować historii zbawienia (jak to czynią Mt i częściowo Mk i Łk). Wiąże się ona z głoszeniem słowa Mistrza, nie przejmując jej ani pisma rabiniczne, ani rodzący się Kościół. Przede wszystkim odzwierciedla ona środowisko judaistyczne, w którym żył Jezus. Kościół odczytał tę przypowieść, jakby była syntezą historii zbawienia. Najdobitniej widać to u Mt. Dodanie fragmentu z Iz 5,1b-2, cytowanego przez tekst bliski LXX, zmusza czytelnika do identyfikowania właściciela winnicy z Bogiem, a winnicy z Izraelem/Jerozolimą. Misja dwóch grup sług z następującą po niej karą wymierzoną przez pracowników winnicy („zabić – ukamienować”) pozwala odczytać Mt 23,37 jako tekst inspirujący, gdzie

ci, którzy zostali zabici i ukamienowani, są „prorokami” i „tymi, którzy zostali wysłani do Ciebie”. W konsekwencji wysłani śludzy, w świetle ponownego odczytania przez Kościół, są pojmowani jako alegoria proroków. Oczywistym staje się więc odniesienie do Jezusa zarówno w nazwaniu syna „ukochanym”, jak i w wykonaniu wyroku śmierci: tak jak syn został wyrzucony z winnicy, tak i Jezus został zabity poza Jerozolimą. Wreszcie naród wybrany, kierowany dotąd przez przywódców Izraela, zostanie poprowadzony przez innych przywódców. W tym miejscu można wyróżnić aluzję do nowego ludu Bożego, kierowanego przez Dwunastu.

Słuchacze Jezusa nie oczekiwali śmierci swojego *Rabbi* nawet w dalekiej przyszłości. Lud faktycznie był z Jezusem. Wystarczy przeczytać Mt 21,46, par. Mk 12,12, par. Łk 20,19: przywódcy ludu Izraela nie mieli odwagi, by uwięzić Jezusa Chrystusa, ze strachu przed tłumem, który widział w Nim proroka. Udział Jezusa, który od razu wynika z przypowieści, ukazuje natomiast, poprzez cytaty z Ps^{LXX} 117,22-23, wyraźną aluzję do śmierci i zmartwychwstania Mistrza. Wiemy, że obraz kamienia jako Jezusa odrzuconego przez żydowskie autorytety religijne był obrazem bliskim rodzącemu się Kościołowi. Nowy Testament przywołuje różne fragmenty z pism prorockich na ten temat: Iz 8,14-15; 28,16; Jr 51,26; Dn 2,44-45; Za 4,7. Zebrane informacje kierują nas ku pytaniu, czy działania Jezusa, które nastąpiły po przypowieści (Mt 21,42-44, par. Mk 12,10, par. Łk 20,17-18), można przypisać właśnie Jemu, czy też rodzącemu się Kościołowi, oczywiście w oparciu o refleksje czynione przez Jezusa w innych momentach (por. Łk 17,25). Wedle opinii wielu naukowców wydaje się, że ten materiał, mimo odzwierciedlenia myśli Jezusa wyrażonych w innych momentach, przynależy do myśli rodzącego się Kościoła¹⁰. Badania Charlesa Harolda Dorda¹¹ pozwoliły uznać, że Ps^{LXX} 117 (Ps^H 118) należy do *Testimonia* rodzącego się Kościoła. Cytowany wielokrotnie w NT – przez J 10,24 (Ps^{LXX} 117,10), Dz 2,33 (Ps^{LXX} 117,16), Mt 21,33, par. Mk 12,10 i przez 1 P 2,7 (Ps^{LXX} 117,22-23), Mk 11,9 i Mt 23,39 (Ps^{LXX} 117,25-26) – psalm wydaje się być jednym z najczęściej rozważanych przez rodzący się Kościół, według zachęty Jezusa przekazanej przez Łk 24,44. Należy pamiętać, że cytaty z Ps^{LXX} 117,25-26 u Mt 21,42, Mk 12,10, par. Łk 20,17 pochodzą z tekstu LXX, a nie z tekstu hebrajskiego. Ponadto formuła zastosowana przez Mt („Czy nigdy nie czytaliście w Piśmie”), używana zawsze w dysputach z przeciwnikami Jezusa (Mt 12,3.5; 19,4; 21,16; 22,31), wydaje się pełnić funkcję apologetyczną wspólnoty w dyskusjach z Żydami¹². Na końcu należy także zauważyć, że fragment, który następuje po przypowieści w apokryficznej Ewangelii Tomasza, ma budowę całkowicie inną niż u synoptyków¹³.

¹⁰ Por. X. LÉON-DUFOUR, „La parabola dei vignaioli omicidi...”, s. 462-464.

¹¹ C. H. DODD, *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale del Nuovo Testamento*, Brescia 1972.

¹² J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*. t. 2, Brescia 1991, s. 340-341.

¹³ H. SCHÜRMANN, „Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut”. BZ 7(1963), s. 236-260;

Te dane mogłyby być cennymi wskazówkami w uznaniu przynależności tego fragmentu do refleksji rodzącego się Kościoła.

Mając przed sobą teksty Mt 21,39, par. Mk 12,8, par. Łk 20,15, Kościół odczytuje aluzję do bolesnej śmierci Jezusa. Bogaty w doświadczenie Zmartwychwstałego nie może zatrzymać się na takim odczytaniu tekstu i dlatego w oryginalnej przypowieści nie ma nic, co mogłoby oddać sprawiedliwość myśli Jezusa i doświadczeniu zmartwychwstania przeżytego przez wspólnotę pierwotną. Rodzący się Kościół uznaje za konieczne podkreślić, obecną w paraboli, wartość aluzyjną śmierci Jezusa, Syna Bożego, i jednocześnie uwydatnić konieczność odwołania się do zmartwychwstania.

4. Epilog

Powyższe studium nie wyczerpuje tematu, ale go sygnalizuje i podkreśla jego wagę. Kościół, spisując Ewangelie ze słów i czynów Jezusa, nie chce jedynie o Nim przypomnieć, ale także podarować swoją wrażliwość i delikatność w brnięciu z miłością przez słowa Mistrza, odkrywając ukryte skarby, których nie można było znaleźć od razu, słuchając żywego słowa Pana. Tekst pisany pozwolił rodzącemu się Kościołowi na ich wydobycie. Dlaczego Jezus uczynił taką refleksję? Na to wstępne pytanie należałoby sprawnie odpowiedzieć. Jeśli rozróżniamy pomiędzy przypowieścią redakcyjną a przypowieścią Jezusa historycznego, zwróćmy uwagę, że rodzący się Kościół powierzył słowo pierwotne w ręce swoich ewangelistów, z zachowaniem niezależności i autonomii, i strzegąc paraboli Jezusa, zaproponował dalszą lekturę z niewielkimi zmianami (historię zbawienia). Wewnątrz tej logiki, za sprawą rodzącego się Kościoła, powstaje tekst Mt 21,42, par. Mk 12,10, par. Łk 20,17. Kościół w swoim ponownym odczytaniu dostrzegł w misji i śmierci syna z przypowieści aluzję do misji i śmierci Jezusa. Koniec życia Jezusa nie wyczerpał się jednak w samej śmierci i poleceniu pogrzebu. Kościół, bogaty w doświadczenie spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym, nie zatrzymał się na wskazaniu aluzji z przypowieści. Dopełnił ją poprzez swoją nieskończoną radość dzielenia czasu historii ze zmartwychwstałym Panem. Przestrzegając myśli Jezusa i własnego doświadczenia, Kościół zreagował dodatek, w którym nie przywołuje słów Jezusa wypowiedzianych w tamtych okolicznościach, ale wyraża myśl Mistrza. On wiedział, że nie zostanie uznany, że zginie i zmartwychwstanie dla naszego zbawienia i odkupienia.

(tłum. Joanna Fleming)

M. CIVRA, *Il Quinto Vangelo (con traduzione del testo copto e confronto critico)*, Torino 2001; N. PERRIN, *Tommaso, l'altro vangelo*, Brescia 2008.



Słowa-klucze: Ewangelie synoptyczne, przypowieść o przewrotnych rolnikach, *ipsissima verba Iesu*, śmierć

The Death of Jesus in the Synoptic Parable

Summary

The article examines the synoptic parable about the wicked tenants, which is related by all three synoptic Gospels. The author analyses and compares three versions of the parable, attempting on the reconstruction of the first, apostolic level in the development of parable and after that trying to move to the level of historical Jesus.

Key words: *the Synoptic Gospels, the parable about the wicked tenants, ipsissima verba Iesu, death.*

*Ex theologia crucis. O krzyżu w tajemnicy Boga i człowieka
na kanwie wybranych dokumentów bł. Jana Pawła II*

W naszym studium nad papieską teologią krzyża przyjrzymy się głównym dokumentom bł. Jana Pawła II. Z okazji beatyfikacji Papieża Polaka jeszcze raz popatrzymy na krzyż (zagadnienie teologiczne tak bardzo przez niego umiłowane), zarówno w tajemnicy Boga, jak i człowieka. Wychodząc od Pisma Świętego, dostrzemy do przesłania staurologicznego zawartego w encyklikach: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et vivificantem*, *Evangelium vitae* oraz w liście apostolskim *Salvifici doloris*.

Krzyż znakiem Odkupienia

„Odkupienie” to pojęcie, które mocno ugruntowało się w terminologii religijnej. Używane jest nie tylko przez teologów. Wielu ludzi posługuje się nim, nie wiedząc do końca, jakie jest jego znaczenie. Zestawmy zatem wybrane charakterystyczne określenia, aby ujrzyć znaczenie słowa w jaśniejszym świetle.

Pojęcie odkupienia jest ściśle zespolone z ideą zbawienia¹. Greckie synonimy odkupienia (*lytrosis* lub *apolytrosis*) – czynu dokonanego przez Boga – są następujące: uwolnienie, wykup², nabycie. W Starym Testamencie jest środkiem zastosowanym przez Boga w celu wybawienia Jego ludu z niewoli egipskiej (Wj 12,27; 14,13; por. Iz 63,9)³.

¹ Por. S. LYONNET, „Odkupienie”, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 599; *Słownik symboliki biblijnej* (PSB 20), red. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, Warszawa 2003, s. 1129.

² Por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 1129–1130.

³ Por. S. LYONNET, „Odkupienie...”, s. 599. Celowo nie poświęcamy zbyt wiele uwagi pojęciu w Starym Testamencie, gdyż jest ono tylko zwiastunem rzeczywistości nowotestamentalnej. Szerzej na temat odkupienia w Starym Testamencie por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 1129–1131; T.M. WILLIS, „Odkupienie”, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB 5), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 574–575; W.R.F. BROWNING, *Słownik Biblii*, Warszawa 2005, s. 359; J.E. ALSUP, „Odkupienie”, w: *Encyklopedia biblijna* (PSB 9), red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 862.

Częstotliwość występowania terminu na kartach Pisma Świętego zdecydowanie zwiększa się w Nowym Testamencie⁴. Teologia odkupienia rozwija się razem z historią zbawienia, ogniskując się na osobie Jezusa z Nazaretu. Odkupienie osiąga pełnię w osobie Odkupiciela człowieka, Jezusa Chrystusa.

Jan Paweł II w swej programowej encyklice pisał: „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii”⁵. Idąc za myślą papieską, nie wypada pochylać się nad tajemnicą odkupienia inaczej jak w ścisłym związku z Odkupicielem.

Sens etymologiczny łacińskiego terminu *redemptio* utożsamia się z „zakupem” (*emere*), dzięki któremu ludzie doznają odkupienia, to znaczy stają się własnością Boga i, zbierając się razem, stanowią jedność⁶.

W Nowym Testamencie słowo odnosi się nie tylko do dzieła dokonanego na Kalwarii (por. Rz 3,24; Kol 1,14; Ef 1,7), lecz także do tego, które dokona się podczas Paruzji i chwalebego zmartwychwstania ciał (por. Łk 21,28; Rz 8,23; Ef 1,14; 4,30)⁷. Najkrócej rzecz ujmując, idea odkupienia, uwolnienia i wyzwolenia podkreśla jakościową zmianę położenia człowieka „wykupionego”⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje ujęcie idei redempcyjnej w aspekcie „tajemnicy miłości”⁹. Taka wizja rozpościera się na kartach listów Pawłowych oraz pism świętego Jana. Drugi z wymienionych apostołów ukazuje *redemptio* jako tajemnicę wewnętrznej istoty Boga, którą jest miłość (por. 1 J 4,8). Odkupienie stanowi misterium miłości Ojca, który „tak (...) umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16). Jest to miłość wzajemna Osób Boskich oraz miłość do ludzi. Człowiek sam nie jest zdolny do takiej miłości, lecz jedynie wpatrując się w przykład Mistrza i prosząc Go o wsparcie, może stawać się podobnym do Boga¹⁰.

Bliźniacze wobec Janowego ujęcie odkupienia daje święty Paweł, który w *redemptionis mysterium* upatruje tajemnicy agapicznej. Przedstawia miłość Ojca (por. Rz 5,5–8; 8,39; Ef 1,3–6; 2,4; Kol 1,13), którą otoczył nas, ludzi, wtedy, „gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5,8) oraz Jego „nieprzyjaciółmi” (Rz 5,10)¹¹. Tarseńczyk nakreśla relację pełną miłości Syna do Ojca, wyrażoną w posłuszeństwie niwelującym haniebną akt pierwszego Adama (por. Rz 5,19; Flp 2 6). Jednocześnie mówi

⁴ Por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 1129. W Starym Testamencie mamy 20 określeń odkupienia, zaś w Nowym – 130.

⁵ JAN PAWEŁ II, encyklika *Redemptor hominis* 1.

⁶ Ang. *atonement* ściśle wiąże się z łac. *redemptio*. Por. S. LYONNET, „Odkupienie...”, s. 600.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. B. WIDŁA, *Słownik antropologii Nowego Testamentu* (PSB 21), Warszawa 2003, s. 158. W Nowym Testamencie następujące fragmenty opisują ten stan: Łk 21, 28; Rz 3, 24; 8, 23; 1 Kor 1, 30; Ef 1, 7.14; 4, 30; Kol 1, 14; Tt 2, 14; Hbr 9, 12.15.

⁹ Por. S. LYONNET, „Odkupienie”, s. 602–603.

¹⁰ Por. tamże, s. 602.

¹¹ Por. tamże, s. 602–603.



o miłości do ludzi (por. Rz 5,7n; 8,34). Wyjaśnia też motyw Chrystusa, który dokonał dzieła odkupienia z miłości (*ex amore*), pisząc: „umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20; por. Ef 5,2.25)¹².

Obaj Apostołowie we wszystkich okolicznościach nawiązują do haniebnej śmierci Jezusa Chrystusa na krzyżu. Podobnie jak Sługa Jahwe uznany za „chłostanego przez Boga i zdeptanego” ukazany w wizji Izajaszowej (53,4), Jezus Chrystus, jedyny Sprawiedliwy, zechciał być poczytanym za „przekleństwo” i naruszydla Prawa (Ga 3,13). Większego upokorzenia aniżeli śmierć na krzyżu niepodobna sobie wyobrazić (por. Flp 2,8). Poprzestawanie na tym byłoby niedorzecznością i postawą zupełnie obcą duchowi chrześcijańskiemu. Podkreślmy zatem aspekt pozytywny, który ukazuje najgłębszą motywację postawy Jezusa Chrystusa. Posłuszeństwo Ojcu oraz miłość są wyjaśnieniem zgody Boskiego Odkupiciela na śmierć, której sam zapragnął. Chrystus „odkupuje” ludzkość, nabywając ją „na własność dla swego Ojca”¹³.

Podobną wizję prezentuje współczesna dogmatyka. C.S. Bartnik przedstawia kilka znaczeń wyrazu „odkupić” i wyciąga z tego jeden podstawowy wniosek. Jego spostrzeżenia można określić w następujący sposób: dzięki odkupieniu człowiek, uwolniony z pewnego podstawowego zła, staje się na nowo własnością Boga¹⁴. Widać wyraźnie zarówno aspekt pozytywny (Boże uwłaszczenie), jak i negatywny (uwolnienie) problemu.

W Nowym Testamencie teologia odkupienia najbardziej została rozwinięta przez św. Pawła, co szerzej sygnalizowaliśmy powyżej. Apostoł Narodów wyraźnie stwierdza, że Chrystus Jezus „stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1,30). Diametralnie zmieniła się idea odkupienia, gdyż ściśle powiązano ją z Chrystusem. Odkupienie jest w Nowym Testamencie faktem duchowym¹⁵.

W czasach poapostolskich ukształtowały się dwa nurty odnośnie do teologii odkupienia. Po pierwsze, Chrystus odkupił cały rodzaj ludzki przez to, kim sam jest (stanowisko mistyczne). Po drugie, odkupienie dokonało się przez pewien akt, czyn, który pojednał ludzkość z Ojcem (stanowisko paschalne). Teorię mistyczną lansowali wschodni Ojcowie Kościoła (Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz z Lyonu, Atanazy Wielki, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Aleksandryjski). Głównym założeniami tej teorii była filozofia grecka podkreślająca ontologię. W historii Jezusa Chrystusa uwypuklano fakt Wcielenia. *Incarnationis mysterium* stanowi źródło odkupienia, które z kolei polega na budowie pośrednictwa

¹² Por. tamże, s. 603.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. C.S. BARTNIK, „Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie”, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C.S. Bartnik, Lublin 1979, s. 11–12.

¹⁵ Por. tamże, s. 14–15.



bytowego między człowiekiem a Bogiem. Pierwowzorem pojednania człowieczeństwa z bóstwem jest Jezus Chrystus. Poprzez Wcielenie Słowa Bożego wszyscy ludzie otrzymali istotę bosko-ludzką, zaś dzięki identyfikacji natury ludzkiej między nami a Jezusem odkupienie ma charakter uniwersalny, dotyczy każdego człowieka¹⁶.

Wspomnieliśmy wyżej o drugim nurcie. Do grona czołowych reprezentantów tegoż stanowiska (paschalnego) zalicza się następujących Ojców zachodnich: Tertuliana, Cypriana, Piotra Chryzologa, Leona Wielkiego oraz Grzegorza Wielkiego. Najbardziej podkreślają oni akt ofiary Chrystusa, co jest wynikiem bazowania na moralno-społecznej myśli rzymskiej. Relacja między człowiekiem a Bogiem staje się obrazem stosunków między członkami a ojcem rodu. Odkupienie dokonało się przez przebłaganie Ojca i renowację stosunków rodzinnych. Chrystus dokonał odkupienia głównie przez czyny, wśród których pierwszorzędnymi są: męka, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Jego akt miłości odmienił egzystencję każdego człowieka przed Bogiem. Jest również apelem o naśladowanie Go przez wszystkich pielgrzymujących do domu Ojca¹⁷.

Oba nurty znakomicie się uzupełniają i razem tworzą nierozdzieloną jedność całej tajemnicy Jezusa Chrystusa. Różnica polega na rozłożeniu akcentów¹⁸.

W świetle dotychczasowych ujęć teologii odkupienia łatwiej zrozumieć ten aspekt nauki o Bogu przedstawiony przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*. Dokument papieski stanowi „hymn na cześć człowieka”¹⁹ odkupionego przez Jezusa Chrystusa. Treść obfituje w odniesienia do Pisma Świętego, zwłaszcza do Pism Janowych oraz *Corpus Paulinum*²⁰. Jan Paweł II, niejako nawiązując do obydwu, w centrum odkupienia stawia Krzyż Chrystusa. Według sługi sług Bożych odkupienie dokonało się przez Krzyż²¹. Warto zauważyć, że tajemnica ta posiada według Papieża Słowianina dwa wymiary: boski i ludzki. Najkrócej rzecz ujmując, pierwszy polega na „nowym otwarciu odwiecznego Ojcostwa Boga, który w Chrystusie na nowo przybliżył się do ludzkości, do każdego człowieka, obdarzając go tym trzykrotnie świętym «Duchem Prawdy»”²². Odkupienie jest dziełem Trójcy Przenajświętszej i zostaje na nim wyciśnię-

¹⁶ Por. tamże, s. 16.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże. Inne stanowiska dotyczące odkupienia zostały przedstawione: tamże, s. 16–21. Pominiamy je ze względu na rodzaj naszego studium, które nie rości sobie praw do systematycznego wykładu tajemnicy odkupienia w historii teologii.

¹⁹ Por. A. MŁOTEK, „Duszpasterskie akcenty encykliki ‘Redemptor hominis’”. *Homo Dei* 3 (1979), s. 175.

²⁰ Por. J. CHMIEL, „Biblijne podstawy encykliki Jana Pawła II ‘Redemptor hominis’”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 6 (1979), s. 299.

²¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis* 10.

²² Tamże 9.



te charakterystyczne znamię²³. Ludzki wymiar odkupienia ma charakter adhortacyjno-obligatoryjny i odnosi się do człowieka, który nie może pozostać obojętny wobec boskiego wymiaru. Człowiek musi z całą swoją złożonością zwrócić się do Chrystusa, gdyż „nie może żyć bez miłości”²⁴ – to słowa, którymi biskup Rzymu rozpoczyna wyjaśnianie ludzkiego wymiaru tajemnicy, która dokonała się przez Krzyż.

Konkludując nasze rozważania na temat Krzyża będącego znakiem odkupienia, w pewien sposób naśladując teologię Jana Pawła II²⁵, prezentujemy dwie postaci świętych, którzy w podobnym duchu kontemplowali Tajemnicę Odkupienia. Pierwszym jest zakonodawca i stygmatyk, św. Franciszek z Asyżu, który w jednej z modlitw niejako powtarza papieskie sformułowanie z programowej encykliki: „Wielbimy Cię, Najświętszy Panie Jezu Chryste, (...) i błogosławimy Tobie, że przez święty krzyż Twój odkupiłeś świat”²⁶.

Drugą ikoną Ewangelii odkupienia jest XVIII-wieczny fundator Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela, patron spowiedników i moralistów, św. Alfons Maria de Liguori, biskup i doktor Kościoła. W swoich pismach często nazywa Ukrzyżowanego Odkupicielem, co tworzy doskonałą symfonię z głównymi nurtami historii teologii odkupienia, ściśle zespolonej z myślą Papieża z Krakowa²⁷.

Signum Redemptionis crux est.

Krzyż objawieniem miłosierdzia Bożego

Drugą sceną, na której możemy kontemplować „widowisko” krzyża (por. Łk 23,48)²⁸, jest tajemnica miłosierdzia Bożego. Jan Paweł II napisał encyklikę *Dives in misericordia*, będąc pod wpływem prostej zakonnic z krakowskich Łagiewnik,

²³ Por. tamże.

²⁴ Tamże 10. Por. J. KUPCZAK, „Kościół na drogach człowieka”, w: *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II*, red. P. Kozacki, Poznań 2003, s. 19.

²⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis* 19; tenże, list apostolski *Salvifici doloris* 26; tenże, encyklika *Redemptoris Mater* 17, 48; tenże, list apostolski *Rosarium Virginis Mariae* 43.

²⁶ T. SŁOTWIŃSKI, *Św. Paschalis Patron Kongresów Eucharystycznych*, Wrocław 1997, s. 69. Łacińska konkluzja modlitwy Serafickiego Ojca: „...quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum” (wyróżnienie autora). Inwokacja ta jest mocno ugruntowana w pobożności Kościoła, który podczas Drogi Krzyżowej wyśpiewuje: „Kłaniamy się Tobie, Panie Jezu Chryste, i błogosławimy Tobie, żeś przez Krzyż (i Mękę swoją) świat odkupić raczył”.

²⁷ Por. ALFONS MARIA DE LIGUORI, *Medytacje Pasyjne (Obfite u Niego Odkupienie 3)*, Kraków 1998, ss. 25, 33, 40, 49, 61, 71, 82, 92, 105, 118, 126, 134, 142, 155. Nasza uwaga nie koncentruje się zbyttno na postaciach świętych. Ich umieszczenie w różnych odcieniach jednej Ewangelii ma na celu ukazanie praktycznych postaw wobec krzyża. Wybór postaci do poszczególnych nurtów myśli papieskiej ukazuje pewien aspekt ich życia. Błędem byłoby stwierdzenie, że święty Franciszek czy ojciec Maksymilian M. Kolbe OFMConv, o którym będzie mowa poniżej, nie wchodzą w krąg ludzi cierpiących, co zostanie ukazane w dalszej części naszego opracowania.

²⁸ Por. JAN PAWEŁ II, encyklika *Evangelium vitae* 50.



którą ogłosił świętą²⁹. Zainspirowany jej prywatnymi objawieniami pochylił się nad tym wymiarem Bożej miłości odsłoniętym w krzyżu i zmartwychwstaniu³⁰. Nim przedstawimy teologię krzyża ukazaną przez Papieża na kanwie dokumentu o Bogu bogatym w miłosierdzie (por. Ef 2,4), przyjrzymy się pokrótce, jakie są charakterystyczne rysy „największego przymiotu Boga, to jest niezgłębionego miłosierdzia Jego”³¹.

Człowiek, używając terminu „miłosierdzie”, ma na myśli głównie współczucie i przebaczenie. Takie rozumienie stwarza niebezpieczeństwo niepełnego, fałszywego obrazu rzeczywistości, której łacina kościelna nadała imię *misericordia*. Izraelici bowiem miłosierdzie identyfikowali ze współczuciem i wiernością³².

Pojęcie jest stare i ma bogaty przedchrześcijański rodowód. Obecne było już w hymnach na cześć bóstw opiewanych przez Egipcjan, Sumerów i Babilończyków. Teksty z Ugarit wysławiały boga El, wyraźnie akcentując obok wyrozumiałości właśnie miłosierdzie. Dwa tysiące lat później jego synonimy stosowali muzułmanie, opisując cechy Boga. Elementem łączącym pozabiblijne i biblijne określenie Najwyższego jest przypisywanie cech kobiecych bóstwom rodzaju męskiego³³. Hebrajskie terminy określające Boga to *hanan*, *hesed*, a szczególnie *rahamim*, pochodzące od słowa *reham* (macica). Miłość Boga Izraela została porównana do postawy niewiasty (por. Iz 49,14–15), co należy w Piśmie Świętym do rzadkości³⁴.

Objawienie miłosiernego Boga w Starym Testamencie dokonywało się w obliczu nędzy i grzeszności człowieka. Jest to paradygmat, który zadomowił się na stałe w historii zbawienia. Zachodzi pewne podobieństwo między odkupieniem a miłosierdziem. Pierwsze objawiło się przy okazji wyjścia z Egiptu, drugie zaś, okazane przez Boga, narodziło się wówczas wobec ludu Izraela. Wprawdzie termin nie ucieleśnił się w postaci słowa, jednak duchowo można dostrzec Bożą interwencję, za którą kryło się miłosierne oblicze Ojca (por. Wj 3,7n.16n; 6,5)³⁵.

Analiza hebrajskich i greckich znaczeń pojęcia „miłosierdzie” (ok. 150 odnośników) oraz „współczucie” (50 odnośników) jasno określa matczyno-ojcowską miłość Boga. Miłosierdzie jest pomocą okazaną osobie znajdującej się w potrzebie

²⁹ Por. J. RATZINGER, „Czternaście encyklik Jana Pawła II”. *OssRomPol* 9 (2003), s. 22. Beatyfikacja s. M. Faustyny od Najświętszego Sakramentu odbyła się 18 kwietnia 1993 r., zaś kanonizacja 30 kwietnia 2000 r. Por. F. KOWALSKA, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa ¹⁰2001, s. 19.

³⁰ Por. JAN PAWEŁ II, encyklika *Dives in misericordia* 7.

³¹ F. KOWALSKA, *Dzienniczek...*, s. 83.

³² Por. J. CAMBIER, X. LÉON-DUFOUR, „Miłosierdzie”, w: *Słownik teologii biblijnej...*, s. 478–479.

³³ Por. M.D. COOGAN, „Miłosierdzie Boże”, w: *Słownik wiedzy biblijnej* (PSB 5), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 519.

³⁴ Por. tamże. Mowa jest tylko o analogii, gdyż miłości i miłosierdzia Boga rozum ludzki nie jest w stanie zgłębić.

³⁵ Por. J. CAMBIER, X. LÉON-DUFOUR, „Miłosierdzie...”, s. 479–480.



lub stojącej w obliczu trudności, szczególnie zadłużonej finansowo lub niemogącej liczyć na przyjazne traktowanie³⁶.

Ów przymiot Boga stał się widzialny w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Autor Listu do Hebrajczyków nazywa Zbawiciela „miłosiernym i wiernym arcykapłanem” (Hbr 2,17). Wszystkie czyny Jezusa są przepełnione owocem miłości³⁷ i ukierunkowane na zbawienie. Nieczęsto są określane literalnie. Ewangelistą szczególnie ukazującym to oblicze Bożej miłości jest św. Łukasz. Przedstawia osobliwą miłość Syna Bożego do ubogich (por. Łk 4,18; 7,22), a także relację przyjaźni łączącej Go z grzesznikami (por. 7,34), z którymi chętnie przebywa i rozmawia (por. 5,27.30; 15,1n; 19,7). Miłosierdzie, okazywane tłumom w sposób ogólny według redakcji Mateuszowej (por. 9,36; 14,14; 15,32), w ujęciu Łukasza nosi znamiona partykularne: Jezus dotyka „jedynego syna” pewnej wdowy (7,12) lub zasmuconego ojca (8,42; 9,38.42). Szczególną życzliwością darzy niewiasty i cudzoziemców. Uniwersalizm miłosierdzia Syna Dawida sięga szczytu: „I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże” (3,6). Nie dziwi zatem wołanie ludu wyznającego w Nim Boga: „Ulituj się nade mną, Panie, Synu Dawida!” (Mt 15,22; por. 17,15; 20,30n)³⁸. W Jezusie Chrystusie objawił się zasadniczy aspekt Bożego miłosierdzia – przebaczenie, wybawienie i odnowienie³⁹.

Poza Ewangelią w Nowym Testamencie najważniejszymi autorami podejmującymi niniejszy problem są święci Apostołowie: Jakub, Paweł i Piotr. Pierwszy z nich w Liście przedstawia miłosierdzie, które powinno przejawiać się w działaniu człowieka. Zachęca do: troski o sieroty, pomocy wdowom (por. Jk 1,27), okazywania szacunku ubogim (por. Jk 2,1–8), karmienia głodnych i przyodziania nagich (por. Jk 2,9–16). Wysławia miłosierdzie Boga, które „odnosi triumf nad sądem” (Jk 2,13)⁴⁰.

Apostoł Narodów akcentuje Bożą suwerenność w wyświadczeniu miłosierdzia. Ojciec działa zgodnie z własną wolą: „nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga (...) komu chce, wyświadcza łaskę” (Rz 9, 16. 18)⁴¹.

Z kolei św. Piotr Apostoł w Pierwszym Liście mówi o wielkim miłosierdziu, które wiedzie do powtórnego narodzenia dzięki potędze zmartwychwstania (por. 1 P 1,3). Niegdyś poganie, których miłosierdzie nie dotknęło, teraz doznali łaski zmiłowania (por. 1 P 2,10; Oz 1,6.9; 2,1.23). Tak samo jak Izraelici stali się „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym” (1 P 2,9)⁴².

³⁶ Por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 522.

³⁷ Por. KKK 1829. Spośród trzech wymienionych mamy na myśli miłosierdzie (do innych należą radość i pokój).

³⁸ Por. J. CAMBIER, X. LÉON-DUFOUR, „Miłosierdzie...”, s. 482.

³⁹ Por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 523.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże.



Miłosierdzie i wypływające z niego przesłanie do okazywania go bliźnim pozostawało obecne przez wieki. W IV w. św. Grzegorz z Nazjanzu w kazaniu *O miłości ubogich*⁴³ nawoływał do służby Chrystusowi, który utożsamia się z każdym, kogo sytuacja życiowa wymaga uwagi i gotowości okazania pomocy „szybko i ochotnie”⁴⁴. Bóg oczekuje od swoich uczniów czynów miłości, miłosierdzia pełnego współczucia, które przewyższa wszelkie dary materialne składane na ołtarzu. Ojciec Kapadocki gwarantuje nagrodę wieczną tym, którzy uczynią z niego treść swego życia⁴⁵.

Ideę miłosierdzia Bożego, która wkomponowuje się w wyżej przedstawione szkice, zarysowuje Jan Paweł II. Szeroko nakreśla pojęcie Bożego przymiotu w Piśmie Świętym⁴⁶, po czym nawiązując do encykliki o Jezusie Chrystusie, przypomina o dwóch wymiarach Odkupienia (ludzki odsłania niesłychaną godność człowieka, zaś boski – gotowość Ojca do wstrząsającej ofiary z Syna)⁴⁷. Z boskiego wymiaru Odkupienia rodzi się sprawiedliwość przejawiająca się w złożeniu Syna w ofierze za grzechy ludzkości (por. 2 Kor 5,21). Jest to jednak inna sprawiedliwość, którą Papież – Apostoł Miłosierdzia – określa „sprawiedliwością «na miarę» Boga”, która rodzi się z miłości i przynosi owoc wyłącznie w miłości⁴⁸. Boski sens Odkupienia objawia zatem przede wszystkim miłość i miłosierdzie, chociaż paradoksalnie jego podstawy sięgają sprawiedliwości.

Według Papieża krzyż jest niby dotyk wiecznej miłości Bożej wyświadczony „najboleśniejszym ranom ziemskiej egzystencji człowieka”, spełnieniem do końca planu Chrystusowego ogłoszonego w synagodze w Nazarecie (por. Łk 4,18–21) i powtórnego uczniom Jana Chrzciciela (por. Łk 7,20–23). Zalecenia Jezusa (uczynki miłosierne) nie stanowią *novum*, lecz zostały nakreślone w Starym Testamencie (por. Iz 35,5; 61,1–3). Żywą ikoną tego programu jest Chrystus oraz ci, którzy szczególnie realizowali w życiu niniejsze słowa. Warto podkreślić, że Jezus z Nazaretu stał się zarówno ich podmiotem⁴⁹, jak i przedmiotem. Sam wyświadczał miłosierdzie, nie doznając Go od innych, zwłaszcza podczas wydarzeń poprzedzających mękę i z nią związanych⁵⁰.

Na uwagę teologii miłosierdzia przedstawionej w dokumencie o Bogu Ojcu zasługuje powiązanie tajemnicy krzyża z eschatologią. Jan Paweł II pisze, że w misterium paschalnym granica zła będącego aktem ludzkim zostaje przekroczona.

⁴³ Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, „O miłości ubogich”, w: *Liturgia Godzin*, t. II, s. 213–214.

⁴⁴ Tamże, s. 213.

⁴⁵ Por. tamże, s. 214.

⁴⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia* 4–6.

⁴⁷ Por. tamże 7.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ „Wcieleniem miłosierdzia”. Por. tamże 2.

⁵⁰ Por. tamże 7.



Krzyż przybliży każdego człowieka do korzeni zła tkwiących w grzechu i śmierci. W ten sposób jawi się jako znak eschatologiczny, to znaczy objawiający przyszlą chwałę, która stanie się udziałem osób żyjących jego orędziem. Program z niego płynący jest wołaniem o świadczenie miłosierdzia⁵¹. Ci, których miłość widoczna jest w czynach miłości, czerpiąc moc z krzyża, uczestniczą w jego tajemnicy, nie osiągając jeszcze nagrody, jaka została obiecana. Papież tłumaczy, że nie sposób stać się świadkiem zmartwychwstania bez pochylenia się nad tajemnicą krzyża⁵². Rzeczywistość, którą język soborowy określa terminem *mysterium paschale*, obejmuje dwa związane ze sobą aspekty: krzyż i zmartwychwstanie. Soteriologia chrześcijańska jest soteriologią krzyża i zmartwychwstania⁵³, pasyjną i paschalną zarazem⁵⁴.

W czasach nowożytnych człowiekiem, który słowa Chrystusa o identyfikacji z ludźmi najuboższymi (por. Mt 25,31–46) potraktował dosłownie, był św. Jan Boży (1495–1550)⁵⁵. Pod wpływem Słowa Bożego oddał się całkowicie posłudze „chorym wszelkiego rodzaju i stanu”⁵⁶. Zadłużony finansowo z powodu okazywania miłosierdzia wszystko postawił na Chrystusa i bez reszty Jemu zaufał⁵⁷. Stał się żywą ikoną miłosierdzia Bożego dla mieszkańców Grenady. Ciekawe i burzliwe były koleje życia Joãozinho, który jako ośmiolatek w tajemniczych okolicznościach opuścił dom rodzinny w Montemor-o-Novo w Portugalii. Tym samym doprowadził matkę do śmierci z tęsknoty. Bóg jednak w swojej Opatrzności, która „nigdy nie myli się w swych zrzędzeniach”⁵⁸, zamierzył, aby „Boży człowiek” stał się największym dobroczyńcą ubogich swojego miasta. W wieku 55 lat umarł w postawie klęczącej, wpatrując się w krucyfiks⁵⁹. Krzyż z Chrystusem był dla niego światłem i nadzieją na stan wiecznej chwały.

Współczesnym piewcą tej idei jest św. Brat Albert (Adam Chmielowski). Dotknięty łaską Bożą w sposób namacalny, zrezygnował z kariery malarza. Rzucony

⁵¹ Por. tamże 8.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 70.

⁵⁴ Por. K. WOJTYŁA, „Duchowość pasyjna i paschalna. W setną rocznicę kanonizacji św. Pawła od Krzyża (1867–1967)”. *Ateneum Kapłańskie* 5–6 (1967), ss. 258–264. W artykule autor ukazuje postać św. Pawła od Krzyża i jego drogę do Boga w kluczu koniunkcji obu aspektów jednej duchowości. Jest to pierwsze studium nad osobą „księcia dusz opuszczonych” w języku polskim. Biografia ojca i założyciela pasjonistów o charakterze popularyzatorskim: por. E. BURKE, *Łowca dusz. Św. Paweł od Krzyża, Sadowie–Golgota* 2007.

⁵⁵ Jeden z życiorysów świętego napisał W. HÜNERMANN, *Żebrak z Granady*, Katowice 1988.

⁵⁶ JAN BOŻY, „Chrystus jest wierny i troszczy się o wszystko”, w: *Liturgia Godzin*, t. II, s. 1280.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Kolekta z 9. niedzieli zwykłej w ciągu roku.

⁵⁹ Por. W. HÜNERMANN, *Żebrak...*, s. 252. Warto nadmienić, że Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Brazylii w 1980 r. był nazywany przez Brazylijczyków identycznie jak nasz święty przez swoich rodaków – port. João de Deus.



przez Boga na kolana, często przyjmował tę pozycję modlitewną. Z głębokiej zażyłości z Ojcem miłosierdzia zrodził się czyn miłości. Założyciel dwóch zgromadzeń „upadł na kolana przed majestatem człowieka”⁶⁰, tego z marginesu społecznego. „Brat naszego Boga”⁶¹ swoimi czynami ukazał dobry owoc ewangeliczny, który wyrósł w jego sercu. K. Wojtyła w kazaniu na 50-lecie śmierci tego, który „dostrzegał w najbardziej ubogich i opuszczonych znieważone oblicze” Chrystusa⁶², powiedział: „Miłosierdzie i chrześcijaństwo jest wielką sprawą naszych dni. (...) Tutaj Brat Albert jest dla nas nieporównanym wzorem”⁶³.

Na zakończenie naszych rozważań o miłosierdziu i krzyżu warto dodać, że w duchowości chrześcijańskiej bardzo mocno ugruntowało się zawołanie-hymn *Ave crux, spes unica*, opiewający triumf krzyża. Łacińska *spes* wskazuje na związek z eschatologią. W podobnym duchu tajemnicę krzyża kontemplowała tercjarka dominikańska św. Róża z Limy (1586–1617), która główne narzędzie męki Pańskiej nazywała „jedyną i prawdziwą drabiną do raju (...), nieba”⁶⁴.

Na gruncie nauki o Bogu wspólnot siostrzanych teologia krzyża niejako udzieliła pocałunku teologii nadziei. J. Moltmann, protestancki teolog, zestawia oba te aspekty duchowości, wykazując ich komplementarność i wzajemne przenikanie⁶⁵. Widzimy zatem, że Jan Paweł II nie bez przyczyny podejmuje niniejszy aspekt teologii krzyża w kontekście nadziei i eschatologii.

Revelatio misericordiae Dei crux est.

Krzyż zapowiedzią Ducha Świętego

Po przedstawieniu zarysu staurologii Jana Pawła II ukazanej w aspekcie tajemnicy Chrystusa (*Redemptor hominis*) i Boga Ojca (*Dives in misericordia*) wypada pochylić się nad relacją Chrystusowego krzyża do Ducha Świętego. Temat ten stał się niemarginalnym przedmiotem nauczania papieskiego w ostatniej części „trypptyku trynitarnego z lat 1979–1986”⁶⁶. Nim zaprezentujemy ten nurt myśli, naszkicujemy obraz Trzeciej Osoby Boskiej ukazanej w Objawieniu Bożym.

Duch Święty, sam istniejąc bez początku, obecny jest od początku dziejów zba-

⁶⁰ K. WOJTYŁA, „Chrześcijaństwo jest niemożliwe bez miłosierdzia (Kazanie na 50-lecie śmierci Br. Alberta)”, w: *Liturgia Godzin*, t. III, s. 1242.

⁶¹ Taki tytuł nosi poemat o św. Albercie napisany przez Kardynała Wojtyłę, będącego pod wielkim wrażeniem jego historii powołania.

⁶² Kolekta z Mszy o św. Bracie Albercie.

⁶³ K. WOJTYŁA, „Chrześcijaństwo jest niemożliwe bez miłosierdzia...”, s. 1242.

⁶⁴ KKK 618.

⁶⁵ Por. K. BUKOWSKI, „Teolog krzyża i nadziei”. *Znak* 266–267 (1976), ss. 1234–1248; M.K. Sulej, „Od teologii cierpienia do teologii krzyża”. *Ateneum Kapłańskie* 1(1987), s. 5.

⁶⁶ J. RATZINGER, „Czternaście encyklik...”, s. 22.

wienia ukazanych w Piśmie Świętym. Jako termin własny występuje jedynie trzy razy w Starym Testamencie (por. Iz 63,10.11; Ps 51,13)⁶⁷. Samo określenie w przenośni, oddawane jako „duch” (hebr. *ruah* oraz gr. *pneuma*), oznacza przede wszystkim tchnienie lub wiatr. W Nowym Testamencie *pneuma* najczęściej jest używane w połączeniu, jako Duch Święty⁶⁸. Zasadniczą Jego funkcję stanowi łączenie ludzi i Boga oraz pośrednictwo między nimi. W obrazach na kartach Pisma ukazany jest w aspekcie zmysłowym, który najbardziej pomaga człowiekowi poznać nieznaną rzeczywistość. Dzięki percepcji sensualnej widzimy, jak Bóg działa przez moc wiatru, intensywność oddechu, nieskazitelną gołębia, siłę ognia oraz woń oliwnego balsamu⁶⁹.

Ukażemy działanie Ducha Świętego, odwołując się do obrazu wiatru. W Palestynie *pneuma* jest rzeczywistością nieobliczalną. Wiatr nadciągający z pustyni może zniszczyć uprawy. Człowiek pozostaje bezradny wobec jego siły. Podmucha dewastuje pola uprawne i drzewa, a nawet zatapia okręty. Wspólną cechą Ducha Świętego i wiatru jest transcendencja ludzkich sił i zdolności pojmowania. Uwytkukła kruchość i bezbronność świata. Najprawdopodobniej grą słów posługuje się Jezus w rozmowie z Nikodemem (por. J 3,8), gdy mówi o wietrze i wpływie jego działania w procesie duchowych narodzin⁷⁰. Syn Człowieczy podkreśla, że do przemiany serca potrzeba siły duchowej przekraczającej ludzkie możliwości zrozumienia (por. J 3,3–13). W dniu Pięćdziesiątnicy znakiem wylania Ducha Świętego był szum przypominający „uderzenie gwałtownego wichru” (Dz 2,2)⁷¹.

Psalmista mówi o sile stwórczej i renowacyjnej Ducha Świętego (por. Ps 104,30). W Księdze Rodzaju jest On ukazany jako wprowadzający ład; rozdziela dzień od nocy oraz suchą ziemię od morza (por. Rdz 1)⁷². Prorok Ezechiel w podobny sposób przedstawia Ducha, który ożywia wysuszone kości, czyniąc z nich żywe istoty ludzkie (por. Ez 37,1–14). W zbliżonym stylu mówi prorok Zachariasz: „Nie siła, nie moc, ale Duch mój [dokończy dzieła]” (Za 4,6)⁷³. Widać zatem, że dwa elementy: budujący i niszczący, wzajemnie się przenikają w osobie Ducha Świętego. Całe działanie Boże ma jeden ostateczny cel: przynieść owoc dobra (por. Ga 5,22–23).

W Starym Testamencie Duch Święty jest ściśle związany najpierw z sędziami Izraela, potem z królami oraz Mesjaszem, na którym spocznie (por. Iz 11,2). Napełnia obficie poprzedników prorockich (*nabiim*) i samych Proroków, by towarzyszyć przez całe życie Słudze Jahwe (por. Iz 42,1; 61,1nn)⁷⁴. Zbieżność zachodząca

⁶⁷ Por. W.R.F. BROWNING, *Słownik Biblii...*, s. 122.

⁶⁸ Por. F. RIENECKER, G. MAIER, *Leksykon biblijny* (PSB 18), Warszawa 2001, s. 178.

⁶⁹ Por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 167. Szczegółowe przedstawienie obrazów biblijnych Ducha: por. tamże, s. 167–170. My ograniczamy się do przedstawienia jednej z wybranych ikon Ducha Świętego.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. tamże, s. 168.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por. J. GUILLET, „Duch Boży”, w: *Słownik teologii biblijnej...*, ss. 227–228.

między funkcją mesjańską i wyzwającą oraz zadaniem prorockim polegającym na głoszeniu Słowa w całej pełni urzeczywistniła się w Słudze Jahwe. On łączy w swojej osobie funkcję prorocką (głoszenie sprawiedliwości) i królewską (jej ustanowienie), Izajasz mówi o nim, że „usprawiedliwi wielu, ich nieprawości on sam dźwigać będzie” (Iz 53,11). Oba zadania (funkcje) jednoczą się w nim za sprawą Ducha Świętego⁷⁵.

Na uwagę zasługuje ujęcie pneumatologii na kartach pism Janowych, a zwłaszcza Ewangelii. Księgi te stały się kanwą medytacji dogmatycznej Jana Pawła II⁷⁶. Św. Jan ukazuje Jezusa jako tego, który w pełni posiada Ducha Świętego. Opiera się na świadectwie Jana Chrzciciela, który mówił: „Ujrzałem Ducha, który zstępował z nieba jak gołębica i spoczął na Nim” (J 1,32). Owocem Ducha Świętego w życiu Jezusa są proklamacja słowa i dzieła Boga⁷⁷. Podczas spotkania z Samarytanką Jezus mówi o wodzie zaspokajającej pragnienie serca ludzkiego, której On sam będzie dawcą (por. J 4,13–14). Obietnica Jezusa dotyczy Ducha Świętego⁷⁸.

Fragment o tożsamej tematyce pozostawił Jan na dalszych stronicach Ewangelii (por. 7,37–39). Mówi o Duchu, którego Ojciec jeszcze nie posłał, dlatego że Jezus nie został jeszcze uwielbiony. Dla Jana uwielbienie Jezusa dokonało się w ścisłej łączności z Paschą Jezusa, a nawet z Jego męką (por. J 3,14; 12,23.27–28.32; 13,31–32; 17,1)⁷⁹. Uwielbienie będące warunkiem posłania daru Ducha polega na przekazaniu chwały niebieskiej człowieczeństwu Syna Bożego złożonemu w ofierze⁸⁰.

W IV w. pojawiły się herezje, które negowały bóstwo Ducha Świętego. Naprzeciw nim wyszedł jeden z Ojców Kościoła – św. Bazyli Wielki, który w 375 r. napisał wiekopomne dzieło *O Duchu Świętym*⁸¹. W tym pierwszym w dziejach traktacie teologicznym ukazującym bogactwo i wielkość działania Ducha Świętego Mnich Wschodu niejako przygotował orzeczenia Soboru Konstantynopolańskiego (381 r.)⁸². Ojcowie soborowi orzekli Trzecią Osobę Boską Panem (gr. *Kyrios*), to znaczy Bogiem. W ten sposób rozstrzygnięto spór świętoduski. W swoim dziele Ojciec Kapadocki stawia retoryczne pytanie. Zastanawia się, czy jest osoba, która zaprzeczy, że wszelkie działania Jezusa Chrystusa wobec człowieka dokonują się

⁷⁵ Por. tamże, s. 228.

⁷⁶ Por. JAN PAWEŁ II, encyklika *Dominum et Vivificantem* 1–11, 14, 19, 22–28, 31, 33, 35, 37, 40–42, 45, 47–54, 61, 67. Większość tych miejsc przepelniona jest odniesieniami do pism Janowych.

⁷⁷ Por. Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w „ekonomii”. Objawienie i doświadczenie Ducha* (Παράκλητος Seria Pneumatologiczna I/1), t. I, Warszawa 1995, s. 91.

⁷⁸ Por. tamże, s. 92.

⁷⁹ Por. tamże, s. 94.

⁸⁰ Por. tamże, s. 95.

⁸¹ Jan Paweł II odwołuje się do niego dwukrotnie. Por. *Dominum et Vivificantem* 20, 59.

⁸² Por. BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 5. Jest to początek wstępu do dzieła autorstwa J. Naumowicza.



dzięki łasce Ducha Świętego⁸³. Przekonuje, że każda tajemnica życia Chrystusa dokonała się „za sprawą Ducha Świętego”.

Sięgając do myśli teologicznej o krzyżu Chrystusa w relacji do Ducha Świętego w ujęciu Papieża Polaka, warto zwrócić uwagę, że aspekt ten nie pojawił się nominalnie w ujęciu bazylikańskim. Istotne jest słowo „nominalnie”. Różnica między dwoma teologami, których dzieli 16 stuleci, polega na tym aspekcie słownym przedstawienia tajemnic życia Chrystusa. Po cudach dokonywanych przez Jezusa Bazyli przechodzi od razu do zmartwychwstania⁸⁴. Natomiast Jan Paweł II wyraźnie mówi o Duchu Świętym, który przyjdzie do uczniów za sprawą odejścia przez Krzyż⁸⁵.

Bazyli pisze, że łaska dana im przez Zmartwychwstałego dokonała się dzięki Duchowi Świętemu (por. J 20,22–23)⁸⁶. Porównując ten fragment w encyklice o Duchu Świętym, można zauważyć, że Chrystus przynosi Ducha Apostołom „w ranach ukrzyżowania”⁸⁷, by powiedzieć im: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone” (J 20,22). Nie uchodzi uwadze ukonkretnienie Bazylikańskiego nauczania o powszechnej obecności Ducha Świętego w całym życiu Jezusa Chrystusa.

Kilka fragmentów encykliki posiada aspekt stauro-pneumatologiczny, co sygnalizowaliśmy powyżej. Te fragmenty encykliki nazwanej „logicznym uzupełnieniem zamierzonej triady teologicznej”⁸⁸ chcielibyśmy uwypuklić. Biskup Rzymu uważa, że przyście Ducha Świętego dokona się przez odejście Chrystusa w śmierci krzyżowej. Pocieszyciel zostanie posłany „nie tylko w następstwie, ale za sprawą odkupienia dokonanego przez Chrystusa z woli i jako dzieło Ojca”⁸⁹. Dzieło odkupienia jest aktem miłości Trójcy Świętej. Każda Osoba ma niejako własną funkcję. Ludzki język przypisuje i dzieli na aspekty działanie Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Można spostrzec szczególną „apropriację”: stwarzania świata i posłania Odkupiciela przez Ojca, odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa oraz zbawienia dokonującego się w mocy Ducha Świętego⁹⁰. Historia zbawienia ma swoje „epoki”: epokę odkupienia związaną z historią Jezusa Chrystusa i epokę zbawienia, której sprawcą jest Duch Święty⁹¹.

⁸³ Por. tamże, s. 138.

⁸⁴ Por. tamże, s. 139.

⁸⁵ Por. *Dominum et Vivificantem* 8, 14, 22, 27, 61.

⁸⁶ Por. BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym...*, s. 139.

⁸⁷ *Dominum et Vivificantem* 24, 40.

⁸⁸ A.L. SZAFRAŃSKI, „Okoliczności powstania encykliki”, w: Jan Paweł II. *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze* (Jan Paweł II naucza, t. X), red. tenże, Lublin 1994, s. 8.

⁸⁹ *Dominum et Vivificantem* 8.

⁹⁰ Por. C.S. BARTNIK, „Duch Święty a hamartologia”, w: Jan Paweł II. *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze* (Jan Paweł II naucza, t. X), red. A. L. Szafranski, Lublin 1994, s. 161.

⁹¹ Odkupiony został każdy człowiek i jest to rzeczywistość o charakterze obiektywnym. Sprawcą Odkupienia jest Jezus Chrystus. Zbawienie natomiast jest subiektywną rzeczywistością. Dar Odkupienia nie wystarcza do zbawienia. To drugie jest zadaniem, które człowiek jest zobowiązany podjąć, aby czerpać z owoców Odkupienia. Por. tamże.



W innym miejscu został ukazany grzech. Człowiek, którego historia od Adama została naznaczona obecnością grzechu, potrzebuje odkupienia i zbawienia. Papież twierdzi, że Duch Święty przekonuje o upadku moralnym zawsze w odniesieniu do Chrystusowego krzyża⁹². Nie został posłany po grzechu pierworodnym, dopóki na Golgocie nie stanął Krzyż, a w poranek wielkanocny Maria Magdalena nie spotkała Nauczyciela⁹³. Ojciec Święty lansuje swoistą pneumatologię zbawczą, ściśle połączoną z chrystologią⁹⁴.

W nurt teologii Jana Pawła II ukazanej w *Dominum et vivificantem* wplata się życie i dzieło błogosławionej siostry Marii od Jezusa Ukrzyżowanego, karmelitanki bosej żyjącej w XIX w. w Betlejem⁹⁵. W Wielki Piątek 1873 r. doznała wielu udręk męki. Następnie podczas ekstazy ujrzała gołębicę, nad którą był kielich. Z niego płynęła woda, niejako źródło, które obmywało gołębicę⁹⁶. W czasie całego życia zakonnego „Maleńka Nic” miała szczególne nabożeństwo do Ducha Świętego. Uzyskała objawienia zachęcające do tej formy czci Pocieszyciela. Jej przydomek zakonny ściśle połączył tajemnicę Krzyża z jej następstwem – Duchem Świętym, „«ogniem z nieba» działającym w głębi tajemnicy Krzyża”⁹⁷.

Nuntius Spiritus Sancti crux est.

Krzyż wpisany w historię chrześcijańskiego cierpienia

Drzewo życia jest miejscem spotkania słabości człowieczeństwa z wszechmocą bóstwa. Dzięki przedziwnemu zjednoczeniu natur w Jezusie Chrystusie⁹⁸ obie rzeczywistości, sprawy boskie i sprawy ludzkie⁹⁹, wzajemnie się przenikają i ujęte integralnie stają się bardziej zrozumiałe dla człowieka. Błędne jest oddzielanie tajemnicy Boga od tajemnicy człowieka. Owa kwestia została przedstawiona przez Ojców Soboru Watykańskiego II w następujących słowach: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego”¹⁰⁰.

⁹² Por. *Dominum et Vivificantem* 44.

⁹³ Por. tamże 24.

⁹⁴ Por. C.S. BARTNIK, „Duch Święty a hamartologia...”, s. 161.

⁹⁵ Por. P. ESTRATE, *Mariam Święta Palestynka. Życie siostry Marii od Jezusa Ukrzyżowanego*, Kraków 2008.

⁹⁶ Por. tamże, ss. 245–247.

⁹⁷ *Dominum et Vivificantem* 41.

⁹⁸ Por. „Wyznanie wiary Soboru Chalcedońskiego (451)”, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* 89, red. I. Bokwa, Poznań 2007.

⁹⁹ Por. Exsultet z Wigilii Paschalnej.

¹⁰⁰ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* 22. Kard. K. Wojtyła był współautorem dokumentu.



Po krótkim szkicu staurologicznym ukazanym w misterium Trójjedynego Boga pochylamy się nad znakiem Odkupienia obecnym w tajemnicy człowieka¹⁰¹. Z objawienia Boga na Kalwarii wynika bowiem konkretne zadanie dla stworzenia będącego Jego obrazem. Korona dzieła Stwórcy w swojej wolności może dokonać wyboru: z dystansu obserwować miłość Odkupiciela, nie podejmując konkretnych działań, lub w pewien sposób uczynić ją swoją, stając się jej świadkiem wobec bliźniego. Ponadczasowe wahanie: „Być albo nie być”¹⁰² dręczy umysł i serce współczesnego mieszkańca ziemi. Pytanie nie pozostało bez odpowiedzi. Tej udzielił nam Bóg w Jezusie Chrystusie, w Jego Krzyżu, w Jego cierpieniu¹⁰³.

Na początku naszych rozważań wnikiemy w sens samego pojęcia „cierpienie”. Najogólniej rzecz ujmując, jest to stan psychiki ludzkiej spowodowany przez ból fizyczny bądź psychiczny¹⁰⁴. Owa dolegliwość zostaje wywołana chorobą, niemożnością realizacji powziętego zamiaru lub przykrością. Obecność cierpienia stanowi esencjalny element egzystencji, związany z ograniczonością struktury cielesno-duchowej człowieka¹⁰⁵. Pełni rolę oczyszczającą w życiu doczesnym (gr. *katharsis*) i nadprzyrodzonym (aspekt pokutny) ze względu na ostateczne przeznaczenie człowieka do udziału w życiu Bożym. Cierpienie jest złem, które zaniknie w czasach eschatycznych¹⁰⁶.

Przedmiot niniejszych dociekań teologicznych pojawił się bardzo wcześnie na kartach Pisma Świętego. Cierpienie jest tak stare jak rodzaj ludzki. Jego przyczyną stało się przecięcie więzi miłości łączącej Boga z człowiekiem (por. Rdz 2,17; 3,19)¹⁰⁷. Zanim pokrótce przyjrzymy się tej formie zła ukazanej w Objawieniu Bożym, zgłębimy, co zawiera w sobie jego etymologia. Łacina podaje dwa terminy określające cierpienie: *dolor*¹⁰⁸ oraz *passio*¹⁰⁹. Pierwszy odnosi się do bólu fizycznego, natomiast drugi ujmowany jest jako doświadczenie i przeżycie integralne osoby ludzkiej¹¹⁰. Dla rozważań teologicznych istotne jest *passio*, pojęcie o szerszym zna-

¹⁰¹ Krzyż w tajemnicy Boga był przedmiotem studium dotychczasowych paragrafów, natomiast teraz przechodzimy do prezentacji teologii krzyża w tajemnicy człowieka, snując refleksje na kanwie listu apostołskiego *Salvifici doloris* (niniejszy paragraf) oraz encykliki *Evangelium vitae* (następny). W ten sposób niejako dopełnimy teologię krzyża jego antropologią (bądź teologią antropologiczną). Podział ten jest umowny, gdyż we wszystkich paragrafach teocentryzm zbiega się z antropocentryzmem.

¹⁰² W. Shakespeare, *Hamlet*, Kraków 19973, s. 96.

¹⁰³ Por. *Salvifici doloris* 3, 13.

¹⁰⁴ Por. F. Bujak, H. Zimoń, L. Stachowiak, K. Romaniuk, S. Witek, *Cierpienie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 476.

¹⁰⁵ Por. tamże.

¹⁰⁶ Por. tamże.

¹⁰⁷ Por. F. RIENECKER, G. MAIER, *Leksykon biblijny...*, s. 137. Niżej ukażemy zbawczy sens cierpienia. W tym znaczeniu wina człowieka staje się szczęśliwą. Por. B. NADOLSKI, „Felix culpa – szczęśliwa wina”. *Liturgia Sacra* 1–2 (1995), ss. 55–57.

¹⁰⁸ Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 209.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 483.

¹¹⁰ Por. M.K. SULEJ, „Od teologii cierpienia...”, s. 6.



czeniu. Chrześcijański sens cierpienia zawsze związany jest z bólem duszy i jego konsekwencjami, choć bardzo często zawiera komponentę cielesną¹¹¹.

Podobne poglądy kształtowały się wśród ludów pierwotnych. Uważali oni, że jakikolwiek ból jest następstwem różnorodnego zła, które dokonało się za sprawą człowieka. Mimo strony negatywnej może mieć ono wartość pozytywną. Osoba, która przetrwała pewną próbę może podjąć misję we wspólnocie. Dzięki cierpieniu jej swoiste powołanie do pełnienia funkcji znachora czy kapłana może się urzeczywistnić. Jeden z szamanów, Eskimos Karibu, twierdził, że w cierpieniu i samotności człowiek staje się mędrce¹¹².

Inne religie, choćby starożytne z epoki Homera oraz wierzenia chińskie, pojmowały cierpienie jako wartość prowadzącą do pozytywnego skutku. Ukazane jest jako oczyszczenie, a walka z nim ostatecznie ma przynieść triumf. Religie indyjskie zalecały surową ascezę jako środek zaradczy wobec niego. Buddyzm również przedstawia je jako istotowy element doktryny. Wskazuje też środki zaradcze, m.in. takie jak: słuszny czyn, słuszne myślenie, słuszna koncentracja¹¹³. Islam stawia przed ludzkimi oczyma cierpienie w aspekcie purgatywnym. Muzułmanin przechodzi drogę oczyszczenia, aby odpokutować za swoje grzechy oraz okazać wierność Allahowi w próbie¹¹⁴.

Chrześcijaństwo rozpatruje tę stronę życia w kontekście całościowo ujętego misterium Chrystusa Pana. Dopiero w nim sens owej próby staje się bowiem bardziej zrozumiały dla człowieka wszystkich czasów.

Prześledzimy biblijne obrazy ludzkiego cierpienia ukazane w Nowym Testamencie, aby przyjrzeć się rzeczywistości, której każdy człowiek musi stawić czoła. W pismach Nowego Przymierza występuje siedem słów greckich wyrażających tę trudną sytuację: cierpienie (por. Rz 8,18; 2 Kor 1,7; Kol 1,24; 1 P 5,9), wyrozumiałość i cierpliwość (por. Rz 9,22; 2 Kor 6,6; Ga 5,22; Ef 4,2; 2 Tm 4,2; Jk 5,10), poczucie straty (por. 1 Kor 3,15; Flp 3,8), doświadczanie potrzeb (por. Flp 4,12), znoszenie prześladowań (por. Rz 12,14; 1 Kor 4,12; 2 Kor 4,9; Ap 12,13), doznawanie wstydu (por. Dz 5,41) oraz bólu będącego wynikiem przemocy (por. Mt 11,12)¹¹⁵.

Wszystkie powyższe przykłady odczytane w kluczu chrystocentrycznym zmierzają do ukazania pełnego sensu cierpienia, który człowiek poznaje w doczesnym pielgrzymowaniu na spotkanie z Panem. Korzeniem tego sensu jest męka Chrystusa. Mesjasz pozostaje dla człowieka wszystkich czasów protoikoną Ewangelii cier-

¹¹¹ Por. tamże

¹¹² Por. F. BUJAK, H. ZIMOŃ, L. STACHOWIAK, K. ROMANIUK, S. WITEK, „Cierpienie”, kol. 477.

¹¹³ Por. tamże, kol. 477–478.

¹¹⁴ Por. tamże, kol. 478.

¹¹⁵ Por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 115.

pienia¹¹⁶. Najdonioślejszym w dziejach ludzkości jawi się *passio Dei*, który dopuścił się „szaleństwa krzyża”¹¹⁷ powodowanego miłością do człowieka¹¹⁸.

Autorem wiodącym prym w teologii pasyjno-dolorystycznej jest św. Paweł Apostoł, który ukazuje różnym gminom chrześcijańskim nieodzowność trudu w doczesności. Jego doktryna jest owocem spotkania ze Zmartwychwstałym. Chrystus powoływał uczniów, aby byli do Niego podobni (por. Łk 9,23). Nawet Matka Pana, „odkupiona w sposób wznioślejszy”¹¹⁹, zachowana od grzechu pierwotnego od chwili poczęcia¹²⁰, stała pod Krzyżem, współcierpiąc z Synem. Paweł nawrócony pod Damazkiem ukazuje cierpienia chrześcijan jako cierpienia samego Chrystusa (por. 2 Kor 1,5)¹²¹, gdyż te są elementem szczególnego upodobnienia do Mesjasza. W połowie lat 50. I w. pisał z wielką serdecznością do mieszkańców Filippi o pragnieniu pełnego poznania Chrystusa: „zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w jego cierpieniach” (Flp 3,10)¹²². Nietrudno spostrzec, że cierpienie się ze zmartwychwstaniem łączy (por. Rz 8,17; 2 Kor 4,10; Flp 1,29)¹²³.

Trudno wymienić pisarza chrześcijańskiego, który nie poruszałby tego tematu w swoich dziełach. W starożytności chrześcijańskiej o cierpieniu pisali: Orygenes¹²⁴, św. Augustyn¹²⁵, później św. Bernard¹²⁶ oraz wybitny mówca św. Jan z Awili¹²⁷, by wspomnieć tylko niektórych¹²⁸.

¹¹⁶ Termin ten wypracował Jan Paweł II. Por. tenże, *Salvifici doloris* 25–27.

¹¹⁷ Określenie występuje w kolekcie Mszy św. o św. Justynie (1 czerwca).

¹¹⁸ Por. *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 115.

¹¹⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* 53.

¹²⁰ Por. PIUS IX, „Bulla Ineffabilis Deus”, w: *Breviarium Fidei...* 527.

¹²¹ Koresponduje to z ideą nazwy, którą uczniowie noszą. Łac. *christianus* pochodzi od słowa Christus. Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski...*, ss. 105–106.

¹²² Por. M.–L. RAMLOT, J. GUILLET, „Cierpienie”, w: *Słownik teologii biblijnej...*, ss. 156–157.

¹²³ Por. tamże, s. 157. Autorzy podają więcej cytatów z *Corpus Paulinum* oraz 1. Listu św. Piotra Apostoła, ukazując bezcennieść cierpienia. Temat integralnie został przedstawiony w *Encyklopedii katolickiej*. Rezygnujemy z takiego sposobu prezentacji ze względu na charakter naszej pracy. Por. F. BUJAK, H. ZIMOŃ, L. STACHOWIAK, K. ROMANIUK, S. WITEK, „Cierpienie...”, kol. 476–481.

¹²⁴ Por. ORYGENES, „Uczestnicy cierpień Chrystusa staną się uczestnikami Jego radości (Wezwanie do męczeństwa 41–42)”, w: *Liturgia Godzin*, t. III, ss. 1214–1215.

¹²⁵ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, „Cierpienia Chrystusa nie tylko w Chrystusie (Z komentarza do Psalmu 61, 4)”, w: *Liturgia Godzin*, t. III, s. 1154–1155.

¹²⁶ Por. św. BERNARD, „Jestem z nim w utrapieniu (Kazanie 17 na temat Psalmu 91, 4. 6)”, w: *Liturgia Godzin*, t. III, s. 1156–1157.

¹²⁷ Por. JAN Z AVILA, „Niech życie Jezusa stanie się w nas widoczne (Listy do przyjaciół, 58)”, w: *Liturgia Godzin*, t. III, ss. 1168–1169. Prezentacja sylwetki kaznodziejskiej oraz jednej z homilii Apostoła Andaluzyj stosunkowo niedawno została przedstawiona polskiemu czytelnikowi. Por. K. PANUŚ, *Wielcy mówcy Kościoła*, Kraków 2004, s. 6, 145–167.

¹²⁸ Problem został ukazany w artykule na temat cierpienia według Ojców Kościoła. Por. F. DRĄCZKOWSKI, „Cierpienie i śmierć w nauce Ojców Kościoła”, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak (*Homo meditans* XIII), Lublin 1992, s. 30–42.

Temat cierpienia nie był obcy Janowi Pawłowi II. Stykał się z nim w życiu od najmłodszych lat, co wzbudziło rezonans w licznych przemówieniach skierowanych do chorych oraz w ustanowieniu w 1993 r. Światowego Dnia Chorego¹²⁹. Antycypując to wydarzenie, Papież wydał specjalny list integralnie ujmujący podejmowaną tajemnicę. W Roku Odkupienia, w liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Lourdes, pismo zostało podpisane¹³⁰. Tajemnica Odkupienia, która przyszła do człowieka przez krzyż¹³¹, jest ściśle złączona z tajemnicą cierpienia Jezusa Chrystusa¹³². Tajemnica krzyża i cierpienia są związane w sposób nierozłączny z miłością. Stanowią spójną triadę, która pozwala człowiekowi we właściwy sposób stanąć w obliczu tej formy zła¹³³.

W podobnym nurcie została przedstawiona owa tajemnica w *Salvifici doloris*. List składa się z sześciu części (nie licząc wstępu i zakończenia) przekrojowo ujmujących temat. Na początku Papież, odwołując się do słów Apostoła Narodów (por. Kol 1,24), stawia sobie za cel „przeniknięcie” wraz z czytelnikiem „zbawczego sensu cierpienia”¹³⁴. Następnie ukazuje „świat ludzkiego cierpienia”¹³⁵. Źródłem refleksji jest Pismo Święte nazwane „wielką księgą o cierpieniu”¹³⁶. Charakterystyczne jest pojawiające się pytanie: „Dlaczego?”, jakie człowiek stawia sobie w obliczu zła¹³⁷. Następnie Ojciec Święty kreśli obraz Jezusa Chrystusa, który przewyciężył cierpienie miłością¹³⁸; ukazuje, jaką postawę winni przyjąć uczestnicy męczeństwa Chrystusa¹³⁹; przedstawia swoistą Ewangelię cierpienia, którą napisali: Mesjasz, Jego Matka i święci Kościoła. Zachęca do zasilenia szeregów ikon „Dobrej Nowiny o cierpieniu” poprzez wzięcie na ramiona codziennego krzyża¹⁴⁰. Wreszcie ostatnia część listu przedstawia obraz miłosiernego Samarytanina, który zalicza

¹²⁹ W tym roku po raz pierwszy obchodzono ten dzień. Ustanowienie zaś nastąpiło w roku poprzedzającym. Por. JAN PAWEŁ II, „List ustanawiający obchody Światowego Dnia Chorego (13 maja 1992)”, w: tenże, *Dziela zebrane*, IV, Kraków 2007, ss. 259–260.

¹³⁰ List został wydany 11 lutego 1984 r. Ta kartka z kalendarza kościelnego po dziewięciu latach otrzymała podtytuł *Światowy Dzień Chorego*.

¹³¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis* 10.

¹³² Por. tenże, *Salvifici doloris* 3, 13, 19, 25.

¹³³ Por. tenże, „Rozważanie (15 września 2002) przed Anioł Pański: ‘Krzyż mówi o miłości’”. *OssRomPol* 12 (2002), ss. 35–36; F. DRĄCZKOWSKI, *Cierpienie i śmierć...*, s. 41.

¹³⁴ JAN PAWEŁ II, *Salvifici doloris* 1.

¹³⁵ Por. tamże 5–8. Papież wszechstronnie przedstawia cierpienie, bazując na Piśmie Świętym i własnym spostrzeżeniu.

¹³⁶ Tamże 6.

¹³⁷ Por. tamże 9, 12, 13. Podobne pytanie stawiał sobie św. Paweł od Krzyża. Rysy jego duchowości przedstawimy poniżej. Por. H.D. WOJTYSKA, *Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce. T. I. Prehistoria i okres fundacyjny (do 1938 r.)*, Łódź 2006, ss. 17–18.

¹³⁸ Por. tamże 14–18.

¹³⁹ Por. tamże 19–24.

¹⁴⁰ Por. tamże 25–27.



się do Ewangelii cierpienia¹⁴¹. Papież wskazuje na postawę gotowości (sama ciekawość nie wystarcza), która powinna cechować ucznia Chrystusa¹⁴². Wreszcie przy tej okazji daje wskazówkę dla człowieka, który staje wobec potrzebującego pomocy, zbolełego bliźniego: „Cierpienie (...) – pisze – obecne jest w naszym ludzkim świecie, (...) ażeby wyzwalać w człowieku miłość, ów właśnie bezinteresowny dar z własnego «ja» na rzecz innych ludzi, ludzi cierpiących”¹⁴³.

Wyjaśnienie tego sensu uzyskujemy w Krzyżu Chrystusa¹⁴⁴. W nim Bóg dał nam odpowiedź, którą należy dostosowywać do sytuacji konkretnego człowieka. Godnym podkreślenia jest fakt, że cierpienie ludzkie zostało odkupione, a przede wszystkim Odkupienie przyszło przez cierpienie¹⁴⁵. Papież po raz kolejny w swoim nauczaniu podkreśla łączność zachodzącą między krzyżem a zmartwychwstaniem¹⁴⁶. Píše także o tajemnicy pasyjnej, która przechodzi w tajemnicę paschalną¹⁴⁷.

Jednym z obrazów Ewangelii cierpienia w historii Kościoła jest Paweł Franciszek Danei (1694–1775). Pochodzący z Piemontu najwybitniejszy mistyk Italii XVIII w., który w dniu obłóczyn stał się Pawłem od Krzyża, upodobał sobie kontemplację cierpienia „[jego] Drogiego Jezusa”¹⁴⁸ – jak sam pisał. A. Lippi, wielki znawca duchowości świętego urodzonego w Ovada, łączy cierpienie z uczestnictwem w męce Jezusa. Píše: „Paweł wie, że z męką Jezusa łączymy się tylko przez własną mękę: upokorzenia, cierpienia, złorzeczenia i obmowy”¹⁴⁹. Cierpienie ma jedną podstawową funkcję: zjednoczenie życia z Chrystusem. Zarówno życie Jezusa, jak i Kościoła to misterium¹⁵⁰. Jeżeli Chrystus cierpiał, człowiek także jest powołany do przeżywania cierpienia w duchu Chrystusowym. Założyciel pasjonistów oraz mniszek pasjonistek w centrum swojej doktryny duchowej umieścił dwa aspekty: śmierć mistyczną (*la morte mistica*) oraz boskie narodziny (*la divina nativita*) jednej rzeczywistości¹⁵¹. Charakterystycznym pojęciem paulokrucjańskim jest natomiast nagie cierpienie (*il nudo patire*)¹⁵².

¹⁴¹ Por. tamże 28–30.

¹⁴² Por. tamże 28.

¹⁴³ Tamże 29. W tym oraz następnym punkcie *Salvifici doloris* poruszony został temat posługi samarytańskiej oraz utożsamienia się Chrystusa z najbardziej potrzebującymi (por. Mt 25, 34–36). Temat ten został nakreślony w III paragrafie w kontekście encykliki *Dives in misericordia*.

¹⁴⁴ Por. tamże 13.

¹⁴⁵ Por. tamże 19.

¹⁴⁶ Por. tamże 20.

¹⁴⁷ Por. tamże 21. Wyżej przywoływany artykuł K. Wojtyły tutaj również znajduje właściwe miejsce.

¹⁴⁸ PAWEŁ OD KRZYŻA, „Relacja z ćwiczeń duchowych w Castellazzo”, w: *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa 1999, s. 136, 142.

¹⁴⁹ A. LIPPI, „Sylwetka duchowa św. Pawła od Krzyża”, w: *Przeżyć własną śmierć...*, s. 87.

¹⁵⁰ Por. tamże; por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*” 22.

¹⁵¹ Por. A. LIPPI, „Sylwetka duchowa...”, s. 72–74.

¹⁵² Udzielmy głosu miłośnikowi samotności, aby głębiej zrozumieć jego doktrynę korespondującą z pa-



U kresu naszych rozważań o cierpieniu chcielibyśmy wspomnieć jeszcze dwie postaci, które w podobny sposób przeżywały tajemnicę pasyjną i uczyniły ją w pewien sposób swoją¹⁵³. Pierwszą z nich jest Dziewica z Lukki (*la vergine lucchese*) – św. Gemma Galgani (1878–1903)¹⁵⁴, stygmatyczka wprost związana z „synami

pieską teologią cierpienia. 31 sierpnia 1743 r. pierwszy z Ubogich Jezusa – tak brzmiała pierwotna nazwa Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa (wł. *Poveri di Gesù*) – pisał do swojej penitentki Agnieszki Grazi:

„Niech żyje święty Krzyż!

W Krzyżu Pana miłość święta
Doskonali miłujących,
Gdy wytrwali, gorejący,
Ofiarują się nań sercem.

O, to nie do wyrażenia,
Co za skarb nad skarby wszystkie,
Bóg Jedyny i Troisty
Przygotował nam w cierpieniu.

Lecz to wielką jest skrytością,
Dla miłości objawieniem
– Mnie brakuje doświadczenia,
Ja podziwiam z odległości.

Szczęście serca zna, zaznało,
Gdy na Krzyżu opuszczone
W najmiłszego trwa ramionach,
Gdy miłością świętą pała.

Bardziej ubłogosławiony
Ten, kto w swym cierpieniu nagim,
Bez radości cienia nawet,
Jest w Chrystusa przemieniony.

Szczęściem jest dla cierpiącego
Ból ponosić w oderwaniu,
Pragnąć swego zamierania
I miłować Raniącego.

Daję Ci to pouczenie
Z Krzyża wprost Jezusowego,
Dojdiesz do czegoś większego
Na modlitwie i w skupieniu”.

(PAWEŁ OD KRZYŻA, *Śmierć mistyczna czyli całopalenie czystego ducha duszy zakonnej z dodatkiem wyboru modlitw i poezji*, Kraków 1995, s. 60–61; por. A. LIPPI, „Sylwetka duchowa...”, s. 87–88).

¹⁵³ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis* 10.

¹⁵⁴ Kierownikiem duchowym Świętej kanonizowanej 2 maja 1940 r. był o. German od św. Stanisława CP, który opisał jej „dzieje duszy”. Por. HERMAN OD ŚW. STANISŁAWA, *Głębie duszy 1878–1903. Seraficzna Dziewica z Lukki Gemma Galgani*, Warszawa 1914, ss. 148–163. W jednym z listów święta pisze o coraz większym pragnieniu cierpienia z miłości do Ukrzyżowanego. Por. G. GALGANI, „Jestem owocem męki Jezusa, młodym pędem Jego ran”, w: *Zgromadzenie Męki Jezusa Chrystusa. Oficja własne. Liturgia Go-*



Męki Pańskiej”. Obok niej na uwagę zasługuje kandydatka do chwały ołtarzy, matka Józefa Hałacińska (1867–1946)¹⁵⁵, ikona Ewangelii cierpienia, której charyzmat zaowocował powstaniem Zgromadzenia Sióstr Pasjonistek w Płocku, instytutu czerpiącego z reguły franciszkańskiej.

In mysterio christianae passionis crux inscriptum est.

Krzyż miejscem afirmacji ludzkiego życia

Na zakończenie naszych rozważań staurologicznych w nauczaniu powszechnym Jana Pawła II wypada pochylić się nad wartością ludzkiego życia. Ziemską egzystencja Jezusa z Nazaretu była objawieniem patosu i sensu istnienia¹⁵⁶. W myśli pierwszego Papieża znad Wisły krzyż spełnia doniosłą rolę w życiu Chrystusa, a w konsekwencji także w pielgrzymowaniu każdego chrześcijanina do domu Ojca (por. J 14, 2).

Spróbujemy stanąć u szczytu objawienia piękna i świętości ludzkiego życia, które obserwowali zebrani pod krzyżem¹⁵⁷. Wpierw jednak przyjrzymy się, co kryje się pod – wydawałoby się, oczywistym – słowem „życie”. Księgi święte ukazują Boga żywego (por. Joz 3,10; Ps 42 3; Dn 6,21; Sdz 8,19; 1 Sm 19,6)¹⁵⁸. Tajemnica Najwyższego jest przede wszystkim historią Jego wiernej miłości do człowieka (por. Iz 54,10). Nie byłoby jednak agapicznej epifanii Stwórcy, gdyby uprzednio nie zaistniało życie. Miłość zatem czerpie z tej, którą wiele języków zachodnich przyswoiło od łacińskiego *vita*¹⁵⁹. Zdolną do miłowania (*dilectio*) jest tylko rozumna istota żyjąca. Witalność ukazana jest przez autorów natchnionych jako święty dar, poprzez który Pan Bóg okazuje człowiekowi swą dobroć i hojność¹⁶⁰. Warto podkreślić, że nie jest pojęciem jednorodnym. Zasadnicza różnica polega na rozumieniu terminu w obu przymierzach. Stary Testament ukazuje je w kategoriach czasowych. Człowiek otrzymuje ten dar od Boga (por. Pwt 30,19) i po pewnym czasie umiera. Jego żywot dobiega końca. Nowy Testament widzi życie jako wartość wieczną (por. Rz 6,13) oraz podstawę, na której buduje się długotrwałe bytowanie w wieczności. Najwięcej uwagi zagadnieniu poświęca św. Jan (por. np. J 6,48)¹⁶¹.

dzin, s. 72; Por. także W. GALANT, *Córka Boleści. Dokładny życiorys służebnicy Bożej Gemmy Galgani*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1925, s. 146.

¹⁵⁵ Por. A.T. MALINOWSKA, *Matka Józefa Joanna Ewa Hałacińska Założycielka Zgromadzenia Sióstr Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa 1867–1946*, Płock 2003, ss. 121–158.

¹⁵⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* 102.

¹⁵⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Dominum et Vivificantem* 9.

¹⁵⁸ Por. A.–A. VIARD, J. GUILLET, „Życie”, w: *Słownik teologii biblijnej...*, ss. 1156–1157.

¹⁵⁹ Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski...*, s. 736.

¹⁶⁰ Por. A.–A. VIARD, J. GUILLET, „Życie...”, s. 1156.

¹⁶¹ Por. W.R.F. BROWNING, *Słownik Biblii...*, s. 583; J.H. NEYREY, „Życie wieczne”, w: *Encyklopedia biblijna* (PSB 9), red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1992, s. 1396.



Człowiek, któremu Stwórca udzielił tchnienia życia, nie może przejść obok tego daru obojętnie. Jest powołany do zgłębiania tajemnicy swego istnienia, która jest wartością o trzech głównych cechach: cenną, kruchą, a nade wszystko świętą¹⁶². Nakreślimy pokrótce szkic owych przymiotów.

Istoty żywe zostały stworzone na ostatnim etapie dzieła Boga. Człowiek uczyniony na obraz i podobieństwo Stwórcy otrzymał z tego tytułu niezbywalną godność. Tego faktu nikt nie może zanegować, a jeśli ktoś to czyni, sprzeciwia się zamysłowi samego Pana wszechświata. Stwórca daje życie oraz udziela potrzebnych łask i błogosławieństwa (por. Rdz 1,22,28). Dzięki temu człowiek jest gotów ratować swoje życie, gdy jest w niebezpieczeństwie (por. Hi 2 4). Śmierć pozostaje zbyt przykrą perspektywą, aby stać się jej uczestnikiem (por. Hi 7,15; Jon 4,3). Ideałem przedstawionym na kartach Starego Testamentu jest długie zamieszkiwanie ziemi i śmierć w późnym wieku, czego przykład stanowi chociażby Abraham (por. Rdz 25,8; 35,29; Hi 42,17). Starość, sytość, zamieszkiwanie „łez padołu” i spoglądanie na potomstwo będące podporą, gwarantem trwałości rodu (por. Ps 127; 128) oraz przedłużeniem drzewa genealogicznego – to oznaki Bożej asystencji w życiu człowieka. Obrazy ze Starego Testamentu, które przedstawiają rodzinę wielopokoleniową, bardzo cieszą oczy nań spoglądających (por. Za 8,4n)¹⁶³.

Drugim aspektem, z kolei burzącym sielankowy wizerunek życia, jest kruchosc. Objawienie Boże ukazuje zależność człowieka od Stwórcy i jasno określa moment śmierci. Tchnienie kreacyjne zależy od Boga (por. Ps 104,28nn). Życie jest krótkie (por. Hi 14,1; Ps 37,36), jak dym (por. Mdr 2,2), cień (por. Ps 144,4) i nic (por. Ps 39,6). Jego maksymalna długość to 80 lat (por. Ps 90,10)¹⁶⁴.

Wreszcie trzecią cechą życia jest świętość. Bóg jest święty i pragnie, aby ci, w których nozdrza tchnął tę wartość (por. Rdz 2,7; Mdr 15,11), byli do Niego podobni. Pan zabiera istnienie w chwili śmierci (por. Hi 34,14; Koh 12,7). Skutkiem jest szczególna opieka Boga nad człowiekiem oraz kategoryczny zakaz morderstw (por. Rdz 9,5n; Wj 20,13). Nawet życie zwierząt posiada pierwiastek świętości. Można spożywać ich mięso, gdy nie będzie już krwi, gdyż „życie ciała jest we krwi” (Kpł 17,11)¹⁶⁵.

Stary Testament określa zasadnicze kontury życia, które przynosi Nowe Przymierze zawarte przez Jezusa Chrystusa. Zbawiciel dopełnia integralności pojęcia, które zastał w Palestynie. Obietnice starotestamentalne stały się rzeczywistością¹⁶⁶. W różnych tekstach nowotestamentalnych pojawiają się wzmianki o życiu „doczesnym” i „wiecznym”. Podstawowe założenie odzwierciedla się w mentalności ludzi początku

¹⁶² Por. A.–A. VIARD, J. GUILLET, „Życie...”, ss. 1157–1158.

¹⁶³ Por. tamże, s. 1157.

¹⁶⁴ Por. tamże.

¹⁶⁵ Por. tamże, ss. 1157–1158.

¹⁶⁶ Por. tamże, ss. 1158–1159.

ery chrześcijańskiej. Bóg daje życie (por. Dz 17,25.28) oraz troszczy się o nie i nim włada (por. Mt 6,25.27; Łk 12,22.23.25)¹⁶⁷. Potwierdzeniem przedchrześcijańskiej nauki jest prymat «być» nad «mieć» (por. Łk 12,15), a także kruchość i ograniczoność ziemskiej wędrówki w ciele (por. Jk 4,14). Przypieczętowaniem doktryny powitalnej jest ukazanie zabójstwa jako zła, a ochrony życia jako dobra (por. Mk 3 4; Łk 6,9)¹⁶⁸.

Jezus Chrystus przynosi prawdziwe życie, które nie ogranicza się do ziemskiego bytowania. Objawia uczniom swoją tożsamość, mówiąc: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Udział w życiu wiecznym nie jest sprawą prostą. Jezus, głosząc Dobrą Nowinę, stawia nietuzinkowe wymagania. Należy wybrać drogę wąską, być wolnym od bogactw, a nawet własnego ciała czy obecnego życia (por. Mt 16,25n)¹⁶⁹. W Jezusie Chrystusie dokonuje się reorientacja w spojrzeniu na życie. Syn Maryi jest ogniskiem bytowania na sposób Boży i światłem, które nigdy nie gaśnie (por. J 1,4; 5,26; Dz 2,28; Rz 5,10; 14,9; Kol 3,3; Hbr 7,16; 1 P 3,18; 1 J 1,1.2; 5,11.20)¹⁷⁰. Tajemnica Wcielenia dokonała się dla człowieka i ze względu na jego szczęście wieczne¹⁷¹. Każdy, kto łączy się z Jezusem przez wiarę, uzyskuje udział w Bożym życiu (por. J 3,15; 4,14; 5,40; 6,33; 8,12; 10,10; 11,25; 12,50; 14,19; 20,31)¹⁷². To życie, choć jest już w pewien sposób obecne, pozostaje obietnicą, która stanie się pełną rzeczywistością w przyszłości (por. J 6 40; 11,25)¹⁷³. Dobra Nowina o Chrystusie nazywa się Ewangelią życia (por. Dz 5,20; 2 Tm 1,1.10; 1 J 1,2)¹⁷⁴.

Samo powyższe pojęcie nie występuje w Piśmie Świętym, ale dokładnie oddaje istotę orędzia ewangelicznego¹⁷⁵. Chcielibyśmy zwrócić uwagę na miejsce wypełnienia się tejże Ewangelii¹⁷⁶. Jan Paweł II – „obrońca godności człowieka”¹⁷⁷ – dostrzega w „drzewie przynajszlachetniejszym” „wypełnienie i pełne objawienie całej Ewangelii życia”¹⁷⁸. Słuszność nazwania Golgoty szczytem objawienia stauro-agapicznego wydaje się jaśnieć nowym blaskiem. Nie chodzi o miejsce tylko w znaczeniu topo-

¹⁶⁷ Por. B. WIDŁA, *Słownik antropologii Nowego Testamentu...*, s. 345.

¹⁶⁸ Por. tamże.

¹⁶⁹ Por. A.–A. VIARD, J. GUILLET, „Życie...”, s. 1159.

¹⁷⁰ Por. B. WIDŁA, *Słownik antropologii Nowego Testamentu...*, s. 345.

¹⁷¹ Aspekt udzielania się Boga człowiekowi w Jezusie Chrystusie podjął H. Schürmann. Jego rozważania teologiczne noszą miano chrystologii proegzystencji. Por. A. Nossol, „Elementy chrystologiczne encykliki ‘Redemptor hominis’”, w: JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze (Jan Paweł II naucza, t. V)*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 131.

¹⁷² Ograniczamy się do przedstawienia niektórych miejsc z Ewangelii Janowej, który szczególnie akcentował powołanie do życia. Więcej sigli por. B. WIDŁA, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s. 346.

¹⁷³ Por. J.H. NEYREY, „Życie wieczne...”, s. 1396.

¹⁷⁴ Por. tamże.

¹⁷⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* 2.

¹⁷⁶ Por. tamże 50–51.

¹⁷⁷ Pod takim tytułem obchodzono w Polsce VI Dzień Papieski (14 października 2007 r.).

¹⁷⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* 50.

graficznym. Przede wszystkim akcent pada na sposób objawienia największej wartości, którą człowiek został obdarowany przez Boga. Ukrzyżowany wskazuje na to, co najistotniejsze, przechodzi do sedna sprawy. Własną postawą przypieczętował konieczność dźwigania krzyża, które stało się programem Jego ucznia na każdy dzień (por. Łk 9,23). Udział w śmierci ma jeden cel: ujrzyć jeszcze mocniej i wyraźniej blask krzyża w mroku nocy. Znak Odkupienia przedstawia się jako ośrodek, kres i znaczenie historii świata oraz życia każdego człowieka. W Wielki Piątek *Gloria Crucis* jaśniej niż największą wyrazistością w dziejach ludzkości¹⁷⁹.

Warto podkreślić obecność daru Ducha, który po przebicciu boku Chrystusowego został rozlany na ludzi, aby umacniać ich na drodze afirmacji własnego życia. Tym miejscem potwierdzania piękna ludzkiego istnienia jest Kościół, który nazwany został przez Namiestnika Chrystusowego «ludem życia». Owa społeczność bierze początek w krzyżu – źródle życia¹⁸⁰. Jezus swoją postawą przypieczętował testament skierowany do każdego człowieka. Papież ujmuje go w następujących słowach: „Życie osiąga swój szczyt, swój sens i swoją pełnię, kiedy zostaje złożone w darze”¹⁸¹.

Przy okazji rozważań nad myślą papieską przyjrzymy się tym, którzy poszli w ślady Chrystusa (por. 1 P 2,21), stając się ikonami Ewangelii życia¹⁸². Spośród licznych grona męczenników i miłośników życia, którzy pojawili się w historii Kościoła, skłaniamy oczy ku osobom niedawno kanonizowanym.

Jako pierwszą wymienimy św. Joannę Berettę Mollę (1922–1962), kochającą matkę i żonę, lekarza pediatrę, która nie zawahała się złożyć swojego życia w darze, aby je miało jej dziecko. Przykład umęczonego Chrystusa zapuścił korzenie w sercu Świętej, co uzdolniło ją do radykalizmu ewangelicznego. Orędzie Ewangelii głosiła słowem i czynem. Jako członek Akcji Katolickiej mówiła do młodych dziewcząt: „Nie można kochać bez cierpienia i cierpieć bez miłości. Spójrzcie na matki, które rzeczywiście kochają swoje dzieci, ile ofiar dla nich ponoszą! Są gotowe na wszystko, również na przelanie własnej krwi. Czy Jezus nie umarł na krzyżu za nas, z miłości do nas? Ofiara krwi potwierdza i przypieczętowała miłość”¹⁸³.

Skonfrontujemy słowa kobiety heroicznej z przesłaniem encykliki z 25 marca 1995 r. W niej Jan Paweł II wyjaśnia, co znaczy „wysławiać Ewangelię życia”¹⁸⁴. *Praedicatio*¹⁸⁵ tejże Ewangelii powinno dokonywać się w codzienności przez miłość

¹⁷⁹ Por. tamże.

¹⁸⁰ Por. tamże 51.

¹⁸¹ Tamże.

¹⁸² Por. tamże.

¹⁸³ P. MOLLA, E. GUERRIERO, *Święta Joanna Beretta Molla*, Kraków 2005, s. 97. Więcej w nurcie daru z siebie: tamże, s. 91–102; P. GĄSIOR, *Miłość bez lęku. Spotkania ze Świętą Joanną Berettą Mollą*, Kraków 2004, s. 72–74.

¹⁸⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* 83–86.

¹⁸⁵ Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski...*, s. 526.



blźniego oraz „dar z siebie”¹⁸⁶. Jego Świątobliwość stwierdza, że gesty heroiczne są najbardziej doniosłym czynem¹⁸⁷. Przykład heroizmu ewangelicznego Świętej Matki przyćmiewa słowa, które w równym stopniu nie są w stanie wyrazić afirmacji życia przez dar z siebie.

W Ewangelię życia wpisuje się także św. Maksymilian Maria Kolbe (1894–1941), prezbiter Zakonu Braci Mniejszych Konwentalnych. Na nim również dosłownie spełniły się słowa, które liturgia wkłada w usta Kościoła, odczytując Ewangelię o dowodzie największej miłości (por. J 15,12–16)¹⁸⁸. Na temat Męczennika z Oświęcimia powstało wiele publikacji. My odwołamy się do liturgii, która jest „złotą regułą pobożności chrześcijańskiej”¹⁸⁹. Formularz mszalny z 14 sierpnia niejednokrotnie podkreśla wątek ofiary dla Boga i blźniego złożonej ze swojego życia. Ukazuje także siłę, którą do dźwigania krzyża czerpał z Eucharystii¹⁹⁰. Jan Paweł II w homilii kanonizacyjnej wskazał zaś na heroizm i męczeństwo, którego palmę otrzymał o. Maksymilian Maria¹⁹¹.

W krzyżu Papież upatruje symbolu sytuacji moralnej współczesnego człowieka, który staje wobec wyboru między kulturą śmierci i kulturą życia¹⁹². Czyż czyny naszych świętych nie są najlepszym przykładem i zachętą do wysławiania Ewangelii życia?

Locus affirmationis humanae vitae crux est.

Historia krzyża rozpoczęła się w tajemnicy Boga i Człowieka – Jezusa Chrystusa – i toczy się w życiu każdego człowieka, tego konkretnego. Odkupiciel wyznaczył ludziom drogę, którą sam przeszedł, i pragnie, aby ci szli za Nim, Jego śladami (por. 1 P 2,21–24). Bóg stał się człowiekiem, aby nauczyć nas cierpienia będącego wyrazem miłości. Przedstawione powyżej dokumenty papieskie stały się kanwą naszych rozważań staurologicznych. Błogosławiony Papież często mówił i nauczał o krzyżu, dając wiele przykładów. My także ukazaliśmy świętych, którzy nieśli krzyż przez swoje życie. Niech staurologiczna lektura nad dokumentami Papieża z Wadowic będzie dla nas inspiracją do pogłębiania teologii krzyża i jej znaczenia w naukach teologicznych i humanistycznych. Sam bł. Jan Paweł II był mistrzem w łączeniu obu tych aspektów w jedno i wyciągania konsekwencji z nauki o Bogu w życiu człowieka, tego konkretnego, powołanego do świętości.

¹⁸⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* 86. Cytowane pojęcie kilkakrotnie występuje w tymże fragmencie.

¹⁸⁷ Por. tamże. Obecność Świętej w naszych rozważaniach podyktowana została jej żywym kultem w Kościele powszechnym. Por. P. MOLLA, E. GUERRIERO, *Święta Joanna Beretta Molla...*, s. 129–133.

¹⁸⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* 51.

¹⁸⁹ PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Mariialis cultus* 23.

¹⁹⁰ Por. modlitwy prezydenckie z Mszy o świętym.

¹⁹¹ Por. JAN PAWEŁ II, „Homilia (10 października 1982) na kanonizację bł. Maksymiliana Kolbe: ‘Męczennik miłości’”, w: *Nauczanie Papieskie, V, 2 (1982) czerwiec–grudzień*, Poznań 1996, s. 531–532; *Evangelium vitae* 86.

¹⁹² Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* 50.



Słowa-klucze: krzyż, Bóg, człowiek, Jan Paweł II, teologia biblijna.

Ex theologia crucis. The cross in the mystery of God and man in the chosen documents of Blessed John Paul II

Summary

*The article presents the John Paul II's theology of cross. The article is based on the contents of encyclical letters *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et Vivificantem* and *Evangelium vitae*, and also on the contents of apostolic letter *Salvifici doloris*. The theological issues raised by these documents are developed by comparing the contents of documents with theology known from Bible and the writings of saints. The example of saints, who are the icons of the Gospel of cross, gives to the reader the possibility to think about his own life and to see, that the theology of cross influence the development of humane sciences and anthropology. Jesus Christ is presented as the example for saints and contemporary people. The article shows in what way we shall receive the power from the cross and make it the principle in our everyday life.*

Keywords: *cross, God, man, John Paul II, biblical theology.*

(tłum. Tomasz Herbich)



ZDZISŁAWA S. SPECHT-ABRAMIUK

Bóg miłosierdzia w teodramatyce Jana Pawła II

Poczynając od stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, od powołania go do miłości i relacji osobowej, poprzez upadek i stałe zmaganie się z grzechem, aż po Odkupienie i ostateczne zbawienie w eschatologicznym spełnieniu ludzkich czynów, odsłaniamy przebieg dramatu, którego podmiotem jest sam Bóg w historii zbawienia. To pozwala potwierdzić tezę, że w swym nauczaniu i działalności papiejskiej Jan Paweł II uczynił historią zbawienia również współczesne dzieje, wpisując je w dramatykę stałej obecności i działania Boga w wydarzeniach dziejowych człowieka i świata. Pokazał bowiem, że Bóg w osobie Jezusa Chrystusa, choć posługuje się ludźmi, naprawdę jest głównym aktorem sceny świata, kierującym losami ludzkości, nadając im pełny, ponadczasowy i zbawczy sens. Czyni to na drodze miłosierdzia, o czym papież Polak przekonuje Kościół w encyklikach *Redemptor hominis* (RH) oraz *Dives in misericordia* (DM).

1. Wcielenie w historii świata i człowieka

Antropologia chrześcijańska wraca do najstarszego objawienia pierwotnej niewinności człowieka, a także do jego upadku, do doświadczenia lęku i wstydu oraz do obietnicy Odkupienia. Jan Paweł II czyni to samo, wprowadzając w swej medytacji nad Objawieniem kwestię antropologiczną, tj. kwestię początków ludzkości oraz powołania człowieka do wspólnoty osób. W swym nauczaniu papież pokazał, że Objawienie dotyczy istotnych prawd, które powinny być punktem wyjścia dla zrozumienia pierwotnych zamiarów Boga w stosunku do człowieka. Powrót do początku okazał się konieczny w medytacji chrześcijańskiej, gdyż pozwolił lepiej dostrzec niezwykle wymiar tajemnicy Chrystusa, który spełnił tę pierwotną obietnicę w stosunku do człowieka w sposób niepowtarzalny i absolutnie ofiarny. Wcielenie Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie rzuciły światło na ludzką egzystencję oraz na ludzką naturę, którą Syn Boży przyjął jako swoją. Ludzka kondycja istnienia okazała się w ten sposób nie tylko bliska drugiej osobie Trójcy Świętej. Stała się ona również Jego własną naturą i częścią Jego



własnego bytu. Fakt, że Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się dzieckiem Bożym, jest wydarzeniem wyjątkowym i jedynym w historii świata i ludzkości¹. Przyjmując ludzką naturę, Chrystus przyjął „szczególne prawo obywatelstwa w dziejach człowieka i ludzkości” (RH 10). To wydarzenie odmieniło gruntownie ludzką kondycję istnienia i potwierdziło pierwotny zamiar Stwórcy co do przeznaczenia człowieka i jego roli w świecie. W tym sensie zrozumiałe staje się także stwierdzenie, że „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (RH 14)².

Katechezy chrystologiczne, które papież znad Wisły wygłosił w latach 1987-1988, jak również w okresie Wielkiego Jubileuszu 2000-lecia Chrześcijaństwa, stanowią znamienity przykład egzystencjalnej interpretacji teologii Wcielenia i Odkupienia. Jednak najbardziej systematyczną wykładnię chrystologii w perspektywie antropologicznej znajdujemy w encyklice *Redemptor hominis*, która stała się podstawą programową całego pontyfikatu Jana Pawła II. Należy tu podkreślić, że punktem wyjścia dla papieskiej chrystologii jest nauczanie soboru, zawarte w Konstytucji *Gaudium et spes* (22). Zostało ono rozświetlone przez papieża dzięki nieustannemu nawiązywaniu do jego treści i niezmiennemu twierdzeniu, że człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa, bo tylko On zna człowieka i *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi*. Dlatego też pierwsza encyklika papieska wielką wagę przywiązuje do słów soboru, który twierdził: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (GS 22). To przesłanie soborowe stało się, według biskupa Rzymu, kluczem do „prawdziwego humanizmu” (RH 10), którego celem jest „urzeczywistnić dojrzałe człowieczeństwo w każdym z nas” (RH 21). Przez wcielenie Chrystusa Bóg wszedł w historię świata i człowieka, czyniąc z niej, według swego pierwotnego zamysłu, historię powszechnego zbawienia³. Człowiek odnajduje siebie w tej historii jako powołany do synostwa Bożego, jako wewnętrznie przemieniony na obraz Syna, otrzymując łaskę i moc do nowego życia, do życia wiecznego (RH 18).

W tajemnicy Wcielonego Słowa Bóg czyni zrozumiałym ludzkie istnienie, jego historyczny sens i przeznaczenie. Jan Paweł II przekonuje, że życie każdego człowieka staje się w pełni ludzkie jedynie na drodze spotkania z miłością i przez osobiste w niej uczestnictwo⁴. Chodzi o spotkanie z miłością nie tylko ludzką, lecz

¹ Por. J.M. GALVÁN, „Zwrócić się ku Chrystusowi. Program Jana Pawła II”, w: *Jan Paweł II teolog. Komentarze do encyklik*, red. G. Borgonovo, A. Cattaneo, tł. E. Augustyn, R. Cielicki, Warszawa 2009, s. 76-84.

² Por. tamże, s. 85-89.

³ „W tym zbawczym wydarzeniu dzieje człowieka w Bożym planie miłości osiągnęły swój zenit. Bóg wszedł w te dzieje, stał się – jako człowiek – ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedy-
nym! Ukształtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku” (RH 1).

⁴ „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (RH 10).



nade wszystko tą odwieczną, ukrytą w Bogu, która objawia się w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Sens Wcielenia wyraźnie sugeruje konieczność miłości Boga wobec rodzaju ludzkiego, który ze względu na grzech potrzebuje Odkupienia. Jednakże sens Wcielenia dotyczy nie tylko potrzeby naprawienia relacji między Stwórcą i stworzeniem, sięga jeszcze dalej, prowadzi ku otwarciu misterium Boga na człowieka. Bóg-Człowiek w Jezusie Chrystusie jest prasakramentem, który prowadzi do uświęcenia ludzkiej natury i otwiera człowiekowi udział w życiu Boga. Dzięki Wcieleniu człowiek otrzymuje więcej, niż mógłby się spodziewać z tytułu bycia stworzeniem i z racji pierwotnego przeznaczenia do zbawienia. Naznaczone grzechem stworzenie skłania Boga do bezinteresownego działania, polegającego na przyjęciu ludzkiej natury obciążonej grzechem i na wyniesieniu jej do niezwyklej godności. Jeśli przybrane synostwo, którym człowiek został obdarowany w Jezusie Chrystusie, oznaczałoby podobieństwo Boże czy udział w życiu Boga, to Wcielenie ma szczególne znaczenie dla dowartościowania tej godności, która została ponizona w dramacie ludzkiego grzechu. Wyniesienie człowieka do godności synostwa Bożego jest znakiem doskonałości Wcielenia i łaski Odkupienia (RH 8-9).

Dramat grzechu najpełniej ujawnia się w relacji do miłości, jaką Bóg obdarzył człowieka w Jezusie Chrystusie. Dają temu wyraziste świadectwo Ojcowie Kościoła, którzy, poszukując zrozumienia tajemnicy Wcielenia, pytali: *Cur Deus Homo*?⁵ W odpowiedzi na pytanie, *dlaczego Bóg stał się człowiekiem*, zawarta jest istota dramatu Boga i człowieka. Ludzki grzech był bezpośrednim powodem Wcielenia, a jednocześnie okazją do wyrażenia szczególnej miłości Boga do rodzaju ludzkiego i w pewnym sensie do całego stworzenia. Jan Paweł II podkreśla, że Wcielenie jest zetknięciem się boskości ze stworzeniami w nowy sposób – w miłości Syna Bożego, jeszcze pełniej i doskonalej niż w akcie stworzenia – w odwiecznym Słowie Boga⁶. O ile akt stworzenia polegał na *oddzieleniu* stworzeń od boskości, na co pozwalała ich pierwotna doskonałość, o czym przekonuje Księga Rodzaju, o tyle Wcielenie było *złączeniem* boskości ze stworzeniami, pogrążonymi w grzechu i niedoskonałości. Na pytanie, dlaczego Bóg chciał złączenia ze stworzeniami, odpowiedzią może być miłość, która sugeruje zrozumienie i wyjście naprzeciw dramatowi ludz-

⁵ Pytanie to, wyrażające zdumienie nad tajemnicą Wcielenia, stawiał już średniowieczny teolog św. Anzelm z Canterbury w swym traktacie *Cur Deus homo*. Udowadnia w nim, że zbawienie człowieka byłoby niemożliwe bez Chrystusa, a więc gdyby Bóg nie stał się człowiekiem i gdyby wszystkie rzeczy w świecie nie przyjęły odniesienia do Chrystusa. Por. ST. ANSELM, *Cur Deus homo*, red. R.D. McCormack, Fort Worth, Teras 2005.

⁶ Przez Wcielenie synostwo Boże stało się nie tylko osobistą własnością Jezusa Chrystusa, ale również prawdziwym i powszechnym dziedzictwem ludzkości, każdego człowieka (RH 11). Rzeczywistość Wcielenia stała się podstawą antropologii chrześcijańskiej, w której przedmiotem wolności i racjonalnych wyborów stała się teologiczna prawda o człowieku, ponieważ skazanym na miłość. Por. T. STYCZEŃ, „Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II *Redemptor hominis*”, w: JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, (Jan Paweł II naucza, t. 5), red. Z. Zdybicka, RW KUL, Lublin 1982, s. 89-95.



kiego istnienia, jaki spowodował grzech. Racją Wcielenia jest więc miłość, bez której człowiek nie może żyć, chociaż nią wzgardził (RH 11)⁷. Jednocześnie jest to miłość Boga, w którą ugodził grzech człowieka i która domagała się zadośćuczynienia z jego strony. Mogła tego dokonać jedynie synowska miłość Chrystusa, który stał się człowiekiem, aby w imieniu całej ludzkości uczynić doskonałym zadośćuczynienie miłości Ojca⁸. W ten sposób Syn Człowieczy wszedł w ludzką kondycję, głęboko naznaczoną konfliktem wartości, a przy tym otworzył ją na zupełnie nowy wymiar istnienia ludzi jako *synów w Synu*.

Do tajemnicy Wcielenia i jej znaczenia dla zrozumienia ludzkiej egzystencji Wojtyła nawiązywał w swym nauczaniu i publikacjach od wczesnych lat kapłaństwa. Świadczy o tym jeden z pierwszych artykułów prasowych, zamieszczony w *Tygodniku Powszechnym* (1951), gdzie pisał o egzystencjalnym doświadczeniu tajemnicy Wcielenia, o jego roli w odkrywaniu i dowartościowywaniu człowieczeństwa, o jego „życiowej” doniosłości. Dostrzegał w tej tajemnicy „moc zwracania człowieka własnemu człowieczeństwu”, a także szansę na odnalezienie swej pełnej wartości i właściwego miejsca w stworzeniu⁹. W humanistycznym wymiarze tajemnicy Wcielenia Wojtyła widział drogę do zrozumienia konkretnego człowieka, w jego kondycji historycznej, moralnej i egzystencjalnej. Wewnętrzna treść tej tajemnicy prowadzi bowiem do spotkania z tajemnicą Boga-Człowieka, który wszedł realnie i uniwersalnie w ludzkie życie i przekształcił je mocą boskiego Wcielenia. W tajemnicy Wcielenia możliwy staje się kontakt z konkretnym, historycznym człowiekiem, który jest Bogiem, a przez to także „pewien zwrot do samego człowieczeństwa”¹⁰. Bliskość Boga w Jezusie Chrystusie sprawia, że Bóg jest dostępny dla człowieka jako ten, z którym możliwy jest osobowy kontakt, oraz jako ideał i wzór dla kształtowania człowieczeństwa w człowieku. Odkrycie i przyswojenie tajemnicy Wcielenia przybliża do doskonałości Boga-Człowieka, wskazuje człowiekowi drogę wyjścia ku Bogu, a zarazem wejścia człowieka w siebie. Od momentu Wcielenia pojawia się przed człowiekiem szansa przeżycia człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, a jednocześnie – powinność realizowania wartości osobowych, danych w doświadczeniu człowieka, który jest Bogiem¹¹.

Jak stwierdza Wojtyła, następstwem przyjęcia tajemnicy Wcielenia jest osobowe zbliżenie człowieka do Boga, wdrożenie go w doświadczenie Boga w Jezusie Chry-

⁷ Por. Z. ZDYBICKA, „Personalistyczne podstawy prawdy w człowieku zbawionym”, w: JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze...*, s. 121 n.

⁸ Anzelmiańska koncepcja zadośćuczynienia jest przekonująca szczególnie, gdy uwzględni się nie tylko aspekt sprawiedliwości, lecz przede wszystkim miłości. Do tej kwestii wrócimy jeszcze w kontekście interpretacji Odkupienia przez Jana Pawła II. Dla zrozumienia nauczania św. Anzelmia inspirujące mogą być refleksje Józefa Tischnera, zawarte w książce *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999.

⁹ Por. K. WOJTYŁA, *«Aby Chrystus się nami posługiwał»*, Kraków 1979, s. 31.

¹⁰ Por. tamże, s. 32.

¹¹ Por. tamże, s. 32 n.



stusie. Fakt, że Bóg stał się człowiekiem, pozwala spojrzeć na człowieczeństwo w wymiarze boskim, nadprzyrodzonym i transcendentnym. Człowiek, olśniony faktem człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, zostaje w pewnym sensie doprowadzony do zrównania z Człowiekiem, który udziela mocy do urzeczywistnienia osobowych wartości, najgłębszych wymiarów osobowego życia. W świetle tajemnicy życia Człowieka-Boga staje się możliwe nowe ujęcie spraw ludzkich, nowa interpretacja dramatu ludzkiego istnienia. Patrząc na życie człowieka przez pryzmat tajemnicy Wcielenia, dostrzec można szansę wydobywania najbardziej ludzkich wartości oraz konfliktów i porażek, a następnie perspektywę włączenia ich w nurt przeżywania tej tajemnicy. Egzystencjalne zaangażowanie człowieka w przeżywanie teologiczno-antropologicznej treści Wcielenia prowadzi do uświadomienia wielkości wydarzenia inkarnacyjnego, a zarazem do wzmocnienia wartości i sensu ludzkiego życia. Spotkanie człowieka z tajemnicą Boga wcielonego stanowi wartość egzystencjalną, absolutnie doniosłą dla zrozumienia całokształtu życia ludzkiego. Wojtyła sugeruje, że tajemnica Wcielenia dotyczy najgłębszej rzeczywistości antropologicznej, której wymiar teologiczny rzuca światło na całość dramatu ludzkiej egzystencji¹². Tajemnica Boga-Człowieka przenika bowiem ludzką rzeczywistość i w niej się utrwała.

Tajemnica Wcielenia obejmuje również relację Boga do ogółu stworzenia, na którego szczycie stoi człowiek. Wojtyła podkreśla, że odniesienie Boga do wszystkich stworzeń dokonuje się poprzez człowieka i w człowieku następuje zasadnicze uznanie ich wartości. Dzięki Wcieleniu całe stworzenie zmienia swoje relacje z człowiekiem, zostaje wprowadzone w krąg ludzkich zainteresowań i działań w zupełnie nowy sposób¹³. Sam człowiek zostaje gruntownie osadzony wśród stworzeń, by w relacji z nimi zdobyć jeszcze głębszą świadomość udziału w tajemnicy Wcielenia. Człowiek i jego życie są bowiem miejscem spotkania stwórczego Logosu i wszystkich stworzeń, co najdobitniej ukazał prolog Ewangelii Janowej (J 1,1-14). Na drodze Wcielenia odsłania się zarówno historyczny, jak i nadprzyrodzony realizm, który pozwala odkryć w stworzeniach ich pierwotną relację z Bogiem, ich związek z Przedwiecznym Słowem. Przez Wcielenie Słowa całe stworzenie przyjmuje nowy porządek istnienia, w który wpisuje się także konkretne życie człowieka, jego sposób odniesienia do stworzeń. Wiara w tajemnicę Wcielenia stanowi dla Wojtyły podstawę do twierdzenia, że świat stworzeń został człowiekowi *zadany*, aby w twórczej miłości przywracać mu jego pierwotny, nadprzyrodzony sens¹⁴. Zasadniczą postawą życiową człowieka powinno być zatem jego zaangażowanie na rzecz kształtowania świata o ludzkim obliczu, które zostało odnowione i wzmocnione w Osobie Wcielonego Słowa. W porządku ludzkiego

¹² Por. tamże, s. 33.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże, s. 34.



życia, zakorzenionego w konkretny, historyczny świat stworzeń, tajemnica Wcielenia prowadzi człowieka ku wysiłkom zmierzającym do odzyskania nadprzyrodzonego sensu rzeczywistości.

W świetle tajemnicy Wcielenia nowy sposób odniesienia do stworzeń jest tym bardziej wiążący dla człowieka, gdy chodzi o jego relację z innymi osobami, a więc istotami jemu podobnymi. Wojtyła zauważa, że człowieczeństwo Jezusa Chrystusa rzuca blask na człowieczeństwo całego rodzaju ludzkiego, gdyż na mocy tajemnicy Wcielenia został on dopuszczony do udziału w Boskiej naturze¹⁵. W całym splocie stosunków międzyludzkich, otwartych na nadprzyrodzony wymiar człowieczeństwa, pojawia się życie człowieka jako obszar dojrzewania do specyficznie ludzkich wartości. Przez Wcielenie Słowa ludzki świat, w swej realności i konkretności, został *zadany* człowiekowi jako najbardziej bezpośrednia wartość, nierozdzielnie związana z najgłębiej pojętym logosem ludzkiej natury i osobowego istnienia. Zadaniem człowieka przenikniętego tajemnicą Wcielenia będzie odkrywanie całej możliwej pełni człowieczeństwa, co dokonuje się przez osobową twórczość i miłość. Wewnętrzna wartość tajemnicy Wcielenia polega na życiu Bożym, które staje się udziałem człowieka i jego dziedzictwem nie inaczej, jak dzięki przyjęciu natury ludzkiej przez Przedwieczny Logos. On to wprowadza normatywny porządek w życie człowieka i zobowiązuje do działania na miarę nowej ontologii łaski i powołania chrześcijańskiego¹⁶. Logos i etos odpowiadają tu jednoznacznie temu, co jest dane w tajemnicy Wcielenia i zadane działaniu chrześcijanina. Między jednym a drugim pozostaje jednak stałe napięcie, swoisty dramat trwania w świecie grzechu i niewiary, gdyż zrozumieć i przeżyć tajemnicę Wcielenia może jedynie człowiek głęboko wierzący, autentycznie zaangażowany w jej przyswojenie¹⁷.

Do tajemnicy Wcielenia należy, według Wojtyły, podejść od strony rzeczywistości ludzkiej, inaczej mówiąc od antropocentrycznego nastawienia Boga, a jednocześnie teocentrycznego skierowania człowieka. W tajemnicy Wcielenia człowiek dostrzega przede wszystkim miejsce spotkania i zależności tego, co boskie, i tego, co ludzkie. Splot człowieczeństwa i boskości, natury i łaski, ciała i ducha sprawia, że Bóg jest realnie obecny w człowieku, a człowiek w Bogu. Tajemnica człowieka staje się bardziej zrozumiała, jeśli uświadomić sobie, że Jezus Chrystus przeżył ludzki los z pełnym doświadczeniem cierpienia i śmierci, miłości i zdrady, przyjaźni i samotności. Wszedł On w dzieje człowieka, przenikając je Boską i ludzką obecnością, stając się jednocześnie miarą istnienia, można by rzec, górną *granicą* czło-

¹⁵ Por. tamże, 34 n.

¹⁶ Por. T. STYCZEŃ „Miłość a sens życia...”, s. 95-101.

¹⁷ Por. A. KAROŃ-OSTROWSKA, *Dramat spotkania. «Promieniowanie ojcostwa» jako pryzmat filozofii Karola Wojtyły*, Biblioteka Więzi 241, Warszawa 2010, s. 82n.



wieczności¹⁸. Dążenie człowieka do tej granicy jest miarą jego wielkości, stanowi istotę jego bycia. Świadomość tego pozostaje szczególnie ważna w kontekście zawiłości ludzkiego losu, konieczności stawania w sytuacjach granicznych, doświadczania upadków i przemocy zła. Los Boga-Człowieka stał się odniesieniem zarówno dla ludzkich dramatów, jak i dla ogólnego zrozumienia sensu ludzkiej egzystencji. Zejście Boga do poziomu egzystencji człowieka przyczyniło się do zrozumienia sensu niespełnienia i odrzucenia, cierpienia i śmierci z miłości. Wcielenie, które jest syntezą człowieczeństwa i boskości, prowadzi do odkrycia nowego znaczenia ludzkich dramatów, do olśnienia i zachwytu, nawet w sytuacji egzystencjalnego buntu i moralnego sprzeciwu. Wielkie i trudne pytania człowieka oraz jego egzystencjalno-moralne napięcia znajdują sens w Bogu, który przez swoje Wcielenie pozwala człowiekowi osiągnąć zrozumienie samego siebie¹⁹.

2. Odkupienie człowieka i świata

Idąc za nauczaniem soborowym, zawartym w Konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, oraz przesłaniem pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, Jan Paweł II w swej drugiej encyklice *Dives in misericordia* stwierdził, że Chrystus w pełni objawia człowieka jemu samemu przez objawienie „tajemnicy Ojca i Jego miłości” (DM 1). Podtrzymał w ten sposób przekonanie, że im bardziej Kościół skupia się na człowieku, tym bardziej odsłania jego związek z Bogiem; dlatego antropocentryzm nie może być nigdy oderwany od teocentryzmu. Nacisk na realizację ludzkiej natury i osobową aktualizację człowieka nie pozwala na oddzielenie humanizmu od jego teocentrycznego źródła. Nie może być bowiem prawdziwego humanizmu, który nie byłby zarazem humanizmem teocentrycznym (DM 1). Ten kierunek nauczania papieża nie zaskakuje czytelnika pierwszej encykliki, a jednak wnosi coś niezwykle oryginalnego: świadectwo niezgłębionej miłości miłosiernego Boga. Dla znawcy dramaturgii Wojtyły wątek miłości i miłosierdzia nie jest czymś zupełnie nowym, a mimo wszystko w encyklice papieskiej nabiera on znacznie głębszego wymiaru. Pamiętając jednocząco i uszlachetniającą moc miłosiernej miłości w dramatach: *Brat naszego Boga*, *Przed sklepem jubilera* oraz *Promieniowanie ojcostwa*, można lepiej dostrzec znaczenie, jakie ich autor w ogóle przypisywał miłosierdziu w życiu człowieka, w porządkowaniu jego osobistych relacji, ustanawianiu sprawiedliwości i poszanowaniu ludzkiej godności. Jednakże najbardziej kreatywna siła miłości, która najdoskonalej scala wszystkie

¹⁸ Por. tamże, s. 84.

¹⁹ „Człowiek wypełniając swą ludzką treścią tajemnicę wcielenia rozumie ją coraz pełniej. Dzięki przeżyciu swego człowieczeństwa rozumie Boga, a równocześnie, rozumiejąc Boga, dociera do samego siebie. Człowieczeństwo jawi się zatem w swej pełni poprzez przeniknięcie go pierwiastkiem boskości. Boskość Człowieka-Boga odnajduje się dzięki odkryciu w niej człowieczeństwa” (tamże, s. 83).



wymiary osobowego życia człowieka, wypływa z doświadczenia takiego miłosierdzia, które Chrystus objawił ludzkości jako miłosierdzie Ojca²⁰.

Sięgając ponownie do rozprawy *Osoba i czyn*, w której Wojtyła opisał ludzką świadomość w relacji do podmiotowej integracji osoby i jej transcendencji, można zauważyć, że szczytowym celem świadomości jest doświadczenie miłości. Dał temu wyraz Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, gdzie stwierdził, że miłość jest „jednoczącą i dźwigającą siłą”, dostępną w przeżyciu refleksyjnej świadomości. Treść tego przeżycia to przede wszystkim miłość miłosierna, której człowiek doświadcza jako miłości twórczej; to niewątpliwie doświadczenie miłości objawionej w Bożym miłosierdziu, która jednoczy w rozdarciu i dźwiga grzesznika (DM 14). Encyklika stwierdza, że wobec dramatu ludzkiego grzechu Bóg nie mógł objawić się inaczej niż przez miłosierdzie, które przywraca człowiekowi świadomość godności dziecka Bożego (DM 13). Podkreśla również, że świadomości grzechu musiało towarzyszyć doświadczenie szczególnej miłości, jaką okazuje Ojciec – źródło niewyczerpanej miłości i przebaczenia. Jeśli przyjąć, że miłosierdzie to jakby drugie imię miłości, należy rozumieć, iż w obecnym stanie miłość musi objawiać się nade wszystko jako miłosierdzie i poprzez miłosierdzie się uobecniać. W czasach zaś eschatologicznej pełni „miłosierdzie objawi się jako miłość” (DM 7). Jan Paweł II ukazuje więc miłosierdzie Ojca jako perspektywę nadziei na ostateczne spełnienie ludzkiej egzystencji w Boskiej miłości. Nadzieja ta spełnia się nie inaczej, jak dzięki łasce i przebaczeniu, do których dostępu udzielił Odkupiciel człowieka²¹.

Perspektywa zbawienia wiąże się bezpośrednio z inicjatywą miłosiernego Boga, z przyjściem na świat Syna Bożego jako Odkupiciela człowieka. W tym akcie Bożego miłosierdzia zawarta jest swoista dramatyka, którą uchwycił już *List Barnaby* z II wieku, rozważający cierpienia Chrystusa i stawiający pytanie: „jakże więc [Syn Boży] mógł się zgodzić na cierpienie zadane Mu ręką człowieka?”²². W odpowiedzi na to pytanie autor zwraca uwagę na moment Wcielenia, które było decydującym warunkiem dzieła Odkupienia. Na tej drodze dokonało się pojednanie człowieka z Bogiem, pojednanie, które stało się możliwe dzięki temu, że Chrystus pokonał szatana i uwolnił człowieka spod jego władzy. Wyzwolenie od grzechu i pojednanie z Bogiem pozostaje w ścisłym, a zarazem tajemniczym związku ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Zgłębienie tej tajemnicy prowadziło św. Anzelma z Canterbury do sformułowania teorii zadośćuczynienia, która kładła akcent na potrzebę naprawienia szkody, jaką wyrządził grzech, na konieczność wynagrodzenia zniewagi

²⁰ Por. K.L. SCHMITZ, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II*, tłum. W. Buchner, Kraków 1997, s. 134.

²¹ Por. M. BORDONI, „Przepowiadanie Chrystusa wcieleniem Bożego Miłosierdzia”, w: *Jan Paweł II teolog...*, s. 95-97.

²² „List Barnaby” (5, 5). w: *Pierwsi świadkowie*, opr. M. Starowiejski, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 183.

wyrządzonej Bogu. Akt Odkupienia przez śmierć Chrystusa na krzyżu był tym aktem zadośćuczynienia, który należało złożyć Bogu, aby mogło dokonać się pojednanie z Nim człowieka²³. W stosunku do tej koncepcji Jan Paweł II przedstawił nowe ujęcie tajemnicy Odkupienia, kładąc w nim nacisk na dar miłosierdzia Bożego, który został udzielony ludzkości przez zawarcie Nowego Przymierza²⁴.

Doniosłość Odkupienia i Bożego miłosierdzia najpełniej wyraża proces wyzwolenia człowieka z grzechu. Dramatyka Odkupienia odpowiada dramatowi ludzkiego grzechu, któremu wychodzi naprzeciw Boże miłosierdzie. Grzech jest w rzeczywistości stanem splamienia i choroby, w który człowiek popadł z własnej winy i z którego sam nie jest w stanie się wydostać. Natomiast Odkupienie przejawia się jako wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu i szatana, jako wyzwolenie ze stanu zniewolenia, w którym pozostaje on bezradny, zwłaszcza wobec przemocy zła. Grzech jest jednak czynem świadomym, przeciwnym prawu Bożemu, gdyż w świetle Objawienia stanowi akt nieposłuszeństwa wobec Boga. Dlatego konieczne było z jednej strony wyzwolenie człowieka z przemocy zła, a z drugiej – naprawienie nieposłuszeństwa w akcie zadośćuczynienia Bogu. W jednym i drugim przypadku chodziło ostatecznie o przemianę wewnętrznej postawy, która domaga się „przyjęcia tego zbawienia, jakie Bóg ofiaruje człowiekowi przez Ducha Świętego, działającego w mocy Chrystusowej ofiary Krzyża” (DV 46). Dramatyka Odkupienia narasta jeszcze bardziej, gdy uświadomić sobie, że ofiara Chrystusa może być odrzucona przez człowieka, co zostanie mu poczytane jako grzech bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu, grzech, który bez nawrócenia i przyjęcia łaski Odkupienia „nigdy nie otrzyma odpuszczenia” (Mk 3, 29). Jak wyjaśnia Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem*, to bluźnierstwo jest grzechem człowieka, który mimo otrzymanej łaski Ducha Świętego świadomie odrzuca Odkupienie (DV 46).

Dramatyka Odkupienia została ukazana już w zapowiedzi cierpień Sługi Jahwe (Iz 52,13-15; 53,1-12), gdy Deutero-Izajasz mówi o niezwykle posłannictwie postaci, która doznaje ogromnej udręki, chociaż jest niewinna, cierpi z powodu grzechów „nas wszystkich”, cierpienie dotyka go z woli Boga i jest ono przyjęte dobrowolnie, bo stanowi ofiarę zadośćuczynienia złożoną Bogu, ofiarę skuteczną, która przynosi uwolnienie od grzechu i pojednanie z Nim²⁵. Podobnie męka i śmierć Chrystusa stanowią ofiarę złożoną Bogu jako zadośćuczynienie za grzechy ludzi. Ofiara ta jest inicjatywą wyłącznie Boga, który dla jej spełnienia wymaga wewnętrznego posłuszeństwa, wyrażonego w zewnętrznym działaniu, będącym w istocie ofiarą posłu-

²³ Por. A. WÓJCIKOWSKI, „Nauka o Odkupieniu św. Anzelma z Canterbury”, STV 30 (1992) nr 2, s. 55-86.

²⁴ Na ewolucję koncepcji soteriologii i nowość jej ujęcia przez Jana Pawła II zwrócił uwagę A. SANTORSKI w swym gruntownym studium: „Soteriologiczne inspiracje w nauczaniu Jana Pawła II”, WST 14 (2001), s. 149-166.

²⁵ Por. E. ZAWISZEWSKI, „Cierpiący Sługa Jahwe”, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 50-55.

szeństwa. Sednem Odkupienia jest ostatecznie posłuszeństwo wyrażone czynem, w którym Chrystus dokonuje całkowitego wyrzeczenia się siebie. Jednakże dramatka tego aktu zawiera się jeszcze bardziej w tajemnicy cierpienia i śmierci Syna Bożego, w tym odwiecznym pytaniu: dlaczego ofiarą musiało być tak wielkie cierpienie i dlaczego Bóg domagał się wprost śmierci swojego Syna jako warunku Odkupienia i zadośćuczynienia za grzechy człowieka?²⁶ Odpowiedź św. Anzelma, czyli tzw. teoria realistyczna Odkupienia, nie może być zadowalająca wobec faktu, że naprawienie porządku sprawiedliwości naruszonego przez grzech człowieka nie jest tylko kwestią zadośćuczynienia zniewadze godności Boga (*honor Dei*), lecz przede wszystkim kwestią Jego miłosierdzia. Rozumowanie anzelmiańskie należałoby bowiem sprowadzić do stwierdzenia, że Bóg Ojciec *żądał* od Syna ofiary krzyża, aby otrzymać należną satysfakcję, miałby więc *domagać się* śmierci Chrystusa dla przebłagania swego zagniewania, co wydaje się zwykłym antropomorfizmem i jest niezgodne z Objawieniem²⁷.

Kluczem do zrozumienia tajemnicy Odkupienia pozostaje tajemnica Wcielenia Syna Bożego. Gdyby nie uwzględniać, że świat był stworzony przez Boga jako dobry, a człowiek został powołany do szczęścia wiecznego, historia świata i człowieka mogłaby rozwijać się poza tajemnicą Wcielenia, w porządku wyłącznie bezlitosnej sprawiedliwości i absolutnego posłuszeństwa, w którym nie ma miejsca dla wolności. Jan Paweł II dostarcza interesującej interpretacji prawdy, wyraźnie zawartej w Objawieniu, że Odkupienie dokonało się dzięki posłuszeństwu Chrystusa wobec woli Ojca, czyniąc ją zgodną z obrazem Boga miłosiernej miłości²⁸. Przez tajemnicę Wcielenia Chrystus jednoczy się z każdym człowiekiem, przywracając mu godność obrazu i podobieństwa Bożego, a jednocześnie „czyni zadość” ojcowskiej miłości Boga „niejako odepchniętej przez człowieka” (RH 8-9). Usprawiedliwienie człowieka dokonuje się już nie przez zadośćuczynienie rozumiane jako przebłaganie lub wynagrodzenie niesprawiedliwości, lecz przez nowe otwarcie Boga na człowieka i człowieka na Boga. Centralnym momentem usprawiedliwienia jest objawienie się Boga jako Miłości Miłosiernej, ratującej człowieka za wszelką cenę (RH 9). Tak więc nie tyle sprawiedliwość, która domaga się zadośćuczynienia, co raczej miłość Ojca, który godzi się na ofiarę Syna, by mógł On „uczynić zadość” wierności Stwórcy wobec ludzi, stanowi podstawę teologii Odkupienia. Można zatem twierdzić, że Odkupienie nie dokonuje się zwyczajnie przez wymierzenie sprawiedliwości grzechowi, lecz na drodze przywrócenia miłości (DM 7). Odkupienie polega w rzeczywistości na wypełnieniu

²⁶ Ta anzelmiańska próba wniknięcia w tajemnicę Odkupienia miała także inne, polemiczne próby tłumaczenia w średniowiecznej teologii: *Chrystus Pan miałby ofiarować siebie na śmierć jako okup dla szatana, który rzekomo miał prawo trzymać człowieka w niewoli, bo człowiek sam się mu poddał*. A. SANTORSKI, „Soteriologiczne inspiracje...”, s. 154.

²⁷ Por. A. SZOSTEK, „Cena miłości”. w: JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, (Jan Paweł II naucza, t. 6), red. S. NAGY, Lublin 1983, s. 257-260.

²⁸ Por. T. STYCZEŃ, „Bóg Ojcem... Medytacja nad mniej znanym tytułem encykliki »*Dives in misericordia*«”. w: tamże, s. 83-99.

sprawiedliwości, która rodzi się z miłości Ojca i Syna, i jest swoistym „nadmiarem” sprawiedliwości wymierzonej grzechowi (DM 8)²⁹.

Dramatyka miłości, a nie sprawiedliwości, okazuje się ostatecznie głównym elementem tajemnicy Odkupienia³⁰. Sprawiedliwość, która domagała się zadośćuczynienia, jest w istocie podporządkowana miłości, „wyrasta z niej niejako i ku niej zmierza” (DM 7). W swych katechezach środowych Jan Paweł II ujmuje relację sprawiedliwości i miłości w akcie Odkupienia jeszcze głębiej i wyraziściej, niż czynił to w swych pierwszych encyklikach, ucząc: „Chodzi tutaj o miłość, która przewyższa samą sprawiedliwość. Sprawiedliwość może dotyczyć i dosięga tego, kto zawinił. *Jeśli cierpi niewinny, wówczas nie ma mowy o sprawiedliwości*. Jeśli niewinny i święty, jak Chrystus, wydaje się dobrowolnie na cierpienie i śmierć krzyżową, wypełniając odwieczne zamierzenie Ojca, to znaczy, że Bóg w ofierze swego Syna przechodzi niejako ponad samym porządkiem sprawiedliwości, aby objawić siebie w tymże Synu i przez Niego, jako *dives in misericordia* (por. Ef 2,4)”³¹. W wydarzeniu ukrzyżowania i zmartwychwstania Syna Bożego urzeczywistniła się miłosierna miłość Boga do całej ludzkości. Nie inaczej jak przez miłosierdzie człowiek został wezwany do pokonania zła i grzechu, tak w sobie, jak i w relacji z innymi. Przez miłosierdzie Syn Boży stał się solidarny z człowiekiem w jego grzesznym, beznadziejnym położeniu, przekształcając je w nową historię zbawienia³². Przyjęcie przez Chrystusa z czystej miłości grzesznej kondycji człowieka sprawiło, że sytuacja sprzeciwu wobec Boga ustąpiła miejsca całkowitemu poddaniu się Bogu miłosiernemu. Soteriologia papieska ukazuje tajemnicę Odkupienia jako dzieło miłosierdzia Bożego, a nie zwykłej tylko sprawiedliwości, gdyż najważniejsza w Odkupieniu okazała się miłość Boga do ludzi (J 3,16), która wzywa ich do nawrócenia, czyli przemiany serca (Mk 1,15).

Dramatyczna wymowa soteriologii w ujęciu Jana Pawła II nie zmniejsza się nawet wtedy, gdy ujmujemy Odkupienie jako akt Bożego miłosierdzia. Źródłem Odkupienia pozostaje bowiem akt posłuszeństwa Syna Bożego, które zobowiązywało do głoszenia prawdy i piętnowania niesprawiedliwości, czego konsekwencją było prześladowanie i śmierć. Podobne ujęcie można znaleźć w koncepcji anzelmiańskiej, jednak śmierć była tam traktowana przez Boga jako konieczny warunek przebacze-

²⁹ Por. S. NAGY, „Wynagrodzenie w tajemnicy Bożego miłosierdzia”, w: tamże, s. 155-168.

³⁰ Por. Z. ZDYBICKA, „Konanie i śmierć Chrystusa radykalnym objawieniem miłosierdzia”, w: tamże, s. 149 n.

³¹ JAN PAWEŁ II, „Katecheza. 7 IX 1988”, w: *Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II: Jezus Chrystus*, Kraków-Ząbki 1999, s. 291 n (p. 10).

³² „Tym, co nadaje «zastępstwu» wartość odkupieńczą – stwierdza Jan Paweł II – nie jest fakt, że niewinny poniósł karę, na którą zasłużyli inni, i w ten sposób w pewnym sensie sprawiedliwości stało się zadość (w rzeczywistości w tym przypadku należałoby mówić raczej o wielkiej niesprawiedliwości). Wartość odkupieńczą wynika natomiast z faktu, że powodowany czystą miłością Jezus stał się solidarny z winnymi i w ten sposób przekształcił niejako od wewnątrz ich sytuację” JAN PAWEŁ II, „Katecheza „Chrystus jest ofiarą przełagalną za grzechy całego świata” Rzym, 26 X 1988”. „w: tamże, s. 305 (p. 4).

nia. Jan Paweł II stawia natomiast na wolność i decyzję człowieka, która doprowadziła do skazania Chrystusa na śmierć. Było to niezgodne z wolą Boga, choć Bóg do tego dopuścił i przyjął śmierć swego Syna jako narzędzie Odkupienia³³. Przybicie do krzyża stanowiło przejaw ludzkiej nienawiści, było torturą i zbrodnią, na którą Bóg nie mógł się zgadzać ani jej aprobować, a jeśli do niej dopuścił, to dla uszanowania wolności człowieka. Stąd wynika wniosek, że Odkupienie musiało dokonać się przez udrękę krzyża, jednak nie z woli Boga, lecz z powodu zatwardziałości człowieka, jego zniewolenia przez grzech i oddalenia od swego Stwórcy (Rz 3,9-11). Chcąc uniknąć prześladowania, Chrystus musiałby ograniczyć swoją misję do wybranych i zrezygnować z powszechności Odkupienia lub zmuszać do nawrócenia. Byłoby to jednak działanie niezgodne z wolą Boga, który w swoim Synu chciał objawić powszechną miłość do ludzi, szanując jednocześnie wolność każdego człowieka z osobna. Pozostając konsekwentnie wierny miłości i głosząc ją jako dar miłosierdzia dla każdego bez wyjątku, dla życzliwych i prześladowców, musiał zrezygnować ze stosowania jakiegokolwiek przemocy. Jednocześnie narażał się na prześladowanie, gdy głosił konieczność nawrócenia i obowiązek czynienia pokuty ze względu na miłosierdzie Boga³⁴.

W perspektywie Odkupienia pozostała mimo wszystko najważniejsza ofiara posłuszeństwa Syna Bożego aż do śmierci na krzyżu. Jan Paweł II zauważa, że dramatyka krzyża nabiera jeszcze większego znaczenia, jeśli wziąć pod uwagę, że dzieło Odkupienia może być odrzucone przez człowieka. Gdy Chrystus w sposób szczególny piętnuje grzech przeciw Duchowi Świętemu, a więc opór przeciw łasce i upartą odmowę przyjęcia zbawienia, najwyraźniej wskazuje na potrzebę pokuty i otwartości na dar miłosierdzia³⁵. Dzieło Odkupienia zakłada bowiem dialog między Bogiem Miłosierdzia i człowiekiem obdarzonym wolnością; dialog, w którym ludzka wolność mogłaby wyzwolić miłość do Chrystusa Odkupiciela. Okazał się on nie w pełni możliwy, dlatego misja Jezusa, oparta na absolutnej wierności i posłuszeństwie, musiała w spotkaniu z ludzką nieprawością i pychą doprowadzić do ukrzyżowania Syna Bożego. Sens krzyża nabrał jednak wymiaru soteriologicznego, nie był znakiem porażki, lecz świadectwem nowego Przymierza Boga z całą

³³ „Chrystus jest świadom odpowiedzialności ludzi za śmierć krzyżową, która ma Go spotkać: będzie ona skutkiem ludzkiego wyroku. Równocześnie jednak – przez ten ludzki wyrok – wypełni się odwieczne Boże zamierzenie: to, «co Boże», to znaczy ofiara złożona na krzyżu dla odkupienia świata. Chociaż więc Chrystus – jak też i Bóg sam – nie chce zła «bogobójstwa» popełnionego przez ludzi, to jednak przyjmuje to zło, by z niego wyprowadzić dobro zbawienia świata.” JAN PAWEŁ II, „Katecheza. 7 IX 1988”. w: tamże, s. 290 (p. 4)

³⁴ Por. A. SANTORSKI, „Soteriologiczne inspiracje ...”, s. 161.

³⁵ „Właśnie jako Ukrzyżowany, Chrystus jest Słowem, które nie przemija, jest Tym, który stoi i kołaczę do drzwi serca każdego człowieka, nie naruszając ludzkiej wolności, ale starając się z tej ludzkiej wolności wyzwolić miłość, która nie tylko jest aktem solidarności z cierpiącym Synem Człowieczym, ale także jest jakimś «miłosierdziem» okazanym przez każdego z nas Synowi Ojca Przedwiecznego” (DM 8).



ludzkością (DM 7). W ten sposób została również ocalona zasada dialogu między Bogiem zbawiającym i człowiekiem obdarzonym wolnością, zasada miłosierdzia w relacji do ludzkiej grzeszności. Potwierdza ona dar Przymierza, odpowiadającego miłosierdziu ze strony Boga i uległej wierności ze strony ludzi³⁶. Miłosierdzie Boga zakłada bowiem wolność, lecz także przyjęcie propozycji pojednania. Jezus Chrystus spełnił ten warunek w sposób doskonały w imieniu całej ludzkości, dokonując zadośćuczynienia Bogu Ojcu, Jego miłosiernej miłości przez doskonałe posłuszeństwo wyrażające miłość człowieka³⁷. Odkupienie nie polega ostatecznie na zwykłym zadośćuczynieniu sprawiedliwości naruszonej przez grzech, lecz na pełnym przyjęciu inicjatywy Bożego miłosierdzia, mimo oporu ludzkiej wolności i grzesznej natury człowieka.

W świetle dotychczasowych analiz warto podkreślić, że Boska dramatyka, o której pisał Hans Urs von Balthasar jako o teodramatyce³⁸, kształtuje autentyczną dramaturgię, w której człowiek jest nie tylko widzem, lecz także rzeczywistym aktorem. Odkrywa ona logos Bożego miłosierdzia, które objawiło się całej ludzkości w osobie Jezusa Chrystusa, a jednocześnie zakłada etos miłości i posłuszeństwa wobec zbawczej woli Boga. Jan Paweł II ujął istotę zbawienia w dramatyce wierności Boga wobec człowieka i niewierności człowieka wobec Boga. Ukazuje to najpełniej motywacja Wcielenia Syna Bożego i dzieła Odkupienia: Bóg Ojciec chciał, aby w miejsce oporu i nieposłuszeństwa człowieka weszło na świat Jego miłosierdzie przez posłuszeństwo Boga-Człowieka. Papież przybliżył w ten sposób współczesnemu światu osobę Jezusa Chrystusa jako Boga i człowieka, który przyjął dar Bożego zmiłowania w imieniu grzesznej ludzkości, a w akcie doskonałego poddania się Bogu Ojcu otworzył ostatecznie wszystkim ludziom drogę do wyzwolenia, pojednania i usprawiedliwienia³⁹.

³⁶ „Idąc za tymi sugestiami Ojca świętego należałoby tłumaczyć sposób dokonania Odkupienia jako zawarcie wiecznego przymierza między Bogiem i ludźmi, dzięki temu, że mimo oporu grzesznych ludzi, ukrzyżowany przez nich Zbawca jako Bóg do końca ogłasza dla wszystkich wyrok przebaczenia, a jako człowiek jest do końca posłuszny Bogu. Wierność Boga, otwierającego drogę zbawienia, i wierność człowieka, posłusznego do końca, uzyskują jedność w Jezusie Chrystusie, którego – jak pisze Hans U. von Balthasar – można nazwać wcielonym i ontologicznym Przymierzem Boga z ludźmi” (A. SANTORSKI, „Soteriologiczne inspiracje...”, s. 164).

³⁷ „On właśnie i On jeden uczynił zadość tej odwiecznej miłości, właśnie temu Ojcostwu,... Ojcostwu i miłości niejako odepchniętej przez człowieka wraz ze złamaniem pierwszego Przymierza i łamaniem tych dalszych, które Bóg wielokrotnie zawierał z ludźmi” (RH 9).

³⁸ Można przypuszczać, że Jan Paweł II nie tylko znał monumentalne dzieło Hansa U. von Balthasara (*Teodramatyka*, t. 1-4, tł. W. Szymona, Kraków 2003-), ale także osobiście cenił twórczość szwajcarskiego teologa i nią się inspirował. Na temat jego myśli teologicznej na uwagę zasługuje cenne opracowanie w języku polskim: I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursy von Balthasara*, Radom 1998; J. O'DONNELL, *Klucz do teologii Hansa Ursy von Balthasara*, Kraków 2005.

³⁹ Por. A. SANTORSKI, „Soteriologiczne inspiracje...”, s. 164.



* * *

W nauczaniu papieskim Jana Pawła II mamy do czynienia z oryginalną teodramatyką, podejmującą ważne treści egzystencjalne i dramatyczne, układające się w swoistą dramaturgię relacji między Bogiem i człowiekiem. W dramatyce ludzkiego istnienia papież Polak, podobnie jak czynił to w swej twórczości Pedro Calderón de la Barca⁴⁰, dostrzegał stałą i dyskretną obecność Boga, który na nadużycia wolności człowieka odpowiada miłością i miłosierdziem. Teologia dramatu osoby odsłania historię upadłej egzystencji ludzkiej, zwłaszcza w jej relacji z Bogiem. Stanowi sposób interpretacji dziejów ludzkości zarówno z punktu widzenia Objawienia, jak i Magisterium Kościoła. Swoim słowem i czynem dał temu wyraz w sposób szczególny Jan Paweł II, gdy w Roku Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa uznał, jako Głowa Kościoła, historyczną i moralną odpowiedzialność za grzechy chrześcijan minionych wieków. Ponadto zwrócił się z całym historycznym ciężarem grzechów do miłosierdzia Bożego, stanął z nim pod krzyżem Odkupiciela człowieka. Tym sposobem wszedł prawdziwie w dramat życia ludzi Kościoła, dramat istnienia wynikający z ich grzechów przeszłych i obecnych. Prosząc o przebaczenie Boga i ludzi, nie dokonał aktu wyłącznie kurtuazyjnego, ani tym bardziej mającego cel polityczny, lecz wyraził najgłębsze przekonanie wiary o sensie pojednania i uzdrowienia pamięci⁴¹. Nauczanie papieskie daje także świadectwo wiary w sens miłosierdzia Bożego wobec ludzi, którzy oczekując na to miłosierdzie są również wezwani do świadczenia miłosierdzia. Świadczy o tym historia chrześcijaństwa i motyw prośby o przebaczenie. Dlatego papież do końca swych dni twierdził, że ostatnim etapem w dziejach ludzkości będzie czas Bożego miłosierdzia.

Słowa-klucze: teodramatyka, Wcielenie, Odkupienie, Jan Paweł II.

The God of Mercy in Theo-drama of John Paul II **Summary**

The presence of God in the history of world and mankind is dramatic, which theology express by the notion of theo-drama. The article examines the concept of theo-drama that John Paul II presented in his teaching. The analysis of papal teaching leads towards a conclusion that God's presence, although dramatic, is indissolubly connected with God's mercy. It is especially revealed in the mystery on Incarnation and Redemption, and also in the eschatology.

Key words: *theo-drama, Incarnation, Redemption, John Paul II*

(tłum. Tomasz Herbich)

⁴⁰ Por. *Autos sacramentales*, tł. i opr. L. Biały, Wrocław 1997.

⁴¹ Por. S. WARZESZAK, „«Przebaczamy i prosimy o przebaczenie». Funkcja pamięci w jubileuszowej teologii pojednania”, WST 13(2000), s.31-46; tenże, „Świadomość historycznej jedności i odpowiedzialności Kościoła: Przyczynek hermeneutyczny”, CT 71(2001) nr 2, s. 29-40.

ANNA ZYGMA

*W świetle Chrystusowego Krzyża
– pasyjny wymiar życia bł. Jana Pawła II*

W jego życiu słowo „krzyż” nie było jedynie słowem¹.

Wstęp

„W jego życiu słowo ‘krzyż’ nie było jedynie słowem” – tak o Papieżu Polaku wyraził się kard. Joseph Ratzinger. Błogosławiony Jan Paweł II, przez wielu określany przydomkiem „Wielki”, dzięki swemu niezwykle mu pontyfikatowi oraz beatyfikacji stał się bliski nie tylko katolikom, ale także innym ludziom dobrej woli, niezależnie od wyznawanej przez nich wiary. Jego postać budzi szacunek zarówno wśród ubogich, jak i możnych tego świata. Niekwestionowane pozostają: miłość do każdego człowieka, rozumienie zarówno spraw Boskich, jak i ludzkich, odwaga i pokora. Szczególnie wyrazistą postawę przyjął wobec cierpienia – tego, którego sam doświadczał, oraz tego, które dostrzegał wokół. Znaczną część swego nauczania poświęcił doświadczeniu życiowego krzyża i kierował ostatecznie ku Krzyżowi Chrystusowemu. Niniejszy artykuł stanowi próbę pochylenia się nad życiem bł. Jana Pawła II w jego wymiarze pasyjnym, aby odkryć źródła szczególnego rozumienia przez niego tajemnicy cierpienia oraz umiłowania Krzyża, aby również ukazać jego misję apostolską w głoszeniu orędzia *via crucis*.

1. Początek komunii z Krzyżem

Jan Paweł II, wezwany z dalekiego kraju, przybył na Stolicę Piotrową z doświadczeniem długiego i bliskiego obcowania z ludzkim cierpieniem, jakie dosięgło jego

¹ [Zdanie to wygłosił o Janie Pawle II kard. Joseph Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI.] Zob. Sr. Dziwisz, *Świadectwo*, Warszawa 2007, s. 220.

Ojczyznę². Przekraczał progi Watykanu, niosąc własny krzyż na ramionach, gdyż historia jego życia przed elekcją nie była pozbawiona bolesnych doświadczeń.

Życie Karola Wojtyły zostało naznaczone utratą najbliższych osób. Siostra zmarła jeszcze przed jego narodzinami, a w wieku dziewięciu lat stracił matkę, którą zapamiętał właściwie wyłącznie jako osobę cierpiącą z powodu choroby³. Trzy lata później umarł jego starszy brat, który jako lekarz zaraził się przy ratowaniu chorych na szkarlatynę. Odejście bliskich było wielkim wstrząsem dla małego chłopca. Po wielu latach sam Ojciec Święty wspominał ten czas: „Są to wydarzenia, które głęboko wyryły się w mej pamięci – śmierć brata chyba nawet głębiej niż Matki, zarówno ze względu na szczególne okoliczności, rzec można tragiczne, jak też i z uwagi na moją większą już wówczas dojrzałość”⁴. Karol Wojtyła doświadczył dramatu nagłej i niespodziewanej śmierci. Wzorem w przyjmowaniu cierpienia stał się dla niego ojciec, który trwał w głębokim modlitewnym zjednoczeniu z Bogiem. Postawa ojca, przyjmującego cierpienie i ból na kolanach, wywarła na syna decydujący wpływ⁵. Wielokrotnie, przychodząc do domu, zastawał go pogrążonego w modlitwie. Sam natomiast stopniowo odkrywał, że życie jest drogą cierpienia, lecz widział też, że jest ono przeżywane z godnością i pobożnością.

Obcowanie z *misterium crucis* przeniknęło życie religijne Wojtyły. Po wielu latach przywoływał w pamięci krakowskie *Triduum Sacrum*, w którym jako uczeń piątej klasy gimnazjum uczestniczył dzięki zaproszeniu swego kierownika duchowego ks. Kazimierza Figlewicza. Było to dla niego wielkie przeżycie, które w pewien sposób nazaczyło jego postawę⁶. Niestety, w niedługim czasie zmarł jego ojciec, z którym nawet nie zdążył się pożegnać. W wieku 21 lat Karol Wojtyła został pozbawiony swoich najbliższych. Tajemnica tych doświadczeń prowadziła go do poszukiwania prawdziwych wartości. Zaczynał rozumieć, że cierpienie człowieka jest święte i dlatego należy je odnosić do planu wyższego – do planu Bożego⁷.

Kolejne lata obfitowały w życiu przyszłego Papieża w nowe, bolesne doświadczenia. Znalazł się w trudnej sytuacji: jego młodość wschodziła nad wykruszoną rodziną i nad zniszczonym przez wojnę krajem. Na tej pustyni, przez którą szedł ze swoim nieszczęściem – niezachwianie i bez skargi – ostoją stała się wiara w Boga⁸. Wybuch wojny nie tylko zmienił jego plany dotyczące wykształcenia (profesorowie uniwersytetu zostali wywiezieni do obozu koncentracyjnego, a uczelnię

² Por. F. RUFFINI, „Jan Paweł II – Papież, który przychodzi z cierpienia” w: F. ANGELINI, J.L. REDRADO. F. RUFFINI, *Jan Paweł II i cierpienie*, Gorle 1996, s. 19.

³ Por. A. FROSSARD, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 2005, s. 12. Por. także „Jan Paweł II. Testament” w: M. SKWARNICKI, *Jan Paweł II*, Wrocław 2005, s. 165.

⁴ A. FROSSARD, *Nie lękajcie się...*, s. 12.

⁵ Zob. tamże, s. 13.

⁶ Zob. JAN PAWEŁ II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 27.

⁷ Zob. F. RUFFINI, „Jan Paweł II – Papież, który przychodzi z cierpienia” ..., s. 20.

⁸ Zob. A. FROSSARD, *Nie lękajcie się...*, s. 44.

zamknięto), ale również zmusił do podjęcia ciężkiej pracy fizycznej i życia bardzo ubogiego⁹. Chodził do pracy w drewniakach, odziany w kombinezon. Przyjmował ów fakt z pokorą, a nawet postrzegał jako łaskę: „(...) wielką łaską, której doznałem w życiu, była prawie czteroletnia praca w kamieniołomach i fabryce. (...) Owo doświadczenie życia robotniczego, wszystkich jego aspektów pozytywnych i całej nędzy, jak również, już na innym planie, okrucieństwa deportacji polskich rodaków do obozów śmierci, pozostawiło głęboki ślad w moim życiu”¹⁰. W tym czasie otarł się również o śmierć: został potrącony przez niemiecką ciężarówkę, następnie uratowany przez pewną kobietę, która odwiozła go do szpitala, gdzie przez pewien czas pozostawał nieprzytomny¹¹.

Opisując bolesne doświadczenia z życia Karola Wojtyły, trudno pominąć trwanie w ciągłym strachu o życie własne i przyjaciół, kiedy realnie zagrażała uliczna łapanka lub deportacja do obozu zagłady. Cierpienia wewnętrzne i zewnętrzne łączyły się z uciskiem narodu polskiego, pogrążonego „w jakimś wielkim wybuchu zła”¹². Przyszły Papież często zadawał sobie pytanie, dlaczego, mimo iż zginęło tak wielu jego rówieśników, on sam pozostawał przy życiu¹³. Osobiście doświadczał ideologii zła, które pozostały głęboko w jego pamięci¹⁴. Wspominając po latach te obfitujące w cierpienie wydarzenia, nie wyrażał pretensji do agresorów, nie zwyciężał w nim smutek czy rozgoryczenie, lecz słowa pełne nadziei, ponieważ doświadczył wiele dobra w okresie triumfującego zła: „Choć w życiu doświadczyłem wielu mrocznych chwil pod rządami bezwzględnych reżimów totalitarnych, widziałem dość przypadków pozytywnych, aby żywić niewzruszone przekonanie, że żadna trudność, żaden lęk nie są tak wielkie, aby całkowicie zdusić nadzieję, która jest wiecznie żywa (...)”¹⁵. W obliczu piętrzącego się zła Wojtyła poszukiwał dobra: ono nie tylko stało się jego udziałem, ale on sam świadczył je innym. Choć dobro i zło współistnieją, jest przecież niezachwiana nadzieja, że ostateczne zwycięstwo należy do dobra.

Na tym etapie życia Karol Wojtyła zetknął się z literaturą ascetyczną najwyższej rangi, przede wszystkim z pismami św. Jana od Krzyża. Ta lektura pozwoliła mu

⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Dar i tajemnica...*, s. 11-12.

¹⁰ JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do młodzieży i robotników w Libreville, Gabon, 18 lutego 1982” w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1982*, Warszawa 1986, s. 526.

¹¹ Por. ST. DZIWIŚ, *Świadectwo...*, s. 220; por. także B. URBANOWSKI, *Trzema drogami nadziei. Opowieści o wędrówkach Karola Wojtyły*, Warszawa 2002.

¹² Zob. JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 22.

¹³ Zob. tenże, *Dar i tajemnica...*, s. 36.

¹⁴ Zob. tenże, *Pamięć i tożsamość...*, s. 22; zob. także tenże, „Przemówienie do młodzieży i robotników w Libreville, Gabon, 18 lutego 1982” w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1982*, Warszawa 1986, s. 526.

¹⁵ Tenże, „Homilia w czasie Mszy św. na zakończenie XVII Światowego Dnia Młodzieży, Toronto, 28 lipca 2002” w: *Podręcznik pokolenia JP2 – Ojcowskie słowo do młodych świata, Polski i Łednicy*, red. H. Koźmińska, Poznań 2008, s. 693.

dostrzegać sens trudnych doświadczeń oraz odkryła przed nim nowy świat, o którego istnieniu w sobie samym przedtem nie wiedział¹⁶. Ona także pozwoliła mu otworzyć się na głos powołania do służby Bogu i ludziom na drodze kapłaństwa. Najpierw okowy nazizmu, następnie lata reżimu komunistycznego warunkowały tę niełatwą drogę, kiedy jednym z celów było zwalczanie Kościoła i wszystkiego, co się z nim łączy.

Znamienne jest wydarzenie z podkrakowskiej Nowej Huty – miasta zbudowanego według ateistycznej koncepcji. Mieszkańcy pragnęli jednak obecności Boga w tym miejscu, dlatego postawili tam krzyż. Mimo krwawego oporu wiernych władze go usunęły. Zdobycie pozwolenia na budowę kościoła okazało się możliwe dzięki umiejętnym staraniom i interwencjom biskupa Karola Wojtyły, który osobiście konsekrował wybudowaną po dwudziestu latach świątynię. Stało się to początkiem podjętej przez przyszłego Papieża walki o godność osoby ludzkiej, objawioną w sposób szczególny w tajemnicy Krzyża. Przemawiając do wiernych z okolic nowohuckich, zwrócił uwagę na tę tajemnicę: „(...) w tej śmierci znajduje się najpełniejsze wywyższenie człowieka! (...) Jezus Chrystus został wywyższony na Krzyżu, a z Nim został wywyższony człowiek. Kiedy patrzymy na Krzyż, wówczas odnajdujemy w nim siebie; odnajdujemy najgłębszą prawdę o sobie, o naszym duchowym wywyższeniu, które jest wywyższeniem w Bogu”¹⁷.

Swą sakrę biskupią Karol Wojtyła postrzegał jako szczególne wybranie Krzyża: „Biskupstwo ma w sobie coś z Krzyża, dlatego Kościół wiesza biskupowi krzyż na ramionach. Na krzyżu trzeba umrzeć sobie, bez tego nie ma pełni kapłaństwa. Brać krzyż na siebie nie jest łatwo, choćby był złoty i wysadzany kamieniami”¹⁸. Mówił o przyjęciu wszystkiego, co niesie ze sobą bycie pasterzem, a więc w jakiś sposób także o wybraniu Krzyża: „Nigdy nie nakładam mego krzyża biskupiego obojętnie. Zawsze temu gestowi towarzyszy modlitwa. Przez ponad 45 lat spoczywa na mej piersi, na sercu. Kochać Krzyż to kochać ofiarę”¹⁹. Ofiarność, oddanie i poświęcenie to dostrzegalne znamiona jego kapłańskiej posługi. W każdy piątek w domu biskupim po mszy św. otwartej dla wszystkich spowiadał wiernych. Szczególna miłość Krzyża odzwierciedliła się też w praktykach duchowych: bardzo umiłował nabożeństwo Drogi Krzyżowej, która była stałym punktem każdego dnia²⁰. Często pielgrzymował do Kalwarii Zebrzydowskiej, aby na „drózkach” omadlać

¹⁶ Por. A. FROSSARD, *Nie lękajcie się...*, s. 19-20.

¹⁷ K. WOJTYŁA, „Homilia na uroczystość podwyższenia Krzyża św., Nowa Huta – Mogiła, 17 września 1967”, w: Ks. Karol Wojtyła Biskup – metropolita – kardynał, *Kazania 1962-1978*, Kraków 1978, s. 125-126.

¹⁸ JAN PAWEŁ II, *Wstańcie, chodźmy*, Kraków 2004, s. 146.

¹⁹ Tamże, s. 152.

²⁰ Por. Cz. RYSZKA, *Papież końca czasów*, Bytom 1999, s. 28, zob. także J. MEISNER, *On był moim przyjacielem – nieznane fakty z życia Jana Pawła II we wspomnieniach bliskiego współpracownika*, Poznań 2008, s. 10.



trudne i odpowiedzialne sprawy w obliczu tajemnicy wiary złożonej w Kalwarii²¹. Była to praktyka jeszcze z lat chłopięcych i młodzieńczych, wynikająca również z rodzinnych tradycji Wojtyłów.

2. Pontyfikat naznaczony Krzyżem

W marcu 1976 r. kardynał Karol Wojtyła ogłosił rekolekcje wielkopostne dla Papieża Pawła VI skoncentrowane wokół tematu: „Znak, któremu sprzeciwić się będą”. Powrócił wtedy do utraconej przez Apostołów godziny z Ogrójca, w której Jezus najbardziej potrzebował ich trwania na modlitwie. Wojtyła nakreślił obraz Kościoła, który od tamtej pory poszukuje owej utraconej godziny i pragnie za-dośćuczynić samotności Chrystusa. Zaapelował też do ówczesnego papieża o podjęcie próby doświadczenia tej godziny²². Dwa lata później sam stał się adresatem tego wezwania. Jego realizacja stała się możliwa dzięki szczególnemu związaniu jego pontyfikatu z Krzyżem Chrystusowym poprzez osobiste doświadczanie cierpienia, nade wszystko zaś dzięki pierwotnemu wybraniu Krzyża: „Wielki dar – to wielkie wybranie; wielkie wybranie – to wielkie wyzwanie. To wyzwanie, aby mieć dość odwagi i mocy, aby wybrać swe wybranie, bo wybrać swe wybranie – to wybrać Krzyż i podjąć go”²³. Stawiając pierwsze kroki na schodach Bazyliki św. Piotra, Jan Paweł II siedł z wielkim krzyżem, trzymany oburącz jak miecz²⁴ – wspierał się na nim od samego początku swego posłannictwa, które krzyż przeniknął do głębi. Żaden z jego poprzedników nie związał swego nauczania i posługi z wymiarem pasyjnym tak mocno. Wpłynęły na to bez wątpienia osobiste doświadczenia, mniej lub bardziej tragiczne, choroby i nieszczęścia, z którymi się zmagał i z którymi miał się dopiero zmierzyć²⁵.

Wydarzeniem, które w sposób radykalny wpłynęło na tego pełnego energii i ekspresji człowieka, silnego duchem i ciałem, był zamach na jego życie. Zrodził on nie tylko ból fizyczny, ze wszystkimi jego konsekwencjami w postaci późniejszych komplikacji zdrowotnych, ale również ból duszy: „Był to (...) ból człowieka głęboko zranionego w głębi duszy, który nie mógł zrozumieć, dlaczego inny człowiek skierował w jego stronę pistolet, aby go zabić. Zabić tego, który zawsze

²¹ Wspominał o tym już jako papież w przemówieniu do wiernych zgromadzonych w Kalwarii Zebrzydowskiej. Zob. JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do pielgrzymów zgromadzonych w sanktuarium Matki Bożej, Kalwaria Zebrzydowska, 7 czerwca 1979”. w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, s. 147-148.

²² Zob. K. WOJTYŁA, *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, Kraków 2007, s. 154.

²³ T. STYCZEŃ, „Kim właściwie jest Jan Paweł II?”, w: T. STYCZEŃ, St. DZIWIŚ, *Modlitwa w Getsemani wciąż trwa*, Lublin – Vaduz 2003, s. 41.

²⁴ Zob. A. FROSSARD, *Nie lękajcie się...*, s. 5.

²⁵ Por. F. ANGELINI, „Papież, który wyjaśnia cierpienie”, w: Jan Paweł II i cierpienie..., s. 51.



przeciwstawiał się przemocy. Każdej jej formie²⁶. Papież rozumiał tę rzeczywistość w świetle cierpienia, które poniósł Chrystus na Krzyżu, pragnąc łączyć z Nim osobiste cierpienie: „Bóg pozwolił mi doświadczyć (...) cierpienia, pozwolił mi doświadczyć zagrożenia życia. Pozwolił mi jednocześnie jasno i dogłębnie zrozumieć, że jest to szczególna Jego łaska dla mnie samego jako człowieka (...). Chrystus dał mi tę łaskę, że mogłem cierpieniem, zagrożeniem własnego życia i zdrowia dać świadectwo Jego prawdzie i Jego miłości”²⁷. Od zamachu życie Ojca Świętego było szczególnym udziałem w tajemnicy umierania Zbawiciela. Później doszły inne problemy zdrowotne, od złamań po chorobę Parkinsona. Godził się on na cierpienie w przekonaniu, że przyjęte w zjednoczeniu z udręczonym Chrystusem urzeczywistnia Boży plan zbawienia²⁸. Przez cały swój pontyfikat Jan Paweł II trzymał w dłoniach pastorał w formie krzyża. Wiedział niewątpliwie, Kogo trzyma, wiedział też, Kto go podtrzymuje²⁹. Ta droga życia była dla niego niemal nieprzerwanym męczeństwem. W jego życiu słowo „krzyż” nie było jedynie słowem³⁰.

Kluczem do zdefiniowania postawy bł. Jana Pawła II wydaje się słowo „współcierpienie”. Jako pasterz Kościoła łączył się z cierpieniem powierzonego mu ludu. Brał na swoje barki jeszcze więcej, w jego trudnych doświadczeniach echo znajdując bowiem udręki całego świata³¹. Solidaryzował się z ludzkością, współodczuwał i jednoczył się z nią. W swoim nauczaniu i posłudze ukazywał światu, że cierpienie nie jest bezwartościowe. Wskazywał, że dzięki niemu przed człowiekiem otwiera się możliwość dotarcia do prawdy o nim samym, o jego istnieniu i nadprzyrodzonym przeznaczeniu. Doświadczając cierpienia, głosił, że jest ono zbawienne – związane z miłością, z ofiarą dla innych, ma ogromne znaczenie. Choroba i niemoc Papieża stały się próbą „(...) nadania godności męce milionów mężczyzn i kobiet, którzy przeżywają udrękę choroby bez czyjegokolwiek zainteresowania, bez pomocy, bez współczucia. I tak jego cierpienie staje się zwierciadłem (...) dla cierpiących na każdej szerokości geograficznej, każdej wiary, każdej kondycji”³². Przez wiele lat nauczył się egzystencji z cierpieniem – stało się to możliwe przede wszystkim dzięki jego duchowości, dzięki osobistej relacji z Bogiem³³.

²⁶ Tamże.

²⁷ JAN PAWEŁ II, „Audiencja generalna »Doświadczyłem wielkiej łaski: cierpieniem i zagrożeniem życia mogłem dać świadectwo«, Watykan, 14 października 1981”. *OsRomPol* 2 (1981) nr 10, s. 5.

²⁸ Por. JAN PAWEŁ II, „Przemówienie przed opuszczeniem polikliniki Gemelli, Rzym, 14 sierpnia 1981”. *OsRomPol* 2 (1981) nr 7, s. 12.

²⁹ Zob. T. STYCZEŃ, „Dopędzić czas utracony”. w: T. STYCZEŃ, ST. DZIWIŚ, *Modlitwa w Getsemani wciąż trwa...*, s. 67.

³⁰ Zob. przypis 1.

³¹ Zob. F. ANGELINI, „Godzina Getsemani i Jan Paweł II”. w: *Jan Paweł II i cierpienie...*, s. 86.

³² M. POLITI, *Papa Wojtyła. Pożegnanie*, Kraków 2008, s. 105.

³³ Zob. ST. DZIWIŚ, *Świadectwo...*, s. 223.



Błogosławiony Jan Paweł II nie ukrywał przed światem swej postępującej choroby i związanej z nią coraz większej ułomności, lecz dzielnie i wiernie pełnił swoją służbę. Jego postawę przenika na wskroś umiłowanie Chrystusowego Krzyża do końca, poprzez słabość jego ciała promieniował Ten, Któremu zezwolił w sobie i przez siebie przemawiać. Ten, Który go wypełniał swoją mocą³⁴. Odsłoniło się to wyraziście w ostatnim etapie jego życia. Człowiek, który odbył ponad sto pielgrzymek, u kresu doczesnej drogi zmuszony był poruszać się na wózku inwalidzkim czy różnego rodzaju jeżdżących podestach. Ekspresyjny głos, który był głównym narzędziem jego posługi, słabł i cichł, wreszcie przyszedł trudności z wypowiedzeniem jakiegokolwiek słowa. Nie porzucił swej misji i trwania przy Krzyżu Chrystusowym, mimo sugestii płynących z różnych stron, aby ustąpił. Pozostawał niezłomny, gdyż wiedział, że na wzór Boskiego Mistrza z cierpienia Krzyża abdykować nie można³⁵. Wystrzał się kontrast pomiędzy Papieżem przygniecionym przez ciężar krzyża a siłą ducha, dzięki której ten krzyż dźwigał³⁶. Zjednoczenie z ukrzyżowanym Chrystusem to esencja egzystencji bł. Jana Pawła II. Do końca pragnął wypełnić wolę Tego, od Którego wszystko otrzymał.

Zdumiewające misterium cierpienia Ojca Świętego zbiegło się z czasem Misterium Paschalnego. Podczas ostatniej Drogi Krzyżowej w rzymskim Koloseum, gdy nie był już w stanie uczestniczyć w niej bezpośrednio, przeżywał ją w swojej kaplicy, tuląc drewniany krzyż w ramionach. Współcierpiał z konającym Chrystusem. Papież umierał podobnie jak Zbawiciel na oczach tłumów na Golgocie. Jego odchodzenie i „przejście” z życia przez śmierć ku Życiu śledziły na całym świecie miliony wierzących i niewierzących. Wpatrując się w obraz „Ecce Homo”, przedstawiający cierpiącego Chrystusa skrępowanego powrozami, na krótki czas przed śmiercią wypowiedział pamiętne słowa: „Pozwólcie mi odejść do domu Ojca”³⁷. Do ostatniej chwili swego życia pozostawał w bliskości pogrążonego w męce Mistrza – „(...) wymowa Krzyża była jednym z jego największych przesłań, do tego stopnia, że niejako w ramionach Krzyża cierpiał z całą otwartością i tak też umarł”³⁸.

3. Apostolstwo Chrystusowego Krzyża

W świetle przedstawionej dotąd historii życia bł. Jana Pawła II można stwierdzić, że doskonalił się on niejako w „szkole Krzyża”. Niewątpliwie przyjęta w niej nauka nie była łatwa. Nie zatrzymał jej jednak tylko dla siebie – przeciwnie, stał się

³⁴ Zob. T. STYCZEŃ, „Dopędzić czas utracony...”, s. 74.

³⁵ Zob. M. POLITI, *Papa Wojtyła, Pożegnanie...*, s. 10.

³⁶ Zob. T. STYCZEŃ, „Dopędzić czas utracony...”, s. 74.

³⁷ M. LUBELSKI, Cz. RYSZKA, *Niezwykłe audiencje*, Jasna Góra – Kraków 2007, s. 112-113.

³⁸ Zob. J. MEISNER, *On był moim przyjacielem...*, s. 26.



jej głosicielem. W swojej posłudze czuł się nadzwyczaj zobowiązany do apostołstwa Krzyża Chrystusowego. W ślad za św. Pawłem postanowił, aby posługując wśród powierzonego mu ludu, „(...) nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2). Wiedział też, że ten obowiązek spoczywa na nim z racji sukcesji: „Pozostało to w apostołskiej posłudze Piotra, ażeby (...) przypominać tajemnicę Krzyża Chrystusowego”³⁹. Wiedział, że ma być przewodnikiem po tej tajemnicy. Dlatego niejako ślubował, iż będzie się starał – adekwatnie do sił ducha – być nim dla braci i siostr wszędzie, dokądkolwiek się uda⁴⁰.

Pozostawanie sługą tajemnicy Krzyża oznaczało dla bł. Jana Pawła II nieustanne głoszenie mocy i mądrości Bożej, którą jest Krzyż. Miał świadomość, że to niełatwe zadanie. Wielu współczesnych ludzi dystansuje się od Krzyża, bagatelizuje go bądź nie zna wcale jego przesłania. Podejmując się zatem zadania apostołstwa Krzyża, Papież wychodził z jego przesłaniem do świata, który go potrzebuje, choć często odrzuca. Kiedy spotykał się z wiernymi, przemawiał do nich, zwłaszcza do chorych, pogrążonych w nędzy i ucisku, ale niejednokrotnie do możnych tego świata, podejmował temat Krzyża i cierpienia. Powracał do niego w trakcie licznych podróży apostołskich, niosąc Ewangelię Krzyża tam, dokąd przybywał. Głosił ją ludziom młodym podczas Światowych Dni Młodzieży: „Wszystkim i każdemu z was raz jeszcze wskazuję z mocą na Krzyż Chrystusa jako drogę życia i zbawienia, na której osiągnięcie palmę zwycięstwa w dniu zmartwychwstania”⁴¹. Podkreślał, że to Krzyż jest najważniejszą katedrą prawdy o Bogu i człowieku, na Krzyżu bowiem Chrystus, przyjmując całą rzeczywistość ludzkiego umierania, ukazał, że życie nie kończy się na granicy śmierci, ale poza nią przechodzi do nowego życia.

Oprócz wypełniania swej misji wobec Krzyża przez nauczanie słowem, Jan Paweł II stał się przewodnikiem po tajemnicy Krzyża przez osobiste świadectwo przyjmowania cierpień fizycznych i duchowych. Przeprowadzenie przez to szczególne misterium wymaga odpowiedniej formacji, wydaje się być sprawą fundamentalną, że ten, który przewodzi, musi poznać tę tajemnicę, doświadczyć jej, zagłębić się w nią. Papież wiedział jednak, że nawet to nie wystarczy, gdyż „(...) tajemnicy Krzyża nie sposób wyczerpać jednym spojrzeniem, jednym ujęciem czy analizą. Przerasta ona człowieka, stale powraca w jego refleksji nad światem, Bogiem, sobą, nad dobrem i złem, sumieniem, wiecznością. I stale ją widzimy jakby z innej strony”⁴².

³⁹ JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do chorych zgromadzonych w kościele OO. Franciszkanów, Kraków, 9 czerwca 1979” w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie...*, s. 183.

⁴⁰ Zob. tenże, „Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 czerwca 1991” w: tamże, s. 619.

⁴¹ JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, XVI Światowy Dzień Młodzieży, Rzym, 8 kwietnia 2001” w: *Podręcznik Pokolenia JP2 – Ojcowskie słowo do młodych świata...*, s. 675.

⁴² K. WOJTYŁA, *Znak, któremu sprzeciwić się będą...*, s. 103.



Błogosławiony Jan Paweł II stał się również świadkiem i miłośnikiem Chrystusowego Krzyża⁴³. Stosunek do Krzyża od samego początku jego posługi na Stolicy Piotrowej zyskał niebywale znaczenie. Podczas pierwszej Drogi Krzyżowej odprawionej przez niego w rzymskim Koloseum miało miejsce niezwykle zdarzenie. Kiedy Papież umocował niesiony przez siebie krzyż na Wzgórzu Palatyńskim, wygłosił przemówienie, kończąc je słowami: „Stat Crux, dum volvitur orbis”⁴⁴. Wówczas ktoś z zebranego wokół tłumu zawołał: „Santo Padre! In hoc signi vinctes!” [Ojciec Święty! W tym znaku zwyciężysz!]. Ten okrzyk wywołał wielką owację wiernych, Jan Paweł II stał natomiast nieruchomy, zastygły, pogrążony w adoracji znaku zbawienia świata⁴⁵. W ten sposób dał świadectwo o Krzyżu. Przez cały swój pontyfikat wspierał się na Krzyżu – nie tylko tym symbolicznym pastorałem, ale także na całej tej rzeczywistości mocy i mądrości, która płynie z Krzyża. Potwierdził to w duchowej stolicy Polski: „(...) spotykam się z mocą i mądrością Bożą, która jest w Krzyżu Chrystusa. Na tej mocy i mądrości też cały się opieram (...)”⁴⁶.

W swoim nauczaniu bł. Jan Paweł II zwracał uwagę na to, że „Krzyż trzeba przyjmując przede wszystkim sercem, aby potem nieść go w życiu”⁴⁷. Umiłowanie Krzyża sprawiło, że Krzyż był tematem chętnie przez niego podejmowanym. Kiedy stał u stóp krzyża na Giewoncie, wołał do wiernych: „Sursum corda!”⁴⁸ [W górę serca!]. Pragnął bowiem, aby wszystkie serca wznosiły się do Krzyża, aby uciekały się doń z miłością. Starał się też uwrażliwić wiernych na jego obecność w codziennym życiu, wołając: „Bądź pozdrowiony Krzyżu, gdziekolwiek się znajdujesz, w polach, przy drogach, na miejscach, gdzie ludzie cierpią i konają... na miejscach, gdzie pracują, kształcą się i tworzą... Na każdym miejscu, na piersi każdego człowieka, mężczyzny czy kobiety, chłopca czy dziewczyny... i w każdym ludzkim sercu (...)”⁴⁹.

⁴³ Tak powiedział o sobie wobec wiernych w Gnieźnie. „Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Wzgórzu Lecha, Gniezno, 3 czerwca 1979”. w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie...*, s. 37.

⁴⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, „Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, Wielki Piątek, Rzym, 13 kwietnia 1979”. w: *Nauczanie papieskie 1979*, t. II, cz. 1, Poznań 1990, s. 376.

⁴⁵ To wydarzenie opisał T. STYCZEŃ, „Kim właściwie jest Jan Paweł II?...”, s. 18.

⁴⁶ JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do chorych zgromadzonych w katedrze, Częstochowa, 18 czerwca 1983”. w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie...*, s. 225.

⁴⁷ Tenże, „Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, XIII Światowy Dzień Młodzieży, Plac św. Jana na Lateranie, 2 kwietnia 1998”. w: *Podręcznik Pokolenia JP2 – Ojcowskie słowo do młodych...*, s. 622.

⁴⁸ Zob. tenże, „Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Bernardyny Jabłońskiej i matki Marii Karłowskiej, Zakopane, 6 czerwca 1997”. w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie...*, s. 953.

⁴⁹ Tenże, „Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w katedrze wawelskiej, Kraków, 10 czerwca 1987”. w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie...*, s. 443.



Zalecał młodym, z którymi się spotykał, aby wzięli swój krzyż i zanieśli go jako orędzie miłości i przebaczenia tam, skąd przybyli⁵⁰.

Jan Paweł II był świadomy, że orędzie o Krzyżu Chrystusa napotka na opór. Wiedział, że w naszej epoce, w której „mieć” ceni się więcej niż „być”, w której przyjemność uznaje się za cel i przedstawia się jako najwyższe dobro, niełatwo przyjdzie ludziom zrozumieć orędzie płynące z Krzyża. Ono bywa wielokrotnie celowo zagłuszane lub też ukazywane jako śmieszne, mało wartościowe, przestarzałe. Hedonizm i konsumizm próbują odciągnąć człowieka od wszystkiego, co pozwala mu w pełni doświadczać swojego człowieczeństwa, a więc także pewną antropologię i teologię związaną z Krzyżem. Pośród innych symboli religijnych Krzyż Chrystusa jest chyba najbardziej współcześnie znieważany i lekceważony. Świadom tych wszystkich zagrożeń, Papież stawiał w obronie Krzyża. Apelował, aby nie został on udaremniony, bo wówczas człowiek pozostaje bez korzeni, dzięki którym mógłby wzrastać⁵¹. Wzywał wszystkich, którzy starają się usunąć Krzyż z życia społecznego, z ludzkich serc i głoszą „śmierć Boga”, aby opamiętali się i wzięli pod uwagę fakt, że wszelkie takie próby prowadzą nieuchronnie do zagłady człowieka, do jego śmierci⁵². Nawoływał do przyjęcia Chrystusowego Krzyża, do przyjęcia prawdy o godności człowieka, o miłości, jaka wypływa z Krzyża dla każdego, kto się doń zwróci⁵³. Z wielką gorliwością zachęcał do tego, aby pozwolić się ogarnąć tajemnicy Krzyża. Powinna ona bowiem przeniknąć ludzką świadomość, sumienia, serca⁵⁴.

Zakończenie

Życie bł. Jana Pawła II ma niezaprzeczalnie charakter pasywny. Wyrósł on bowiem na gruncie nasyconym cierpieniem, zarówno osobistym, jak i narodowym. Papież od najwcześniejszych lat doświadczał bólu rozstania w nagle przychodzącej śmierci. Przeżył dramat wojny, utratę przyjaciół, ubóstwo i lęk przed śmiercią. To wszystko formowało jego duchowość i postawę, dzięki czemu w centrum jego życia stanął Krzyż Chrystusa. Na drodze kapłańskiej stał się jego orędownikiem i obrońcą, w nim bowiem odnalazł sens cierpienia, prawdę o człowieku i o miłości,

⁵⁰ Tenże, „Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, XIII Światowy Dzień Młodzieży, Plac św. Jana na Lateranie, 2 kwietnia 1998” w: *Podręcznik Pokolenia JP2 – Ojcowskie słowo do młodych...*, s. 622.

⁵¹ Tenże, „Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, Rzym, 1 kwietnia 1994” w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 97.

⁵² Zob. tenże, „Orędzie na Wielkanoc 1980, nr 4” w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1998, s. 559.

⁵³ Por. „Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej z 1980 roku”. *OsRomPol* 1 (1980) nr 4, s. 5.

⁵⁴ JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, II Światowy Dzień Młodzieży, Buenos Aires, 12 kwietnia 1987” w: *Podręcznik Pokolenia JP2 – Ojcowskie słowo do młodych...*, s. 418.



jaką Bóg obdarzył ludzkość. Z własnych doświadczeń w pontyfikat wniósł przede wszystkim umiejętność obcowania z tajemnicą Krzyża, dzięki czemu tak dobrze rozumiał cierpiących. Podążając drogą ukrytego męczeństwa, mężnie i pokornie znosił choroby i inne ograniczenia, które go dotyczyły. W nich złożył całą ufność w Bogu oraz łączył się z Pasją Chrystusa, której kontemplację tak bardzo umiłował. Swoją postawą stał się wzorem dla wszystkich cierpiących. Jako miłośnik Krzyża był Jego apostołem, zanosząc orędzie o nim tam, dokąd Pan go wzywał. Stał się służą Krzyża, pragnął bowiem przekazać światu, Europie i każdemu narodowi wciąż aktualne dziedzictwo, jakim jest głoszenie mocy i mądrości Boga objawiającego się w pełni w Ukrzyżowanym.⁵⁵

Słowa-klucze: Jan Paweł II, cierpienie, krzyż

In the Light of Christ's Cross – the Passion Dimension of the Life of Blessed John Paul II

Summary

The unusual comprehension of pain and other life experiences, which is characteristic for Blessed John Paul II, is deeply rooted in his own experiences. The article shows the outline of the life of John Paul II in its passion dimension, starting from childhood, through the years of hieratic service, up to the time of the pontificate that was so much fulfilled with pain. His own experiences led John Paul II to cognize the eternal mystery of pain, carrying one's cross, leading, turning him finally towards the cross of Christ, in which the meaning of pain, suffer, toil and death can be found and in which the truth about God and man can be recognized. John Paul II wanted to share this findings with the world by undertaking the mission of Apostle of the cross of Christ.

Key words: John Paul II, pain, cross

(tłum. Tomasz Herbich)

⁵⁵ Zob. JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, Wilno, 5 września 1993”, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II...*, s. 323.



KRZYSZTOF SZWARC

„Prawo krzyża” językiem miłości Boga i drogą nawrócenia człowieka w teologii transcendentalnej Bernarda Lonergana

Krzyż Chrystusa jest dla Bernarda Lonergana czytelną wypowiedzią Boga na temat miłości do człowieka, któremu Bóg otwiera drogę powrotu do siebie i zaprasza go do nawrócenia. Proces ten sprowadza się w swej istocie, za sprawą łaski Bożej i odpowiedzi człowieka wyrażonej w przyjęciu owej łaski, do wyzwolenia w nim zdolności do przekraczania mocy zła i śmierci siłą miłości i dobra. Początek tej drogi wyznacza wewnętrzne, misteryjne spotkanie łaski Bożej z ludzką naturą. W procesie tym zasadniczą rolę odgrywa rzeczywistość, którą kanadyjski teolog nazywa „prawem krzyża”. Dla niego męka i śmierć Chrystusa, wypływająca z nich miłość i sposób przyjęcia cierpienia przekonują człowieka o radzeniu sobie w życiu z siłą zła, przemocy, cierpienia i uległości ludzkiej natury wobec nich. Męka i śmierć Chrystusa są przejawem Boskiej ingerencji w ludzki świat i losy człowieka, darem łaski Boga. Ten, który jest Miłością, daje człowiekowi do ręki poważny argument, że na zło można odpowiedzieć dobrem, rozprawiając się z całym jego okrucieństwem. Tylko w ten sposób człowiek może kształtować siebie i przekształcać świat, w którym żyje. Do owego przekonania prowadzi nas tajemnica zmartwychwstania, gdzie Bóg uznaje i potwierdza swym autorytetem to, co wydawało się być porażką. Solidarne wydanie się na bezlitosną śmierć, która jest ostateczną konsekwencją zła, oraz wielkanocne zwycięstwo nad tym złem objawiają najgłębszą prawdę Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, dzięki któremu, przywołując Balthasara, „możemy się odważyć spojrzeć na istnienie jako na miłość i na wszystko, co jest, jako na godne miłości”¹. Odwaga tej miłości prowadzi nas w stronę śladów Mistrza, który działając bezpośrednio w naszym życiu, pobudza nas do nawrócenia, oddziałując za pośrednictwem objawienia, nauczania Kościoła, świadectwa wiernych i świętych.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist Jesus von Nazareth – für mich? 100 mzeitgenössische Zeugnisse*, red. H. v. Spaemann, München 1970, s. 17.

1. „Prawo Krzyża” – drogą nawrócenia

Lonergan sprowadza nawrócenie do poddania się ogarniającej człowieka samo-poświęcającej miłości Boga, która wyrwa go z więzienia egoizmu, ideologii czy lęku, alienacji i dehumanizacji. Pojawia się jednak pytanie, w jaki sposób człowiek może ową miłość rozpoznać i w niej uczestniczyć. Formułując odpowiedź, kanadyjski teolog dochodzi do „prawa krzyża”, w którym ujawnia się gotowa na wszystko miłość Boga, objawiona w Jego Synu – Jezusie Chrystusie. Krzyż wyjaśnia tajemnicę odkupienia człowieka i jego udział w tym wydarzeniu. Chrystus, stając się człowiekiem, przyjmuje na siebie całą mroczność grzechu i zła, które zakorzeniło się w wolności ludzkiej. Przez Ducha Miłości, który jest w Nim obecny, usprawiedliwia i odnawia naturę ludzką, wszczepiając w nią zdolność kochania², ratując człowieka od grzechu przez miłość gotową na wszystko, aż po zranienie³.

Teolog przekonuje, że krzyż Chrystusa przypomina człowiekowi prawdę o jego grzeszności. Nie po to, aby człowieka nią „biczować”, lecz po to, aby przywieść go do uznania winy, która wyprowadza go z jego własnej alienacji. Więcej, zapoczątkowuje w nim zmianę w postrzeganiu świata, Boga i siebie samego; dokonuje jego wewnętrznego przeorientowania, uwalniając własny rozwój egzystencjalny. Tak rozpoczyna się proces nawrócenia, który, jak wskazuje Lonergan, trwa przez całe życie człowieka. W procesie tym znaczącą rolę odgrywa samopoświęcająca miłość miłosiernego i cierpiącego Sługi – Jezusa Chrystusa. Ten proces dokonuje się w Kościele, który głosi Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wskazując nie tylko na ogrom miłości Bożej, ale również na rozmiary skutków spowodowanych ludzkim grzechem. Samopoświęcająca miłość, dostrzegalna w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa, przewyższa ludzką alienację spowodowaną grzechem i prowadzi człowieka do autentycznego istnienia, usuwając przeszkody postawione przez grzech. Jest to wyraz łaskowości Boga w stosunku do człowieka, Jego wielki dar objawiony przez Jezusa Chrystusa⁴. Nie wystarczy jedynie go rozpoznać. Samo rozpoznanie nie prowadzi jeszcze człowieka do nawrócenia. Dopiero przyjęcie owego daru powoduje, że człowiek prawdziwie angażuje się w rozwój własnej egzystencji, zgodnie z wolą Stwórcy, i wydaje owoce wiary, nadziei i miłości⁵. Krzyż zapoczątkowuje nawrócenie człowieka, stając się wiernym towarzyszem jego powrotu do Boga. Na tej drodze jest obecny jako znaczący świadek troski Boga o los

² Por. B. LONERGAN, „Finality, Love, Marriage”, w: *Collection*, F.E. Crowe, R.M. Doran (red.), Toronto 1988, s. 27.

³ Por. J. SZYMIK, „Bóg i człowiek, miłość i cierpienie. Teologia krzyża wobec pytań współczesności”, *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 42-55.

⁴ Por. B. LONERGAN, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 122.

⁵ Por. F.M. RUSEMBUKA, *The Two Ways of Human Development According to B. Lonergan. Anticipation in Insight*, Roma 2001, s. 169.

człowieka, jako radykalna wypowiedź Jego miłości i wyjaśnienie sensu śmierci i życia oraz wewnętrznej walki człowieka o Boże życie na drodze ku śmierci.

2. Krzyż – rozpoznanie i wybór miłości

Lonergan wyjaśnia najpierw motyw Boskiego działania i sposób, w jaki Bóg uwalnia człowieka od grzechu poprzez śmierć krzyżową. Niczym Tomasz z Akwinu rozważa różne drogi naprawy ludzkiej natury uległej grzechowi, pokazując jednocześnie, dlaczego Bóg wybrał akurat tę krzyżową, skoro dysponował także innymi rozwiązaniami.

Najpierw zastanawia się nad drogą siły, przemocy. Bóg mógłby odebrać człowiekowi grzech przy użyciu siły, ale nie czyni tego, gdyż nie pozwala Mu na to Jego mądrość i dobroć. Bóg szanuje wolność człowieka, dlatego porzuca drogę przemocy, gdyż ona nie rozwiązuje problemu zła, ale to zło intensyfikuje. Przemoc w ludzkim świecie rodzi przemoc, a skoro Bóg chce uleczyć ludzką wolność i zaprosić człowieka do wspólnoty życia opartej na miłości, wybiera drogę pokornej i uległej dobroci, którą zawiera w „prawie krzyża” swojego jedyne Syna⁶. Tutaj zła nie pokonuje siła, lecz pochłania je samowydająca miłość, która za zło odpłaca dobrem: „Syn Boży stał się człowiekiem, cierpiał, umarł i został wskrzeszony, ponieważ Boska mądrość zdecydowała i Boska mądrość chciała, by nie odbierać ludzkości zła przy użyciu siły, ale przemienić to zło w pewne wyższe dobro poprzez sprawiedliwe i tajemnicze ‘prawo krzyża’”⁷. Droga przemocy ujawniłaby „miłość totalitarną”, narzucającą człowiekowi życiowe rozwiązania, a zamiast rozwoju wywołałaby co najwyżej jego lęk lub opór. Bóg dlatego odrzuca drogę przemocy, gdyż sam musiałby dostosować się do zasad swojego przeciwnika, odpowiadając przemocą na przemoc, dążąc do zwycięstwa za wszelką cenę. Takie rozwiązanie mogłoby najwyżej, jak zauważa Lonergan, włączyć samego Jezusa w spiralę dehumanizacji i alienacji, przedłużając w ludzkim świecie przemoc i śmierć. Siłowe naprawienie ludzkiej natury nie da się pogodzić z misją Jezusa, z którą przychodzi na świat jako Bóg Wcielony. Przychodzi jako Pan Życia po to, aby zaszczerpić w świecie to, co sam posiada – Życie⁸. Skoro Jego życiem jest wspólnota miłości, którą współtworzy z Ojcem i Duchem, to nie da się z nią pogodzić przemocy. Bóg Jezusa Chrystusa, który objawia się

⁶ Por. B. LONERGAN, *Supplement to the World Incarnate*, Rome 1960, s. 94; por. L. MULCAHY, *The Cause of our Salvation, Soteriological Causality according to some Modern British Theologians 1988-1998*, Roma 2007, s. 418.

⁷ B. LONERGAN, *De Verbo Incarnato*, Roma 1960, s. 552.

⁸ Por. J. RATZINGER, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 2000, s. 254.



na drzewie krzyża, jest Bogiem szalonej miłości, który chroni życie za wszelką cenę, bo jest jego dawcą. Krzyż na drodze nawrócenia staje się zatem szokującym dowodem miłości i troski Boga o życie człowieka wolne od tego, co to życie mu odbiera – grzechu. Jest wyraźnym „znamieniem” Boskiej miłości, „raną” Boga, którą On sam odniósł, walcząc o życie człowieka. Na drodze nawrócenia staje się ona rozpoznawalnym znakiem jakości życia, które zachwyca i pociąga. Jednocześnie prawo miłości, które ujawnia się na drodze Krzyża, tworzy i buduje nowy porządek społeczny, autentyczną społeczność chrześcijańską, „całego Chrystusa, głowę i członki, w tym życiu, jak i w tym, które ma przyjść”⁹.

3. Krzyż – zaakceptowanie cierpienia i zgoda na śmierć

Lonergan wskazuje, że Bóg mógłby również przyjąć drogę poddania. Wówczas przyznałby się do porażki, którą odniósł w ludzkim świecie jako człowiek. Jednak to oznaczałoby rezygnację ze wszystkiego, z czym przyszedł na świat, rezygnację z wierności Ojcu i wierności człowiekowi, Bóstwu i człowieczeństwu. Wcielając się, przejmuje na siebie odpowiedzialność za ludzkie życie, które ma ocalić, a nie zgubić w biernym poddaniu się dyktatowi zła. Zamiast stać się kolejnym brutalnym, desperackim przykładem próby przetrwania, podejmuje śmierć z miłości i objawia, że w życiu są wartości, za które warto umrzeć. Przyjmując śmierć, przemienia ją, ukazując, że wierność Bogu i autentyczne bycie człowiekiem jest ważniejsze od czysto fizycznego przeżycia wyrażanego w zewnętrznych przejawach sukcesu. Rozpoznanie miłości wiernej zarówno Bóstwu, jak i człowieczeństwu, staje się również istotnym znakiem rozpoznawalnym na drodze nawrócenia człowieka. Miłość, która pozwala się ukrzyżować, daje człowiekowi czytelne świadectwo obrony wartości, za cenę których można ukrzyżować własne powodzenie lub sukces, dochowując wierności życiu we wspólnocie z Bogiem¹⁰.

Wreszcie Lonergan dochodzi do trzeciej z możliwości. Prawo krzyża, które staje się sposobem Boskiej interwencji w ludzki świat, przerywa spiralę przemocy i zła za cenę oddanego życia. Cierpienie, jakie Jezus Chrystus przyjmuje na krzyżu, jest nowym sposobem bycia autentycznie człowiekiem przez wyrzeczenie się przemocy i chęci odwetu. Krzyż Chrystusa przerywa proces dehumanizacji przez posłuszeństwo w miłości, przez wierność samotranscendencji, która krzyżuje to, co jest zamknięte w sobie, wyalienowane, przeciwne życiu, miłości, dobru. Tylko samopoświęcająca miłość może pozwolić ukrzyżować nienawiść i przemoc.

⁹ B. LONERGAN, *Supplement to the World Incarnate...*, s. 94.

¹⁰ Por. tenże, *De Verbo Incarnato...*, s. 552nn.



Prawo krzyża jest sposobem, w jaki Bóg dokonuje odkupienia człowieka i pozwala uczestniczyć mu w jego owocach¹¹.

Krzyż Chrystusa nie eliminuje zła ze świata, ale je przemienia, nadaje mu nowe znaczenie. Sama śmierć Jezusa na krzyżu jest wynikiem zła obecnego w świecie. Jest ona dowodem ludzkiej grzeszności. Tego, jak wielki opór napotkała Jego miłość, która wkroczyła w ludzki świat, i jak świat ludzkiego życia, na skutek obecnego w nim prawa grzechu, był bardzo skupiony na sobie¹². „Grzech prowadzi do śmierci i ludzie, których tożsamość była zdefiniowana przez ich status i bogactwo, stawali się coraz bardziej agresywni, broniąc systemu, który ich faworyzował”¹³. Prawo krzyża natomiast wprowadza radykalną zmianę w ludzkim spojrzeniu na rzeczywistość obecnego w świecie grzechu. Jedynym sposobem wyjścia z alienacji i przerwania spirali dehumanizacji, a tym samym dążenia do pełni ludzkiego życia, jest zgoda na cierpienie i śmierć wobec tego, co odbiera człowiekowi wolność. Zgoda na powolny proces umierania w samym sobie tego, co paraliżuje relację człowieka z Bogiem i z innymi ludźmi. Jest to zgoda na śmierć „z miłości” dla życia „w miłości”, która daje odwagę w cierpieniu i siłę życia, które wyrasta ze śmierci. Zgoda na „umieranie” z miłości dokonuje transformacji człowieka, dając mu nową życiową siłę, objawiającą się w odzyskanej wolności.

Prawo krzyża wprowadza zasadę zastąpienia zła akceptacją cierpienia, które jest skutkiem obecnego w świecie zła. Samowydająca na krzyżu miłość Chrystusa przerywa nakręcającą się spiralę zła i przemocy właśnie przez to, że na sobie zatrzymuje cierpienie, które wydobywa się z grzechu. Tak samo, pisze Lonergan, człowiek uczestniczący w owocach Chrystusowego krzyża współdziała w podobny sposób wraz z Chrystusem, choćby przez uobecnienie w swoim własnym życiu zasady miłości nieprzyjaciół, która przerywa łańcuch wzajemnie wyświadczanych sobie krzywd i dalsze rozprzestrzenianie się grzechu przez przyjęcie i zatrzymanie cierpienia na sobie¹⁴. W sytuacji, kiedy człowiek nie chce zaakceptować przychodzącego cierpienia, ucieka przed nim, broni się albo odpowiada przemocą, wówczas dosięga ono innych, a najczęściej słabszych lub przypadkowo napotkane ofiary. Zgoda na przyjęcie i doświadczenie cierpienia natomiast pozwala zatrzymać i przerwać ten mechanizm¹⁵.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. B. SESBOÜÉ, *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, tłum. M. Żurowska, Warszawa-Poznań 2000, s. 221.

¹³ L. MULCAHY, *The Cause of our Salvation...*, s. 419.

¹⁴ Por. J. SZYMIK, „Wylącznie miłość mnie niesie... Wielka chrystologia małej Teresy”, w: tenże, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Lublin 2008, s. 187.

¹⁵ Por. M.R. LIDDY, *Bernard Lonergan on Work*, niedokończona praca na Seton Hall University South Orange, NY 1999, [online] www.Sttthomas.edu/CathStudies/cst/conferences/goa/papers/liddy.pdf (dostęp w dniu 8.04.2010), ppkt 3: *Work and the Dynamics of History*.

4. Krzyż – lecząca łaska miłości

Samopoświęcająca miłość Chrystusa na krzyżu staje się łaskawym, a zarazem uzdrawiającym wejściem Boga w świat ludzkiego grzechu. Uwikłanego w grzech człowieka otwiera na życie w miłości, uzdalniając go do przyjęcia daru, który otwiera przed nim nowe horyzonty¹⁶. Z krzyża zstępuje ku człowiekowi lecząca łaska odkupienia, uzdalniając go do autentycznego samopoświęcenia w miłości. Rozpoznanie miłości Boga oraz zaakceptowanie cierpienia i zgoda na śmierć stają się ludzką odpowiedzią na dar wolności, który wprowadza odkupionego człowieka na drogę zbawienia. Dzieło, którego dokonał Chrystus, tworzy nową wspólnotę ludzi przyjmujących wraz z Nim Jego drogę pokonania zła przez samooddanie dobru, a przez to odmawiających udziału w dehumanizującej przemocy grzechu.

Loneragan stawia zasadnicze pytanie – jak zbawić świat, jak go uleczyć, jak uzdrowić, w jaki sposób możliwy jest powrót człowieka na drogę wspólnoty z Bogiem, „życia-w-miłości-z-Bogiem”¹⁷, skąd staje się możliwe nawrócenie człowieka i dokąd go ono prowadzi? Człowiek o własnych siłach nie jest w stanie przeciwstawić się złu, które nawet rozpoznaje w świecie. Nie wystarczy również i to, że sam zrezygnuje z drogi przemocy, którą dyktuje grzech, bo wówczas nie potrzebowałby łaski odkupienia, która przychodzi do niego od Boga. Samo wyrzeczenie się odpowiedzi złem na zło, reagowanie na nie przemocą, ucieczką, wycofaniem lub alienacją nie rozwiązuje problemu zła w świecie, gdyż nadal pozostawia bez odpowiedzi pytanie o śmierć, do której prowadzi grzech. Nawet przy zachowawczym stosunku człowieka wobec tajemnicy zła, ono nadal pozostaje siłą działającą w świecie, która odbiera człowiekowi pełnię życia. Dlatego, podpowiada Lonergan, czymś koniecznym jest wejście w ślady Chrystusa na krzyżu¹⁸, który przyjmuje z miłości swoją śmierć za oprawców. Nie tylko poddał się śmierci, zgodził się na nią, ale ją przyjął. Owo przyjęcie śmierci, samowydanie w ofiarnej miłości, dostrzegalne jest nie tylko w samym momencie ukrzyżowania, gdyż krzyż jest konsekwencją Jego samowydania ludziom w ciągu całego Jego życia¹⁹.

¹⁶ Por. B. LONERGAN, *Openness and Religious Experience*, w: *Collection...*, s. 187.

¹⁷ Lonergan posługuje się tym określeniem dla ukazania rzeczywistości łaski Bożej: B. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 41, 126-127, 237; „Theology and Man's Future”, w: *A Second Collection*, W.F. Ryan, B.J. Tyrrell (red.), University of Toronto Press, Toronto 1996, s. 139, 145-146; „The Future of Christianity”, w: *A Second Collection...*, s. 153-154, 161-162; „The Response of the Jesuit as Priest and Apostle in the Modern World”, w: *A Second Collection...*, s. 171-174; „Natural Knowledge of God”, w: *A Second Collection...*, s. 129-130; „Existenz and Aggiornamento”, w: *Collection...*, s. 229; „An Interview with Fr. Bernard Lonergan, S. J.”, w: *A Second Collection...*, s. 229; „The Natural Desire to See God”, w: *Collection...*, s. 86; „Openness and Religious Experience”, w: *Collection...*, s. 186-187.

¹⁸ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 21; H. DE LUBAC, *Paradoksy i nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995, s. 31-36.

¹⁹ Por. S. MOORE, „The Communication of A Dangerous Memory”, w: T.P. FALLON, P.B. RILEY, *Religion & Culture: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, S.J., Albany 1987, s. 240.

Grzech wydaje człowieka śmierci. Sprawia, że śmierć odnosi triumf na człowiekiem, odbierając mu powoli całkowite poczucie sensu, gdy ten oddaje swoje życie grzechowi. Grzech dlatego czyni człowieka bezbronnym wobec śmierci, gdyż trzyma go z dala od wspólnoty z Bogiem, który jest samym życiem²⁰. Ta dramatyczna sytuacja człowieka została uleczona właśnie w tajemnicy Chrystusowego krzyża, gdzie grzech zostaje zabrany przez przyjęcie śmierci w miłości. Dzięki temu ludzkie serce może się otworzyć na Boga, pokonując niepokonalny dotąd dystans między życiem i śmiercią. „Prawo krzyża” ujawnia, że śmierć staje się czymś dramatycznym w życiu człowieka jedynie w związku z grzechem²¹.

Krzyż Chrystusa odgrywa zasadniczą rolę w procesie nawrócenia człowieka i stanowi jego integralną część. Lonergan wskazuje nawet, że w pewnym sensie staje się on czymś koniecznym, ponieważ budzi świadomość człowieka i wzywa do podjęcia odpowiedzialnych decyzji. Krzyż, na którym zawisł Chrystus, jest dziełem ludzi owładniętych przemocą grzechu. Dlatego staje się on „szokującym unaocznieniem” spustoszenia, jakie grzech powoduje w samym człowieku i w relacjach międzyludzkich. Krzyż był potrzebny, mówi Lonergan, aby ludzie zrozumieli, do czego są zdolni, pozostając pod prawem grzechu, co czynią sobie nawzajem i jak krzyżują niewinnych. Prawo krzyża otwiera zatem człowieka na prawdę, ujawnia przed nim, że grzech podtrzymuje strukturę kłamstwa, które prowadzi do destrukcji istnienia, do wynaturzenia. Z tej racji krzyż Chrystusa odgrywa wręcz terapeutyczną rolę w procesie nawrócenia człowieka. W spotkaniu z Ukrzyżowanym człowiek uświadamia sobie, że jest grzesznikiem, wyznaje swoje winy, okazuje skruchę i prosi o wybaczenie²². „Oko w oko” z Ukrzyżowanym²³ rozpoznaje prawdę o potrzebie własnego uleczenia.

5. Zmartwychwstanie Ukrzyżowanego – gwarancja wiarygodności Boga

Śmierć Chrystusa, przyjęta dobrowolnie z miłości, wskazuje na umieranie przemienione, które otrzymuje nowe życie. Jego śmierć nie jest ostatnim słowem na temat życia. Chrystus, który wydaje się śmierci, trzeciego dnia zmartwychwstaje, od-

²⁰ Por. K. SZWARC, *Jezus Chrystus – osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008, s. 234-235: „Nie-ludzkie i bez-miłosne zawsze jest to, co jest bez-Boskie. Nie-prawdziwe i nie-mocne zawsze jest to, co jest nie-rzeczywiste i nie-trwałe. Bez-nadziejne i rozpaczliwe zawsze jest to, co absolutnie skończone, bez szans na nie-skończoność. Jedynie Chrystus w ludzki świat wnosi pewność wybawienia od nieprawdy, która zagraża ludzkiej wolności i stoi murem między człowiekiem i Bogiem w relacji wiary”.

²¹ Por. S. MOORE, „The Communication...”, s. 240-241.

²² Por. L. MULCAHY, *The Cause of our Salvation...*, s. 464.

²³ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 98-103; tenże, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 585-588.

bierając śmierci jej oścień. Bóg, wskrzeszając Jezusa, potwierdza wszystko, czego dokonał Jego Syn. W wydarzeniu zmartwychwstania Chrystusa Bóg uwierzytelnia, że Jego życie, które zakończyło się śmiercią na krzyżu, nie pozostało bezcelowe i zyskuje swój głęboki sens²⁴. Jego pełna poświęcenia miłość, rezygnacja z odwetu i odwaga w wierności powierzonej misji zostają potwierdzone w zmartwychwstaniu. W ten sposób śmierć Chrystusa na Krzyżu staje się gwarancją wiarygodności Boga²⁵. Chrystus sam bowiem wszedł w kondycję człowieka, poddając się prawom cierpienia i śmierci, otwierając Bogu dostęp do destrukcyjnych struktur ludzkiej egzystencji. Krzyż stał się autentycznym i wiarygodnym sposobem wejścia Boga w ludzki ból i cierpienie, a tym samym dał Mu niepodważalne prawo i autorytet do wypowiedzania się w sprawach ludzkiego cierpienia i śmierci²⁶. Zmartwychwstanie Chrystusa jest gwarancją przemiany nawróconego życia człowieka, w którym Bóg wskazuje za każdym razem, że trud drogi Chrystusowego krzyża, którą podejmuje człowiek, stawia go w prawdzie, oczyszcza, domaga się odpowiedzialnego oddania w miłości Bogu i braciom, nie kończy się niczym. Prowadzi do wspólnoty z Bogiem, w której człowiek odzyskuje utraconą w grzechu wolność²⁷. Wolność zaś pozwala na zło odpowiedzieć dobrem i uznać że to, co wydawało się porażką i śmiercią, Boża łaska zamienia w zwycięstwo życia²⁸.

6. Podsumowanie

Istotę Lonerganowskiej myśli na temat związku krzyża z łaską nawrócenia można wyrazić słowami rozważań Hansa Ursa von Balthasara do jednej ze stacji drogi krzyżowej w berlińskiej katedrze: „Opadająca Miłość jest sama dla siebie podstawą i otchłanią, ona sama z siebie tonie w sobie samej, obok wznoszącego się człowieka. I zaprasza go (...), by się jej bezdenności oddał i w niej spoczął”²⁹. Krzyż ujawnia radykalną solidarność Boga z człowiekiem. Zawiera w sobie esencje doświadczenia okrucieństwa grzechu, ale także łaski przebaczenia, miłości i nadziei. Jako narzędzie zbawienia odsłania nową przestrzeń spotkania Boga z człowiekiem, logikę daru i język ich wzajemnego porozumienia. Dar krzyża jest w swej istocie darem miłości Boga dla człowieka i ofiarowanym aktem posłusznej miłości Syna wobec Ojca. Ów dialog, który dokonuje się między Ojcem i Synem w Duchu Świętym,

²⁴ Por. B. FORTE, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. K. Kozak, Lublin 2007, s. 71.

²⁵ Por. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, s. 62: „Skoro Jezus zmartwychwstał, może to dla Żyda oznaczać, że sam Bóg potwierdził przedwielkanocne wystąpienia Jezusa”.

²⁶ Por. L. MULCAHY, *The Cause of our Salvation...*, s. 464.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. CH. SCHÖNBORN, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 354.

²⁹ *Droga krzyżowa w katedrze św. Jadwigi w Berlinie. Hans Urs von Balthasar rozmyśla nad rysunkami Josefa Hegenbartha*, tłum. E. Stachovič, Katowice 2003, s. 37.

w istocie swej dotyczy zagubionego w grzechu człowieka, którego Bóg chce odzyskać dla życia w Nim. Dlatego najsugestywniejszym językiem, jakim posługuje się Bóg, wypowiadając swoją miłość wobec człowieka, jest język miłości, który kieruje się własną logiką rozjaśniania niepojętości Bożego działania. To właśnie tu Bóg najczulej przemawia do człowieka językiem zatroskanej miłości i daje mu rozpoznać siebie.

Krzyż staje się przekonującym dowodem miłości Boga, który wszystko rzuca na szalę przezwyciężenia zła i rozprawienia się z jego bezwzględnością. Dlatego spotkanie z krzyżem jest spotkaniem z tajemnicą Boga, który utożsamia się z losem człowieka i pozwala się zubożyć, aby ocalić człowieka w Boskim życiu, ujawniając przewagę życia nad śmiercią. Powtórzmy znów za Balthasarem: „(...) dzięki Niemu [Chrystusowi] możemy odważnie spojrzeć na istnienie jako na miłość i na wszystko, co jest, jako na godne miłości”³⁰. Spojrzenie na krzyż, który jest owocem posłusznej miłości, przywraca nam właściwe spojrzenie na samych siebie zgodnie z zamysłem Boga. Przywraca nam godność dziecka Bożego otoczonego troskliwą miłością kochającego Ojca. Dlatego w nawróceniu człowieka niezwykle istotną rolę odgrywa spojrzenie, i na siebie, i na Boga, w świetle krzyża i zmartwychwstania. Właściwe spojrzenie prowadzi do poznania prawdy, a ta z kolei pociąga nas ku dobru. Krzyż wytrąca z rąk człowieka argumentację o „obojętności Boga” wobec ludzkiego nieszczęścia, a w kontekście zmartwychwstania sprzeciwia się zarzutowi o Jego „rzekomej bezsilności”³¹. Z drugiej jednak strony nie pozwala człowiekowi pozostawać obojętnym na prawdę, którą odkrywa w rzeczywistości Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Poza tym jest to prawda pełna – o miłości i cierpieniu, o życiu i śmierci. Dlatego Lonergan, mówiąc o nawróceniu, posługuje się terminem „prawo krzyża”. Poznanie obiektywnego dobra i realnej siły zła prowadzi do uznania naturalnej niewystarczalności w przekroczeniu własnych ograniczeń. Człowiek dochodzi w procesie nawrócenia do momentu, w którym uznaje konieczność interwencji nadprzyrodzonej, jeśli naprawdę chce poddać swoje życie zasadniczej transformacji, która zwróci mu utraconą wolność.

Bóg wychodzi do człowieka z bezwarunkową miłością, pozwala ją rozpoznać w tajemnicy krzyża i odkryć skutki jej zwycięstwa w rzeczywistości Zmartwychwstałego. Prawo krzyża w tajemnicy ludzkiego nawrócenia jest odpowiedzią człowieka, jego gotowością do udziału w bezwarunkowej miłości Boga gotowej na wszystko, w tym również na stratę własną. Krzyż w procesie nawrócenia zwraca naszą uwagę na Paschę – przejście ze śmierci grzechu do życia w łasce. Tu dokonuje się pojednanie człowieka z Bogiem i zwycięstwo życia nad śmiercią, gdyż krzyż od samego początku tajemnicy paschalnej jest zorientowany na pojednanie

³⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Wer ist Jesus von Nazareth...*, s. 17.

³¹ Por. J. SZYMIK, „Bóg i człowiek, miłość i cierpienie...”, s. 49.

człowieka z Bogiem, które ostatecznie dokonało się w wydarzeniu zmartwychwstania. Nawrócenie jest drogą przemiany człowieka. Owa przemiana nie dokonuje się mocą jego własnych sił naturalnych – fizycznych, intelektualnych, emocjonalnych. To nie grzeszny człowiek, który oddaje sprawiedliwość rozpoznanej miłości Boga, jest jej inicjatorem, ale Bóg, który jest Miłością i miłość okazał człowiekowi w najbardziej radykalny sposób, czyni człowieka sprawiedliwym mocą swojej łaski. Krzyż natomiast podpowiada i niewzruszenie świadczy o tym, że miłość Boga wciąż natrafia na wielki opór ze strony człowieka i że Bóg nas zbawia nie przez cierpienie swego Syna, ale przez miłość, z jaką On to cierpienie przyjął i przeżył³².

Słowa-klucze: prawo krzyża, samowydająca się miłość, Bernard Lonergan, łaska i natura

„The law of the cross” in the process of human conversion on the basis of Bernard Lonergan’s transcendental theology

Summary

The article takes issue with the relation between the mystery of the Cross of Christ and a conversion of the man, on the basis of the Canadian theologian Bernard Lonergan’s writings. The process of conversion starts from an acknowledgement of one’s own sinfulness and a confession of guilt. Lonergan defining the sin, sees it above all, as a reality preventing human development. On the other hand, the sin, although dehumanizing, indicates the need for human redemption, which not only unblocks all that impedes natural human abilities, but also directs him internally towards the meaning of truth and authentic love.

He sees the human conversion as a climax, for which human recognition heads on the one hand, and on the other, through learning to change his action. It is a process, where by the grace of God and a human answer to it, a transformation of man and his surrounding world is achieved – first at the level of knowledge, and then at the level of activity. The transition from knowledge to action is the secret meetings of God’s grace with man’s consent to the completion of its fruits in his life.

Keywords: *the law of the cross, a self-giving love, Bernard Lonergan, a grace and a nature*

³² Por. B. SESBOÜÉ, *Wierzę...*, s. 220.





*Historia
i duchowość*



JAROSŁAW KUREK OSB

Krzyż w oczach średniowiecznych mnichów
Studium historyczno-liturgiczne

Wstęp

Wiek XI stanowił kulminację rozwoju życia monastycznego w Europie. Po reformie Benedykta z Aniane, która została potwierdzona postanowieniami Synodu w Akwizgranie w 817 roku, *Reguła* napisana około trzystu lat wcześniej przez św. Benedykta stała się wyłącznie stosowaną w cesarstwie rządzonym przez Karola Wielkiego. Do życia wracały stare opactwa doświadczane przez historię, w kolejnym stuleciu powstawały wielkie klasztory, z których za najważniejsze możemy uznać Cluny i Gorze, stanowiące niejako symbol ekspansji monastycznej w Europie. Te dwa opactwa nadawały w X wieku ton zmianom w sferze zewnętrznej oraz duchowości kształtowanej wśród mnichów tych klasztorów oraz setek innych im podległych.

Ów czas charakteryzował się w środowisku kościelnym dynamicznym rozwojem sfery liturgicznej, o czym świadczą między innymi zachowane z tego czasu liczne księgi liturgiczne, w tym sakramentarze. Za jeden z mocniej akcentowanych przejawów rozwoju pobożności w klasztorach można uznać cześć oddawaną krzyżowi Pańskiemu. Wpłynęło na to wiele czynników natury symbolicznej, historycznej i liturgicznej, których zwięzłe podsumowanie w formie studium problemowego stanowi przedmiot niniejszego artykułu.

Naukowcy najwyższej klasy dokonali wielu badań na wspomnianym polu. W sposób szczególnie chwalebny zapisała się w tym zakresie grupa wybitnych historyków-mnichów żyjących w XX wieku, którzy położyli podwaliny pod dzisiejszą naukę historii monastycznej. Trzeba wymienić przynajmniej dwu spośród nich, benedyktynów Jeana Leclercq'a i Gregorio Penco¹, z których poszukiwań

¹ Skrótkowo biografię obu badaczy charakteryzuje: M. BIELAWSKI, *Polis monachorum*, Bydgoszcz 2001, s. 41-52, 61-66. Zob. pełny spis dzieł J. Leclercq'a (960 pozycji) w: *Bibliographie de Dom Jean Leclercq*, I (1939-1968), *Studia Monastica* 10(1968), s. 331-359; II (1968-1977), tamże, 20(1978), s. 409-423; III (1978-1988), tamże, 30(1988), s. 417-440. Zob. również artykuły o zasługach badawczych Leclercq'a



badawczych korzysta poniższe studium (istotny wkład w tę dziedzinę nauki wnieśli również w tym czasie między innymi: D. Knowles, K. Hallinger, J. Dubois czy U. Bezlière). Obecnie historią monastyczną zajmują się głównie osoby świeckie. Badacze koncentrują się przede wszystkim na zagadnieniach polityczno-społecznych. Jakkolwiek są wyjątki, na przykład Susan Boynton i Dominique Iogna-Prat, którzy prowadzą szeroko zakrojone badania nad średniowieczną historią klasztorów, a których prace stały się bardzo pomocne w konstruowaniu poniższego szkicu.

Materiał zostanie zaprezentowany w trzech rozdziałach. W rozdziale pierwszym pragnę w szerokiej perspektywie czasowej wieków średnich dokonać próby charakteryzacji warstwy symbolicznej pojmowania krzyża przez mnichów. W rozdziale kolejnym chcę się skupić na wielkopiątkowym obrzędzie adoracji krzyża z perspektywy liturgicznej leżącego w środkowej Italii opactwa Farfa, pozostającego w pewnej zależności od wielkiego Cluny. W trzecim natomiast będzie mowa o liturgii i sposobie czci krzyża przez opata Odyłona i jego mnichów w opactwie Cluny w XI wieku.

W stronę zwycięskiego krzyża

Symbolika i obraz krzyża były obecne w tradycji ikonograficznej i kulcie właściwie od początku chrześcijaństwa. Pierwsze wzmianki potwierdzające ten fakt pojawiają się już w apokryficznych *Odach Salomona* oraz w pismach św. Justyna². Wśród ukrytych, z uwagi na sytuację religijno-polityczną, form przedstawienia znaku Ukrzyżowania, w II i III wieku przeważał krzyż w kształcie greckiej litery Tau (*crux comissa*)³. W swej wymowie był wówczas jeszcze znakiem hańby, z racji na pojmowanie przez społeczeństwo rzymskie samego faktu śmierci krzyżowej. Dopiero słynna wizja Konstantyńska: *in hoc signum vinces*, umieszczona później na *labarum*, czyli rzymskim sztandarze⁴, sprawiła, że krzyż stał się dla chrześcijan jawnym symbolem triumfu. Miało to również ściśle przełożenie na formy przedstawiania krzyża, który po przełomie roku 313 mógł już być bez obaw upubliczniany⁵.

W tym samym czasie, zbiegając się z rozwojem symboliki i kultu krzyża, są zauważane pierwsze przejawy życia monastycznego, które w swej wymowie od same-

na polu duchowości monastycznej: B. MCGINN, „Jean Leclercq’s contribution to monastic spirituality and theology”, *Monastic Studies* 16(1985), s. 7-23; oraz liturgii: G. PENCO, „L’opera liturgica di Dom Jean Leclercq”, *Ecclesia Orans* 11(1994), s. 245-250. Pełna bibliografia G. Penco (335 pozycji) znajduje się w: G. PENCO, *Il monachesimo, fra spiritualità e cultura*, Milano 1991.

² Zob. J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, s. 145-146.

³ Zob. D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 13-14.

⁴ Zob. S. KOBIELUS, *Krzyż Chrystusa. Od znaku figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 195.

⁵ Zob. D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 14.



go początku bardzo mocno utożsamiało się z tajemnicą krzyża⁶. Już samo ubranie mnicha miało być tego świadectwem. Możemy to wyczytać z przekazu Honoriusza z Autun, benedyktyna żyjącego na przełomie XI i XII wieku, według którego „[cuculla et tunica monachorum] formam crucis praeferunt, quia monachi se vitiis et concupiscentis crucifigunt”⁷. Podobny przekaz znajdujemy u mnicha Idunga, który krzyż Chrystusa widział zarówno w postawie życiowej mnicha, jak i w kukulli, która miała być zewnętrznym znakiem realizowanych ślubów⁸.

Innym odzwierciedleniem krzyża jest sam klasztor i życie w nim prowadzone, o czym dobitnie traktował prekursor zachodniego monastycyzmu Jan Kasjan. W swych *De institutis coenobiorum* przyrównał życie monastyczne do Chrystusa cierpiącego na krzyżu, usiłując w ten sposób motywować adeptów życia mniszego do poskramiania, na wzór Pana, swych pożądliwości i afektów cielesnych⁹. W podobny sposób pojmował życie klasztorne, wyraźnie zainspirowany nauką Kasjana, dwunastowieczny autor monastyczny Piotr z Celle, według którego sam Chrystus ustanawia klasztor na wzór swojego krzyża¹⁰. Wychodząc od takiego założenia ów mnich, późniejszy biskup Chartres, wyprowadził kompleksową naukę dotyczącą dyscypliny życia zakonnego, wywodząc ją prosto z Jezusowego krzyża¹¹. Niemniej jednak, co trzeba zaznaczyć, termin *disciplina* należy pojmować – zgodnie z tradycją monastyczną – w całej swej rozciągłości znaczeniowej, wedle pierwotnego terminu greckiego *παιδεία*¹².

W pismach autorów średniowiecznych zachowała się również pewna analogia innego typu. Pojmowano Chrystusa z rozpostartymi ramionami na krzyżu, w ten sposób objawiającego swą miłość do ludzi, jako księgę, którą należy zgłębiać

⁶ Zob. G. PENCO, *Medioevo monastico*, Roma 1988 (Studia Anselmiana, 96), s. 193.

⁷ HONORIUSZ Z AUTUN, *Gemma animae*, Patrologia Latina 172, wyd. J.-P. Migne, col. 614. Cyt. za: G. PENCO, *Medioevo monastico...*, s. 194.

⁸ IDUNG, „Dysputa dwóch mnichów”, w: *Polemika kluniacko-cysterska z XII wieku*, tłum. E. Buszewicz, red. M. Gronowski, Kraków 2010 (Źródła Monastyczne, 55), s. 501-502: „Ma ona [kukulla – przyp. autora] najbardziej prawidłową formę krzyża Chrystusowego. Że się dobitniej wyrażę, kukulla nasza jest krzyżem, czyli znakiem strasliwym dla ciemności. (...) Oni bowiem [mnisi – przyp. autora], zapierając się siebie samych w myśl swych ślubów, noszą krzyż Chrystusowy w swym wewnętrznym człowieku, a znakiem tego jest krzyż, który noszą na swej zewnętrznej postaci”.

⁹ J. KASJAN, *Institutions cénobitiques*, wyd. i tłum. J.-C. Guy, Paris 1965 (Sources Chrétiennes, 109), s. 174: „Ita nos quoque timore Domini crucifixos oportet his omnibus, id est non solum carnalibus uitium uerum etiam Ipsi elementis mortui esse, illic habentes oculos animae nostrae defixos, quo nos sperare debemus momentis singulis migraturos. Hoc enim modo mortificatas poterimus uniuersas concupiscentias et affectus habere carnales”.

¹⁰ PIERRE DE CELLE, *L'école du cloître*, wyd. i tłum. G. de Martel, Paris 1977 (Sources Chrétiennes, 240), s. 152: „Vicarium itaque suae crucis claustrum constituit”.

¹¹ Tamże, s. 160: „Plane tota forma claustralisi disciplinae emanavit de cruce”.

¹² Zwraca na to szczególną uwagę J. LECLERCQ, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997 (Źródła Monastyczne, 14), s. 126-128.



i nad nią medytować¹³. Jan z Farne, jeden z ówczesnych pisarzy, opisywał wiszące na krzyżu ciało Chrystusa jako rozwinięty zwój księgi, który może być zrozumiały tylko dla tych, którzy będą naśladować Jego przykład¹⁴. Znajdujemy również zapisy cysterskiego mnicha, zainspirowanego słowami św. Pawła, dla którego „ukrzyżowanie jest jak otworzona przed naszymi oczami na oścież księga, którą możemy, wiodąc życie zgodne z nauką krzyża, ‘przepisywać’ poprzez nasze ubóstwo, posłuszeństwo i cierpienie”¹⁵. Wreszcie, można za Gregorio Penco przytoczyć słowa innego z pisarzy średniowiecza, że ten haniebny dla pogan znak śmierci stał się miejscem nauczania Jezusa, swoistą *Cathedra Crucis*¹⁶.

Do powyższych spostrzeżeń można dodać kolejne. Tradycja, zarówno patrystyczna, jak i monastyczna, niezwykle wysoko ceniła, sięgające zresztą w swej logice czasów starotestamentalnych, zestawienie krzyża z drabiną Jakubową. Zachował się niezwykle ślad w postaci pięciostopniowych schodów w koptyjskich stelach funeralnych pochodzących z Fajum z ok. V wieku, na szczycie których widnieje krzyż wyrażający więź ziemi z niebem – zgodnie ze słowami Izaaka z Antiochii: „Twój krzyż jest drabiną”¹⁷. Jak drabina Jakuba, rozpostarta między niebem i ziemią, stała się typem krzyża Chrystusa, umożliwiającemu ludziom dostanie się do nieba, tak też owa analogia stanowiła dla Ojców znakomity przykład uzupełniania i wypełniania się w sobie obu Testamentów: „Słusznie zaś uważamy, że krzyż Chrystusa jest oznaczony przez drabinę, ponieważ jak drabina mieści się między dwoma jej ramionami, tak krzyż Chrystusa stoi między dwoma testamentami i ma w sobie stopnie niebieskich przykazań, po których wstępuje się do nieba”¹⁸.

Na koniec szkicu przywołującego najistotniejsze przedstawienia bogatej symboliki krzyża obecnej w środowisku monastycznym wieków średnich niezwykle obraz *via regia*, „drogi królewskiej”, który mocno zaważył na pojmowaniu i przeżywaniu męki Chrystusa. Korzenie owej „drogi” Orygenes, a przedtem inni pisarze wczesnochrześcijańscy, z Filonem i Klemensem Aleksandryjskim na czele, widzieli w staro-

¹³ Anonimowy autor: „Liber vitae est Jesus, expansus coram filiis supernae vocationis. Beatus cui datur legere in illo libro. [...] Librum Jesu semper prae oculis et prae manibus habere, id est in corde et in opere”, *Analecta Monastica*, 6 (1962), s. 117, cyt. za: G. PENCO, *Medioevo monastico...*, s. 195.

¹⁴ JAN Z FARNE, *Meditatio ad Crucifixum*: „Corpus etenim eius pendens in cruce volumen expansum est”, *Analecta Monastica*, 4 (1957), s. 191, cyt. za: G. PENCO, *Medioevo monastico...*, s. 195.

¹⁵ G. DE LIEGI, *Tractatus de septem Verbis Domini in Cruce*, *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatum*, 12 (1950), s. 188. Cyt. za: G. PENCO, *Medioevo monastico...*, s. 195.

¹⁶ Zob. G. PENCO, *Medioevo monastico...*, s. 195-196. W jednym z kazań Adam z Perseigne tak pisze: „Liber enim vitae, Dei virtus et Dei sapientia Christus est, qui in ligno crucis explicitus et expansus, parvulis erudiendis expositus”: ADAMO DI PERSEIGNE, *Sermo in fest. iv. S. Benedicti abb.*, *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatum*, 4 (1937), s. 188. Cyt. za: G. PENCO, *Medioevo monastico...*, s. 196.

¹⁷ CH. HECK, *L'Échelle céleste dans l'art. du Moyen Âge. Un image de la quête du ciel*, Paris 1997 s. 34. Cyt. za: S. KOBIELUS, *Krzyż Chrystusa...*, s. 45.

¹⁸ CHROMACJUSZ z AKWILEI, *Kazania i homilie*, *Kazanie 1*, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1990 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 49), s. 17.



testamentalnej wędrówce ludu izraelskiego do Ziemi Obiecanej. W swej alegorycznej interpretacji odczytywali ją jako wstępowanie duszy ku Bogu¹⁹, a jest to „droga królewska, podczas której nigdzie się nie zbacza”²⁰. Tę symbolikę rozwinął w swych *Collationes* Jan Kasjan, w tekście, który posłużył później św. Benedyktowi za jedno z głównych źródeł przy pisaniu jego *Reguły*²¹. W ten sposób „droga królewska” stała się niemal synonimem życia monastycznego²². Miała to być prosta droga, zmierzająca wprost do Króla, który zwyciężając szatana przez krzyż, z narzędzia karni uczynił go instrumentem chwały i królewskiego panowania nad światem²³. A mnich średniowieczny miał, uwalniając się od pokus demona, spoglądać błagalnie w stronę zwycięskiego krzyża²⁴. W długiej perspektywie ówczesnego czasu zwycięstwo krzyża miało niebagatelny wpływ na sztukę oraz na pojmowanie i cześć oddawaną krzyżowi przez władców średniowiecznego świata, stając się tym samym ważnym elementem teologii politycznej²⁵. Ten królewski charakter znaku krzyża w najpełniejszy sposób wyraził prawdopodobnie Wenancjusz Fortunat w hymnie *Vexilla regis* napisanym z okazji przeniesienia części prawdziwego krzyża z Tours do opactwa Świętego Krzyża w pobliżu Poitiers, które miało miejsce 19 listopada 569 roku²⁶:

Sztandary Króla się wznoszą,
Już krzyż chwalebny jaśnieje,
Na którym Stwórca człowieka,
W człowieczym ciele zawisnął.

[...]

Wspaniałe drzewo, ozdobne
Purpurą krwi Chrystusowej,
Wybrane, aby na sobie
Unosić ciało najświętsze²⁷.

¹⁹ Zob. J. Leclercq, *Miłość nauki...*, s. 102.

²⁰ ORYGENES, *Homilie o Księdze Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 34), s. 127.

²¹ J. KASJAN, *Conférences XVIII-XXIV*, wyd. i tłum. E. Pichery, Paris 1959 (Sources Chrétiennes, 64), s. 196-197: „Nos, inquam, nos esse manifestatum est, qui semitas domini rectas ac leues prauis ac duris desideriorum cautibus asperamus, qui uiam regiam apostolicis ac prophetis silicibus communitam sanctorumque omnium atque ipsius domini uestigiis conplanatam amentissime deserentes deuia quaeque ac dumosa sectamur”.

²² Aspekt ten analizuje szeroko w swej pracy J. LECLERCQ, *Miłość nauki...*, s. 128-132.

²³ Zob. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris 2000, s. 198.

²⁴ Zob. J. LECLERCQ, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris 1961, s. 140.

²⁵ Zob. S. BOYNTON, *Shaping a monastic identity. Liturgy & History at the Imperial Abbey of Farfa, 1000-1125*, New York 2006, s. 102.

²⁶ Zob. S. KOBIELUS, *Krzyż Chrystusa...*, s. 198.

²⁷ *Monastyczna Liturgia Godzin*, t. II, Tyniec 1985, s. 316.



Również inny z hymnów tego autora *Pange lingua, gloriosi*²⁸, śpiewany z wielkim namaszczeniem w czasie adoracji krzyża w liturgii Wielkiego Piątku, oddaje w pełni triumfalny charakter krzyża Chrystusa:

Sław, języku, bój chwalebny,
Dzieje walki niezrównanej,
I opiewaj triumf krzyża
Hymnem pełnym uwielbienia,
Na nim bowiem Odkupiciel,
Był zabity, lecz zwyciężył²⁹.

U benedyktynów w Farfie

Początki kultu liturgicznego drzewa Krzyża Świętego i samej adoracji krzyża w Kościele rzymskim pojawiają się w źródłach historycznych na początku VIII wieku³⁰. Możliwe, że same relikwie krzyża pojawiły się w Rzymie już w połowie IV wieku, jednakże potwierdzona wersja przekazu historycznego kieruje nas dopiero na VI stulecie³¹. Pierwszym swego rodzaju sanktuarium relikwii stała się bazylika w Sessorianum. Tam miała je umieścić św. Helena, która według relacji św. Ambrożego i Hermiasza Sozomena znalazła je w czasie swej wyprawy do Jerozolimy³². Następnie relikwie stały się przedmiotem swoistej „peregrynacji” po Rzymie, przenoszone kolejno na Lateran do kaplicy poświęconej Świętemu Krzyżowi, do Bazyliki św. Piotra na Watykan, następnie z powrotem na Lateran i już ostatecznie podczas procesji wielkopiątkowej do bazyliki Świętego Krzyża Jerozolimskiego³³.

Od strony rytuału liturgicznego pierwszorzędnym źródłem jest odnaleziony przez włoskiego uczonego Gamurriniego w 1884 roku rękopis *Podróży Egerii*, będący zapiskami wczesnochrześcijańskiej pątniczki o tymi imieniu³⁴. W swym bardzo szczegółowym sprawozdaniu Egeria z pasją przedstawia wśród szeregu

²⁸ A. Baumstark w swych badaniach udowadniał korzenie tego hymnu w tradycji koptyjskiej, zob. I.-H. DALMAIS, „L'adoration de la Croix”, *La Maison-Dieu*, 45(1956), s. 85-86.

²⁹ *Monastyczna Liturgia Godzin*, t. II, s. 317.

³⁰ Zob. H. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta*, t. II, Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone 1957, s. 791.

³¹ Zob. P. JOUNEL, „Le culte de la Croix dans la liturgie romaine”, *La Maison-Dieu*, 75 (1962), s. 68.

³² O wątpliwościach dotyczących tego zagadnienia zob. przyp. 72.

³³ Zob. P. JOUNEL, „Le culte...”, s. 69-71.

³⁴ Zob. ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, wyd. i tłum. H. Pétré, Paris 1964 (Sources Chrétiennes, 21). Zob. również artykuł, którego autor próbuje analizować pielgrzymkę Egerii w kontekście funkcjonującego w Jerozolimie środowiska monastycznego: C. MOHRMANN, „Egérie et la Monachisme”. w: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historia et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Brugge 1975, s. 163-180.



obrzędów liturgicznych przebieg adoracji krzyża sprawowanej w kościele jerozolimskim. Wspólnota jerozolimską *notabene* w owym czasie wybiła się zdecydowanie na pierwsze miejsce pośród patriarchatów kościoła wczesnochrześcijańskiego, imponując doniosłością obrzędów i przepychem budowli sakralnych³⁵. Wymowności sprawowanym tam obrzędowi nadawał fakt, iż były one celebrowane w tych miejscach, w których się rzeczywiście dokonywały. To wszystko powodowało, iż można, za Louistem Bouyerem, uznawać liturgię jerozolimską „za najbardziej ekspresywną i najbardziej obrazową z wszystkich liturgii Wschodu”³⁶. Jak już zostało wspomniane wcześniej, kościół rzymski od VIII wieku rozpoczął, zainspirowany rytym wschodnim, w sformalizowany sposób celebrację liturgii wielkopiątkowej, a w jej trakcie adorację krzyża, stopniowo rozbudowywaną. Jakkolwiek bardziej oryginalnym rytuałem przeniesionym z Jerozolimy jest ten spotkany na Półwyspie Iberyjskim w rycie mozarabskim, stosowany już w VII wieku³⁷.

W interesującym nas okresie w opactwie benedyktyńskim w Farfie spotykamy ryt będący stosunkowo zmodyfikowanym szeregiem praktyk liturgicznych, zawartych w zachowanym do tej pory zwyczajniku *Liber tramitis*. Ma on swoje pierwotne źródło w wielkim burgundzkim opactwie Cluny i jest uznawany za jeden z najwcześniejszych tamtejszych zwyczajników³⁸. Był to czas, kiedy opat Farfy próbował dokonywać reformy, z pomocą między innymi opata Odyłona z Cluny³⁹, w owym czasie będącego u szczytu swego rozwoju⁴⁰. To w oczywisty sposób pociągnęło za sobą przyjęcie pewnych kluniackich zwyczajów⁴¹, co jednak nie spowodowało formalnego uzależnienia się od Cluny.

³⁵ Zob. A. BAUMSTARK, *O historycznym rozwoju liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2001, s. 90.

³⁶ L. BOUYER, *Misterium paschalne*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1973, s. 210. Podobnie wyraził się o liturgii jerozolimskiej IV wieku hiszpański badacz C. García del Valle, który nazwał ten okres „złotym wiekiem życia liturgicznego”, zob. C. GARCÍA DEL VALLE, *Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica, studium*, Madrid 1968. Cyt. za: M. AUGÉ, „La asamblea litúrgica en el ‘Itinerarium Egeriae’”, *Ecclesia Orans*, 1 (1990), s. 43.

³⁷ Zob. H. SCHMIDT, *Hebdomada Santa...*, t. II, s. 791. Zob. również tekst źródłowy, do którego się odnosi Schmidt: *Liber Ordinum*, wyd. M. Férotin, Paris 1904, s. 193-204.

³⁸ Zob. C.H. LAWRENCE, *Monastycyzm średniowieczny*, tłum. J. Tyczyńska, Warszawa 2005, s. 101.

³⁹ Tamże, s. 106.

⁴⁰ Piotr Damiani w liście skierowanym do opata Hugona określił XI-wieczne Cluny „niezrównanym”. Zob. M. GRONOWSKI, „Stare ideały, nowe czasy... Cluny i Cîteaux w XII wieku. Z dziejów pewnej kontrowersji”, [wstęp w:] *Polemika kluniacko-cysterska z XII wieku...*, s. 19, przyp. 5. Określono również to burgundzkie opactwo w końcu X wieku na jednym ze zjazdów jako *locus sanctissimus*: zob. J.A. HARRIS, „Building Heaven on Earth: Cluny as ‘locus sanctissimus’ in the eleventh century”, w: *From dead of night. The medieval customs of Cluny, Du coeur de la nuit à la fin du jour: les coutumes clunisiennes au Moyen Âge*, red. S. Boynton & I. Cochelin, Turnhout 2005, s. 131.

⁴¹ Zwyczaje kluniackie zostały zaakceptowane w Farfie w 1001 roku, zob. K. HALLINGER, „Progressi e problemi della ricerca sulla riforma pre-gregoriana”, w: *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957, s. 267.

Jak podaje *Liber tramitis*, obrzęd adoracji następował po liturgii słowa i uroczystej modlitwie powszechnej. Wtedy to dwu ubranych w białe alby kapłanów bądź diakonów przynosiło zakryty krzyż i będąc z tyłu (naprzeciw) ołtarza śpiewało werset *Popule meus*⁴², zaczerpnięty z apokryficznej Apokalipsy IV Ezdrasza⁴³. Na wezwanie *Popule meus* dwu lub trzech tak samo odzianych mnichów śpiewało w języku greckim *Agyos o theos*, na co cały chór odpowiadał łacińskim *Sanctus Deus sanctus fortis*, tryumfalnie obwieszczając w ten sposób boskość Chrystusa⁴⁴. Po tym następowały kolejne strofy *Trisagionu*⁴⁵, tekstu mającego wyrażne skrypturystyczne korzenie⁴⁶. Dopiero w tym momencie, odwrotnie zatem niż to było zapisane w rycie stosowanym w Rzymie⁴⁷, śpiewano starą rzymską antyfonę *Ecce lignum crucis*, którą zazwyczaj rozpoczynano adorację⁴⁸. W czasie intonowania tej antyfony dwu mnichów trzymających krzyż odsłaniało go. Kiedy kończyli antyfonę, chór odpowiadał wezwaniem *Venite exultemus* bądź werselem zaczerpniętym z Psalmu 118 *Beati immaculati*⁴⁹. Tu również zaszła drobna modyfikacja, gdyż w innych badanych rytach wezwanie brzmiało wszędzie *Venite adoremus*⁵⁰. Po tym wezwaniu wszyscy mieli paść na ziemię, czcząc w ten sposób krzyż Pański. W tym samym momencie następował śpiew tradycyjnie⁵¹ wykonywanej podczas adoracji antyfony *Crucem tuam*, której pochodzenia doszukuje się w kościele bizantyńskim⁵². Dwoma ostatnimi kompozycjami do wykonania

⁴² Zob. „*Liber Tramitis Aevi Odilonis Abbatis*”, w: *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, t. I, wyd. P. Dinter, Siegburg 1980, s. 80-81 [dalej skrót: LT]. A. Nocent podaje w swoim dziele, cytowanym w przyp. 43, że po raz pierwszy *Popule meus* pojawiło się w mozarabskim *Liber Ordinum*, jakkolwiek w badanym przeze mnie tekście *Liber Ordinum* nie natrafiłem na tę antyfonę.

⁴³ Zob. L. BOUYER, *Mysterium paschalne...*, s. 214, gdzie autor sugeruje, że utwór, natchniony przez apokryf, jest pochodzenia syryjskiego.

⁴⁴ Zob. P. JOUNEL, „*Le culte...*”, s. 88.

⁴⁵ O pochodzeniu tej antyfony zob. A. NOCENT, „*Il triduo pascale*”, w: *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, red. G. Cestari, Genova 1988, s. 108. Zob. również obszerny artykuł o tradycji śpiewu tej antyfony w tradycji iberyjskiej: J.G. I TARRUELL, „*Il significato cristologico del Trisagio nella messa ispanica*”, w: *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'abate prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, red. G. Farnedi, Roma 1986 (*Studia Anselmiana* 91, *Analecta Liturgica* 10), s. 33-53.

⁴⁶ Zob. A. NOCENT, *Contempler sa gloire. Semaine Sainte*, Paris 1965, s. 210. Wyczerpująco również pisze o tym H. SCHMIDT, *Hebdomada Santa...*, t. II, s. 794-795.

⁴⁷ Zob. H. SCHMIDT, *Hebdomada Santa...*, t. II, s. 793. Jakkolwiek podobny porządek jak w Farfie był w rycie gallikańskim (zob. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, t. V, Louvain 1961, s. 253), co wydaje się być spójne, biorąc pod uwagę frankońskie pochodzenie *Liber tramitis*.

⁴⁸ Zob. I.-H. DALMAIS, „*L'adoration...*”, s. 83. Inna wersja tej antyfony była w rycie gallikańskim, zob. *Liber Ordinum*, s. 194. Potwierdza to: H. SCHMIDT, *Hebdomada Santa...*, t. II, s. 793.

⁴⁹ LT, s. 81.

⁵⁰ Zob. H. SCHMIDT, *Hebdomada Santa...*, t. II, s. 793, M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani...*, s. 253. Zob. również przykłady w dwu innych rytach: Tenże, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, t. III, Louvain 1961, s. 358, 443.

⁵¹ Zob. H. SCHMIDT, *Hebdomada Santa...*, t. II, s. 795.

⁵² Nocent powołuje się na Baumstarka, zob. A. NOCENT, *Il triduo pascale...*, s. 107.

był wspomniany już wcześniej hymn *Crux fidelis* oraz werset *Super omnia ligna caedrorum*⁵³, stanowiący alternatywny werset dla powszechnie wykonywanego *Pange lingua*⁵⁴.

Przyjrzyjmy się w tym miejscu pokrótce specjalnej modlitwie przeznaczonej dla mnichów opactwa Farfa do odmówienia w czasie całowania krzyża podczas adoracji. Tekst pochodzi z rytuału umieszczonego w rękopisie *Farfa 4*, zachowanego w Bibliotece Narodowej w Rzymie. Sama treść zawarta w rękopisie ma spory związek z popularnymi w okresie Karolingów *libelli precum*, które służyły w tym okresie do publicznych bądź prywatnych modlitw⁵⁵. Odnośnie do całowania krzyża w rękopisie zawarte są następujące wskazówki: „Podczas całowania jednej stopy niech będzie odmówione: Krzyż pewnym zbawieniem moim, Krzyż niech będzie ze mną. Podczas całowania drugiej: Krzyż ucieczką moją. Całując jedną rękę: Krzyż niech będzie mi prawdziwie obroną, (całując drugą:) który jest zawsze przeze mnie czczony”⁵⁶. Podobnie brzmiące zbiory modlitw można spotkać w wielu źródłach pochodzących z okresu karolińskiego⁵⁷.

Można również domniemywać⁵⁸, że w Farfie obowiązywała trzyczęściowa sekwencja przyklęknięcia, sięgająca korzeniami do rytu rzymsko-germańskiego. Ryt ten zaczął się rozpowszechniać w Rzymie wraz z pojawieniem się tam Ottona I i jego dworu⁵⁹. Jednakże nie znamy ewentualnych instrukcji liturgicznych przeznaczonych na te przyklęknięcia⁶⁰. Jakkolwiek zachowała się specjalna modlitwa do odmówienia tuż po ucałowaniu krzyża, w której można się doszukiwać głębokich związków z opactwem Cluny w XI wieku i ówczesnym jej opatem Odylo-

⁵³ Zob. E. LODI, *Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum*, Roma 1979, s. 875. Zostają tu przywołane za Antyfonarzami Oficjum Rzymskiego, znane częściowo z *Liber tramitis*, a nie pojawiające się w badanych przeze mnie innych rytach, trzy wersety do hymnu *Crux Fidelis*: Vers. A. Super omnia ligna cedrorum tu sola excelsior. Vers. B. Mihi autem. Vers. C. O Crux admirabilis, evacuatio vulneris et restitutio sanitatis.

⁵⁴ Zob. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani...*, t. V, s. 257. Zob. również H. SCHMIDT, *Hebdomada Santa...*, t. II, s. 793-794, gdzie autor szczegółowo rozpisuje zamienne traktowanie *Pange lingua* – jako hymnu bądź wersetu.

⁵⁵ Zob. S. BOYNTON, *Shaping a monastic identity...*, s. 100.

⁵⁶ „In osculatione unius pedes dicatur: Crux mihi certa salus, crux domini mecum. Ad alterum pedem: Crux mihi refugium. Unam manum osculans: Crux mihi uera sit defensio. Alteram manum osculans: quam semper adoro”. Tekst pochodzi z rękopisu pochodzącego z ok. 1100 r., oznaczonego tytułem *Farfa*, będącego zbiorem psalmów i hymnów, znajdującego się w Biblioteca Nazionale w Rzymie. Cytat za S. BOYNTON, *Shaping a monastic identity...*, s. 100.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 100. Zob. również E. LODI, *Enchiridion...*, s. 546-547, gdzie jest zaprezentowany krótki werset autorstwa Calbulusa, poety afrykańskiego z VI wieku, mogący być pierwowzorem i źródłem później ułożonych modlitw.

⁵⁸ Zob. S. BOYNTON, *Shaping a monastic identity...*, s. 99.

⁵⁹ Zob. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani...*, t. V, s. 72.

⁶⁰ Dla zobrazowania takiego rytuału zob. sekwencje modlitewne rzymskiej liturgii pontyfikalnej, tamże, s. 254-255.



nem⁶¹, i która w sposób wymowny odzwierciedla wielką wiarę oraz cześć oddawaną krzyżowi przez mnichów XI wieku:

Święty Krzyżu Chrystusowy, przez Ciebie zostałem odkupiony, obym zasłużył na przebaczenie moich grzechów. Krzyżu święty, zbaw mnie, gdyż przez Ciebie cierpiał Bóg, Odkupiciel świata. Zbaw mnie, Chryste Zbawco, dzięki mocy Krzyża, Ty, który uratowałeś Piotra na morzu, zmiłuj się nade mną. Krzyż Pański niech będzie ze mną. Krzyż Pański, który zawsze czczę, jest ze mną. Krzyż moim zbawieniem. Krzyż moją ucieczką. Krzyż moją obroną. Krzyż moim życiem. Krzyż moją ochroną i ratunkiem w obecnym życiu i na przyszłym sądzie⁶².

Świętego Odyłona i jego mnichów kult krzyża

Święty Odyłon, jeden z pięciu wielkich opatów Cluny (obok świętych Odon, Majolusa, Hugona i Piotra Czcigodnego, których wspomnienie we współczesnym kalendarzu liturgicznym przypada na dzień 11 maja), wydaje się być typowym w środowisku monastycznym przykładem średniowiecznego czciciela krzyża Pańskiego⁶³. To właśnie z jego inspiracji w czasie jego długoletnich (lata 994-1049) rządów opackich powstał cytowany już w poprzednim rozdziale zwyczajnik *Liber tramitis*, którego pełna nazwa brzmi *Liber tramitis aevi Odilonis Abbatis*.

Zacunek i cześć oddawaną krzyżowi dobrze z pewnością odzwierciedla hierarchia, według której są wymieniane relikwie będące w posiadaniu Cluny. *Portio de cruce domini* otwiera tę listę⁶⁴ i w wyraźne podkreśla wagę tych relikwii, wyrażoną również poprzez wskazówki rozwijane w kolejnych ustępach artykułu.

Obok opisywanej już w poprzednim rozdziale celebracji adoracji krzyża w czasie liturgii wielkopiątkowej w kalendarzu liturgicznym, zawartym w *Liber tramitis*, mocno zarysowują się dwa święta ku czci krzyża⁶⁵: święto Znalezienia Krzyża Świętego oraz święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Jednak szczegółową analizę tych świąt w kontekście ich realizacji liturgicznej w Cluny powinno poprzedzić

⁶¹ Zob. S. BOYNTON, *Shaping a monastic identity...*, s. 103.

⁶² Tłum. własne modlitwy, cyt. rkps za: tamże.

⁶³ Więcej o sylwetce Odyłona w obszernej monografii: J. HOURLIER, *Saint Odilon, Abbé de Cluny*, Louvain 1964.

⁶⁴ Zob. LT, s. 260.

⁶⁵ Wymienia się sześć kategorii świąt celebrowanych w Cluny, oba święta ku czci krzyża są zaklasyfikowane w drugiej z tych kategorii, zob. G. DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'ordre*, t. I, Paris 1970, s.359.



zwrócenie uwagi na dodatkowy aspekt „pobożności krzyżowej” w tym opactwie⁶⁶, a mianowicie na msze wotywny ku czci krzyża Pańskiego. *Liber tramitis* zaleca, aby kapłani dwukrotnie w ciągu roku takie msze prywatne⁶⁷ odprawiali – w piątek Oktawy Wielkiej Nocy oraz piątek drugiego tygodnia po Zesłaniu Ducha Świętego. Zwyczaj odprawiana takich mszy wotywnych na cześć Krzyża Świętego został przejęty przez kluniatów, którzy poszli tu za przykładem Alkuina⁶⁸. Z analogicznym przypadkiem można było się spotkać w innym z dużych opactw benedyktyńskich ówczesnego czasu, w Reichenau, gdzie, aby umożliwić odprawianie mszy wotywnych ku czci krzyża, została dobudowana w końcu X wieku specjalna kaplica we wschodniej części kościoła⁶⁹.

Pierwsze z dwu świąt, datowane w ówczesnym kalendarzu liturgicznym czasu na 3 maja, ma swoje źródło w legendzie odnalezienia krzyża przez św. Helenę, matkę cesarza Konstantyna, co zostało opisane przez św. Ambrożego w datowanym na 395 roku dziele *De obitu Theodosii*:

Przybyła zatem Helena, zamierzając odwiedzić święte miejsca, natchnął ją Duch, aby odszukała drzewo Krzyża. Weszła na Golgotę i rzekła: „Oto miejsce walki, gdzie jest zwycięstwo? Szukam sztandaru zbawienia i nie znajduję. Ja – mówię – na tronie, a Krzyż Pana w piasku? Ja w złocie, a triumf Chrystusa w ruinie. [...] Odnalazła trzy, leżące w bezładzie, belki. [...] Znalazła przeto napis, oddała cześć Królowi. [...] Szukała gwoździ, którymi został ukrzyżowany Pan, i znalazła⁷⁰.

Legendę potwierdził ponad 50 lat później w swej *Historii kościelnej* Hermiasz Sozomen⁷¹, jakkolwiek w późniejszym okresie pojawiło się wiele wątpliwości co do autentyczności tej historii⁷². Jednakże postać św. Heleny stała się istotnym elementem kultu krzyża, co w najlepszy sposób potwierdza napisane na okazję tego majowego

⁶⁶ Hallinger w swym artykule odnosi się do krytycznej do tezy postawionej przez wschodnioniemieckiego badacza E. Wernera w dziele *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11 Jh.* Werner uważa, że kult krzyża w Cluny w XI w. został zdynamizowany w wymiarze wcześniej niespotykanym. Hallinger natomiast sugeruje, że praktyka Cluny w tym zakresie była zupełnie typowa dla ówczesnego czasu, zob. K. HALLINGER, „Progressi e problemi...”, s. 272-276.

⁶⁷ Więcej o mszach prywatnych w Cluny zob. G. DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle...*, t. I, s. 354-355.

⁶⁸ Zob. D. IOGNA-PRAT, *Études clunisiennes*, Paris 2002, s. 76.

⁶⁹ Zob. É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Aubier 2000, s. 141-142.

⁷⁰ AMBROŻY, *Mowa na śmierć Teodozjusza*, tłum. A. Kotłowska, Poznań 2008, s. 43-45.

⁷¹ Zob. HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 80-83.

⁷² Zob. P. JOUNEL, „Le coule...”, s. 72. Zob. również próbę wyjaśnienia tego faktu w: J. GROSDIDIER DE MATONS, [przedmowa do:] „Hymne de l'adoration de la Croix”, w: ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes*, t. IV, wyd. i tłum. J. Grosdidier de Matons, Paris 1967 (*Sources Chrétiennes*, 128), s. 318-321. Losy relikwii Krzyża Świętego znalezione rzekomo przez św. Helenę opisuje W. ZIEHR, *Krzyż. Symbol i rzeczywistość*, tłum. E. Jeleń, Kraków 1998, s. 62-63.



święta⁷³ *Sermo de santa cruce*, w którym Odyłon wprost przypisuje jej decydujący wpływ na młodego cesarza i nadanie Kościołowi rzymskiemu tzw. edyktu tolerancyjnego⁷⁴. Kult krzyża łączy się z jej osobą w jeszcze jednym zestawieniu. W swych kazaniach opat Cluny łączy trzy kobiety, które z tajemnicą krzyża i z Chrystusem miały ścisły związek: Marię Magdalenę, Helenę i Maryję. Święty Odyłon przypisuje im znamienne tytuły – odpowiednio: *peccatrix*, *inventrix*, *genitrix*⁷⁵.

Sam przebieg liturgii Znalezienia Krzyża, której ślady w sakramentarzach pojawiają się w VII wieku⁷⁶, cechował się w Cluny za czasów Odyłona przede wszystkim ukazaniem królewskość Chrystusa⁷⁷. Znamienne są, zarówno w kontekście liturgicznym, jak i politycznym, wersy hymnu *Pange lingua*, gdzie drzewo krzyża opisane jest jako „*decora et fulgida, ornata regis purpura*”. Pojawia się tryumfalny hymn Wenancjusza Fortunata *Vexilla regis*, przepisane były antyfony, zwyczajowo śpiewane w czasie liturgii wielkopiątkowej (na przykład *Dulce lignum*), w połączeniu z werselem *Alleluja*.

O wiele bardziej uroczysty charakter miało jednakże Święto Podwyższenia Krzyża Świętego, mające swe stałe miejsce w kalendarzu liturgicznym 14 września. Święto to tradycja bizantyńska wiąże ze wzniesioną przez Konstantyna w Jerozolimie bazyliką pod wezwaniami Zmartwychwstania i Męczeństwa, gdyż początkowo Podwyższenie było drugim dniem wspomnienia owego poświęcenia. Z biegiem czasu jednak Podwyższenie wyparło dedykację bazyliki i w zasadzie od początku VII wieku celebrowanie święta w Konstantynopolu uzyskała znaną nam współcześnie formę⁷⁸. W tym samym wieku pojawiły się odpowiednie rubryki liturgiczne tego święta w Kościele zachodnim (wcześniej w tym dniu było wspomnienie świętych męczenników Korneliusza i Cypriana⁷⁹). Dla chrześcijan święto miało szczególną wymowę po wypadkach wieku VII, kiedy to Persowie podczas najazdu dokonali całkowitego zniszczenia Jerozolimy. Dopiero w 630 roku cesarz Herakliusz ogłosił, że relikwie krzyża ocalały, jednak wszystkie te zdarzenia mocno zapisały się w pamięci świata chrześcijańskiego⁸⁰.

Oficjum liturgiczne święta Podwyższenia miało w Cluny, podobnie jak w przypadku święta Znalezienia, bardzo podniosły charakter. Kilkakrotnie

⁷³ Zob. D. IOGNA-PRAT, *Études clunisiennes...*, s. 80.

⁷⁴ Zob. tamże, s. 83.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 80.

⁷⁶ Zob. P. JOUNEL, „Le culte...”, s. 73. Zob. również A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélisien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle*, Strasbourg 1958, s. 351-354.

⁷⁷ Więcej o tym aspekcie zob. rozdz. 1, s. 3.

⁷⁸ Zob. R. BORNERT, „La célébration de la sainte Croix dans le rite byzantin”, *La Maison-Dieu*, 75(1962), s. 97.

⁷⁹ Zob. P. JOUNEL, „Le culte...”, s. 75.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 76.



w ciągu dnia podczas poszczególnych godzin kanonicznych i mszy odśpiewywano hymn *Vexilla regis*⁸¹. Większość antyfon i hymnów było zbieżnych z tymi, które pojawiały się w liturgii Wielkiego Piątku. Można natomiast w oficjum zauważyć nowe elementy mające wymowę eschatologiczną. Chrystus, jako król męczenników, zostaje przedstawiony już w pozycji sędziego, zaś antyfona *Hoc signum crucis erit in caelo* wyraźnie wskazuje na krzyż, poprzez antycypację, jako na znak Sądu Ostatecznego⁸². Wywyższenie Syna Człowieczego będzie zgodne ze słowami listu św. Pawła do Filipian, odczytywanego w tym dniu w Cluny⁸³, „aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich, ziemskich, i podziemnych. I aby każdy język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM – ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,10-11).

Istotnym elementem praktyki liturgicznej w Cluny w dniu celebracji święta Podwyższenia była adoracja krzyża, która miała swoje miejsce po Tercji. Pierwsza wzmianka w źródłach historycznych o odbywaniu takiej adoracji pojawia się w Sakramentarzu Padewskim z VII wieku i dotyczy kościołów w Rzymie. Natomiast już w VIII wieku *Liber pontificalis* wyjaśnia szczegółowo, że krzyż ma być w tym dniu całowany i adorowany⁸⁴. W opactwie Cluny ten obrzęd rozpoczynał się antyfoną *Ecce lignum crucis*, w czasie której każdy z mnichów najpierw klękał, następnie wykonywał prostrację, modlił się i w końcu całował krzyż i filakterie⁸⁵. Bardzo zagadkowo brzmi w tym miejscu termin „filakterie”. Jak wydedukował Dominique Iogna-Prat, posiłkując się zwyczajnikiem jednego z opactw niemieckich, miały one oznaczać nic innego jak relikwie świętych umiejscowione w drobnych woreczkach i przybite do krzyża⁸⁶. Po obrzędzie całowania krzyża i filakterii następowały kolejne antyfony: *Crucem tuam adoramus Domine, Super omnia ligna cedrorum* oraz nie pojawiająca się w innym miejscu *O crux splendor, O crux uiride lignum*⁸⁷.

Wspomniano już wcześniej o *Sermo de santa cruce* Odyłona, w którym wykazywał on konieczność zjednoczenia ludzi z krzyżem Pana⁸⁸. Jednak, aby w pełni uka-

⁸¹ Zob. LT, s. 166-168.

⁸² Zob. D. IOGNA-PRAT, *Études clunisiennes...*, s. 79. Mnisi w Cluny uważali, że tylko życie klasztorne może uchronić przed karą na Sądzie Ostatecznym, zob. C.H. LAWRENCE, *Monastycyzm średniowieczny...*, s. 87. Podobną wymowę ma passus z Prologu *Reguły Mistrza*, stanowiącej jedno ze źródeł dla *Reguły* napisanej później przez św. Benedykta, zob. *Reguła Mistrza*, tłum. T. Dąbek, Kraków 2006 (Źródła Monastyczne, 40), s. 73-74.

⁸³ Zob. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, s. 189.

⁸⁴ Zob. P. JOUNEL, „Le culte...” s. 80. Zob. również A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélisien (Vaticanus Reginensis 316)...*, s. 358-359.

⁸⁵ Zob. LT, s. 167: „Illico flectant genua omnes et ueniat una / pars fratrum, prosternat se, oret in primis et tum osculentur crucem et philacterias”.

⁸⁶ Zob. D. IOGNA-PRAT, *Études clunisiennes...*, s. 79.

⁸⁷ Zob. LT, s. 167.

⁸⁸ Zob. J. HOURLIER, *Saint Odilon...*, s. 140.



zać jego żarliwość i oddanie kierowane ku krzyżowi, należy przytoczyć z tego kazania swoistą litanię wezwań, która wkrótce potem zostanie umieszczona na krzyżu procesyjnym, używanym w klasztorze. Ta modlitwa najdoskonalej wyrazi pobożność wielkiego opata Cluny:

Krzyżu, strażniku ubogich. Krzyżu, przewodniku ludzi. Krzyżu, końcu starości. Krzyżu, światło przebywających w ciemności. Krzyżu, wielkości królów. Krzyżu, wieczysty pancerzu. Krzyżu, mądrości nierozumnych. Krzyżu, wolności niewolników. Krzyżu, władców umiłowanie mądrości. Krzyżu, prawo występnych. Krzyżu, chwało proroków. Krzyżu, pouczenie apostołów. Krzyżu, chwało męczenników. Krzyżu, wstrzemięźliwości mnichów. Krzyżu, czystości dziewic. Krzyżu, radości kapłanów. Krzyżu, fundamencie Kościoła. Krzyżu, rękojmio świata. Krzyżu, zniszczenie świątyń. Krzyżu, odrzucenie bożków. Krzyżu, zgorszenie Żydów. Krzyżu, porażko bezbożnych. Krzyżu, mocy chromych. Krzyżu, lekarzu chorych. Krzyżu, uzdrowienie trędowatych. Krzyżu, odpocznienie paralityków⁸⁹.

Zakończenie

Trzy szkice, które przeprowadziły nas przez wieki średnie w kontekście czci oddawanej krzyżowi Pańskiemu pozwalają dokonać podsumowania prowadzonych badań. Aczkolwiek od razu trzeba zauważyć, że obraz przedstawiony w studium, z uwagi na zawężenie tematu, nie może być uznany za pełny. Ta myśl obejmuje całość zagadnień związanych z rolą krzyża w polityce władców średniowiecznego imperium Karolingów, w tej pracy tylko zdawkowo zasygnalizowanych, a mający niebagatelny wpływ na ich postawę, a co za tym idzie na klasztory, fundowane i utrzymywane przez władców i możnych.

Z pewnością może zadziwić bogactwo symboliki związanej z krzyżem w środowisku monastycznym wieków średnich. Znak ukrzyżowania Chrystusa zdawał się przenikać wiele płaszczyzn klasztornego życia, zaś pewne tworzone analogie mogą nawet zaskakiwać. Charakterystyczne były porównania wykorzystujące odwołania do Pisma Świętego, którym mnisi się codziennie duchowo karmili, zgodne z długowieczną tradycją *lectio divina*. Krzyż zarazem stawał się też pewnego rodzaju wyznacznikiem ich życia. Miał być inspiracją do jeszcze lepszego wypełniania ślubów poprzez możliwie ściśle naśladowanie Chrystusa umęczonego na krzyżu. Jednakże to wszystko miało prowadzić do pokoju serca poprzez zwycięstwo nad siłami zła, które przecież było możliwe właśnie dzięki krzyżowi Pana.

⁸⁹ Tłum. własne modlitwy: LT, s. 260.



Podsumowując aspekty liturgiczne czci krzyża, trzeba podkreślić wspominaną już równoległość rozwoju życia mniszego na Zachodzie oraz pojawiającą się w tym samym czasie pobożność względem krzyża. W kontekście symboliki szczególnie uderzające to było na początku epoki średniowiecza. Natomiast w odniesieniu do obrzędów liturgicznych uwidoczniło się w opisywanych w pracy wiekach X i XI, będących czasem niezwyklej ekspansji monastycyzmu w Europie Zachodniej. Jako że od VIII wieku wrastały w tradycję rytuały, których usankcjonowanie dokonywało się w księgach liturgicznych, mnisi mogli je stosować coraz mocniej w ramach swojej wciąż ubogacanej liturgii. W stosunku do krzyża był to, jak to starałem się pokazać, szereg obrzędów celebrowanych z pietyzmem w klasztornych kościołach.

Ważnym elementem, na który chciałem zwrócić uwagę, było wówczas święto Znalezienia Krzyża Świętego, w obecnej praktyce liturgicznej w zasadzie nieobecne. A ono, w połączeniu z wielkopiątkową adoracją krzyża i świętem Podwyższenia, stanowiło w Kościele ówczesnych wieków piękną triadę dni poświęconych pamięci Męki Pańskiej i zwycięstwa Chrystusa przez krzyż.

Jednakże najbardziej znamienne wydają się pisma poszczególnych mnichów. One przypuszczalnie najlepiej mogą oddawać ich sposób myślenia i wiary. Na potrzeby tego studium zanalizowano w tym kontekście postać św. Odyłona, który zapisał się w historii nie tylko jako jeden z wielkich opatów Cluny, ale i jako gorliwy czciciel krzyża Pana. Krzyża, który miał się stawać „radością, wolnością i chwałą”.

Słowa-klucze: krzyż, monastycyzm, opactwo Farfa, opactwo Cluny, Odylon, Średniowiecze

The cross in the eyes of the medieval monks

Summary

The article raise the topic of the cross in the medieval monasticism in three chapters. In the first one there was undertaken an attempt to characterize the symbolic level of understanding of the cross by monks in Middle Ages. In the second one there was discussed the topic of ceremony of adoration of the cross, which took place on the Great Friday in the abbey of Farfa in Italy. In the last chapter there was presented the way in which the cross was worshiped by Odilon and monks from the abbey of Cluny in eleventh century.

Key words: cross, monasticism, the abbey of Farfa, the abbey of Cluny, Odilon, Middle Ages.

(tłum. Tomasz Herbich)



PHILIPPE PLET CP

*Od penthos do krzyża:
Duchowość penthos i pamięć o Męce Pańskiej u św. Pawła
od Krzyża i jego brata Jana Chrzciciela*

Wprowadzenie

Pierwsze pokolenie pasjonistów zgodnie podkreślało wpływ duchowości pustyni na Pawła od Krzyża i Jana Chrzciciela. I chodziło tu nie o powierzchowne podobieństwo, ale o najzupełniej rzeczywisty związek. W tej pracy chciałbym pogłębić tę konstatację z czysto teologicznego punktu widzenia.

Generalny wpływ duchowości Ojców Pustyni na eremitów z Argentario

Wpływ Ojców Pustyni na Pawła od Krzyża potwierdzają świadectwa jemu współczesnych, on sam zaś otwarcie wyznał: „[Moja Matka] opowiadała mi o życiu świętych, także o surowym i pokutniczym życiu, jakie wiodli pustelnicy, w taki sposób, że odtąd zacząłem żywić wielkie pragnienie służenia Bogu i zawsze o tym pamiętałem”¹. Jeszcze jako dzieci Paweł i Jan Chrzciciel naśladowali mnichów pustyni na poddaszu swego domu rodzinnego w Ovada, gdzie zrobili sobie łóżka z cegieł i desek. Pierwszy biograf Pawła od Krzyża, Wincenty Maria Strambi, podkreślał szczególną wagę, jaką matka Pawła przywiązywała do Męki Chrystusa i duchowości eremickiej. Umiała przekazać swoim dzieciom te dwa filary duchowości pierwszych pasjonistów. Strambi pisze: „Gdy czesała mu włosy, a dziecku zdarzało się płakać ze znużenia czy bólu, co było rzeczą normalną, zaczynała opowiadać mu o życiu dawnych Anachoretów; a ponieważ była tak mocno zjednoczona z Bogiem, opowiadała z takim wdziękiem i pobożnością, że mały Paweł Franciszek cichł i powstrzymywał łzy. Te pobożne opowieści wywierały subtelny

¹ *I processi de beatificazione e canonizzazione di S. Paolo della Croce*, red. Gaetano dell'Addolorata, t. 1, Roma 1969, s. 311.



wpływ na jego serce. Była to zapowiedź wielkiego przywiązania, jakie żywił odtąd do oddalenia i życia w samotności².

Gdy bracia dorośli, obaj trwali w podziwie i naśladowaniu bohaterów pustyni oraz w samotności. W Castellazzo (Paweł miał 24 lata, kiedy jego rodzina zamieszkała tam na stałe w roku 1718) zachowali zwyczaj spania na swoich twardych, asceetycznych łóżkach na poddaszu. Dwa lata później Paweł został eremitą. Mógł odtąd otwarcie prowadzić życie mnicha pustyni: przez 20 lat pokuta będzie stanowić jego drogę życiową. Z pomocą swego brata Jana Chrzyciela, który także został eremitą w roku 1721, będzie próbował stworzyć zgromadzenie, którego zażądał od niego Pan, by ukazać światu bogactwo Męki Pańskiej. To właśnie w świecie pustelniczym bracia będą konsekwentnie dążyć do realizacji Bożego planu³. Paweł myśli o wspólnotach pustelniczych, które odnosiły tak wielkie sukcesy w średniowieczu, oddając się wędrownemu kaznodziejstwu. Pozornie zagadkową nazwę „biedaków Jezusowych”, którą początkowo nadał swojemu zgromadzeniu w 1720 roku, można łatwo wyjaśnić, odwołując się do tradycji eremickiej: tą nazwą określało się eremitów w średniowieczu⁴. W takim „kontekście” czy też w takiej „atmosferze duchowej” dość nietypowej formy życia konsekrowanego również św. Franciszek z Asyżu zgromadził swoich pierwszych towarzyszy, zanim zmuszony był zaakceptować, choć niechętnie, głębokie modyfikacje swojej Reguły. W czasach Pawła Kościół nie był już przychylny powstawaniu zakonów eremickich, dlatego też od zaaprobowania Reguły w 1741 roku Paweł skłaniał się w stronę innego rodzaju statusu prawnego swojego zgromadzenia.

Paweł nigdy nie chciał stworzyć zakonu „odosobnienia”, pragnął instytutu kontemplacyjnego głoszącego światu szaleństwo krzyża. Jako że w jego czasach bycie kaznodzieją musiało łączyć się z kapłaństwem, dlatego też pralaci – przyjaciele Pawła – zachęcali go do stworzenia instytutu kapłańskiego. Oczywiście zgadzając się na tę zmianę statusu prawnego zgromadzenia, Paweł oddalał się z kanonicznego punktu widzenia od życia pustelniczego. Jednakże aż do końca życia czuwał, by jego zgromadzenie kaznodziejskie żyło duchowością, jaką on sam otrzymał już w okresie Castellazzo. Wraz z upływem lat niezmiennie cieszył się, że zatwierdzony przez papieża tekst Reguły, poddawany kolejnym zmianom, stale pozostawał zgodny z jego pierwotną inspiracją, co w roku 1741 wyznał Garganemu: „Pan we wszystkim natchnął twoje serce, twój język i twoje pióro, gdyż Reguła zachowała swoją istotę zgodną z tym, co wskazała mi dobroć Boża. Ani rzeczy dodane, ani

² V.-M. STRAMBI, *Vie du B. Paul de la croix*, t. 1, Paris 1861, s. 4.

³ Penco stwierdza: „Pewne odrodzenie życia eremickiego miało także miejsce w łonie Zgromadzenia Męki Pańskiej, zgodnie z kierunkiem obranym przez Założyciela” (G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, t. 2, Milano 1978, s. 142).

⁴ Zob. PH. PLET, *Saint Paul de la croix, mystique*, Bruyères-le-Chatel 2008, s. 201-202.



usunięte nie naruszają tego, co w niej najistotniejsze. To Boże arcydzieło!”⁵. Samo sedno Reguły stanowi medytacja Męki Pańskiej, ale medytacja przeżywana na „pustyni”. Dlatego też miejsca medytacji powinny znajdować się z dala od miejsc zamieszkaných, by można tam było wielbić Boga, szczególnie poprzez kontemplację dzieła stworzenia. Tego trwania „poza światem” należało bronić również poprzez nowe zapisy zabraniające zakonnikom rozpowszechniania informacji w społecznościach, do których trafiali, głosząc słowo Boże: „Nie będą opowiadać świeckim o tym, co robią zakonnicy, ani zakonnikom o tym, co robią świeccy”⁶.

Studiowanie Biblii, Ojców i teologii zajmowało istotne miejsce w życiu braci Dagnei⁷. Ich zafascynowanie Pismem Świętym często wspominają świadkowie, zwłaszcza z okresu ich pobytu w Argentario między rokiem 1728 a 1744. W późniejszych latach Paweł od Krzyża zmuszony był poświęcić swoje pragnienie samotności na rzecz troski o sprawy zgromadzenia, w przeciwieństwie do Jana Chrzyciela, któremu funkcja superiora Domu w Vetralla nie utrudniała tak bardzo prowadzenia życia pustelniczego. Gdy w 1728 roku Paweł wraz z bratem zamieszkali w Argentario w pustelni świętego Antoniego, otaczała ich atmosfera Tebaidy: „To miejsce bez wątpienia bardzo sprzyja osiągnięciu najwyższej doskonałości, gdyż znajduje się daleko od miejsc zamieszkaných. Dom jest niewielki, składa się jedynie z dwóch izb i kaplicy, ale święte rozmyślanie i cisza pozwoliłyby nam tutaj trwać w pokoju, nawet gdyby było nas stu. Bóg ma środki, by zbudować cele, my jednak o tym nie myślimy i dzięki Bożej łasce żyjemy ogołoceni ze wszystkiego, przynajmniej zaś z pragnień”⁸. W pustelni świętego Antoniego Jan Chrzyciel sypiał na stole, Paweł zaś na ziemi. Ich posiłki, szczególnie w pierwszych latach, składały się najczęściej z gotowanych korzonków i kawałka chleba. Wraz z pojawieniem się pierwszych braci zaczęto także jeść warzywa. Prawdziwym świętem był dzień, gdy przynoszono im rybę. Mięsa nie jedli wcale, gdyż ślubowali na zawsze z niego zrezygnować. Ubierali się w proste, czarne, tkane habity z szorstkiego materiału. Rzeczywiście żyli jak pustelnicy z IV wieku!

⁵ PAOLO DELLA CROCE, *Lettere*, t. 2, Roma 1924, s. 220. Garagni był sekretarzem komisji badającej Regułę Pawła od Krzyża. Więcej szczegółów zob. PH. PLET, *Saint Paul de la croix, prédicateur...*, s. 247-248. Paweł obawiał się, że jego Reguła zostanie zreinterpretowana, jak to miało miejsce w przypadku franciszkanów jeszcze za życia Franciszka z Asyżu, głównie w kwestii złagodzenia ubóstwa, umieszczenia franciszkanów w miastach, daleko posuniętej formacji teologicznej i tych wszystkich spraw, które według św. Franciszka sprzeciwiały się prostocie ewangelicznej.

⁶ PAOLO DELLA CROCE, *Guida per l'animazione spirituale della vita passionista: Regolamento Commune del 1755* (Ricerche di storia e spiritualità passionista 2), Roma 1980, s. 25.

⁷ Zob. G-M. CIONI, *Vita del vero servo di Dio P. Giovanni Battista di S. Michaele*, Vaticano 1934, s. 40 i 47.

⁸ PAOLO DELLA CROCE, *Lettere*, t. 1, Roma 1924, s. 80.



Duchowość penthos w tradycji chrześcijańskiego Wschodu

Aby przedstawić duchowość *penthos* w tradycji chrześcijańskiego Wschodu, wyróżnię trzy okresy. Pierwszy to okres Ojców Pustyni (IV–V wiek); za drugi przyjąłem nauczanie św. Jana Klimaka (579–649); wreszcie trzeci okres to późniejszy okres bizantyjski wraz z Wielkim Kanonem św. Andrzeja z Krety (660–740), który pozwoli mi dokonać syntezy doktryny *penthos* czy też daru łez.

Słowo „*penthos*” jest greckim terminem oznaczającym „żał” lub „smutek”. Ten żał ma podłoże duchowe i stanowi jeden z kluczowych aspektów duchowości Ojców Pustyni. Łzy są jego zewnętrznym wyrazem pozwalającym rozpoznać mnicha przepełnionego *penthos*. Ci, którzy odchodzili na pustynię, przeżywali ogromną potrzebę pełni. Dziedzice męczenników, pustelnicy, opuszczali miasta, by przeżywać wiarę w całym jej oszałamiającym bogactwie. Na pustyni w bardziej radykalny sposób uczestniczyli w powszechnej walce duchowej, przeciwstawiając ciemnościom Światło.

Pierwsze duchowe łzy to łzy nawróconego grzesznika. Są one jednak przemijające. Aby uczynić je trwałymi i owocnymi dla serca człowieka w ciągu całego jego życia, Bóg wzbudza w nim ducha *penthos*, czyli żalu. Sztandarowym dowodem jest błogosławieństwo smucących się: „Błogosławieni, którzy się smucą (po grecku *penthountés*, pogrążeni w smutku), albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5,4)⁹. Poruszony przez *penthos* mnich nieustannie przelewa łzy. Co jest powodem jego zmartwienia? To zbawienie duszy, ten bezcenny skarb, dla którego anachoreta odrzucił wszystko inne. Pytanie o zbawienie było pierwszym, które kandydaci do życia monastycznego zadawali doświadczonym mnichom: „Ojcze, poucz mnie o zbawieniu”. *Penthos* jest drogą, którą podążać może każdy, niezależnie od duchowego kontekstu właściwego dla każdego powołania (według otrzymanych darów). Dlatego też *penthos* znajduje się na samym szczycie listy, uporządkowanego tematycznie zbioru maksym Ojców¹⁰, jako istotny element pustelniczego życia: „Starzec rzekł: *Niech trwają w tobie bojaźń, pokora, wstrzemięźliwość od pokarmu i penthos*”¹¹. Uniwersalność *penthos* jest wyraźnie i stale podkreślana: „Wszędzie towarzyszy nam cień naszego ciała; podobnie powinniśmy wszędzie nosić w sobie łzy i żal (*katanyxis*)”¹².

Penthos nie ma podłoża psychologicznego: jest bólem przyjętym dla Boga. Żał za grzechy jest nieustającą pracą mnicha, rodzącą pokorę, która oczyszcza jego serce, i otwierającą jego ducha na kontemplację Bożego miłosierdzia. Ojcowie Pu-

⁹ Zależnie od manuskryptu błogosławieństwa smucących się i cichych wymienione są w różnej kolejności.

¹⁰ Zbiory apoftegmatów uporządkowanych według imion starców lub tematycznie istnieją począwszy od V wieku.

¹¹ *Euprepios* 6.

¹² *Apoftegmaty* 140.



styni nigdy nie utożsamiali go z melancholią czy acedią, którą, wręcz przeciwnie, uważali za wadę bardzo niebezpieczną dla życia duchowego. W obliczu grzechu mnich płacze, ale nie rozpacza: „Ten, kto chce zadośćuczynić za swoje grzechy, czyni zadość poprzez płacz; a ten, kto chce zdobywać cnoty, zdobywa je poprzez płacz. Gdyż płacz jest ścieżką, którą wskazuje nam Pismo i nasi ojcowie mówiąc: *Płaczcie! Nie ma innej drogi*¹³”.

Ammonas zdecydowanie odwołuje się do rozważania sądu Bożego: „Przyjmij postawę winowajców, którzy są w więzieniu. Pytają: *Gdzie jest sędzia? Kiedy nadejdzie?* I lamentują w oczekiwaniu kary. Tak też mnich powinien trwać nieustannie w gotowości i pytać siebie samego: *O ja nieszczęsny! Jak zdołam stanąć przed trybunałem Chrystusa? Jak zdam sprawę z moich czynów?* Jeśli stale będziesz medytował w ten sposób, możesz zostać ocalony”¹⁴. Ewagriusz z Pontu podkreśla pożytek płynący z rozmyślania o śmierci i sądzie dla wzrastania gorliwości w przebywaniu w celi i odrzucaniu pokus acedii¹⁵. Powodem łez jest pragnienie podobania się Bogu, co oznacza, że ich motywem niewątpliwie jest miłość. Dlatego też bierność nie służy praktykowaniu *penthos*: „Świętej pamięci arcybiskup Atanazy poprosił ojca Pambo, by zszedł z pustyni do Aleksandrii. Gdy starzec przybył, zobaczył aktorkę i rozplakał się. Obecni zapytali go o przyczynę jego łez. *Poruszyły mnie dwie rzeczy – odpowiedział – po pierwsze upadek tej kobiety, po drugie, świadomość, że brak mi takiej gorliwości, by podobać się Bogu, jaką ma ona, by podobać się ludziom występnym*”¹⁶.

Wbrew temu, co można by było sądzić, nieustanna świadomość grzechów zagrożających zbawieniu duszy prowadzi właściwie kierowanego mnicha w ślepą uliczkę skrupułów lub rozpacz. Myśl o śmierci i sądzie stanowi bodziec pozwalający zgłębić prawdziwy sens walki duchowej: „Świętej pamięci Synkletyka powiedziała: *Praca (kopos) i wielka walka (agôn) czekają na grzeszników, którzy nawrócą się ku Bogu, później zaś nieopisana radość. To tak jak z próbującymi rozpaścić ogień: na początku gryzący dym doprowadza ich do łez, ale za tę cenę udaje im się osiągnąć to, czego pragną. Wszak jest napisane: ‘Nasz Bóg jest ogniem pożerającym’; nam także trzeba więc we łzach i trudach zapalać w sobie Boży ogień*”¹⁷. Pewien starzec tak uspokajał młodego mnicha zaniepokojonego faktem, że nie płacze jak inni mnisi (na przykład jak ojciec Arseniusz): „Pewien brat zapytał starca: *Moja dusza pragnie łez, jakie wylewali starsi, zgodnie z tym, co o nich słyszałem, one jednak nie przychodzą i niepokoi mnie to. Dlaczego tak jest?* Starzec odpowiedział: *Dzieci Izraela weszły do Ziemi Obiecanej po czterdziestu latach. Łzy są Ziemią Obiecaną. Gdy ją*

¹³ *Poemen* 119.

¹⁴ *Ammonas* 1.

¹⁵ *Ewagriusz* 1. Zob. także V. DESPREZ, *Le monachisme primitif*, Bellefontaine 1998, s. 298.

¹⁶ *Pambo* 4.

¹⁷ *Synkletyka* 1.



osiągniesz, nie będziesz się już lękał walki. Gdyż Bóg chce, aby dusza się smuciła, aby bez wytchnienia pragnęła wejść do tej Ziemi”¹⁸. W ten sposób bardzo przenikliwie wyjaśnił, że łzy pochodzą z wnętrza, jednak dopiero wraz ze wzrostem duchowej dojrzałości i miłości do Boga możemy ich doświadczyć zewnątrz.

Żarliwość jest istotnym wymiarem duchowego wzrostu. Dlatego też Ojcowie chętnie porównywali nieukojoną żal kobiet płaczących po utracie małżonka lub dziecka do *penthos*, który powinien posiadać mnich. „Podróżując pewnego dnia w Egipcie, ojciec Pastor zobaczył kobietę siedzącą przy grobie, która gorzko płakała: *Choćby wszystkie rozkosze tego świata przyszły do niej, penthos nie opuściłby jej duszy. Podobnie mnich zawsze powinien mieć w sobie penthos*”¹⁹. Grób, będąc dla anachoretów symbolem ich życia duchowego oznaczającym odrzucenie rozkoszy i próżności świata²⁰, jest zarazem znakiem ich uwagi skierowanej ku wieczności, to znaczy tajemnicy wiary. Środowiska pustelnicze uważane były za przywiązane do nauk Orygenesusa. To przywiązanie nie jest przypadkowe w kontekście, którym się zajmujemy. To właśnie Orygenes był pierwszym teoretykiem duchowego znaczenia *penthos*²¹. Ponadto w swoich licznych komentarzach biblijnych pogłębiał on mistykę Pisma, potrzebną mnichom jako przedmiot ich kontemplacji. To właśnie rozważanie Biblii stanowiło podstawowy pokarm Ojców Pustyni i choć większość spośród nich stanowili analfabeci, znali oni Pismo Święte na pamięć. Ich upodobanie do pism Orygenesusa dowodzi większej słodkości ich duchowego doświadczenia, niż moglibyśmy sądzić na podstawie ich nielicznych wyznań. Dla Jana Pustelnika, który wyróżniał trzy rodzaje łez, te duchowe różniły się od „cielesnych i psychicznych” tym, że były owocem ogromnej radości²².

Oszczędność w wyznaniach, cechującą Ojców Pustyni, łatwo może tłumaczyć ich pokora. Mówienie o sobie, z wyjątkiem pouczenia innych o zbawieniu, wydawało im się najszkodliwszą z wad. Gdy jednak mówili, by przyjść z pomocą tym, którzy się do nich zwracali, nie wahali się opisywać nadprzyrodzonych wizji (szczególnie gdy były one dla nich upokarzające), które w dużym stopniu odsłaniają jakość ich wewnętrznego doświadczenia Boga. Oto anonimowa sentencja ostrzegająca mnichów przed brakiem żarliwości: „Pewien brat zapytał innego starca: *Co powinienem czynić?* Ten mu odpowiedział: *Powinniśmy zawsze płakać,*

¹⁸ *Apoftegmaty* 142.

¹⁹ *Poemen* 26.

²⁰ Święty Antoni sam zamieszkał w grobowcu. Zob. ATANAZY WIELKI, *Vie de st Antoine*, Paris 1989, s. 16 [przekład polski: *Żywot świętego Antoniego*, Warszawa 1987].

²¹ „To właśnie Orygenes, wbrew wszechobecnemu eudajmonizmowi, dla którego wszelki smutek jest bezsensowny, wydobyl z Pisma Św. samą istotę tematu żalu, *smutku według Boga*” (J. PEGON, *Componction*, in: DS, t. 2, Paris 1953, kol. 1313). Temat ten został następnie rozwinięty przez Grzegorza z Nyssy i Grzegorza Wielkiego.

²² Zob. TH. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, t. I, Roma 1978, s. 196 [przekład polski: *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, Kraków 2007].



gdyż zdarzyło się dawniej, że jeden ze starszych umarł, a po kilku godzinach powrócił do życia. Zapytaliśmy go: Ojczy, co tam zobaczyłeś? A on płacząc opowiedział nam: Słyszałem posępny głos mówiący bez ustanku: O ja nieszczęsny, o ja nieszczęsny! My także powinniśmy tak mówić²³.

W rzeczywistości owoce *penthos* są promienną tajemnicą. Oczyszczeni z żądz i namiętności, smucący się w Bogu zaznają ostatecznie prawdziwego pokoju będącego przedsmakiem niebieskiej radości. Przecież błogosławieństwo smucących się z Mt 5,4 obiecuje pocieszenie! Jest to stan „niewzruszoności” (*aptheia*), który zapowiada Ps 126,5: „Ci, którzy we łzach sieją, będą zbierać z radością”. Ewagriusz twierdzi, że obojętność świadczy o prawdziwej znajomości rzeczywistości duchowych i „wznosi duszę wysoko ponad sprawy tego świata i oddziela od rzeczy zmysłowych”²⁴. Wraz z darem niewzruszoności nie ustaje walka duchowa, ale pokusy stają się łatwiejsze do rozpoznania i odrzucenia, co otwiera mnicha na pełną blasku kontemplację. O św. Antonim mówi nam Atanazy: „Antoni nie wyróżniał się spośród innych wielkością, ale uporządkowaniem obyczajów i czystością duszy. Pokój napęnlający jego duszę ogarniał również jego zmysły; podobnie jak radość jego duszy dawała mu również pełne radości oblicze; ruchy jego ciała odzwierciedlały stan jego serca”²⁵. Ojcowie Pustyni byli w pełni świadomi ogromu Bożego Miłosierdzia, gotowego przede wszystkim odpuszczać grzechy, lecz także udzielającego niewypowiedzianych darów Bożej miłości: „Pewien starzec mawiał: Święci noszący w sobie Boga dzięki swej niewzruszoności otrzymują w dziedzictwie zarówno rzeczy doczesne, jak i przyszłe, gdyż jedne i drugie należą do Chrystusa, ci zaś, którzy posiadają Chrystusa, posiadają także Jego dobra. Ten natomiast, kto nosi w sobie świat, to znaczy namiętności, mimo że posiadał świat, nie ma nic poza namiętnościami, które nim rządzą”²⁶.

Święty Jan Klimak jest szczególnym świadkiem duchowości anachoreckiej, służyć może ponadto za most łączący okres Ojców Pustyni z okresem bizantyjskim. Jeden z rozdziałów jego słynnego traktatu, zatytułowanego *Drabina raju*, poświęcony jest w całości tematowi *penthos*: chodzi tu o siódmy stopień drabiny noszący tytuł: „O smutku rodzącym radość”²⁷. Tematem siódmego stopnia jest poznanie siebie i oczyszczenie z grzechu osiągnięte poprzez łzy. Rozdział ten rozpoczyna się od definicji *penthos*: „Smutek według Boga jest żalem serca i bólem, jakiego doświadcza pokutująca dusza: nieopisanym uczuciem, które skłania ją do gorliwego

²³ *Apoftegmaty* 141. Zob. także historię oziębłego mnicha, który został zabrany do Piekła, gdzie został upomniany przez swoją matkę (*Apoftegmaty* 135).

²⁴ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité de la vie pratique* 66. w: *Trattato pratico sulla vità monastica*, Roma 1992, s. 97.

²⁵ ATANAZY WIELKI, *Vie...*, s. 81.

²⁶ PE HI 21,1.

²⁷ ST JEAN CLIMAQUE, *L'échelle sainte*, Bellefontaine 1987, s. 113-126 [JAN KLIMAK, *Drabina raju*, przekład polski: Kęty 2011].



poszukiwania tego, czego żarliwie pragnie; ono sprawia, że nie mogąc otrzymać tego upragnionego dobra, dusza wkłada niewiarygodny wysiłek, by za nim podążać, a widząc, że otrzymać go nie jest w stanie, zaczyna wołać z bólu i jęczeć żałośnie²⁸. Jan Klimak bezpośrednio wiąże łyż z pragnieniem. Nie są to łyży bezsilności, gdyż Ten, do którego tak gwałtownie się zwracamy, ma moc, by je otrzeć. *Penthos* dodaje pustelnikowi siłę, by wytrwać i nie ustawać w wysiłkach nawet wobec porażki. Pustelnik wie, że łyży triumfują wobec wszelkich przeciwności. To właśnie Jan Klimak rozwija w swoim traktacie.

Łyży są dla niego konsekwencją grzechu; pojawiły się na świecie wraz z winą Adama i znikną wraz ze zmartwychwstaniem (7,50). Życiem doczesnym rządzi więc konieczność łyż. Istnieją trzy ich rodzaje: łyży bólu (w obliczu próby), łyży zrodzone z bojaźni Bożej i łyży miłości. Splatają się one w jednym wspólnym dążeniu: „Jęki i smutek wołają ku Panu; łyży bojaźni wstawiają się za nami; ale łyży najświętszej miłości są dla nas znakiem, że nasza modlitwa została przyjęta” (7,9). Łyży wzbudzone przez Boga są oczywiście najcenniejsze ze wszystkich, gdyż Ten, który je powoduje, chce w ten sposób pokazać, że działa dla oczyszczenia duszy: „Gdy więc trwając w bezruchu i beztrosce, niespodziewanie doświadczamy wzruszenia i zaczynamy przelewać w obfitości łyży niebiańskiej słodyczy, w tej szczęśliwej chwili powinniśmy pospieszyć ku Panu; gdyż jest to dowód, że bez naszej prośby przyszedł, by nasaczyć nas tajemniczym smutkiem, który jest Mu miły, aby stworzyć w nas źródło odżywczej wody i by obdarzyć nas darem łyż szczęścia, które wymazują nasze grzechy z księgi Jego odwiecznej Sprawiedliwości. Zachowajmy ten dar z największą troską i utrzymajmy aż do chwili, gdy On Sam uzna za właściwe nam go odebrać; gdyż ból, który rodzi w nas Jego łaska, ma większą moc oczyszczenia nas z naszych win niż ten, który sami próbowalibyśmy wymusić w naszych sercach z wielkim wysiłkiem” (7,28). Te łyży są wlewane w duszę i charakterystyczne dla tego, co właściwie nazywamy „darem łyż”. Gdy jednak te wlane w duszę łyży zostają jej odebrane, Jan Klimak zaleca zwrócenie się ku niezawodnej myśli o śmierci i bojaźni Bożej, by smutek duszy był wolny od fałszu (7,37). W rzeczywistości pragnienie trwania łyż wzbudzonych przez Boga, bez Niego samego, byłoby poważnym błędem! Lepiej jest szukać radości poprzez rozmyślanie nad znikomością ludzkiego życia: „Łyży spowodowane myślą o śmierci rodzą w sercach bojaźń Bożą; ta z kolei wzbudza ufność, zaś niezachwiana ufność wobec Boga daje doskonałą radość, która w końcu rodzi Boży kwiat miłości” (7,61). Uświadomienie sobie, w jaki sposób smutek może prowadzić do radości, jest dla Jana Klimaka powodem zachwyty (7,54). W rzeczywistości Bóg oczekuje od ludzi pełnego gorliwości szacunku wobec Niego i pokory niezbędnej do tego, by odwrócić się od nędzy własnego ego, które tak często ich gubi.

²⁸ J. KLIMAK, *Drabina raju*, 7,1. Źródło pozostałych cytatów z *Drabiny raju* podano bezpośrednio w tekście.



Jan Klimak może porównywać *penthos* do chrztu, gdyż także łzy mają moc zmywania grzechów. Autor *Drabiny raju* pisał w czasach, gdy spowiedź nie była powszechną praktyką, a wspólnoty monastyczne (w Irlandii) dopiero stopniowo rozwijały praktykę sakramentalną Kościoła, począwszy od VII wieku. Tymczasem łzy oczyszczają serce wskutek chrztu otrzymywanego przez wierzących, gdyż w pewien sposób go odnawiają: „To błogosławione źródło łez jest w pewnym sensie mocniejsze i potężniejsze niż wody chrztu. Chrztost bowiem oczyszcza nas z win popełnionych, zanim otrzymaliśmy ten sakrament; dar łez natomiast oczyszcza nas ze wszystkich win, które możemy następnie popełnić w ciągu naszego życia” (7,8). Łzy „uskrzydłają modlitwę” (28,14). I wreszcie te łzy nie muszą być widoczne, by były prawdziwe. W ten sposób ci, których zasmuca fakt, że nie płaczą, już tym samym płaczą: „smucą się i oskarżają samych siebie, że żyją wśród westchnień i jęków, w bólu i smutku, w ciężkich zmartwieniach i rozdzierającym niepokoju; gdyż w zamysle Bożym wszystkie te trudy, których doświadczają, zastępują im dar łez i choć mogą się wydawać bezowocne, są w rzeczywistości nieskończenie pożyteczne” (7,52). Jan Klimak ostrzega jednak czytelnika przed dwoma wrogami *penthos*, zdolnymi osuszyć łzy mnicha: nieczułością (17,5) i przesystem (14,22). Nieczułość szczególnie porusza Jana Klimaka, który określa ją jako śmierć duszy i intelektu, zanim nastąpi śmierć ciała: „Choć w oczach tych, co zawarli ze mną przymierze, kryje się śmierć, ich śmiech nie ustaje; w modlitwie są twardzi jak kamienie, a ich ducha ogarniają ogromne ciemności, które niczego nie pozwalają im zobaczyć. Gdy przystępują do stołu eucharystycznego, robią to pozbawieni pobożności, przyjmują i spożywają boski chleb, jakby to był chleb zwykły. Gdy widzę osoby przepełnione skrucą, szydę z nich. Od mego ojca nauczyłam się sztuki niszczenia wszelkich dobrych czynów będących dziełem odwagi i wysiłków dobrego i wspaniałomyślnego serca. Jestem matką lekkości i śmiechu, żywicielką snu, przyjaciółką towarzystwa i kompanii, wierną towarzyszką fałszywej pobożności; dzięki tej ostatniej z pogardą odrzucam wszelkie wyrzuty, które są mi czynione”. Jan Klimak pokornie przyznaje, że nie wie naprawdę, jaki lek przeciwstawić tej wadzie oprócz wytrwałej medytacji nad wiecznymi wyrokami (17,6).

Okres bizantyjski rozwija, w ślad za refleksjami Grzegorza Wielkiego, zdecydowanie mistyczną teologię łez. Dla Grzegorza Wielkiego (540–604) łzy (czy też żal) są to rany, poprzez które Bóg budzi grzesznika z jego beztroski i zatwardziałości: „Ale gdy zostanie dotknięty tchnieniem Ducha Świętego, budzi się natychmiast widząc swoją zgubę, spieszy na poszukiwanie niebiańskich dóbr, zapala w sobie ogień miłości z wysoka, uświadamia sobie, jakie kary na nim ciąży, on, który wcześniej śmiejąc się zmierzał ku zagładzie”²⁹. Istnieją według niego dwa rodzaje łez: łzy

²⁹ GRZEGORZ WIELKI, *Moralia: komentarz do Księgi Hioba*, IX, 58,88 [przekład polski: Kraków 2006, t. 2].



niskie, będące łzami żalu i łzy wysokie, będące łzami pragnienia czy też miłości. Odnajdujemy tutaj obecny u Orygenesza motyw „rany miłości”, która wymaga „wyzwolenia duszy z udręki lęku”, by „zapłonęła stałym pragnieniem oglądania Oblubieńca”³⁰. To pragnienie jest oczyszczające i przygotowuje duszę do kontemplacji.

Święty Andrzej z Krety (660-740) jest spadkobiercą całej tradycji *penthos*. Jej syntezę ujmuje w formie ód liturgicznych, nazywanych Wielkim Kanonem³¹. W liturgii Kościoła prawosławnego te bizantyjskie ody są do dziś śpiewane w czasie Wielkiego Postu. Szczególną zasługą św. Andrzeja z Krety jest zaprezentowanie w dziewięciu hymnach podwójnego wymiaru nawrócenia: nawrócenia ludzkości, postrzeganego na przestrzeni historii biblijnej od Adama aż do Chrystusa, oraz nawrócenia narratora, postrzeganego na przestrzeni jego osobistego życia, poczynając od młodości aż do starości. Ody te pozostają w ścisłym związku z duchowością pustyni przez wychwalaną w nich duchowość *penthos*; mimo to są jednocześnie dostosowane dla wierzących, żyjących w świecie. Recytowane w czasie Wielkiego Postu pozwalają wiernym łączyć się z ascetycznymi praktykami mnichów i tym samym korzystać z łask monastycznych. Andrzej z Krety stopniowo i łagodnie włącza wiernych w *penthos* Kościoła, dojrzałość w walce dla wiary przedstawiając dopiero poczynając od siódmej ody. Dziewięć ód Wielkiego Kanonu wskazuje na odczytywanie całej Biblii w duchu *penthos*. Podział zastosowany przez Andrzeja z Krety jest następujący: pierwszy upadek Adama (oda I), Adam i jego synowie (oda II), Abraham (oda III), Jakub (oda IV), życie w Egipcie (oda V), Wyjście na pustynię (oda VI), historia królów Izraela (oda VII), prorocy (oda VIII) i wreszcie Jan Chrzciciel i Chrystus (oda IX). Teraz przyjrzyjmy się bliżej sposobowi, w jaki Andrzej z Krety wyraża duchowość *penthos*.

Pierwsza oda odkrywa przed człowiekiem jego grzech. Chodzi o zdanie sobie sprawy z bycia owładniętym przez zło, którego wcześniej nie podejrzewał: „Zbłądziwszy podążyłem za moimi pierwszymi rodzicami i, jak Adam, zostałem ogołocony z łaski Bożej; przez swój grzech utraciłem Królestwo i radość bez końca”³². Ta pierwsza oda uwydatnia rozgoryczenie tego, który zrozumiał nieszczęście, do jakiego zło doprowadziło jego duszę: „Oto rany, które moje zbrodnicze zamysły, jak rozbójnicy, zadały mojej duszy i mojemu ciału” (1,11). Jednakże ta gorycz nie oznacza rozpacz, ponieważ człowiek wie, że może jeszcze zwrócić się ku Bogu. Ta oda kończy się wezwaniem Bożego Miłosierdzia: „Nie sądz mnie, nie obnażaj moich czynów, nie dociekaj moich pobudek ani pragnień. Ale w swej litości, o Wszechmogący, zamknij Twe oczy na moje winy i zbaw mnie” (1,20).

³⁰ ORYGENES, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, 18 [przekład polski: Kraków 2005].

³¹ OLIVIER CLÉMENT prezentuje jego pełne tłumaczenie w swoim dziele: *Le chant des larmes, essai sur le repentir*, Paris 1982, s. 109-198.

³² ANDRZEJ Z KRETY, *Wielki Kanon Pokutny* 1,3 [wyd. pol.: Hajnówka 2004]. Źródło pozostałych cytatów z *Wielkiego Kanonu* podano bezpośrednio w tekście.



Druga oda jest pogłębieniem początkowego nawrócenia. Andrzej z Krety uwypukla w niej zniekształcenie Bożych dzieł pod wpływem grzechu. Najpiękniejszym z Jego dzieł jest człowiek stworzony na Jego obraz: „Pod żarem rozkoszy ukryłem szpetotę moich żądź: zrujnowałem piękno mojej duszy” (2,4). Z naciskiem podkreśla utratę pierwotnego piękna duszy, używając bliskiego Grzegorzowi z Nyssy obrazu „szat ze skóry”³³, by wyjaśnić upadek Adama i Ewy w chwili, gdy odkrywają swoją nagość i osłaniają się liśćmi (upodobnionymi do szat): „Podarłem w strzępy odzienie piękna, które utkał dla mnie sam Stwórca i jestem nagi. Zamiast niego wołałem przywdziać podartą szatę, dzieło węża, który mnie zwiódł” (2,7). By zwrócić się ku Bogu, przywołuje więc „łzy nierządnicy”.

Trzecia oda opisuje wyruszenie płaczącego w drogę. Podobnie jak Abraham, który opuścił swój kraj, by podążać za Bogiem, pokutnik porzuca swoje dawne życie i rozpoczyna nowe: „Opuść Haran, moja duszo, opuść ziemię grzechu”, by iść do „ziemi, gdzie wytryska nieśmiertelność” (3,6). Jest to podjęcie decyzji o ascezie i walce z namiętnościami: „Uciekaj przed pożarem, moja duszo, uciekaj przed pożogą Sodomy, uciekaj przed straszliwą siłą Boskiego ognia” (3,3).

Czwarta oda pokazuje *penthos* wierzącego, który rozpoczyna praktykowanie czynnej ascezy, to znaczy egzystencję podporządkowaną życiu duchowemu. Tu bierze początek aktywna faza leż: „Obudź się, moja duszo, rozważmy twoje uczynki, niech ponownie staną ci przed oczami i niech twoje oczy wylewają łzy” (4,2). Obraz drabiny Jakubowej jest dla niego obrazem duchowej wspinaczki, jaką ma podjąć (4,5), podczas gdy sprawiedliwy Hiob pokazuje drogę prawdziwej pokuty (4,14). Teraz płaczący wyznaje grzechy główne: „Próżne jest moje serce przepełnione wielką pychą” (4,23); „stałem się sam dla siebie bożkiem” (4,25).

Piąta oda rozwija temat „wewnętrznego Egiptu”, tej jałowej ziemi grzechu, z której trzeba uciekać z Bożą pomocą. Ten Egipt to sama dusza: „Moje serce jest twarde jak serce Faraona. Duszą i ciałem upodobiłem się do jego czarowników” (5,13).

Szósta oda porusza temat wyjścia z Egiptu i pierwszych zmagania na pustyni. Szemranie Izraelitów na pustyni jest wyrazem szemrania pokutującego: „Podobna do Hebrajczyków na pustyni, o moja niewdzięczna duszo, od Bożej manny wołałaś łakomstwo żądź” (6,6); i jeszcze: „Wołałaś nieruchome studnie kananejskich myśli niż wytryskające ze skały źródło wody żywej Mądrości” (6,7). Andrzej z Krety zachęca więc pokutującego do podążania za Jozuem, „by wziąć w posiadanie twoje dziedzictwo i mieszkać w nim w wierności” (6,9).

Duchowa dojrzałość *penthos* rozpoczyna się wraz z siódmą odą. Jej tematem jest poruszająca historia królów Izraela. Dusza nie powinna iść za przykładem złych królów: „A ty, moja duszo, strzeż się, byś nie wybrała stada żądź zamiast królestwa

³³ Po upadku „Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich” (Rdz 3,21). Dla Ojców szaty ze skóry są symbolem nowej kondycji człowieka, który stał się grzesznikiem, przeciwstawionej wcześniejszej kondycji rajskiej.



Chrystusa” (7,2). Żal duszy staje się dojrzałym w obrazie skargi króla Ezechiasza: „Moje dni przeminęły jak sen w chwili przebudzenia. Jak Ezechiasz płacząc na swoim posłaniu, by zostały przedłużone lata mojego życia” (7,16). Historia królów Izraela pozwala Andrzejowi z Krety przywołać wzloty i upadki życia duchowego, sukcesy i porażki oraz nieodzowność łez, by pozostać na właściwej drodze.

Ósma oda pozwala przypomnieć duchowe postawy bardziej heroiczne niż postawy królów – proroków. Święty Andrzej z Krety mówi nam już o wieku dojrzałym: „Moja duszo, zawsze naśladowałaś chciwość Gechaziego. Teraz przynajmniej, u kresu twoich dni, odrzuć miłość do bogactwa, by uniknąć ognia, na który zasłużyłaś przez swój występki” (8,6). Ósma oda wprowadza nas już w następną: „O duszo moja, ukazałem ci postaci Starego Testamentu. Naśladuj czyny tych, którzy kochali Boga, odwróć się od grzechu błędzących” (8,12). Pokutujący przyjmuje postawę łotra (8,14), kobiety kananejskiej (8,15), nierządnicę z wonnym olejkiem (8,16), by wreszcie błagać Boga: „Nikt tak jak ja nie zranił Twej dobroci. Mimo to, mój Zbawco, przygarnij mnie. Żałuję z miłością i drżeniem” (8,17). Od tej pory jest pewny, że został wysłuchany, gdyż jego modlitwa jest pokorna i żarliwa – taka, jakiej Bóg pragnie słuchać.

W dziewiątej odzie towarzyszymy Janowi Chrzcicielowi i Chrystusowi Zbawicielowi. Andrzej z Krety stawia nas w obecności pokutnika u kresu jego życia, gdy udało mu się osiągnąć ostatni stopień życia duchowego (9,1). Jan Chrzciciel głosi na pustyni drogę zbawienia: „Szczęśliwa samotna kolumna, głos brzmiący na pustyni: to pochodnia poprzedzająca Chrystusa, wzywa do pokuty” (9,10). Następnie św. Andrzej z Krety przygląda się kolejnym, opisanym w Ewangelii miłosiernym gestom Chrystusa wobec pogrążonych w smutku, tak aby zachęcić „płaczącego” do ufności, stałości w wierze: „Nie popadaj w rozpacz, moja duszo, stań się współzawodniczką kobiety kananejskiej, której wielka wiara jest ci znana” (9,20). Pokorna modlitwa pokutnika jest ostatnim etapem pokonywanej drogi: „Nie żądaj ode mnie owoców pokuty, bo wyczerpały się moje siły. Ale daj mi serce skruszone, daj mi ubóstwo ducha, abym mógł oddać je jako miłą Tobie ofiarę” (9,24).

Jak ukazuje Wielki Kanon, *penthos* nie jest zwykłym środkiem estetycznym użytym przez św. Andrzeja z Krety dla opisanego życia duchowego; przeciwnie, jest on motorem wędrówki duszy zmierzającej ku Bogu. We wszystkich dziewięciu odach Wielkiego Kanonu „płaczący” błaga Boga, by On udzielił mu daru łez; a im więcej płacze, tym bardziej pragnie płaczu.

Duchowość penthos i wytrwała medytacja Pasji

Paweł i Jan Chrzciciel w ciągu całego swojego życia we wzorcowy sposób dokonają tego, czego nie uczynili Ojcowie Pustyni – bezpośrednio powiążą ze sobą



duchowość *penthos* i duchowość pasyjną³⁴. Obaj posiadali dar łez, szczególnie Jan Chrzyciel, o którym Marcaurelio Pastorelli mówił: „Łzy o. Jana Chrzyciela podobne są do wód Siloe, które spływają w ciszy”³⁵. Paweł sam mówił o swoim bracie, „że przelał dzbany łez za (duchowe) potrzeby Kościoła i za duchowieństwo”³⁶.

Penthos u św. Pawła od Krzyża

Od chwili przybycia na górę Argentario Paweł upaja się samotnym życiem i w roku 1730 wyznaje w liście: „Dziś nie pozostaje mi powiedzieć nic innego, jak tylko błogosławić nieskończoną dobroć naszego Boga. Tak, zabrał mnie ze świata, abym mógł jeszcze doskonalej podążać za świętym nauczaniem Jego Ewangelii. Dał mi również brata (Jana Chrzyciela), który swoim pełnym gorliwości życiem pobudza mnie do podążania drogą Bożych przykazań”³⁷. Wewnętrzną atmosferę jego duszy tworzyła głęboka radość. Pustynia to dla niego wyżyny duchowego doświadczenia. W swojej korespondencji nieustannie to wyznaje, odwołując się do obrazu pustyni dla opisanego wnętrza duszy: „Bóg pragnie was samych, Bóg pragnie was na pustyni, w najgłębszej samotności waszego wnętrza, aby przekazać wam słowa życia i nauczyć was świętej nauki”³⁸. Paweł widzi również ścisły związek między duchowością pustyni i apostołstwem³⁹. Dla niego samotność jest sprawą najistotniejszą, podstawą charyzmatu instytutu, którego stworzenia zażądał od niego Bóg. Tłumaczy to pewnemu księdzu: „...Jezus, po wygłoszeniu swoich Boskich nauk, odchodził sam na górę, by się modlić. Na takim fundamencie opiera się Zgromadzenie. Jeśli go odrzucimy, budowla legnie w gruzach, ponieważ wówczas dzieło nie będzie miało nic wspólnego z powołaniem, jakim obdarzył mnie Bóg”⁴⁰.

Dla pierwszego domu zgromadzenia, domu Ofiarowania, Paweł wybrał trzech patronów, którzy w widoczny sposób wyrażają doświadczenie pierwszych lat spędzonych przez niego na pustyni. Główną patronką jest Dziewica Maryja, a obok niej św. Michał Archanioł i Maria Magdalena „pokutnica”. Dziewica Maryja poprowadziła go do Argentario i wskazała mu miejsce budowy przyszłego klasztoru.

³⁴ „Nie dostrzegamy powiązania ascetycznego *penthos* ze śmiercią Chrystusa. Później jednakże nowy duch pojawi się u mistyków” (T. SPIDLIK, *Spiritualité de l'Orient...*, s. 197).

³⁵ Cytowane przez C. NASELLI, *La solitudine e il deserto nella spiritualità passionista* (Ricerche di storia e spiritualità passionista 7), Roma 1978, s. 62.

³⁶ Tamże, s. 63.

³⁷ PAOLO DELLA CROCE, *Lettere*, t. 1, s. 82.

³⁸ Tenże, *Lettere*, t. 3, s. 515.

³⁹ „Te doświadczenia pustelnicze (Pawła od Krzyża) ukształtowały w niepowtarzalny sposób utworzony przez niego instytut. Samotność i pokuta stały się elementami charakterystycznymi wspólnotowego życia w Zgromadzeniu Pasjonistów”, (G. LENZEN, *Il "Ritiro" in San Paolo della Croce* [Ricerche di storia e spiritualità passionista 61], Roma 2010, s. 13).

⁴⁰ PAOLO DELLA CROCE, *Lettere*, t. 3, Roma 1924, s. 418.



Maryja jest według Apokalipsy promieniejącą światłem Niewiastą, poprowadzoną przez Boga na pustynię, by przekazać ludziom dar kontemplacji (Ap 12,14). Święty Michał Archanioł, opiekun budowy domu Ofiarowania, jest pierwszym, który stoczył walkę z Diabłem i pokonał go (Ap 12,7-8); jest więc symbolem duchowej walki prowadzonej na pustyni. Wreszcie Maria Magdalena, siostra Łazarza i Marty, która według tradycji zakończyła życie we Francji, zamieszkawszy w grocie⁴¹, gdzie prowadziła bardzo surowe, pustelnicze życie. Nabożeństwo Pawła od Krzyża do Marii Magdaleny jest dobrze poświadczane przez jemu współczesnych⁴². Jest ona ikoną nawrócenia prowadzącego do ucieczki od świata. Jest ona również symbolem łez wypływających z samej głębi serca pustelników: podobnie jak ona, oblewają „swoimi łzami” stopy Pana⁴³! Ta miłość do Marii Magdaleny pokazuje nam, pod bardzo surową powierzchownością, czułe serce eremity z Argentario. Czy serce pełne oschłości może płakać? Czyniąc Marię Magdalenę drugorzędną współpatronką klasztoru Ofiarowania, Paweł stawia za cel sobie i swoim uczniom ascezę ożywioną przez miłość. I to jaką miłość!

Paweł i Jan Chrzciciel doświadczyli, że pustynia jest *par excellence* miejscem łez. Dla nich świat był miejscem niebezpiecznym z duchowego punktu widzenia i opisując go, używali bardzo mocnych sformułowań. Paweł mówił: „Spoglądajcie na ten świat z przerażeniem, które wzbudzać może widok przestępcy na szubienicy. Wiedziecie, że powietrze, które go napędza, zatrute jest tysiącami popełnionych w nim grzechów, które powinien opłakiwać krwawymi łzami”⁴⁴. Ze swej strony Jan Chrzciciel bardzo ubolewał nad lekkimi obyczajami współczesnych mu ludzi: „Dla świata chrześcijańskiego bezbożność jest znacznie bardziej godna pożałowania niż tyrania dyktatorów: tyrania rodzi męczenników, bezbożność rodzi łotrów; pierwsza przysparza wyznawców, druga – zawziętych wrogów Ewangelii”⁴⁵. Pewnego dnia wyznał jednemu ze swoich towarzyszy, że „przez długi czas, za każdym razem, gdy udawał się na misję, świat wraz z brzydotą jego wad, całym ohydny spektaklem powszechnego upadku dusz, wzbudzał w nim tak głęboką odrazę, przygniatał jego serce tak przejmującym smutkiem, że musiał przywoływać całą potęgę cnoty, by nie uciec do swej ukochanej samotności”⁴⁶. Nie chodzi tu o ciętne jansenistyczne ujęcie moralizmu; przeciwnie, jest to bolesne wyznanie duszy oczyszczonej przez łzy i *penthos*. Jan Chrzciciel, podobnie jak Paweł, potrafił wyraźnie dostrzec fatalne skutki zapomnienia o Bożej miłości i ubolewać nad nimi.

⁴¹ Chodzi o sanktuarium w La Sainte Baume na południu Francji nieopodal Marsylii.

⁴² *I Processi...*, t. 1, s. 165.

⁴³ Por. Łk 7,38.

⁴⁴ V.-M. STRAMBI, *Vie du B. Paul de la croix*, t. 2, Paris 1861, s. 24-25.

⁴⁵ VITERBIEN, *Beatificationis et canonizationis servi Dei Joannis Baptistae a S. Michaële Archangelo, Positio super introductione causae*, Roma 1927, s. 415.

⁴⁶ LOUIS-THÉRÈSE DE JÉSUS AGONISANT, *Biographie des premiers disciples de saint Paul de la croix*, t. 1, Paris-Bordeaux 1888, s. 42.



Pustynia dawała słodkie schronienie pozwalające odwrócić się od przyciągającej siły zła. Tam dwaj bracia kierowali ku Bogu wołanie nawrócenia i błagali Go za siebie i za innych.

„Przystroiłem moje ciało jak bożka
różnobarwną szatą nikczemnych zamysłów,
i oto jestem potępiony”⁴⁷.

Pomyślmy o błaganiach i westchnieniach, których świadectwo pozostawił nam Paweł w swoim *Dzienniku duchowym* z Castellazzo. Pokora jest wielką cnotą, którą przynosi *penthos*. Jest to ten duchowy dar, którego Paweł wzywał z tak wielką mocą: „Pragnąłem być ostatnim spośród ludzi, prochem ziemi i pośród obfitych łez prosiłem Błogosławioną Dziewicę, bym otrzymał tę łaskę”⁴⁸. Gwałtowność jego pragnienia każe mu prosić, by stał się mniejszym od wszystkich stworzeń, nawet od demonów. Pokora oczyszcza serce i ducha z trucizny, jaką jest pycha, wielka przeszkoda dla nawrócenia człowieka, i w ten sposób pozwala zwyciężyć w duchowej walce: „dusza, która upokarza się tak, by być niżej niż piekło, wprawia demona w drżenie i zmieszanie, podczas gdy Dobry Pan wywyższa ją aż do Raju”⁴⁹. Żarliwa jest jego modlitwa za ludzi: „Ogarnęła mnie wielka gorliwość zmieszana ze łzami, by modlić się o nawrócenie grzeszników: mówiłem mojemu Bogu, że nie mogę dłużej patrzeć, jak jest obrażany”⁵⁰. Naza jutrz wyznał, że był „poruszony aż do łez” rozmyślaniami nad cierpieniem jego braci i modlitwą o ulgę dla nich. Paweł wie jednak dobrze, że żadne cierpienie nie pozostaje bezowocne, że Bóg potrafi używać go dla nawrócenia i zbawienia dusz⁵¹ i że pierwszym ze zbawiennych cierpień jest właśnie cierpienie związane z *penthos*.

Historycy zbyt często mają tendencję do sprowadzania obyczajów i nauk świętych do dobrze znanych kategorii. I tak na przykład dostrzegając w Pawle od Krzyża i jego bracie Janie Chrzcicielu jedynie nowy wyraz duchowości franciszkańskiej, może się zdarzyć, że pominiemy niepowtarzalność ich drogi. Brovetto dobrze zrozumiał głęboką oryginalność Pawła: „Zewnętrzne elementy życia Pawła od Krzyża są absolutnie drugorzędne wobec jego życia wewnętrznego. (...) Innymi słowy, Pawła nie można sprowadzać do jakiegokolwiek „szkoły” duchowości... (...); był przede wszystkim „ucniem samego Boga”, ukształtowanym przez swoje własne mistyczne doświadczenia”⁵². Ten XVIII-wieczny uczeń Boga odnajduje pod

⁴⁷ ANDRZEJ Z KRETY, dz. cyt., 2,16.

⁴⁸ PAWEŁ OD KRZYŻA, *Dziennik duchowy*, 30 listopada.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, 7 grudnia.

⁵¹ Zob. tamże, 26 grudnia.

⁵² C. BROVETTO, *Il settecento spirituale, fuoco sotto la cenere*, w: *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Roma 1987, s. 375.



wpływem łaski prawdziwy geniusz Ojców Pustyni, którzy stworzyli szkołę *penthos* bez pomocy żadnego wcześniejszego modelu. Ich osobiste doświadczenie Boga stopniowo tworzyło ów skarb chrześcijańskiej duchowości, który nam przekazali. Paweł od Krzyża jest jednym z nich! Jak oni wzdycha na pustyni.

„Naśladowałem nieświadomość współczesnych Noemu;
kara, która ich spotkała, jest moim dziedzictwem
i pochłaniają mnie fale potopu”⁵³.

Ileż to razy Paweł doświadczał w swojej duszy tego potopu duchowych ciemności, gdy jego sumienie zalewały fale nieustannych oskarżeń! Ileż to razy Paweł wyznawał to swoim przyjaciółom duchownym i świeckim! Czuje się „pogrzebany w otchłani nędzy”. Tak oskarża się, pisząc do Agnieszki Grazi: „Nie jest to dla mnie bezpodstawne gadanie, bo na własnej skórze doświadczam okropności nędzy i ciosów miłosiernej Sprawiedliwości Boga”⁵⁴; w innym miejscu: „Zewnętrznie zachowuję pogodne oblicze, tak jak tego pragnie Bóg, by w nikim nie wzbudzać strachu; ale wewnętrznie ogarnia mnie wzburzone sztormem morze”⁵⁵. Nie powinniśmy interpretować tych skarg wyłącznie z psychologicznego punktu widzenia, ponieważ są one także i przede wszystkim krzykiem „płaczącego”. Chrystus czyni z Pawła swego ucznia poprzez utożsamienie go ze światem, za którym się wstawia. On także uważa się za dziedzica potępienia; ale trwając w lamencie i przyzywając Bożego Miłosierdzia, sprowadza na świat źródło łaski.

Widzieliśmy, że dla Ojców Pustyni myśl o śmierci i sądzie Bożym była potężnym bodźcem prowadzącym mnicha do *penthos*. Tematy te Paweł od Krzyża rozwija w swoich *Kazaniach*. Podczas gdy w korespondencji Paweł odwołuje się wyłącznie do wielkich doktorów mistyki chrześcijańskiej, w swoich homiliach pomija ich, z upodobaniem cytując raczej Ojców Pustyni i Ojców Kościoła. *Kazania* w znaczący sposób odzwierciedlają anachorecką duchowość Pawła od Krzyża. Przywołując św. Bazylego, pisze: „Ojciec mnichów, św. Bazyli, nieustannie powtarzał swoim uczniom, że trzeba opierać się pokusom rozmyślając i radząc się śmierci. Ten święty Ojciec mawiał: gdy nocą będziecie odchodzić na spoczynek, myślcie, że być może nie dożyjecie poranka; a gdy rano będziecie wstawać, myślcie, że być może nie dożyjecie wieczora. W ten sposób zawsze będziecie dalecy od wad”⁵⁶. Podobnie, by zilustrować lęk przed Sądem Ostatecznym, Paweł łączy liczne cytaty z Ojców Pustyni: „Przyjrzyj się drżącemu św. Hilarionowi, który przez sześćdziesiąt lat życia na pustyni ubierał się jedynie w wór, nie zmieniając go ani nie piorąc

⁵³ ANDRZEJ Z KRETY, *Wielki Kanon...*, 3,2.

⁵⁴ PAOLO DELLA CROCE, *Lettere ai laici*, t. 2, Roma 2002, s. 1570.

⁵⁵ Tamże, s. 1296.

⁵⁶ „*Prediche del N. S. Padre Paolo della Croce*”. Bollettino della Congregazione 1926, s. 295.



przez całe swoje życie. Rozważaj, jak wśród licznych surowych postów spał, a raczej czuwał, na gołej ziemi i, jak mawiał św. Hieronim, mieszkał w grocie, którą powinno się raczej nazywać grobem. Spójrz na zmęczenie wielkiego Arseniusza; rozważ bojaźń świętego ojca Eliasza lub też św. Agatona wołającego w przerażeniu: *Oh! Jakże różnią się sądy Boże od sądów ludzkich!*⁵⁷. Ten lęk pochodzi od Boga i przygotowuje duszę do stania u stóp krzyża.

„Na krzyżu, o Słowo, ofiarowałeś za wszystkich swoje Ciało i swoją Krew;
Twoje Ciało, by mnie odnowić,
Twoją Krew, by mnie oczyścić.
O Chryste, oddałeś swego ducha, by doprowadzić mnie do Ojca”⁵⁸.

Paweł od Krzyża wylał wiele łez na wspomnienie Męki Pańskiej. Dlatego też mówił o niej tak żarliwie. Oto przykład z fragmentu medytacji nad Pasją w czasie jego misji: „Ach! Mój Panie! To nie chłosta ani ciernie, nie gwoździe ani żołnierze byli powodem Twojego tak obfitego krwawego potu. To moje grzechy! Tak, mój Boże, to moje grzechy były ciężkim brzemieniem przygniatającym Cię w Ogrodzie Oliwnym. Ciążąc na Twoich ramionach sprawiły, że wytrysnęła krew. To moje błędy, nie zaś Twoi wrogowie, stały w ogrodzie i szarpały Cię!”⁵⁹. W tych zdaniach Paweł tłumaczy, w jaki sposób kontemplacja Krzyża powinna budzić żywe skruchy. Są one odpowiedzią na pierwsze natchnienie *penthos*. Dlatego dusza powinna dostrzegać swój własny grzech będący powodem cierpienia Ukrzyżowanego. Takie rozważania pozwalają duszy oczyścić się przez zanurzenie „we krwi Baranka” (Ap 7,14). Już w tym lamencie grzesznika uwidacznia się zwycięstwo Krzyża, gdyż wszystkie cierpienia znosił Jezus ze względu na miłość do tego, który był ich przyczyną, aby go zbawić poprzez skruchę.

Pięćdziesiąt lat ciemnej nocy, przez którą przechodził Paweł, jest widocznym wyrazem tego głębokiego lamentu *penthos*, którego Chrystus pragnął dla apostoła Pasji. W ten sposób złączył go ściśle ze swoją własną modlitwą z Getsemani i z Kalwarii. Ciemna noc poddawała Pawła od Krzyża nieustannemu doświadczeniu dzieła zniszczenia, dokonywanego na świecie przez zło. Należy podkreślić, że straszliwa noc, której doświadczył Paweł, nie wysuszyła źródła jego łez, lecz wręcz przeciwnie! Przez modlitwę orędownał za ludźmi; przez głoszenie kazań walczył z grzechem i zachęcał swoich słuchaczy do łączenia się w pieśniach duchowej żałoby. Pewien zakonnik w taki sposób streszcza cel przyświecający Pawłowi w tworzeniu Zgromadzenia Męki Pańskiej: „...Wzbudzać w sercach wiernych żywą pamięć gorzkich ran, które cierpiał Boski Odkupiciel, aby cały

⁵⁷ Tamże, s. 237-238.

⁵⁸ ANDRZEJ Z KRETY, *Wielki Kanon...*, 4,17.

⁵⁹ PAWEŁ OD KRZYŻA, *Kazania o Męce Pańskiej*, cyt. za: E. Zoffoli, S. Paolo della Croce: *storia critica*, Roma 1968, t. 3, s. 1085-1098.



świat je przyjął i aby wszyscy ludzie korzystali z tego środka do duchowej walki z grzechem, który zabija, który sam był okrutnym oprawcą Jezusa, i aby wzrastały w nich prawdziwe i trwałe cnoty”⁶⁰.

Niepokój sumienia, zrodzony przez nawrócenie, powoli wnika w głąb ludzkiego serca. Poglębiając się, skrucha powoli przybiera formę współodczuwania. Ta przemiana jest szczególną łaską płynącą z medytacji nad Pasją. W ten sposób łzy „płaczącego” stają się łzami miłości, jak prosił o to Paweł Agnès Grazi w 1733 roku: „Radzę Ci trwać w obecności Boga, ale nie trudź się tym, czynź to raczej w duchu łagodności, ożywiając delikatnie swoją wiarę. Żyj rozpalana miłością Jezusa. Niech Jego święte rany będą twoją rozkoszą. Towarzysz mu w Ogrójcu, zbieraj kwiaty Jego drżenia, agonii, smutku, bólu, westchnień i łez. O łzy Jezusa! Uczynź z nich bukiet, który zawsze będziesz nosić w głębi swojej duszy, oddychając jego wonią z miłością i bólem”⁶¹. Chodzi tu o „pełen miłości szacunek”, który Paweł zaleca wszystkim przez niego kierowanym, modlitwę opierającą się na „Bożej obecności”, która jest stałą pamięcią o Pasji.

„Na ziemię przyszedł Stwórca, by nas zbawić.
Dał się przybić do drzewa boleści
I odnalazł się utracony raj”⁶².

Łzy Pawła od Krzyża były zarówno łzami ognia, jak i krwi. Świadkowie zgodnie podkreślają ich intensywność: „Sam słyszałem go czule rozmawiającego z Jezusem, kontemplującego trzymany w dłoniach krucyfiks i widziałem dławiące go łzy współczucia; i na próżno próbowałby dalej mówić. Ten widok ogromnie mnie poruszył”⁶³. Paweł używał równie mocnych sformułowań co Ojcowie Pustyni, by opisać zaangażowanie niezbędne do osiągnięcia *penthos*. Podczas gdy mnisi pragnęli, by „przepełniała ich żałoba” podobna do żałoby kobiety opłakującej śmierć swoich dzieci, Paweł, wspominając jednego spośród skazanych na śmierć w Obetello, mówił, „że bardzo pragnąłby umrzeć z taką skruczą jak ten skazaniec, którego ostatnich chwil był świadkiem”⁶⁴. Mamy w tym fragmencie odwołanie do zbawiennej myśli o śmierci, tak drogiej mnichom podążającym drogą *penthos*.

Paweł nie lubił przesadnych gestów w trakcie modlitwy, nie tylko dlatego, że mogłyby one rozpraszać innych, ale przede wszystkim dlatego, że noszą one znamię ludzkich wysiłków, podczas gdy dar modlitwy jest czystą łaską. Dlatego też osobom przez siebie kierowanym doradzał regularnie, by modliły się, „nie wysilając głowy ani piersi”,

⁶⁰ *I processi di beatificazione e canonizzazione di S. Paolo della Croce*, t. 3, Roma 1976, s. 464.

⁶¹ PAOLO DELLA CROCE, *Lettere ai laici...*, t. 2, s. 1257.

⁶² ANDRZEJ Z KRETY, *Wielki Kanon...*, 4,18.

⁶³ *I processi...*, t. 3, s. 465.

⁶⁴ *I processi...*, t. 1, s. 127.



ponieważ taki wysiłek jest najprostszą drogą do wysuszenia źródła łez i do modlitwy pozornej i jałowej. Swojemu przyjacielowi Tomaszowi Fossiemu Paweł udziela takiej rady: „Módl się, ale spokojnie; unikaj dręczących myśli, wysiłków głowy czy piersi; jeśli odczuwasz oschłość, spokojnie się z tym pogódź, nie szukając zapału czy radości: byłoby to duchowe łakomstwo”⁶⁵. Wysiłek głowy polega na przywiązywaniu zbyt dużej wagi do wyobraźni czy intelektualnych rozważań; wysiłek piersi to rozwijanie fałszywej wrażliwości, opartej wyłącznie na wyobraźni. Paweł od swoich zakonników wymagał оголоcenia i autentyczności pustyni, tak jak wyznaje nam to jeden z nich: „(Paweł) w modlitwie okazywał wielką skruchę, wielki szacunek i zewnętrznie wielkie skupienie przeciwne wszelkim formom ostentacyjnego demonstrowania pobożności, jakimi są westchnienia, jęki czy bicie pokłonów. Nie tolerował też tego u innych i upominał ich w podobnych sytuacjach. Z wyjątkiem łez, które w ciszy spływały mu z oczu, nie dawał najmniejszych oznak doświadczanej wewnętrznie pobożności”⁶⁶.

W tej sytuacji jasne jest, że łzy Pawła, wywołane kontemplacją Jezusa ukrzyżowanego, wypływały z najgłębszego wnętrza jego istoty. Pewien zakonnik opisuje nam stopniowo rosnącą dynamikę jego modlitwy przygotowującej do medytacji, która polegała na recytowaniu Credo: „Jego wiara pomnażała się, gdy przechodził od rozważania człowieczeństwa Jezusa Chrystusa (Wcielenie) do kontemplacji jego cierpień. Przy tej okazji mogliśmy go widzieć, jak na przemian czerwienił się i błędnął i zawsze wylewał niezliczone strumienie łez”⁶⁷. Na czym polegał więc sekret zjednoczenia w miłości z Chrystusem, jakie osiągnął Paweł?

„Dotknij, o moja duszo,
laski Mojżesza, znaku Krzyża,
wyciągniętego nad morzem i otwierającego otchłań.
Przez niego ty także możesz działać cuda”⁶⁸.

Sekret Pawła to absolutna wiara w to, że mistyczna śmierć niezawodnie prowadzi do narodzin Boskiego Słowa w duszy. W jednej ze strof cytowanej przeze mnie pieśni liturgicznej św. Andrzeja z Krety autor porównuje laskę Mojżesza do Chrystusa, „wyniesionego ponad morze i otwierającego otchłań” poprzez swoją Mękę. Oto piękny obraz serca Pawła, оголоconego przez *penthos*, serca znajdującego odtąd pewne schronienie, pozostawiwszy za sobą Egipt i jego kłamstwa. U stóp Krzyża Zbawiciela ciemności rozpraszają się, nagle odsłaniając miejsce nieopisanej słodczy Bożej miłości: „W tym momencie moja radość i moje pragnienie cierpień były tak wielkie, że zimno, śnieg i mróz wydawały mi się rozkoszą; tak gwałtownie

⁶⁵ PAOLO DELLA CROCE, *Lettere ai laici...*, t. 1, s. 970.

⁶⁶ *I processi di beatificazione e canonizzazione di S. Paolo della Croce*, t. 4, Roma 1979, s. 367-368.

⁶⁷ *I processi...*, t. 3, s. 10.

⁶⁸ ANDRZEJ Z KRETY, *Wielki Kanon...*, 5,11.



ich pragnąłem mówiąc mojemu drogiemu Jezusowi: *Twoje trudy, drogi Boże, są dowodem Twojej miłości*. I trwałem tak ciesząc się moim ukochanym Jezusem przepełniony wielką słodyczą i wewnętrznym pokojem, bez wysiłków, w ciszy”⁶⁹. Moglibyśmy z pewnością cytować wiele innych opisów duchowych uniesień Pawła, ale na razie wystarczy nam z daleka kontemplować Ziemię Obiecaną świętości: bycie sercem przy Sercu Jezusa ukrzyżowanego!

Łzy Jana Chrzciciela na pustyni

Cioni czyni się rzecznikiem wszystkich znających Jana Chrzciciela zakonników, gdy pisze o nim: „Posiadał dar łez do tego stopnia, że wydawało się, iż są one jego chlebem powszednim. Z tego powodu ukrywał się przed ludźmi, by móc swobodnie płakać. W tym celu zabierał w swoją samotność Biblię (której aż do końca swojego życia nie przestawał studiować i kosztować); tam pogrążał się w smutku i gorzko płakał nad wszystkimi krzywdami Kościoła świętego, nad tyloma katolikami żyjącymi z dala od światła wiary i tyloma innymi chrześcijanami żyjącymi bez bojaźni Bożej”⁷⁰. Sposób, w jaki Cioni przedstawia Jana Chrzciciela, nadając mu cechy anachorety⁷¹, nie jest stylistycznym zabiegiem; w istocie wszyscy jemu współcześni pozostawili podobne świadectwa.

Jan Chrzciciel, jeszcze bardziej niż Paweł, żył duchowością *penthos*. Świadczy o tym sposób jego życia, ale także nieliczne pisma, które nam pozostawił⁷². Nigdy nie redagował długich tekstów, a rzetelne pouczenia, których udzielał duchownym w czasie swoich misji, były improwizowane. Cioni opisuje, jak w 1752 roku, po tym jak nauczał duchowieństwo w mieście Sezze, został poproszony przez biskupa, by dał mu swoje pisma do publikacji. Ale Jan Chrzciciel odpowiedział, że ma jedynie trochę notatek, aby posiłkować się nimi podczas swoich konferencji: „...czytał Biblię, Ojców Kościoła i teologię; także podczas modlitwy otrzymywał szczególne natchnienia, które notował; robił to jednak lakonicznie i na pojedynczych kartkach papieru”⁷³. Stąd też dostępne dla nas pisma Jana Chrzciciela mają formę maksym, bardzo przypominających apoftegmaty Ojców Pustyni. Pisma te, odzwierciedlające główne punkty duchowości Jana Chrzciciela, stanowią w pewnym sensie syntezę duchowości *penthos*.

⁶⁹ PAWEŁ OD KRZYŻA, *Dziennik duchowy*, 27 listopada.

⁷⁰ G-M. CIONI, *Vita del vero servo di Dio...*, s. 53.

⁷¹ Tamże, s. 39.

⁷² Cytowane w tej części teksty Jana Chrzciciela Danei zaczerpnięte są ze zbioru cytatów czcigodnego, utworzonego na podstawie *Positio* (Super virtutibus. Ex officio compilata, Vaticano 1934) w roku 1996 przez o. Angelo Giorgetta. Ten zbiór, zawierający 35 sentencji, jest zatytułowany GIOVANNI BATISTA DANEI, *Cantava col silenzio del suo amore*, i zachowany jest w formie rękopisów. Numery stron *Positio* są tymi, które podaje o. Giorgetta.

⁷³ G-M. CIONI, *Vita del vero servo di Dio...*, s. 47.



Dla niego życie na pustyni podporządkowane jest kontemplacji: „Modlitwa powinna być staranna, pełna ufności i długotrwałego cierpienia dla (uzyskania) zbawienia wiecznego. Dlatego wśród środków właściwych do otrzymania łask już przyobiecanych i przewidzianych najwłaściwszym jest modlitwa”⁷⁴. Cnoty, chwalebne przez Jana Chrzciciela w jego pismach, są gorliwymi służebnicami kontemplacji. *Penthos* jest widocznym wyrazem towarzyszącym im wszystkim: „Należy mieć dobrze uformowaną Wiarę, która modli się i płacze, gdy to potrzebne; ale płaczący niczego innego nie pragnie i nie szuka w swoich modlitwach, jak tylko, by złożyć swoje westchnienia w ręce Boga”⁷⁵. Jak widać, ostatecznie łzy nie służą jedynie dążeniu do cnót, ale muszą stać się czystym darem miłości dla Boga! Tak więc łzy wyrażają całkowite dopełnienie życia duchowego.

Wyzbycie się dóbr materialnych jest fundamentalne dla wyzwolenia duszy od spraw ziemskich i podjęcia przez nią wędrówki ku Bogu: „Zdobycze ziemskie są tylko stratą. Stratą dóbr, które się zdobyło, stratą wysiłku i pracy, które się włożyło w ich osiągnięcie, stratą czasu i życia, stratą serca, które oddała się od rzeczy, prawdziwie godnych poszukiwań i starań. Stratą wszelkich dóbr, jakie gromadzą słudzy Boga”⁷⁶.

Bojaźń Boża, tak charakterystyczna dla duchowości *penthos*, jest także bardzo mocno podkreślana przez Jana Chrzciciela: „Bojaźń jest rodzajem hołdu, który nie należy się żadnej innej potędze, jak tylko Wszechmocy Bożej. Potęgi stworzone obawiają się siebie nawzajem, o ile stanowią dla siebie zagrożenie; natomiast Boga w Jego wielkości należy się bać, nawet jeśli korzystamy (z Jego łask)”⁷⁷. Dla niego bojaźń Boża jest darem Ducha Świętego i stąd jej owoce są tak odmienne od lęku psychologicznego: „Kto się boi świata, losu, człowieka, z każdej strony czuje zagrożenie... Ale ten, kto boi się Boga, ma w sobie bojaźń, która chroni go od wszelkich lęków... Tylko bojaźń Boża rodzi nadzieję i przemienia się w miłość, która lęka się tylko tego, by nie obrazić Boga”⁷⁸. Podobnie jak ubóstwo, bojaźń Boża jest potężnym środkiem wyzwolenia duszy.

Ta nowa wolność wyzwala płaczącego od wąskiego pojmowania moralności i skrupułów: „Jeżeli czegoś zaniedbaliśmy w tej czy innej sprawie, postępujmy dalej naszą ścieżką, gdyż dla prawdziwie kochających wszystko przemienia się w dobro”⁷⁹. Jan Chrzciciel zbyt ufa sile łez, by ulegać zniechęceniu: „...Nigdy się nie zniechęcać z powodu popełnionej winy. Najlepsza rzecz, jaką można zrobić, gdy popełniło się jakiś błąd, to upokorzyć się w modlitwie, płakać, żałować i wreszcie, z mocnym postanowieniem, podobać się Bogu”⁸⁰. Niezachwiana nadzieja jest wielką cnotą na pustyni.

⁷⁴ *Positio*, s. 375.

⁷⁵ Tamże, s. 369.

⁷⁶ Tamże, s. 378.

⁷⁷ Tamże, s. 439.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 434.

⁸⁰ Tamże.



Idąc za Janem Klimakiem, Jan Chrzciciel doświadczył, jak bardzo łązy oczyszczają duszę z grzechu. I o ile pokora wymaga, by nieustannie mieć przed oczami „zgniliznę grzechu”, trzeba polegać na wstawienniczej sile łez, by się od niego uchronić. Łzy pokutnika mają większą wartość niż wszelkie bogactwa: „Ta praca, ten płacz i łzy więcej są warte niż wszystkie skarby świata, gdyż jedna łza, dobrze wykorzystana przez naszą wiarę, może uczynić zadość wszystkim długom, które zaciągnęliśmy u Boga, podczas gdy całe bogactwo świata nie może tego dokonać”⁸¹.

Wewnętrzny pokój jest nagrodą dla tego, kto trwa na pustyni. Jak widzieliśmy, ten pokój przeciwstawia się lękowi wobec ludzi, ale jest również opisany przez Jana Chrzciciela jako „czyste sumienie” i „radość” duchowa. Należy szukać pokoju jedynie tam, gdzie można go otrzymać: „Jeżeli szukamy ciszy i pokoju duszy pośród bogactwa, pośród honorów tego świata, to tak jakbyśmy szukali pokoju, wywołując wojnę, czy też ciszy, rozpętuując burzę”⁸². A jedynym środkiem do osiągnięcia pokoju jest walka duchowa: „Żołnierze odnajdują pokój nie ulegając i zakładając łańcuchy, ale zwyciężając i triumfując”⁸³.

To niezwykle aktywne nastawienie, do którego wzywa Jan Chrzciciel, prowadzi go w naturalny sposób do rozwijania tematu gorliwości. Po raz kolejny to właśnie łzy służą mu do opisanego wewnętrznych odczuć duszy. Łzy „krzyczą: przez wielką trwogę, z jaką zanosimy modlitwę, dla ogromu potrzeb, o które się modlimy, przez żywą wiarę i miłość, z jakimi się modlimy. Przez ten krzyk otrzymujemy od Boga wszystko, o co prosimy”⁸⁴. Język Jana Chrzciciela odpowiada religijnemu zapamięłowi, o którym mówi. „Krzyk” jest najpełniejszym wyrazem siły modlitwy przepełnionej *penthos*. Przypomnijmy sobie bowiem, jakim przerażeniem napawała św. Jana Klimaka nieczułość! Oczywiście tak samo postrzegał ją Jan Chrzciciel.

Na pustyni Biblia stanowiła mannę, którą się żywił. Pozostawił nam piękną jej pochwałę: „Pismo Święte, w którym zawarte są prawdy wiary, jest księgą, dzięki której poznajemy nie tylko przeszłość, ale i przyszłość. Oto dlaczego wszyscy wierni są synami światłości”⁸⁵. Słowo Boga jest nieskończone jak On sam i nieustannie przynosi plon: „Jest morzem, na które umysły wszystkich wieków wypływały na połów i nie mogłyby łowić tak wiele, by wciąż nie pozostawało coś więcej do złowienia”⁸⁶. Podobnie jak Ojcowie Pustyni, Jan Chrzciciel znał Biblię na pamięć, tak czerpał z niej przez całe życie. Postrzegał ją jako źródło mądrości i zachęcał wierzących do zanurzenia się w jej oczyszczających wodach: „By studiować Pismo Święte, nie potrzeba wielkiego umysłu, ale wielkiej prostoty; nie wielkiego intelektu, ale wielkiego uczucia, nie

⁸¹ Tamże, s. 380-381.

⁸² Tamże, s. 441-444.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 369.

⁸⁵ Tamże, s. 300.

⁸⁶ Tamże.



wielkiej pamięci, ale wielkiego zapomnienia (o ludziach). W taki sposób jego studiowanie stanie się tym, o czym Jezus mówi u św. Jana: *I wszyscy zostaną pouczeni przez Boga*⁸⁷. Możemy zgadywać, że medytacje Jana Chrzcziciela nad Biblią były wyjątkowo głębokie i przepełnione słodyczą. Daleki od otaczającego go jansenizmu chwali dobrodziejstwa lektury Biblii dokonywanej na pustyni, to znaczy z dala od ducha tego świata i kłótni między szkołami: „Wszyscy, niezależnie od stanu czy płci, jeśli tego pragną, staną się zdolni (do studiowania) i będą uczyć się nauki świętych. Gdyż w studiach nad tą nauką nauczycielka – Mądrość – udzieli (każdemu) inteligencji i zdolności. Tak więc wszyscy, bez znużenia ducha, bez wrzawy słów, bez starć opinii, bez sprzeczności sądów (konkluzji), w ciszy i w adoracji, ponad wszelką podłogą ziemską, wszyscy oni mogą usłyszeć słowa, zobaczyć dzieła, rozważać myśli Mądrości; i nauczą się żyć tu, gdzie żyje się tak źle, wstępować na tę drogę, która prowadzi do Zbawienia, Szczęśliwości i Życia Wiecznego”⁸⁸. Podsumowując, Jan Chrzcziciel przypomina w skrócie całą drogę łez, rozpoczynających się od nawrócenia i dopełniających się we wznoszeniu się duszy ku Bogu. Jego krytyka polemik teologicznych pokazuje nam różnicę między człowiekiem zanurzonym w kontemplacji a uczonym. Jan Chrzcziciel zbyt wiele cierpiał z powodu redukcjonizmu teologicznego scholastyków, by mógł to przemilczeć! Tu także dzieli mentalność Ojców Pustyni, tak nieufnych wobec zbyt spekulatywnych komentarzy teologicznych: „Mówienie o wierze i czytanie dzieł dotyczących dogmatów osłabia w człowieku skrucę i ją niweczy, podczas gdy Życie i Słowa starców oświecają duszę”⁸⁹.

W końcu, jak wiemy, jeszcze jednym źródłem, z którego stale czerpała dusza Jana Chrzcziciela na pustyni, była Męka Pańska. Był zafascynowany Wszechmocą Bożą, która zdolna jest połączyć w jedno to, co z natury jest tak złożone: „O Mądrości nieskończona, umiałas połączyć rzeczy od siebie odległe (odrębne) bardziej niż niebo i ziemia. Połączyłaś materialne ciało i duchową duszę człowieka, w tajemnicy Wcielenia połączyłaś Słowo i ciało, a w swojej Męce połączyłaś swoją Niewinność z karą, na którą zasłużyły nasze winy”⁹⁰. I oczywiście, nie zaniedbuje modlitwy „płaczącego”, wzywającej Męki Pańskiej dla zbawienia: „Kochamy to, co jest dobre, Ty, Boże, kochasz, aby uczynić dobrym... Ty, który przez swoją Boską Krew skruszyłeś twarde łańcuchy piekła, skrusz także przez ból i żal moje tak twarde serce. Okaż swoją Potęgę przemieniając je: z nieczystego w najczystsze, z zimnego w żarliwe, z grzesznego w sprawiedliwe i święte”⁹¹. Przez całe swoje życie Jan Chrzcziciel nie przestał prosić Chrystusa we łzach, aby udzielił mu tej miłości, która skłoniła Go, by przyszedł zbawić upadłą ludzkość. Im częściej

⁸⁷ Tamże, s. 343.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ *Apostegmaty*, 553.

⁹⁰ *Positio*, s. 397.

⁹¹ Tamże.



Jezus dopuszczał go do tej komunii ze swoją Męką, tym usilniej Jan Chrzyciel płakał i prosił, by płakać jeszcze bardziej: „Otwórzmy usta do modlitwy i serce na gorące pragnienia, aby została w nie tchnięta Boża miłość”⁹².

Podsumowanie

Duchowa droga Pawła od Krzyża i jego brata Jana Chrzyciela doprowadziła ich do odnalezienia na przestrzeni wieków skarbów duchowości anachoreckiej. Nie da się tego wyjaśnić epoką historyczną, w której żyli, a wręcz przeciwnie! Eremityczny sposób życia był przestrzenią wzbogacającą ich doświadczenie Boga. Wpływ wschodniej duchowości na mistyczne doświadczenie obu braci Danei nie jest więc przypadkowy. Bezpośrednio wypływa ona z praktyki i kontemplacji, które doprowadziły ich aż do mistyki leż przeżywanej na Wschodzie, choć nadali jej własny styl. Punktem kulminacyjnym ich duchowości jest ściśle powiązanie duchowości *penthos* i wspominania Męki Pańskiej, leż żalu i leż współczucia. Nie zachowali tego doświadczenia zazdrośnie dla siebie. Stało się ono fundamentem ich misyjnego nauczania i ukształtowało pasjonistyczną pustynię, której prawnym wyrazem w Regule jest „klasztor”. My dziś usiłujemy odnaleźć przynajmniej pustynię wewnętrzną, gdzie tylko *penthos* może ożywić nasze serca.

(tłum. Maria Jurek)

Słowa-klucze: Paweł od Krzyża, Jan Chrzyciel, krzyż, *penthos*.

From Penthos to the Cross. The Spirituality of Penthos and the Memory of the Passion in the Teaching of St. Paul of the Cross and His Brother John the Baptist **Summary**

The article examines, from the theological point of view, aspect of an influence which the spirituality of Fathers of the Desert have upon Saint Paul of the Cross and John the Baptist. Spirituality of penthos in the teaching of Saint Paul of the Cross and John the Baptist reaches it's highest point when connected with the memory of the Passion of Jesus Christ.

Key words: Paul of the Cross, John the Baptist, cross, *penthos*.

⁹² Tamże.

TOMASZ GŁOWACKI

Terapeutyczny wymiar nadziei w przeżywaniu cierpienia przez chorych

Cierpienie człowieka wydaje się być nieodłącznym elementem ziemskiej egzystencji. Ból fizyczny staje się doświadczeniem każdej osoby, choć oczywiście jego nasilenie się różnicuje. Cierpiący stara się zazwyczaj go przezwyciężyć, sięgając po środki lecznicze, dzięki którym możliwe staje się przywrócenie pewnej zdrowotnej równowagi organizmu. Gdyby jednak choroby ograniczały się do bólu, z pewnością współczesna medycyna zdołałaby pomóc wszystkim chorym. O tym, że tak nie jest, świadczą choćby szpitalne oddziały neurologii. Istnieje wiele chorób, które przebiegają bez bólu, a w rzeczywistości – niszcząc organizm człowieka – powodują ten znacznie poważniejszy jakościowo, wywołujący niejednokrotnie niechęć wobec własnego życia – ból duchowy.

Chrześcijaństwo od zarania starało się pomagać osobom cierpiącym, przeżywającym chorobę. Oczywiście pojawiały się nurty myślowe, które próbowały ukazać cierpienie człowieka jako karę za grzechy¹. Można jednak uważać, że taka koncepcja stanowi próbę niejako racjonalizacji problemu cierpienia, często niezawinionego, wykazania, że przez chorobę Bóg daje szansę refleksji nad dotychczasowym życiem i wzywa do jego przemiany. Istota cierpienia w kontekście wiary zakorzenionej w Ewangelii jest jednak zgoła inna, wpisuje się bowiem w doskonałe i jedynie owocne cierpienie samego Chrystusa, który przez swą drogę pasyjną oraz

¹ Nurty takie również obecnie mają swoich przedstawicieli. Znany i ceniony teolog Bernard Häring stwierdza wyraźnie, że „choroba wskazuje na winę, jakkolwiek nie wyłącznie musi to być zawsze wina osobista. Choroby są następstwem winy pierwszych rodziców i naszych przodków, wielu zaś choruje na skutek grzechów swych rodziców, którzy popełnili je w chwili poczęcia i w czasie wychowywania” (B. HÄRING, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, tłum. J. Klenowski, t. 3, Poznań 1963, s. 192). Wydaje się, że trzeba powyższe rozważania Häringa traktować wyłącznie w kategoriach hipotez teologicznych, osobistych refleksji, które wszak nie stanowią oficjalnego nauczania Kościoła. Dość irracjonalny musiałby być obraz Boga, który pragnie szczęścia swego stworzenia i jednocześnie karze niektórych ludzi chorobami za grzechy ich poprzedników. Oczywiście społeczeństwo ponosi odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, stąd też konieczna jest troska o ekologię przyrody i ekologię człowieka, ale współczesny człowiek dotknięty chorobą niekoniecznie ponosi karę za grzech swego pradiadka czy prababki.

późniejsze zmartwychwstanie zaszczerpił w ludzkim rodzie szansę zbawienia, dając każdemu nadzieję wiecznej chwały w Królestwie niebieskim².

Zagadnienie sformułowane w temacie artykułu zostanie przedstawione w trzech ściśle ze sobą związanych częściach. Pierwsza wykaże, że cierpienie stanowi istotne i niezbywalne oblicze chrześcijaństwa. Teza ta bowiem budzi spore kontrowersje w kulturze postmodernistycznej, dlatego też wymaga jasnej i precyzyjnej obrony. Druga część przybliży istotę nadziei, która uzyskuje swą pełnię dzięki zbawczej miłości Chrystusa do człowieka. Nadzieja decyduje wszak o godnym przyjęciu cierpienia. Wreszcie ostatnia wskaże chrześcijańskie sposoby trwania w nadziei i jej wyrażania przez osoby chore.

I. Cierpienie – nieodłączny rys chrześcijaństwa

Można by sądzić, że cierpienie powinno stanowić przedmiot zainteresowania przede wszystkim nauk medycznych, gdyż problem ten dotyczy zwłaszcza ludzi chorych. Zatem to medycyna i nauki pokrewne mają niejako obowiązek podejmować badania, które prowadziłyby do pomocy cierpiącym w sposób pewny i skuteczny. Tak też się dzieje, powstają specjalistyczne instytuty, w których naukowcy próbują pokonać ludzki ból środkami farmaceutycznymi³. Niestety, usunięcie bólu nie sprawia, że człowiek przestaje cierpieć, chory nadal odczuwa w sobie przykry stan, demotywuujący w godnym przeżywaniu własnego człowieczeństwa. Należy więc przyjąć, że cierpienie różni się od bólu fizycznego, zbliża natomiast do bólu psychicznego, który potrafi być trwały i trudny do wyrugowania⁴.

Refleksja powyższa pozwala przenieść rozpatrywanie problemu cierpienia z płaszczyzny nauk medycznych na sferę teologii. Jeśli bowiem nauki pozytywne nie potrafią skutecznie usunąć cierpienia, to być może jedyną nadzieją dla człowieka cierpiącego staje się sam Bóg. Stwierdzenie to z pewnością może wywołać

² Zob. tamże, s. 192, 196. Można zatem uważać własne cierpienie za etap Paschy, którą przeżył sam Chrystus. Jeśli cierpiący godzi się z chorobą, to podobnie wyraża zgodę na uczestnictwo w późniejszej chwale Nieba. Ciekawa jest przy tym uwaga, którą czyni Häring w odniesieniu do refleksji Tomasza à Kempis. Otóż autor *Naśladowania Chrystusa* uważał, że niewiele osób zmieniło się na lepsze, przemieniło swe wnętrze, z powodu choroby. Häring twierdzi, że teza ta nie jest w ogólności prawdziwa i świadczy przede wszystkim o niedoskonałym duszpasterstwie, które zbyt mało uwagi poświęca zbawczej roli cierpienia.

³ Zob. T.M. DOMŻAŁ, *Ból*, Warszawa 1983, s. 207. Jednym z najbardziej popularnych środków, które nie tyle blokują ból, co znoszą go, jest morfina. *Morfina zrobiła największą karierę i gdyby nie jej właściwości narkotyku, dające przyzwyczajenie, byłaby najlepszym preparatem przeciwbólowym*. Środek ten nie tylko usuwa ból, ale wprowadza cierpiącego w stan wręcz przeciwny, doprowadzając do psychicznego odprężenia. Powszechnie preferowanym lekiem można określić aspirynę, której roczne zużycie na początku lat 80. XX wieku sięgało aż 30 tys. ton.

⁴ Zob. tamże, s. 95-96.



pewien wstrząs w środowiskach, które ujmują człowieka jedynie w kategoriach biologicznych prawidłowości, zapominając, że osoba składa się również z ducha, więcej – stanowi spójną i komplementarną jedność⁵. Bóg przenika swe stworzenie mocą Opatrzności, umożliwiając każdemu człowiekowi uczestnictwo w planie Zbawienia. Jeśli zatem uświadomiona zostanie prawda, że szansę życia wiecznego pośród Boga przywrócił Chrystus cierpiący, to być może osobom chorym łatwiej będzie zaakceptować własne trudności⁶.

Nie należy oczekiwać, a zupełnie nierozsądne i pozbawione intuicji teologicznej jest stawianie wymagań, że perspektywa Jezusa cierpiącego każdemu choremu pozwoli godnie traktować stan, w którym się znalazł. Można mniemać, że roszczenie takie wobec osób cierpiących stanowiłoby przejaw zanegowania wolnej woli każdej z nich⁷. Chrystus dobrowolnie przyjął krzyż, wcześniej zaś z godnością wysłuchał dokonanego nad Nim sądu, pozwolił, aby Go biczowano i włożono Mu na głowę koronę z cierni. Z pewnością cierpienie Zbawiciela nie ograniczało się do odczuwania bólu, choć i ten musiał być nie do opisanego, ale wiązało się z krwawym wysiłkiem, którym realnie i namacalnie Bóg przywracał światu nadzieję⁸.

Wacław Hryniewicz określa cierpienie jako „częstkę tajemnicy samego człowieka”⁹. A zatem nie można do końca zgłębić istoty cierpienia, ono zawsze pozostanie misterium osoby, ale również tajemnicą samego Boga. Hryniewicz pisze również,

⁵ Zob. C. VALVERDE, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 264-266. Życie człowieka raczej pozbawione jest refleksji, które działania wypływają ze sfery duchowej, a które ze sfery cielesnej. Podział na ciało i duszę zdaje się być wynikiem li tylko teoretycznych rozważań, pewnych koncepcji filozoficznych, które jednak w realnym życiu nie do końca znajdują odzwierciedlenie. Działanie człowieka zawsze pozostaje wynikiem aktywności osoby będącej jednością – człowiek nie jest zlepkiem elementów, ale od początku jest czymś jednym.

⁶ Dość ciekawie problem ten stara się rozwiązać John Robert Walmsley Stott w książce *Krzyż Chrystusa*. Przyjmuje on, że Chrystus zwycięstwo nad grzechem, nad Złym odniósł już na krzyżu, natomiast w zmartwychwstaniu jedynie potwierdza swe panowanie i moc zmieniającą stworzenie. Stott posuwa się wręcz do następującej refleksji: „Nie powinniśmy bynajmniej krzyża uznawać za porażkę, a zmartwychwstania za zwycięstwo. To raczej krzyż jest odniesieniem zwycięstwa, a zmartwychwstanie – potwierdzeniem, ogłoszeniem i zademonstrowaniem tego zwycięstwa” (J.R.W. STOTT, *Krzyż Chrystusa*, tłum. A. Gandecki, Katowice 2003, s. 290). Odczytując tę myśl, należy pamiętać, że Stott nie jest teologiem katolickim.

⁷ Miłość odgrywa tutaj niezastąpioną rolę. To ona ma wpływ na sposób przeżywania cierpienia. Można cierpieć, ale jednocześnie nie stawiać się przez to bliższym Chrystusowi, wręcz przeciwnie – popaść w złowrogi stosunek do Boga, obarczyć Go „winą” za swą udrękę. Jedynie miłość posiada zdolność przemiany cierpienia, które odkrywane jest wówczas jako szansa na własną *metanoję*. „Cierpienie może wydać owoce, jeśli jego motorem jest miłość. Cierpienie bez miłości jest jałowe” (zob. C. VALVERDE, *Antropologia filozoficzna...*, s. 321).

⁸ Zdaniem Stotta przywrócenie szansy na życie wieczne w królestwie Bożym dokonuje się w kilku etapach. Do najważniejszych należą: zapłacenie przez Chrystusa długu, który nie należał do Niego, ale do grzesznej ludzkości, a właściwie całego stworzenia, następnie oparcie się pokusom, przez co wyraził swe posłuszeństwo Bogu, i wreszcie umieranie na krzyżu, niejako samotnie i w opuszczeniu (zob. J.R.W. STOTT, *Krzyż Chrystusa...*, s. 288-290).

⁹ W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja leczy*, Warszawa 2009, s. 89.



że cierpienie przynagla człowieka „do ogromnego wysiłku duchowego, do przekraczania samego siebie”¹⁰. Jednocześnie zaznacza, że nie da się zgłębić tej tajemnicy, z której tak wielu wydaje się rezygnować, ale równocześnie pozostaje znacząca grupa tych, dla których jest ono „tajemnicą szczególnie trudną i nieprzeniknioną, która budzi głęboki szacunek dla cierpiących i współczucie dla ich doli”¹¹. Należałoby wobec tego zapytać, dlaczego cierpienie budzi szacunek.

Gdyby wrócić do rozwiązań stosowanych w starożytnej Grecji, to ludzie cierpiący musieliby przyjąć postawę defensywną, szukając pomocy u tych, którzy nie ulegli kultowi doskonałości ludzkiego ciała. Grecka myśl wyraźnie promowała piękno cielesne, które miało podkreślać kierowniczą rolę człowieka w świecie. Co więcej, dbałość o własną fizyczność pomagała przybliżyć się ludziom do sfery sacrum, do bogów obdarzonych nieskalaną formą piękną¹². Jeśli zatem człowiek doznawał cierpienia, to uznawano ten przykry stan za skutek kary, którą bogowie nałożyli na niego. Odczuwanie bólu, ale przede wszystkim ułomności i niedoskonałości na ciele i umyśle wykluczały osobę z normalnego życia w społeczeństwie. Cierpienie było niejako niegodne człowieka, który przecież powinien czerpać nieskończoną radość z życia. Kaleka zasługiwał więc na odrzucenie, wyłączenie z kręgu zdrowych i radosnych ludzi¹³.

Chrystus przerywa fałszywą intuicję, która sugerowała, że cierpienie zawsze stanowi karę za grzech, że jest wyrazem pewnej ludzkiej przewiny. Przyjmując w sposób wolny i świadomy cierpienie krzyża, Syn Boży w pełni uczestniczy w tajemnicy ludzkiej natury. „We współcierpieniu Boga z ludźmi kryje się Jego przemożna i zwycięska obecność. Dzięki niej przemienia On cierpienie i przezwycięża je”¹⁴. Wydaje się, że postrzeganie własnych przykrych doświadczeń przez pryzmat drogi pasyjnej Zbawiciela pozwala z godnością przyjąć rzeczywistość osobistego krzyża.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. W. WIŁOWSKI, *Metafizyka cierpienia*, Poznań 2010, s. 57-58. Ludzkie cierpienie jest przeciwne naturze – tak w skrócie i z pewną niedoskonałością można streścić stosunek Arystotelesa do cierpienia. Naturalnym stanem osoby pozostaje przyjemność, dlatego też towarzyszące chorobie uczucie przykrości sprawia, że nie można powiedzieć o człowieku chorym, iż tkwi w stanie naturalnym. Co warto podkreślić, cierpienie według Arystotelesa może wynikać z rzeczy bolesnych, do których zalicza: śmierć, urazy cielesne, starość, choroby, brak pożywienia, ale również z nieszczęść takich jak: brak przyjaciół, brzydota, kalectwo.

¹³ Zob. G. SETTI, *Ojciec Pio i cierpienie*, tłum. J. Kołaczyk-Lejmel, Kraków 2004, s. 11. Także współcześnie ludzie chorzy i ułomni spotykają się z ostracyzmem społecznym, doświadczają realnej niechęci i odrzucenia. Ten stan wiąże się z postnowoczesną myślą filozoficzną, która popada w pesymizm wobec cierpienia i raczej poszukuje dobrej argumentacji na rzecz walki z człowiekiem cierpiącym, zamiast zdobyć się na odwagę wskazywania możliwości pozytywnego wykorzystania cierpienia przez chorych. Niepokój może jednak budzić fakt, że nawet pewne grupy religijne pragną dostrzec w kalectwie ludzi rodzaj kary. Por. H. PERA, „Sam nie podołam”. w: *Sens choroby. Sens śmierci. Sens życia*, red. H. Bortnowska, Kraków 1993, s. 197.

¹⁴ W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei*, Warszawa 1997, s. 37.



Oczywiście nie chodzi o wolitywny automatyzm, dzięki któremu w sposób bezemocjonalny można by ujmować swe cierpienie jako dopełnienie mąk Chrystusa, ale raczej o zdolność do osobistego zaangażowania się w doskonalenie własnego chrześcijaństwa przez traktowanie swej ułomności – być może tylko chwilowej – jako możliwości poznania i doświadczenia łaski samego Boga¹⁵.

Wspomniany paradoks należy do istotnych prawd chrześcijaństwa i uzmysławia, że życie oddane Jezusowi nie może zamykać się na te elementy człowieczeństwa, które burzą harmonię ciała lub też ludzkiego ducha. Problem cierpienia nie może zostać pozytywnie rozwiązany poza sferą teologii, bowiem każda inna płaszczyzna życia będzie traktowała cierpienie jako stan przeciwny człowiekowi¹⁶. Teologia nie stara się bynajmniej ukazywać przejawu słabości natury ludzkiej jako wzorcowego fundamentu argumentacji, że człowiek stanowi koronę stworzenia. Podkreśla wszak, że cierpienie nie pomniejsza godności i wartości osoby, ale przeciwnie – pozwala uczestniczyć, na pewnym tylko poziomie, w zbawczym dziele Chrystusa¹⁷.

Z pewnością uprawnione staje się stwierdzenie, że „wizja Boga współcierpiącego z ludźmi pomaga żyć i umierać”¹⁸. Nie chce się przez to wykazać, że próba wpisywania własnych przykrych doświadczeń w dzieło zbawcze odbiera realność cierpienia, czyni je mniej rzeczywistym. Mężczyzna z zanikiem mięśni czy też kobieta w czasie chemioterapii będą doświadczać bólu w takim samym stopniu, niezależnie od jakości religijnego życia. Jakość ta jednak wpływa już na rozumienie sytuacji, z którą człowiek mierzy się każdego dnia. Dlatego też choć stopień bólu nie ulegnie zmianie, to z pewnością samo jego przyjmowanie stanie się zdecydo-

¹⁵ Anselm Grün określa cierpienie jako drogę dojrzewania. Oczywiście nie twierdzi on, że każdy człowiek cierpiący automatycznie stanie się dojrzałym chrześcijaninem. Przypuszcza wszak, że cierpienie może pomóc, stanowić idealną okazję, aby zmienić siebie, przemienić swoje wnętrze – udoskonalić się. Warto wspomnieć, że Grün odwołuje się w swej refleksji do teoretycznych rozważań Junga, który postulował, by rozpatrywać cierpienie przede wszystkim właśnie na płaszczyźnie teologicznej, nie zaś psychologicznej. Według Junga „religia nie likwiduje cierpienia, ale potrafi je łagodzić oraz ukazać sposoby dźwignia go. Celem cierpienia jest osiągnięcie nowego stanu ducha, określanego przez chrześcijan jako zmartwychwstanie, nowe życie w Bogu, które pragnie całkowicie nas wypełnić” (zob. A. GRÜN, *Dlaczego mnie to spotkało? Niepojęta Boża sprawiedliwość*, tłum. K. Markiewicz, Poznań 2008, s. 96).

¹⁶ Zob. W. WIŁOWSKI, *Metafizyka cierpienia...*, s. 45-46.

¹⁷ Zob. J. MASTEJ, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009, s. 133-134. Krzyż Chrystusa sprawił, że cierpienie nabrało zupełnie nowego sensu. Nie jest już ono tylko przykrym stanem, który ogranicza człowieka, ale pozwala ono dokonać refleksji nad swym dotychczasowym postępowaniem, ułatwia przemianę siebie. Cierpienie Jezusa było konieczne po to, aby każde ludzkie cierpienie mogło zostać napełnione miłością Ojca. Właśnie dzięki męce Zbawcy chory może odnaleźć sens tego doświadczenia. „Poza Chrystusem jest ono jedynie ograniczeniem, pozbawieniem jakiegoś dobra, gwałtem zadany osobie. [...] W obliczu krzyża człowiek nie jest w cierpieniu sam, gdyż Bóg w Jezusie też doświadczył fizycznej i duchowej męki. Nie uwolniło to ludzkiego życia od bólu, ale nadało cierpieniu nową treść” (tamże).

¹⁸ W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei...*, s. 37.



wanie bardziej akceptowalne dla osoby, która z miłości do Chrystusa nie wyrzeka się siebie i swej wartości z powodu cierpienia¹⁹. Wcielone Słowo również cierpiało, realnie i namacalnie, aż do śmierci na krzyżu, co sprawiło ogłoszenie Chrystusa głupstwem dla pogan²⁰.

Cierpiące Słowo pomaga przeżywać osobiste trudności, zwłaszcza zdrowotne, ponieważ ukazuje pełnię istoty Boga, do którego człowiek winien nieustannie się upodabniać. „Działanie Boga w dziejach odsłania Jego Boskie życie. Jaki kto jest – tak działa i postępuje. (...) Być prawdziwie osobą, oznacza wyjść z siebie ku drugiemu, w pewnym sensie ‘zatracić siebie’, aby poprzez wzajemny dar odnaleźć się w drugim”²¹. To zatracenie się można zauważyć w wewnętrznym życiu Trójcy, która posyła Syna, aby przez cierpienie odkupił świat. Czyn zbawczy pozostaje niezrozumiały, wymyka się prawom logiki dostępnej ludzkiemu umysłowi, ale wyraźnie motywuje chorych, aby przez cierpienie nie unikali radości życia, ale wręcz zdobywali się na miłosny dialog z Bogiem, który może przyczynić się do owocnego świadczenia o znaczeniu wiary w życiu²².

Chrześcijaństwo bez cierpienia nie istnieje, bowiem sam Jezus odkupił ludzkość i całe stworzenie właśnie przez przyjęcie i wypełnienie męki, która zyskuje eschatyczny wymiar w momencie zmartwychwstania. Paradoksalnie zatem najbardziej znaczący moment w dziejach ludzkości dokonuje się przez Paschę Chrystusa. Od cierpienia pasyjnego – biczowania, ukoronowania koroną z cierni, dźwigania krzyża i wreszcie śmierci pośród pospolitych złoczyńców – dochodzi się do radości, w której zdumieni uczniowie odkrywają, że grób jest pusty. Chrystus pokonuje cierpienie, samemu doświadczając jego istoty²³.

Warto zaznaczyć, że dzieło Chrystusa nie zatrzymuje się na cierpieniu, które stanowi jedynie pewien etap w drodze do odzyskania pokoju ze stworzeniem. Bóg miłuje człowieka, dlatego też powstaje z martwych, aby ukazać prawdę, realnie

¹⁹ Zob. A. GRÜN, *Dlaczego mnie to spotkało?...*, s. 95-96.

²⁰ Zob. 1 Kor 1,23. Sigła i tekst Biblii za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 3, Poznań – Warszawa 1980.

²¹ W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei...*, s. 37.

²² Miłosny dialog z Bogiem, prowadzony przez osobę chorą, może również zostać przeniesiony na płaszczyznę relacji z drugim człowiekiem. Zarówno chory zdolny jest praktykować miłość, jak i bliska mu osoba. „Osoba cierpiąca jest święta. Daje nam niepowtarzalną okazję do zmanifestowania naszej wielkoduszości i miłości, a tym samym do osiągnięcia wyższych poziomów człowieczeństwa” (zob. C. VALVERDE, *Antropologia filozoficzna...*, s. 321).

²³ Zob. J. MASTEJ, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 152-155. Chrystus cierpiący urzeczywistnia w sobie zarówno ofiarnika, czyli składającego ofiarę, jak również samą żertwę, czyli to, co Bogu chce się złożyć w ofierze. Ofiara cierpiącego aż po krzyż i śmierć Chrystusa nie potrzebuje ponowienia, przeciwnie do ofiar składanych przez kapłanów w Starym Testamencie. Zbawiciel przez drogę pasyjną pokonuje panowanie cierpienia nad człowiekiem i sprawia, że od tego momentu stworzeniu została przywrócona naturalna więź z Bogiem, która umożliwia postrzeganie ludzkich cierpień jako współuczestnictwa w ofierze Chrystusa.



dokonującą się, że „cierpienie nie jest definitywnym stanem miłości, lecz jedynie sytuacją przejściową, iście paschalną, prowadzącą do radości. (...) W wieczności Bożego życia męka Wielkiego Piątku oraz radość Zmartwychwstania stanowią jedną niepodzielną całość. Poprzez cierpienie Bóg przewycięża cierpienie, poprzez śmierć niszczy dzieło śmierci”²⁴. Człowiek chory znajduje zatem w Chrystusie swego naturalnego sprzymierzeńca, to właśnie do Niego może się odwołać w swej walce z cierpieniem. Zbawca nie utrzymuje bowiem, że cierpienie jest wartością samą w sobie, ale pośrednio zaświadcza, że może ono stanowić wartość, jeśli prowadzi do umiłowania drugiego, ale także do pogłębienia szacunku względem samego siebie²⁵. Choroba w pewnych wypadkach umożliwia rzeczywisty, choć subiektywny, osąd swego ducha, stanowi szansę na wnikięcie w swe wnętrze, daje niezbędny czas, aby przyjrzeć się, w jaki sposób człowiek wyrażał siebie światu, kiedy ułomność wydawała się być odległą i obca. Zdolność do refleksji nad sobą samym niewątpliwie może przyczynić się do zmiany wnętrza, do odbudowania właściwej, a zatem miłosnej relacji z Bogiem, który właśnie przez cierpienie potwierdził, że jest jedynym Zbawcą człowieka, jedynym jego ratunkiem²⁶.

Cierpienie człowieka również może zostać przewyciężone, podobnie jak uczynił to Chrystus. Oczywiście żaden człowiek nie jest zdolny sam z siebie wyzwolić się z ułomności, ale opierając walkę z cierpieniem na Bogu, zyskuje szansę potwierdzenia przynależenia do grona uczniów Chrystusa. Podobnie jak On, każdy chrześcijanin będący w sytuacji cierpienia ma szansę je pokonać, dokonując dobra, które wcześniej nie mogło zaistnieć²⁷. Kiedy chory świadczy o miłości Boga, to w sposób niemożliwy do podważenia argumentuje, że cierpienie nie stanowi ostatecznego dramatu człowieka²⁸. Wprawdzie nie chodzi o to, aby zniszczyć w sobie świadomość bólu, cierpienia, ale doznając uniżenia przez doświadczenie stanu niemocy, okazywać moc miłości, która odnajduje siłę do działania w Chrystusie konającym

²⁴ W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei...*, s. 39.

²⁵ Zob. J.R.W. STOTT, *Krzyż Chrystusa...*, s. 396. Stott nie boi się stwierdzić, że cierpienie, którego doświadczył Chrystus, przyczyniło się do Jego dojrzałości, dlatego też człowiek nie powinien rezygnować z tej samej drogi: „Tak jak cierpienie doprowadziło Chrystusa do dojrzałości poprzez posłuszeństwo, podobnie prowadzi ono do dojrzałości i nas, wierzących, przez wytrwałość” (tamże).

²⁶ Zob. B. HÄRING, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna...*, s. 192. Zdaniem Häringa człowiek jako istota śmiertelna podlega chorobie, która może ułatwić prowadzenie refleksji nad własną relacją do Boga. Choroba przypomina, że człowiek nie unicestwia się wraz ze śmiercią ciała, ale trwa wiecznie dzięki nieśmiertelnej duszy. Przez cierpienie można więc ponowić swe przymierze z Bogiem, uniżając się w koniecznym bólu, który zbliża do Chrystusa.

²⁷ Zob. tamże, s. 196.

²⁸ Zob. G. SETTI, *Ojciec Pio i cierpienie...*, s. 84-85. Wydaje się, że cierpienie, które prawdziwie niszczy człowieka, polega na złu moralnym. Chory może dość szybko usunąć uczucie bólu, stosując właściwy środek farmakologiczny, natomiast zło moralne wymaga stałego przemieniania swego serca, jednania się z Bogiem, przede wszystkim na drodze sakramentalnej. Z pewnością zdecydowanie łatwiej usunąć ból aniżeli zło moralne.



na krzyżu. Podobnie jak Zbawca zapoczątkowuje Paschę przez krzyż, tak również i nasza przemiana może dokonać się właśnie na drodze kenozy²⁹.

Uniżenie człowieka uzależnione jest oczywiście od dobrowolności kierowania się przez niego zdolnością miłowania. Tak jak Bóg, „przyjmując cierpienie z miłości, potrafi je przekroczyć i przezwyciężyć”³⁰, tak też egzystowanie w rzeczywistości chrześcijańskiej obliuguje, przynagla osobę do postrzegania swego życia w perspektywie wieczności. Cierpienie ziemskie, które potrafi przytłoczyć swym ciężarem nawet silną osobowość, można pokonać poprzez miłosny dialog z Chrystusem, który ukierunkowuje cierpiącego na to, co najważniejsze – spotkanie z Ojcem. Bojaźń wobec cierpienia nie podlega ocenie moralnej, każdy zdrowy psychicznie człowiek obawia się bólu czy fizycznej ułomności³¹. Nikt zdrowy nie pożąda dla siebie choroby czy też śmierci – to jest rzeczywistość, która nie sprzeciwia się duchowi Ewangelii.

Chrześcijaństwo jednak próbuje nadać cierpieniu, jeśli już ono się pojawi, inny wymiar. Stara się bowiem przekonywać, że istnieje o wiele większe zagrożenie dla człowieka, wprowadzające w cierpienie wieczne. To oczywiście stan piekła, który przypomina, że życie człowieka nie kończy się wraz ze śmiercią, że za grzechy popełnione będzie trzeba odpowiedzieć przed Bogiem³². Cierpienie ziemskie pozostaje zatem tak naprawdę chwilowe, mimo że potrafi nękać człowieka wiele lat, piekło zaś trwa wiecznie. Perspektywa czasów ostatecznych pomaga zrozumieć, że sensem życia człowieka staje się możliwość realnego obcowania bez końca z Bogiem. Ból ziemski wynikający z choroby nie oddala nas od Boga, natomiast cierpienie piekła wyraża rezygnację człowieka z miłości do Tego, który pragnie uchronić go przed wiecznym nieszczęściem³³.

Można zastanawiać się, co pozwala trwać godnie przy Chrystusie w sytuacji, kiedy cierpienie przytłacza człowieka, odziera go z należnej mu jakości fizycznej,

²⁹ Zob. J. SALIJ, „Światło nadziei...”, s. 84-85.

³⁰ W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei...*, s. 38.

³¹ Zob. R. MELZACK, P. WALL, *Tajemnica bólu*, tłum. E. Wesołek, Kraków 2006, s. 18-21.

³² Zob. J. MASTEJ, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa...*, s. 165-166. Chrystus nie tylko wyraża swą jedność z człowiekiem przez krzyż, ale również przez zstąpienie do szeolu. Zbawiciel nie tylko staje się współuczestnikiem ludzkiego umierania, ale również schodzi na dno ludzkiej egzystencji. Ponieważ jednak jest Synem Bożym, ma moc wyjść z szeolu i ustanowić dla człowieka nową perspektywę – królestwa Bożego. Chrystus doświadcza zatem szeolu nie z powodu grzechów, których sam przecież nie ma, ale ponieważ pragnie, aby każdy człowiek mógł, podobnie jak On, radować się wiecznym dialogowaniem z Bogiem.

³³ Wacław Hryniewicz, zapytany o kres ludzkiej wolności w kontekście odpowiedzi, której człowiek udziela Bogu, przyznał, że śmierć być może nie stanowi granicy, której przekroczenie uniemożliwia pojednanie się z Dawcą nadziei. Bóg przecież działa nieustannie, a życie człowieka nie kończy się wraz ze śmiercią. Hryniewicz argumentuje, że taka intuicja bliska była wielu Ojcom Kościoła Wschodniego, którzy wierzyli, że Bóg przekonuje do swej miłości nawet osoby zmarłe w ciełe. „Śmierć nie przecina i nie zamyka ostatecznie ludzkich losów” (W. HRYNIEWICZ, *Nad przepaściami wiary. Rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2008, s. 124).

być może niszczy – nierzadko w sposób odrażający – jego ciało, a czasem również zdolność logicznego myślenia. Wydaje się, że choć odpowiedź nie nastrocza większych trudności, to jednak jej przyjęcie może sprawiać problem tym, którzy cierpią. Chrystus-Nadzieja, doskonała Ofiara, stanowi fundament łączności osoby cierpiącej z Bogiem³⁴. Doświadczenie Paschy przez Syna Bożego pozwala żywić wszystkim chorym nadzieję, że nie zostali zostawieni sobie samym, ale że czuwa przy nich Ten, dzięki któremu ich cierpienie może mieć sens. O życiodajnej roli nadziei będzie traktowała kolejna część artykułu.

II. Rola nadziei w godnym przyjęciu cierpienia

Choć słowo *nadzieja* często bywa powtarzane przez ludzi chorych, to jednak jego znaczenie nie zawsze pozostaje identyczne. Odnosi się bowiem, prawdopodobnie słuszne, wrażenie, że dla części chorych nadzieja polega przede wszystkim na życzeniu, aby cierpienie ustąpiło w możliwie najkrótszym czasie³⁵. Chodziłoby więc o spełnienie oczekiwań, realizację pragnień najbardziej istotnych dla człowieka doświadczającego bólu. Płaszczyzna nadziei chrześcijańskiej, którą całkiem właściwie interpretuje pewna część osób chorych, nie ogranicza się tylko do pragnienia przywrócenia zdrowia, ale pozostawia miejsce dla planu, który Bóg zleca każdemu człowiekowi. Chrześcijanin winien zatem odczytywać cierpienie w perspektywie swego powołania, starając się zrozumieć, w jaki sposób to – po ludzku przykre – doświadczenie wykorzystać dla większej chwały Boga³⁶.

Nadzieja chrześcijańska trwa stale przy chorym, nie opuszcza go nawet w sytuacjach wyjątkowo tragicznych. Oczywiście, subiektywnie człowiek cierpiący może odczuwać brak opieki ze strony Boga, wręcz popaść w stan pewnej duchowej

³⁴ Zob. J. RATZINGER, *Patrzeć na Chrystusa*, Kraków 2005, s. 57.

³⁵ Zob. I. CARRASCO DE PAULA, „Bioetyka. Moralność życia ludzkiego i integralności osoby” w: *Moralne działanie chrześcijanina*, red. L. Melina, Poznań 2008, s. 193. Opracowywanie leków, które mogą skutecznie pokonywać ból, z pewnością należy uznać za działanie moralnie godziwe. Już Hipokrates głosił, że *divinum opus est sedare dolorem*, dlatego też chrześcijanie, którzy zajmują się naukami medycznymi, powinni podjąć starania, aby w sposób pewny i nieszkodliwy można było pomagać chorym. Zniesienie cierpienia nie powinno więc być odczytywane jako zamiar przeciwny Bogu. Nawet więcej – Bóg niewątpliwie wspiera swymi łaskami tych, którzy pracują na rzecz dobra chorych. Trzeba przede wszystkim zaś zauważyć, że samo pozbawienie bólu nie powoduje zaniku choroby – głównego źródła cierpienia.

³⁶ Komunia – poprzez cierpienie – z Jezusem pozwala przemieniać to, co niemożliwe, w to, co możliwe. Łączność z Chrystusem uzdalnia do pojednania z Bogiem, który przez Paschę swego Syna przywraca stworzeniom możliwość wiecznego zbawienia. Joseph Ratzinger, próbując nakreślić istotę człowieka przemienionego przez współcierpienie z Jezusem, podkreśla, że „nowy człowiek nie jest utopią: On istnieje i w tej mierze, w jakiej jesteśmy z Nim zjednoczeni, nadzieja nie jest tylko czystą przyszłością, lecz jest już pośród nas” (zob. J. RATZINGER, *Patrzeć na Chrystusa...*, s. 58).

pustki³⁷. Zawsze jednak przychodzi ten moment, w którym trwająca obiektywnie przy chorym nadzieja pozwala otworzyć się na działanie Pana. Właśnie dzięki niej chory potrafi radować się mimo cierpienia. „Z wyznań mistyków wynika, że nie zawsze cierpienie wyklucza radość, że możliwa jest jakaś wyższa synteza tych dwóch stanów ducha, którą można raczej przeczuwać niż pojąć rozumem”³⁸. Ta synteza w pełni urzeczywistnia się w Synu Bożym, który przyjął cierpienie w sposób niezawiniony. Radość swą wyraził na krzyżu, kiedy potwierdził że zbawczy plan Boga wobec człowieka znajduje swe wypełnienie w pasyjnej męce³⁹.

Warto odnotować, że Chrystus podjął drogę na krzyż, bowiem autentycznie żył nadzieją, że poprzez swą Paschę potwierdza nieskończoną miłość Boga do całego stworzenia. Cierpienie Zbawiciela nie stanowi ostatecznego etapu przywracania pełnej jedności między Stworzycielem a stworzeniem. Nadzieja nakazuje kierować uwagę na wydarzenie zmartwychwstania, bowiem „krzyż jest niejako przedostatnim słowem o Bogu i świecie”⁴⁰. Męka Chrystusa nie pozostała bezsensownym uniżeniem Syna Bożego, ale stała się źródłem nadziei na godny wieczny finał ludzkich wysiłków oraz zmagania z cierpieniem, które przytłacza i utrudnia dostrzeganie własnej godności⁴¹. Chrystus przez powstanie z martwych ukazuje ostateczną rzeczywistość, do której każdy zmierza, także ten, który doznaje niezawinionego cierpienia, być może umiera w niewyobrażalnych męczarniach. „Zmartwychwstanie Chrystusa ukazuje, że Bóg ma moc przewyciężyć cierpienie. Dzięki zmartwychwstaniu Przyszłość już teraz rzuca światło na losy i cierpienia ludzi. Daje siłę do godnego trwania przy życiu i do przeobrażania cierpienia”⁴².

³⁷ Zob. I. CARRASCO DE PAULA, „Bioetyka...”, s. 193. Dlatego też konieczna jest opieka ze strony ludzi zdrowych, którzy przykładem swego zaangażowania w pomoc cierpiącym będą świadczyć o Chrystusie. To właśnie Syn Boży niejako pierwszy pomógł wszystkim chorym, kiedy pokonał cierpienie, doświadczając pasyjnej męki. Należy więc – podążając w ślad za Chrystusem – udzielać koniecznego wsparcia osobom cierpiącym, aby nie popadły w rozpacz, która zamyka człowieka na działanie nadziei pochodzącej z krzyża Chrystusa.

³⁸ W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei...*, s. 38.

³⁹ Ikonografia stara się ukazywać cierpienie Chrystusa na krzyżu właśnie w sposób pozytywny, wręcz radosny. A zatem to, co najbardziej po ludzku haniebne – umieranie jako złoczyńca – przedstawiane jest jako wydarzenie dodatnie. Znaczący prawosławia i ikonopisarz Jerzy Nowosielski tłumaczy, że „ikona jest takim obszarem świadomości ludzkiej, który jest całkowicie uwolniony, zabezpieczony przed działaniem zła. To jest rzeczywistość właściwie już zbawiona, i to zbawiona w tajemnicy Krzyża” (Z. PODGÓRZEC, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Kraków 2009, s. 398).

⁴⁰ W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei...*, s. 39-40.

⁴¹ Zob. Z. PODGÓRZEC, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim...*, s. 289. Uniżenie Chrystusa może być również interpretowane jako jedyny sposób, dzięki któremu stworzenie mogło zaufać Bogu. Słabość przynależy do natury człowieka, każdy właściwie podlega chorobie, utrudzeniu, zmęczeniu. Przede wszystkim zaś grzech świadczy o niemocy człowieka. W tę słabość wchodzi ze swym zbawczym orędzim Chrystus, który realnie i namacalnie w niej uczestniczy. Czyni jednak coś więcej, czego ludzkość sama nie jest zdolna osiągnąć – przewycięża słabość i cierpienie. Dzięki temu zwycięstwu Chrystus pozostaje niewyczerpalnym źródłem nadziei.

⁴² W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei...*, s. 40.



Trudno wymagać, aby każde cierpienie chory postrzegał w perspektywie wieczności i potencjalnego szczęścia eschatologicznego. W wielu sytuacjach przygniatających człowieka zdaje się on niezdolny do refleksji nad wiecznością, nad znaczeniem choroby, która – być może – wskazuje na konieczność przeobrażenia samego siebie właśnie przez pokorne zmaganie się ze słabością ciała⁴³. Żywiona przez niego nadzieja na zwycięstwo nad chorobą, swą ułomnością – choć znajduje wspólny korzeń w nadziei, która motywowała Chrystusa do przyjęcia krzyża – pozostaje jednak realnie odmienna. „Bóg zdolny jest do współcierpienia, a równocześnie pozostaje wobec niego suwerenny”⁴⁴. Człowiek natomiast nie dysponuje mocą, aby równocześnie doświadczać cierpienia i nie tracić niejako swej autonomiczności, pewnej fizycznej jedności. Choroba przytłacza człowieka i rzeczywiście pustoszy jego określoną część⁴⁵.

Nadzieja, która pozwala chrześcijaninowi wychodzić z cierpienia, wynika z miłosnej skłonności Boga, który w swym miłosierdziu stara się pomóc ludziom w sytuacjach, które niejako ich wyniszczają. Nie można bowiem zgodzić się ze stwierdzeniem, że Bóg może pragnąć cierpienia człowieka, jego nieszczęścia, choroby. Owszem, Bóg zezwala, aby pewne cierpienia zaistniały, jednak sam nigdy tego nie pragnie dla swoich stworzeń⁴⁶. Jako miłosierny Ojciec przynosi ulgę w chorobie, oświecla perspektywę życia po śmierci, ukazując, że tylko zjednoczenie się z Nim uwalnia od ziemskiej klęski, za którą dość powszechnie uważa się cierpienie⁴⁷.

Można odnieść wrażenie, które wprowadzie pozostaje intuicją teologiczną, że pewien element nadziei Chrystusa i nadziei człowieka pozostaje niezmiennie wspólny. Jest nim pewność co do obietnic Boga. Podobnie jak Zbawiciel realizuje plan zbawczy – który spełnia się poprzez Jego cierpienie – z powodu zaufania pokładanego w zapewnieniach Boga, tak też chory zgadza się cierpieć, to znaczy nie neguje wartości samego siebie ani nie odrzuca Boga, ponieważ ma nadzieję, że dana sytuacja może przyczynić się do bardziej owocnego dialogu ze Zbawcą⁴⁸. Zatem godne przyjęcie cierpienia wymaga wpatwienia się w Chrystusa, który pełen zaufania podejmuje drogę krzyżową, w której wypełnia się przyrzeczenie Boga, że Mesjasz zbawi swój lud. Podobnie chory człowiek z godnością przeżywa swą

⁴³ Zob. tenże, *Nad przepaściami wiary...*, s. 72.

⁴⁴ Tenże, *Pedagogia nadziei...*, s. 40.

⁴⁵ Spustoszenie nie ogranicza się tylko do ciała, ale obejmuje całego człowieka. Choroby „nierzadko skłaniają cierpiących do oskarżania samego Boga. [...] Rodzi się pokusa odrzucenia Boga nie tylko jako niepotrzebnego, ale wręcz jako kogoś winnego i odpowiedzialnego za cierpienie ludzi” (tenże, *Nadzieja leczy*, Warszawa 2009, s. 88).

⁴⁶ Zob. tenże, *Nad przepaściami wiary...*, s. 77. Hryniewicz podkreśla, że Ewangelia głosi Chrystusa przynoszącego radość i szczęście. Nigdy Chrystus nie błogosławił cierpienia samego w sobie. Raczej uzdrawiał chorych, wspomagał ubogich, pocieszał uciśnionych i ciemionych. Pragnieniem Zbawcy nie jest bowiem człowiek zrozpaczony i obolały, ale ten, który uwierzył Nadziei.

⁴⁷ Zob. Z. PODGÓRZEC, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim...*, s. 293.

⁴⁸ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Nad przepaściami wiary...*, s. 80.



kenozę, jeśli żyje nadzieją, że Bóg wykorzysta jego cierpienie, przemieni jego wnętrze, zbliży go wręcz do siebie. Być może paradoksalnie, ale właśnie na tym polega godne przyjęcie cierpienia – na zaufaniu Bogu, który nie pozostawia chorego bez pomocy⁴⁹.

Aby przybliżyć rolę nadziei w godnym przyjmowaniu cierpienia, należy odwołać się do wzorców biblijnych. Jednym z bohaterów Biblii, który namacalnie i niejako tragicznie doświadczył cierpienia, pozostaje Hiob. Człowiek ten został dotknięty licznymi negatywnymi doświadczeniami, które wpłynęły – paradoksalnie! – na jego relację z Bogiem. Otóż początkowo Hiob przyjmuje bez szemrania wszelkie przeciwności losu, starając się wyjaśnić je niemożliwym do przeniknięcia przez człowieka Bożym planem⁵⁰. Jednakże po pewnym czasie, kiedy cierpienia wydają się nie do zniesienia, Hiob zaczyna odczuwać rezygnację, popada w apatię i przygnębienie, w pewien sposób odsuwa się od Boga⁵¹. Być może wpłynęli na niego jego przyjaciele, którzy twierdzili, że cierpienia są spowodowane grzechem Hioba i trzeba w nich dopatrywać się kary samego Boga⁵².

W historii Hioba fundamentalną rolę odgrywa zaufanie, nadzieja pokładana w Bogu, który nie może być przeciwnikiem człowieka, chceć dla niego zła. Hiob nie zgadza się na wizję Pana, który odziera człowieka z tego, co dla niego ważne i dobre, który doprowadza go do rozgoryczenia i smutku. „Hiob apeluje do innego Boga, do Boga przyjaznego, który zna jego życie (Hi 16,19-21)”⁵³. Cierpiący prosi o pomoc Tego, który rzeczywiście pragnie szczęścia osoby, a nie jej pognębienia. „Jest to apel do Boga prawdziwego, skierowany przeciwko Jego zniekształconemu obrazowi ukazywanemu przez przyjaciół. W apelu tym kryje się wyznanie Boga budzącego zaufanie”⁵⁴. Nadzieja umożliwia trwanie przy Bogu, nawet kiedy On wydaje się oddalony od człowieka. Hiob mógł przecież czuć się osamotniony w swym cierpieniu, co więcej – z pewnością pragnął, aby Bóg choć przez chwilę ukoił jego wnętrze, uspokoił jego rozdygotaną duszę.

Nadzieja trwa w Hiobie, mimo tak licznych życiowych niepowodzeń, mimo wielu przeciwności, wobec których część osób zaprzeczyłaby sensowi własnej egzystencji. Oczywiście nadzieja Hioba nie sprawia, że nie doznaje on smutku, ale dzięki niej wydaje się być wewnętrznie – przynajmniej kiedy uzmysławia sobie realne oblicze Boga – uspokojony⁵⁵. Bóg wszak obdarza nadzieją, pozwala wiernie

⁴⁹ Zob. K. LEWANDOWSKI, „Bądźcie zawsze gotowi do obrony [...] nadziei, która w was jest (1 P 3,15). Rzecz o nadziei”, w: *Mądrość życia. W szkole cnót chrześcijańskich*, red. M. Mróz, Toruń 2003, s. 91-92.

⁵⁰ „Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (Hi 2,10).

⁵¹ Zob. Hi 10,1.

⁵² „Czyż za pobożność twą karci się ciebie i wytacza ci sprawę przed sądem? Czy nie za zło twoje znaczne? Czy nie za nieprawość bez granic?” (Hi 22,4-5).

⁵³ W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja leczy...*, s. 94.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Zob. tenże, *Pedagogia nadziei...*, s. 53-54. Nadzieja więc w pewnej mierze polega na znajomości



trwać przy Nim nawet w sytuacjach skrajnej duchowej czy fizycznej nędzy. Choroba z pewnością należy do doświadczeń, które mogą budzić opór w krystalizowaniu jedności z Bogiem. Przykład Hioba pozwala zrozumieć, że cierpienie człowieka nie może stanowić pragnienia czy życzenia Boga⁵⁶.

Trzeba przyznać, że nie każda choroba skutkuje odrzuceniem wiary, ale z pewnością każda wpływa na jej dojrzałość. Hiob pojął po pewnym czasie, że Bóg kocha człowieka i stara się pomagać mu w cierpieniu, a nie w te cierpienia wpędzać. Radość tej ważnej biblijnej postaci wiąże się z inspiracją, której Hiob doznał podczas rozmyślania o istocie Boga w trakcie cierpienia. Hiob mógł odrzucić Boga, ulegając twierdzeniom przyjaciół, jednak postąpił przeciwnie – zacieśnił swą więź z Dawcą nadziei, odkrywając właściwe oblicze Boga, dostrzegając Jego miłość oraz sprawiedliwość⁵⁷. Zatem to nadzieja pozwala trwać w wierze mimo przykrych doświadczeń, które po ludzku wydają się nie do pokonania, stanowią wręcz zaprzeczenie godności człowieka. Historia cierpień Hioba winna być więc określana raczej jako historia doświadczonej nadziei, dzięki której nic nie może odebrać radości życia z Bogiem⁵⁸.

Chorzy, wpatrując się w dzieje Hioba, mogą doświadczać tych samych rozterek, ale też intuicji, które umożliwiły poznanie i przyjęcie prawdy, że Bóg nie chce dla człowieka zła, także tego fizycznego, namacalnego. Cierpienie pozwala na nowo kierować się nadzieją, odkrywać prawdziwego Boga, który jest „zbawiający i godny zaufania ze względu na swą wielką dobroć i miłość”⁵⁹. Warto również zauważyć, że „z powodu cierpienia nikt nie powinien dać się wprowadzić w błąd co do samego Boga i Jego rzeczywistego stosunku do ludzi”⁶⁰. Nieuleczalna choroba, wstydliva dolegliwość, kalectwo budzą pytania o rzeczywistą istotę Boga, o Jego stosunek

Boga. Nie można żyć nadzieją, jeśli Bóg pozostanie niedostępny, niepoznawalny. Chrześcijaństwo głosi Boga, który daje się poznać przez posłanie swego Syna dokonującego naocznie dzieła zbawienia. Hiob oczywiście dopiero oczekuje Zbawcy, ale ufa Bogu, że On nie pragnie jego zguby, zniszczenia. Istota Boga polega na miłości wobec stworzenia, opiece, którą rozciąga nawet wtedy, kiedy rodzina i przyjaciele odwrócą się i odejdą. Uzniesienie sobie tej wizji Boga pozwala przetrwać cierpienie.

⁵⁶ Zob. Hi 42,2-3.

⁵⁷ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2008, s. 54-56. Bóg nie chce utraty człowieka, inaczej oznaczałoby to, że Jego plan stworzenia i odkupienia nie w pełni został zrealizowany. Nadzieja nie zezwala tworzyć obrazu Boga, który zamierza pewną część ludzkości skazać na wieczną zatrutę. Prawdę tę odkrywa Hiob, który wyklucza możliwość pragnienia przez Boga nieszczęścia człowieka. Co warto podkreślić, Bóg – w sobie tylko wiadomy sposób – uczestniczy w cierpieniu Hioba. „Tragedia człowieka staje się równocześnie w jakiś sposób udziałem samego Boga. Uczestniczy On w losach świata jako ‘wielki Współcierpiący, który rozumie’” (tamże).

⁵⁸ Zob. tenże, *Nadzieja leczy...*, s. 101. Finał historii Hioba jest wszak radosny. Bóg przywraca mu jego majątek i to podwójnie. Ponadto rodzi mu się potomstwo, w zamian za to, które wcześniej stracił. Oczywiście nie zmienia to faktu, że są to nowe dary, wcześniejsze zostały bezpowrotnie stracone. Bóg jednak dodaje otuchy Hiobowi i przypomina swymi decyzjami, że ostateczne słowo nie należy do cierpienia, ale do nadziei. Królestwo Boże będzie bowiem rzeczywistością zupełnie odmienną od tej, w której przychodzi człowiekowi mierzyć się z przeciwnościami codziennego życia.

⁵⁹ Tamże, s. 95.

⁶⁰ Tamże.



do człowieka. Nadzieja chrześcijańska właśnie wobec takich pytań nie pozostaje bezradna, pozwala szukać autentycznego obrazu Boga. W tym miejscu jednak należy zastanowić się, czym różni się ta nadzieja od optymizmu, który pozwala zmagać się z przeciwnościami losu tym wszystkim, którzy Boga odrzucają.

Problem ten dość przenikliwie analizował Joseph Ratzinger w książce zatytułowanej *Patrzeć na Chrystusa*, poświęconej trzem cnotom teologicznym. Autor odróżnia optymizm będący cechą charakteru pewnej grupy osób, które zawsze starają się widzieć szczęśliwe zakończenie, nawet tragicznych sytuacji, od optymizmu ideologicznego, zakorzenionego w liberalizmie lub marksizmie⁶¹. Optymizm ideologiczny dąży do upowszechnienia przekonania, że możliwe jest społeczeństwo wolne i szczęśliwe, posiadające przymiot doskonałości, bez Boga. Nadzieja ma natomiast przeciwny cel – królestwo Boże, „to jest zjednoczenie człowieka i świata z Bogiem poprzez akt Bożej mocy i miłości”⁶². Ten akt może dokonać się również wówczas, kiedy człowiek przeżywa cierpienie. Optymizm ideologiczny niejako wyklucza możliwość przeżywania szczęścia, kiedy ludzki organizm podlega wycieńczeniu, degradacji.

Nadzieja chrześcijańska pozwala cierpieć godnie, to znaczy ułatwia przyjęcie choroby jako stanu niepożądanego, wręcz niechcianego przez Boga, który jednak zaistniał i z którym chory powinien się zmierzyć⁶³. Pokładanie ufności w Panu, w tym, że cierpienie tak naprawdę nie niszczy tego, co najważniejsze w człowieku, a więc możliwości świadczenia o Bogu, stawania się Jemu podobnym, sprawia, że choroba nie jawi się jako ostateczny dramat człowieka zmierzającego do królestwa Bożego. Taka argumentacja jest oczywiście nie do przyjęcia dla wyznawców jedynie ludzkiego optymizmu ideologicznego. Oni uzależniają szczęście od rozwoju nauki, medycyny, która pomoże pokonać cierpienie i przywrócić należny osobie spokój.

⁶¹ Zob. J. RATZINGER, *Patrzeć na Chrystusa...*, s. 43. Optymizm ten nie radzi sobie jednak w sytuacjach skrajnych. Wystarczy choćby wrócić do dziejów Hioba, który przeżywał cierpienie. Racjonalnie, na płaszczyźnie ludzkiej logiki, nie sposób wyjaśnić, dlaczego akurat jego spotkał taki los. I choć zaufanie Bogu również nie pozwoli satysfakcjonująco rozwiązać tego problemu, to jednak sprawia, że cierpienie będzie można postrzegać przez pryzmat nadziei, która przywołuje Chrystusa, obdarzającego każdego potrzebującego pomocą. Optymizm ideologiczny pozostaje zatem bezradny wobec niezawinionego cierpienia – ani nie wykaże racjonalności choroby, ani nie przemieni ludzkiego cierpienia. Jedynie nadzieja zakorzeniona w Chrystusie pozwala przekształcać trud choroby w uczestnictwo w soteriologicznej misji Zbawiciela.

⁶² Tamże.

⁶³ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Nad przepaściami wiary...*, s. 81. W wielu wypadkach choroba może okazać się nie do przezwyciężenia; wydawać się będzie, że nic nie jest już w stanie odmienić cierpienia. Hryniewicz analizuje taką sytuację. Stwierdza, że osoba wierząca również może doświadczyć podobnego przeżycia. W chrześcijaństwie pragnie się jednak tę aporię pokonać, a środkiem, który można wykorzystać, staje się oczywiście nadzieja. Warto nadmienić, że Hryniewicz porównuje te ludzkie dramaty do teologii paschalnej. Zarówno Paschę Chrystusa, jak też życie człowieka wypełniają momenty, które wydają się pozbawione wyjścia. Rozwiązanie jednak z pewnością istnieje, choć być może wyłącznie na płaszczyźnie wiary, nadziei i miłości.



„Wszystko to oznacza jednak, że to, czego wymaga postawa optymizmu, musimy zrealizować sami, mając ufność w to, że ślepy bieg ewolucji ostatecznie będzie zmierzał do tego samego, co my, celu”⁶⁴. Nadzieja natomiast oddaje należne miejsce Bogu, pole do działania dla samego Dawcy nadziei, który trwa ponad ludzkim cierpieniem, zdolny do wyswobodzenia chorego czy choćby ulżenia mu w trudach zmagania się z tym, co człowieka przytłacza, wprowadza w kenotyczny stan⁶⁵.

Obdarowanie chorego nadzieją, dzięki której jego relacja z Bogiem staje się dojrzalsza i bardziej odpowiedzialna, wymaga, aby cierpiący odpowiedział na ten dar. Zaufanie względem swego Pana powinno wyrażać się w konkretnych działaniach, świadectwie życia, które ukazuje, że nadzieja chrześcijańska pozwala doświadczać szczęścia mimo choroby, wobec której nawet nauka pozostaje bezsilna. Akt nadziei nie może więc zatrzymać się na intelektualnym potwierdzeniu zaufania Bogu, ale powinien objąć konkretne akty wyrażające jedność z Bogiem mimo cierpienia⁶⁶. Takie też zagadnienie stanie się istotą rozważań w poniższej części.

III. Sposoby chrześcijańskiego wyrażania nadziei przez osoby chore

Tę część artykułu można by rozpocząć od wskazania na modlitwę i życie sakramentalne jako sposoby potwierdzania w pełni nadziei pokładanej przez chorego w Bogu. Jednakże trzeba przede wszystkim wyrażać nadzieję przez poszukiwanie rzeczywistego obrazu Boga. Biblijny Hiob, przygniatany cierpieniem, wyraźnie zaświadcza, że nie zatrzymał się na proponowanej przez swych przyjaciół istocie Boga. Wręcz nie uwierzył, że przykry stan, w którym się znalazł, może pochodzić od Stwórcy. Zaczął więc zmagać się z cierpieniem, nieustannie zadając sobie pytanie, jaki właściwie jest Ten, który pozostaje tajemnicą⁶⁷.

Chory nie powinien ulegać rezygnacji, popadać w duchową apatię i przygnębienie. Oczywiście nie wyklucza się, że człowiek cierpiący może na pewien czas pozostać w oddaleniu od Boga, podobnie jak Hiob, który przeklina dzień, w którym się narodził, odsuwając od siebie wizję wszechpotężnego Boga, który karze cierpieniem⁶⁸. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, iż Hiob w rzeczywistości rezygnuje

⁶⁴ J. RATZINGER, *Patrzeć na Chrystusa...*, s. 44.

⁶⁵ Ratzinger przypomina, że nawet tragiczne wydarzenia XX wieku, jak choćby Auschwitz, nie są zdolne zniszczyć nadziei, która nadal trwa jako wyraźny skutek zbawczej męki Chrystusa. „Bóg pozostaje Zbawicielem, w którego rękach okrutne i niszczące działanie człowieka zostaje przemienione przez Jego miłość” (tamże, s. 51).

⁶⁶ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Dramat nadziei zbawienia...*, s. 243-244.

⁶⁷ „Jakże ja zdołam z Nim mówić? Dobiorę wyrazów właściwych?” (Hi 9,14).

⁶⁸ „Niech przypadnie dzień mego urodzenia i noc, gdy powiedziano: ‘Poczęty mężczyzna’. Niech dzień ten zamieni się w ciemność, niech nie dba o niego Bóg w górze” (Hi 3,3-4).



nie z Boga, ale z Jego fałszywej idei⁶⁹. Osoba podupadająca na zdrowiu ma szansę odkryć to, czego dość niespodziewanie dokonał Hiob. Cierpienie nie pochodzi od Boga, który pragnie raczej miłosierdzia niż ofiary. Odkrycie to „uwalnia od wyobrażeń przesłaniających Jego prawdziwą naturę”, pozwalając poznać Boga jako Dawcę przebaczenia i nadziei, a nie kary i pesymizmu⁷⁰.

Cierpienie sprawia, że wielu chorych nie jest w stanie przezwyciężyć fałszywego obrazu Boga jako karzącego Sędziego, który odpłaca ludziom za grzechy trudem choroby. Ból wewnętrzny, nierzadko z towarzyszącym mu namacalnym bólem fizycznym, sprawia, że chorego przejmuje przeświadczenie, jakoby Bóg chciał jego zguby. „Udręczony człowiek pyta w każdym czasie, dlaczego dobrze się wiedzie niegodziwym, podczas gdy cierpią niewinni”⁷¹. Wydaje się, że problem ten pozostanie nierozstrzygnięty, sam Hiob nie uzyskał satysfakcjonującej odpowiedzi. Doświadczył jednak czegoś ważniejszego – samej obecności Boga, który udziela łaski nadziei⁷². Właśnie dzięki niej chory może oczekiwać Bożej pomocy, ze spokojem ducha przeżywać cierpienie, które w płaszczyźnie ciała potrafi prowadzić do skrajnego wycieńczenia.

Przylgnięcie do Boga i poszukiwanie Jego istoty wyrażają przyjętą przez chorego nadzieję, że Bóg „nie godzi się z cierpieniem swych stworzeń i nie utrwała go na zawsze. Bóg każe z nadzieją spoglądać dalej niż doczesność, w stronę nowego świata, w którym nie ma ‘odgłosów płaczu ni krzyku’” (Iz 65,19)⁷³. Nadzieja chrześcijańska nie polega bynajmniej na przyjęciu postawy optymizmu psychicznego, ale na otwarciu się na słowo Boga, który przypomina, że cierpienie nie odbiera człowiekowi szansy na zbawienie, a zatem na rzeczywistość, której każdy oczekuje. „Nadzieja leczy. Przynosi słowo umocnienia i zachęty do wytrwania w trudnej terażniejszości”⁷⁴.

DIALOGOWANIE z Bogiem w trakcie choroby świadczy wyraźnie, że chrześcijanin pragnie znaleźć ukojenie dzięki nadziei, która przypomina, że ludzkie trudności są jedynie etapem w drodze do Królestwa Bożego. Mękę Chrystusa można więc uznać za preludium wydarzenia, w którym stworzenie zostaje pojednane ze Stwórcą – cierpienie poprzedza radość zmartwychwstania. Podobnie jak Zbawiciel po-

⁶⁹ Zob. Hi 10,3. Por. Hi 32,35-37.

⁷⁰ W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja leczy...*, s. 95.

⁷¹ Tamże, s. 99.

⁷² To doświadczenie Boga zdaje się być dzisiaj bardzo odległe dla człowieka, wręcz niemożliwe. Hryniewicz zauważa, że chrześcijaństwo swą uwagę zatrzymało w dużej mierze na wiernym przekazywaniu Biblii, zapominając, że Bóg pozwala się poznać każdemu osobiście. „Wewnętrzne doświadczenie nie zniewala, lecz powoli otwiera umysł i serce na światło prawdy. Wystarczy nieraz bodaj najmniejszy przejaw otwartości ze strony człowieka”, W. HRYNIEWICZ, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa 2005, s. 178.

⁷³ Tenże, *Nadzieja leczy...*, s. 101.

⁷⁴ Tamże, s. 101.



konuje swą mękę, przewycięża gorycz krzyża, tak też chory człowiek może stać się zwycięzcą, kiedy pełen nadziei poszukuje właściwego obrazu Boga, z którym chce przeżywać cierpienie⁷⁵. W praktyce zaś ten intelektualny wysiłek dialogu sprowadza się nie tylko do próby uzyskania rzeczywistego obrazu Boga, ale do poznania i doświadczenia samego Dawcy nadziei⁷⁶.

Poznanie właściwego obrazu Boga umożliwia doświadczenie Go takim, jaki On jest rzeczywiście. Płaszczyzną spotkania pozostaje modlitwa, dzięki której człowiek swe intelektualne poszukiwanie Boga potwierdza w autentycznym dialogu. Bóg nie tylko słucha chorego, ale również mu odpowiada. Choć często znawcy duchowości chrześcijańskiej proponują modlić się własnymi słowami, niejako rezygnując z utartych schematów modlitewników, to jednak dla wielu ludzi proste modlitwy artykułowane od dzieciństwa stanowią podstawową i ważną formę doświadczenia Boga⁷⁷.

Modlitwa nie tylko umożliwia oddanie należnej chwały Bogu, ale także pozwala złożyć skargę w udręczeniu. Chory ma prawo pomstować na cierpienie, które go spotyka, zanosić swój żal do Boga. Tylko Bóg bowiem przekształca ludzkie choroby w rzeczywistość zbawczą, która staje się źródłem nadziei. Na modlitwie zatem cierpiący powinien być autentyczny, oddawać Bogu wszystko, co przeżywa, czego doświadcza, zarówno pozytywnie, jak i negatywnie⁷⁸. Nie sprzeciwia się Ewangelii, jeśli pyta Boga o sens cierpienia, przeciwnie – dzięki tym refleksjom zbliża się do tajemnicy Bożego planu, który i tak w pełni nie zostanie rozjaśniony. Należy jednak podkreślić, że „zaufanie do dobrego Boga i wytrwała nadzieja cierpliwie leczą nasze niepokoje”⁷⁹.

Jeśli za modlitwę uzna się nie tylko słowne formuły zawarte w książeczkach do nabożeństwa, ale również pisanie czy myślenie, to niejako konieczne staje się uznanie własnej pracy za formę modlitewnego kontaktu z Bogiem. „Być może

⁷⁵ Zob. W. KNOCH, *Bóg szuka człowieka. Objawienie, Pismo Święte, Tradycja*, Poznań 2000, s. 202-203. Nie każdy oczywiście namacalnie doświadczy obecności Boga. Stary Testament przywołuje obrazy snów i widzeń, które przeżywali powołani do służby Bożej. Potrafili oni pokonywać trudności wprost z nadludzką siłą, niektórzy popadali w prorockie uniesienia. Chory nie potrzebuje aż tak wyraźnych znaków, jemu już sama choroba może pomóc w przyłgnięciu do Chrystusa. Jedynym, który zdolny jest wyrwać chorego z cierpienia, pozostaje bowiem Zbawiciel, który sam pokonał śmierć, zwyciężył uciemiężenie fizyczne. Świadomość bliskości Chrystusa z pewnością pozwala godnie traktować cierpienie, które rani człowieka.

⁷⁶ Zob. Z. PODGÓRZEC, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim...*, s. 287.

⁷⁷ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Nad przepaściami wiary...*, s. 72. Hryniewicz dzieli się ważnym dla niego wspomnieniem z czasów studiów w Belgii. Pod koniec roku 1968 jeden z niepełnosprawnych znajomych napisał stopą do niego list, w którym prosił o przesłanie modlitewnika: „Bardzo Księdza proszę, jeśli Ksiądz ma taką niepotrzebną książeczkę do nabożeństwa, to niech mi Ksiądz da. Bo ja mam książeczkę, ale taką małą i bardzo krótkie są w niej modlitwy, a ja lubię się modlić z książeczką...” (tamże).

⁷⁸ Zob. tamże, s. 98.

⁷⁹ W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja leczy...*, s. 102.



modlitwa to opowieść o naszym życiu, którą powierzamy Bogu? Boże, wiesz, jakie jest moje życie, cokolwiek Ci będę mówił, Ty wiesz najlepiej”⁸⁰. Człowiek cierpiący modli się więc właściwie przez sam fakt cierpienia, jego ból być może przemawia do Boga z o wiele większą intensywnością, niż kiedy odmawiałby wyuczone formuły. Celem nie jest stwierdzenie, że modlitwa jako taka nie stanowi wartości. Przeciwnie, dzięki niej człowiek chory uzmysławia sobie, że Chrystus nadal jest jego Panem, który osobiście go zbawia⁸¹.

Modlitwa pośród cierpienia z pewnością powinna być rozważana jako czyn heroiczny. Spoglądanie na Boga jako Tego, który zabiega o człowieka, opiekuje się nim, pragnie wyłącznie jego dobra i spokoju, bywa trudne, „gdy ogrom cierpienia przesłania nam wszystko i rozpacz zagląda w oczy”⁸². W tej sytuacji znaleźli się więźniowie obozów koncentracyjnych w czasie II wojny światowej, a dziś w podobnej rzeczywistości odnajdują się chorzy, którym medycyna nie może zaproponować skutecznej pomocy. Wszyscy z pewnością prosili Boga o pomoc, wołali do Niego w modlitewnym zrywie, a jedyną odpowiedzią, którą otrzymali, było misteryjne milczenie. Jednak nadzieja Chrystusa uczy inaczej, przypomina, że „nie warto przywykać do myśli o obojętności kosmosu, o nieobecności Stwórcy i Zbawiciela. Jeżeli nie ma Zbawcy, to nie potrzebujemy żadnego ocalenia. Jesteśmy zdani na samych sobie, tragicznie samotni w bezmiarze wszechświata”⁸³.

Dzieło zbawcze Syna Bożego gwarantuje, że Bóg nikogo nie pozostawi samotnym. Modlitwa zbliża człowieka chorego do Boga, przenosi go w inną sferę bytowania, uzdalnia do dostrzegania, że cierpienie czy nawet śmierć nie stanowią kresu życia człowieka. To doświadczenie bliskości królestwa Bożego przyczynia się do tego, że chory pragnie uczestniczyć już teraz w tej zbawczej nadziei. Bóg nie pozostawia tego pragnienia niespełnionym, ofiarowuje każdemu sakramentalną jedność z Nim. Choroba jest właśnie tym świętym czasem, który, zwłaszcza w dobie współczesnej pogoni za nowoczesnością, pozwala zatrzymać się i dokonać refleksji nad sensem swych wysiłków. „Nie wszystko jest w naszych rękach, jak sobie nieraz wyobrażamy. Największa nadzieja jest poza zasięgiem naszej przemyślności. (...) W tym zdani jesteśmy wyłącznie na Boga – Boga z nami i dla nas”⁸⁴.

⁸⁰ Tenże, *Nad przepaściami wiary...*, s. 98.

⁸¹ Zob. Z. PODGÓRZEC, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim...*, s. 289. Nowosielski podkreśla, że Chrystus powinien dla każdego stać się osobistym Zbawcą. Nie można właściwie przeżyć chrześcijaństwa, jeśli Bóg pozostanie Bogiem dalekim. Określanie Syna Bożego jako osobistego Zbawiciela, niejako własnego, na pewno nie stanowi wykroczenia w wierze. Według Nowosielskiego Chrystus musi stać się własny dla człowieka, inaczej pozostanie nikim. Twierdzi wręcz: „Jeżeli ktoś przyjmuje Chrystusa jako jeden z elementów swojej świadomości religijno-historycznej, że się tak wyrażę, to taki Chrystus nie jest Chrystusem. Nie jest zbawcą osobistym”. Tamże.

⁸² W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja leczy...*, s. 102.

⁸³ Tamże, s. 103.

⁸⁴ Tamże, s. 104.



Bóg udziela się człowiekowi, szczególnie temu zmęczonemu, wyczerpanemu i unieszczęśliwionemu przez chorobę, w sakramentach świętych. Człowiek wyraża swą ufność wobec Boga, jeśli mimo swej tragicznej sytuacji pragnie pomocy jedynie Tego, który nie pozostawia go samego, ale przychodzi realnie z mocą zdolną włączyć ludzkie cierpienie w zbawczą kenozę swego Syna. Uniżenie Boga wyraźnie zaznacza się w Eucharystii, kiedy Chrystus „daje nie ‘coś’, ale siebie samego; ofiaruje on swoje ciało i przelewa swoją krew. W ten sposób daje całą swą egzystencję, objawiając pierwotne źródło tej miłości”⁸⁵. Miłość zatem potwierdza wyznawaną przez chorych nadzieję, że Chrystus cierpiący pragnie współuczestniczyć w losie człowieka, także tym dramatycznym. Sakrament Eucharystii pozwala doświadczyć „chleba życia, który Ojciec przedwieczny daje ludziom”, aby dzięki niemu cierpienie nie przysłańiało prawdziwego obrazu Boga, a wręcz nie tworzyło fałszywego Boga⁸⁶.

Benedykt XVI słusznie przypomina o odpowiedzialności, jaką każdy człowiek ponosi za realizowanie wezwania, które Chrystus pozostawił swoim uczniom. Chodzi o sprawowanie Uczty Eucharystycznej. Odpowiedzialność ta spoczywa również na chorych, niejako nawet bardziej – przez swe cierpienie – zobligowanych do wejścia w ofiarniczy charakter Eucharystii⁸⁷. Cierpiący doskonale rozumie, ale przede wszystkim czuje, namacalnie i osobiście, jak niepojęta musi być miłość Boga, który posłał Syna, aby On przez swą męczeńską śmierć wybawił wszystkich od cierpienia wiecznego. Ofiara ponawiana na ołtarzu włącza w tę aktywną miłość Trójcy samego człowieka, zwłaszcza chorego, który uzdolniony zostaje do widzenia lepiej i dalej, a więc – pomimo udręczenia – postrzegania swej sytuacji w perspektywie przyszłego Królestwa. I tu właśnie nadzieja pomaga godnie przeżywać własny ból przez czerpanie potrzebnej mocy z sakramentu, w którym Chrystus – Źródło nadziei – daje samego siebie człowiekowi⁸⁸.

Cierpienie można zatem pokonać przez pełne nadziei uczestnictwo w Eucharystii. Nie jest to jednak jedyny sakrament, którego celebrowanie wyraża nadzieję obecną w chorym. Z ponawianiem ofiary Chrystusa łączy się bowiem sakrament

⁸⁵ BENEDYKT XVI, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Sacramentum Caritatis*, nr 7.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Zob. tamże, nr 11.

⁸⁸ Zob. Z. PODGÓRZEC, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim...*, s. 300-301. Por. K. LEWANDOWSKI, „Bądźcie zawsze gotowi do obrony [...] nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). *Rzecz o nadziei...*, s. 97-98. Autor tego krótkiego opracowania o nadziei stwierdza, że nadzieja – według nauki Nowego Testamentu – ma za swój przedmiot tylko życie wieczne i chwalebne przyjście Syna Człowieczego. W pewnym sensie można oczywiście zgodzić się z autorem, czyniąc jednak zastrzeżenie, że nadzieja obejmuje całą egzystencję człowieka, a więc również jego „uwikłanie” w teraźniejszość, w bytowanie ziemskie. Dlatego też chory, oczywiście dzięki nadziei, nie popada w rozpacz, nie zatrzymuje swej uwagi wyłącznie na własnym nieszczęściu, ale pamięta, że poza ziemskim bytowaniem czeka go perspektywa wieczności, w której nie ma już miejsca na cierpienie. Wydaje się więc uprawnione uznać, że przedmiotem nadziei jest także rzeczywiste, sakramentalne doświadczenie Boga, który współcierpi z ludźmi w ich niedoli.



pojednania. Im dojrzałej człowiek wnika w tajemnicę Eucharystii, tym poważniej traktuje spotkanie, w którym wyznaje Bogu swe słabości i grzechy. Atmosfera współczesnej kultury nie sprzyja rozwijaniu poczucia grzechu, przez co zapomina się, że łaska Boża jest konieczna, aby godnie spotkać się z Jezusem w Eucharystii⁸⁹. Chory nie doświadcza swego cierpienia w oderwaniu od czasów, w których żyje, dlatego to zagrożenie dotyczy i jego. Nadzieja motywuje cierpiących, aby nieustannie przypominali sobie, w jaki sposób Syn Boży dokonał zwycięstwa nad tragicznym losem ludzkości. Chrystus poniósł męczeństwo i śmierć bez żadnej winy, pozbawiony grzechu. Cierpienie nie zwalnia z troski o prawe sumienie i prawe życie. Pomocą staje się nadzieja, która pozbawia człowieka lęku przed wyznaniem Bogu swych grzechów, dzięki czemu cierpiący – pomimo że choroba nadal trwa – zostaje uleczony z tego, co rzeczywiście go ogranicza i niszczy⁹⁰.

Warto przypomnieć, dlaczego nadzieja rozwija się, kiedy cierpiący człowiek wchodzi w pojednawczy dialog z Bogiem, który – dzięki miłości Syna – oczyszcza całą osobę. Oprócz odpuszczenia grzechów człowiek chory odzyskuje pokój sumienia oraz pociechę, którą obdarza Duch. Przywrócona zostaje także jedność z Bogiem i Kościołem⁹¹. Dzięki sakramentalnemu pojednaniu chory doświadcza cierpliwego miłosierdzia Boga, który nigdy nie zniewala człowieka, nie przymusza go do jedności z Nim. Bóg czeka ze swą Miłością, którą posłał, aby przywrócić stworzeniu harmonię i możliwość trwania wiecznego w Królestwie. On prawdziwie miłuje człowieka, zwłaszcza chorego, ułomnego, na którego nawrócenie i bliskość oczekuje, jednak nie przymusza do jedności⁹².

Nadzieja sakramentalna, której doświadczają osoby chore, trwa w – szczególnie bliskim wszystkim cierpiącym – sakramencie namaszczenia chorych. „List św. Jakuba potwierdza obecność tego sakramentalnego gestu już w pierwszej wspólnotie chrześcijańskiej (por. 5,14-16)”⁹³. A zatem podobnie jak miłość stanowi owoc – jakże paradoksalna to prawda! – zbawczej męki Chrystusa, tak też przez namaszczenie chory zostaje współuczestnikiem cierpienia samego Chrystusa. Przestaje wówczas odczuwać samotność, opuszczenie i z radością odkrywa, że jego życie może upodobnić się do Chrystusa, który pomaga przemienić ból cierpienia w szczęście oczekiwania Jego Królestwa.

⁸⁹ Zob. BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis*, nr 20.

⁹⁰ Zob. B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 252.

⁹¹ Zob. tamże, s. 252-253.

⁹² Zob. W. HRYNIEWICZ, *Bóg wszystkim we wszystkich...*, s. 229-231. Intuicja teologiczna prowadzi Hryniewicza do wniosku, że Bóg czeka z przebaczeniem nawet po śmierci człowieka. Nie głosi on pustego piekła ani też jego nieistnienia, o czym wyraźnie zaświadcza w cytowanym dziele. Wyznaje jednak, że „kto prawdziwie miłuje, nie traci nadziei na odnalezienie zagubionej osoby”. Dlatego też Bóg stale czeka na każdego, kto pragnie do niego powrócić, kto chce przyłączyć się do królestwa Bożego. Nie pozostaje przy tym bierny. „Potrafi wychodzić naprzeciw tym, którzy okażą najmniejszy znak chęci pojednania. Nie poprzestaje na samym oczekiwaniu. Jego oczekiwanie jest twórcze. Nieustannie pociąga ku sobie dobrocią i pięknem”. Tamże, s. 231.

⁹³ BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis*, 22.

Chrześcijaństwo „nie oferuje łatwego wyjaśnienia tajemnicy cierpienia. Głosi jednak, że paschalna tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa rzuca nowe światło rozjaśniające mroki bezsensu i absurdu. Na pytanie, czy każde życie jest rzeczywiście warte trudu przeżycia go do końca, odpowiada twierdząco, z całą stanowczością swej wiary i paschalnej nadziei”⁹⁴. Sakrament namaszczenia być może nie uwolni chorego od żalu, ale zbliży go do zbawienia, gdyż Chrystus potrafi wszystkiemu nadać nowy sens, także niezawinionemu cierpieniu. W Zbawcy nawet największy ludzki dramat zyskuje nowe oblicze, cierpienie i choroba przeistaczają się w zbawienie⁹⁵. Jedność z Bogiem możliwa jest więc, dzięki sakramentom, także pośród ziemskiej tragedii, bowiem dla Niego nie ma nic niemożliwego⁹⁶.

Nadzieja leczy. Stanowi terapię dla wszystkich, którzy nie potrafią znaleźć ukojenia w propozycjach świata. Chrystus przez poddanie się męczeńskiej drodze na krzyż uzmysławia, że życie nie kończy się wraz ze śmiercią. Podobnie jak On, człowiek żyje dalej. Perspektywa wieczności wymaga więc odpowiedzialności za sytuację, w której chrześcijanin się znajduje. Choroba nigdy nie stanie się rzeczywistością pożądaną, ale może okazać się doświadczeniem każdej osoby. Pomaga ona wówczas zrozumieć, że wiara nie ogranicza się do przyjmowania określonego systemu wartości, prawd wyznawanych w *Credo*, ale jest czymś więcej – realnym uczestnictwem w Chrystusie.

Cierpienie i choroba utrudniają dialog z Bogiem. On jednak nikogo nie pozostawia samego, obdarza łaską nadziei, dzięki której można postrzegać swój dramat jako osobisty udział w zbawczym dziele Chrystusa. Dzięki modlitwie i sakramentom człowiek zdolny jest przetrwać swą chorobę, choćby prowadziła do śmierci, bowiem żyje wiarą zakorzenioną w nadziei, że prawdziwe szczęście i pokój można odnaleźć w królestwie Bożym. „Nadzieja jest najdroższym światłem dla cierpiących”⁹⁷.

Słowa-klucze: cierpienie, nadzieja, choroba

Therapeutic dimension of hope in experiencing the pain by ill people

Summary

The pain connected with the disease, although experienced in different ways, is the experience of every human person. The article examines the role that hope plays in experiencing pain by ill people. The author starts with demonstrating that the theme of pain is not foreign to the christianity, what he does by analyzing different, not only catholic, ways of understanding this subject. After this, he characterize the influence

⁹⁴ W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja leczy...*, s. 113-114.

⁹⁵ Zob. B. TESTA, *Sakramenty Kościoła...*, s. 264.

⁹⁶ Zob. Łk 1,37.

⁹⁷ W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja leczy...*, s. 120.



SŁOWO KRZYŻA – 5 (2011)

of hope on receiving pain and disease, underlining it's therapeutic value. At last he shows concrete ways of experiencing pain with hope, which manifests for example in searching for the true image of God, prayer or sacramental life.

Key words: *pain, hope, disease*

(tłum. Tomasz Herbich)

SEBASTIAN ŁUSZCZKI OMI

*„Będziecie moimi świadkami...”
o profetycznej naturze konsekracji zakonnej*

Życie zakonne, głęboko związane z życiem Kościoła i ożywiane przez Ducha Świętego, jawi się współczesnemu światu jako szczególna forma uczestnictwa w prorockiej funkcji Chrystusa [...] W dziejach Kościoła nie zabrakło mężczyzn i kobiet konsekrowanych Bogu, którzy na mocy szczególnego daru Ducha świętego pełnili autentyczną posługę prorocką, przemawiając w imieniu Boga do wszystkich, nawet do Pasterzy Kościoła¹.

Jan Paweł II

Jednym z zadań czy funkcji najczęściej przypisywanych życiu konsekrowanemu jest dawanie świadectwa Bogu i o Bogu. Ten profetyczny rys, wpisany w naturę wszystkich istotnych elementów życia konsekrowanego, wyraża się przede wszystkim przez świadectwo pierwszeństwa Boga i ewangelicznych wartości w życiu osoby zakonnej. Świadectwo to ma wielkie znaczenie, gdyż wyraża nieograniczoną bezinteresowność i miłość, co jest szczególnie istotne właśnie dzisiaj, w świecie hołdującym sprawom nieważnym i przemijającym. Powołanie do świadczenia o Bogu utożsamia się z wezwaniem do ewangelicznego radykalizmu, który jest najbardziej czytelnym kryterium autentyczności życia chrześcijańskiego.

Niniejszy artykuł włącza się w nurt rozważań i dyskusji nad znaczeniem i potrzebą życia konsekrowanego we współczesnym świecie. Wskazując na jego wymiar profetyczny, postaramy się wykazać, iż życie zakonne jest wciąż aktualne i potrzebne światu, w którym „globalizuje się nie tylko technologia i ekonomia, lecz także poczucie niepewności i lęki, przestępczość i przemoc, niesprawiedliwość i wojna” – jak przypomina Kościół w dokumencie *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*². Osoby

¹ JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie *Vita consecrata*, nr 84.

² KONGREGACJA INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, nr 1.

konsekrowane, oddając swoje życie na służbę, „pełnią wybitnie wychowawczą rolę wobec całego Ludu Bożego, dając pośród ludzi świadectwo ożywiającej wszystko miłości Chrystusa”³.

KONSEKROWANI – świadkowie Boga na ziemi

Życie według rad ewangelicznych ma doprowadzić człowieka do szczególnego upodobnienia się i ukształtowania na wzór Chrystusa. Konsekracja osoby, dokonująca się w akcie profesji zakonnej, staje się upodobnieniem jej do Chrystusa czyścigo, ubogiego i posłusznego. Dlatego życie to zostało w adhortacji *Vita consecrata* nazwane „żywą pamiątką życia i działania Jezusa jako Wcielonego Słowa”⁴.

Łaciński czasownik *consecrare* oznacza tyle, co „czynić coś świętym”. Jakkolwiek sam akt konsekracji jest czymś bardzo doniosłym i wielkim, nie jest on równoznaczny ze świętością. Konsekracja nie czyni bowiem świętym swoją własną mocą (jak np. chrzest), lecz przeznaczają do rzeczy świętych, do kultu Bożego. Osoby zakonne przez akt konsekracji zostają wydzielone ze zwykłego porządku i zaczynają istnieć w porządku zarezerwowanym tylko dla Boga. W tym ujęciu konsekracji możemy wyróżnić element negatywny, jako wyłączenie, pozbawienie czegoś, oraz element pozytywny – włączenie w inny, wyższy porządek. W konsekracji osoby ludzkiej następuje wyłączenie z postawy *mieć*, a dokonuje się włączenie w postawę *być*⁵.

Osoba poświęcona Bogu stawia się do Jego wyłącznej dyspozycji, aby równocześnie służyć wszystkim. Siły i zdolności, które otrzymała i których mogłaby używać zgodnie z naturalnymi skłonnościami, są zarezerwowane dla Boga. Jeśli to zaproszenie zostanie przyjęte, Bóg przekazuje osobie, która się Mu poświęciła, coś ze swego ojcostwa i swojej miłości, aby z kolei już ona mogła obdarować tym innych ludzi. W tym ujęciu konsekracja, która jest „zarezerwowaniem” dla Boga, staje się zarazem „misją”, czyli posłaniem osoby zakonnej do świata⁶.

Sprawcą konsekracji jest sam Bóg. To On swoją łaską powołuje człowieka (por. J 15,16), przeznaczając go dla siebie (por. 1 Kor 6,19) i uświęca swoją mocą, aby zaowocował nowym życiem (por. J 12,24). Poprzez to uświęcenie osoba wchodzi w zupełnie nową relację z Bogiem. Aby Bóg mógł człowieka uświęcić, niezbędne jest, aby ten Mu się oddał. Dlatego członkowie wspólnoty zakonnej oddają się całkowicie Bogu i żyją wyłącznie z Nim i dla Niego. Ich „opowiedzenie się za Bogiem”

³ Tamże.

⁴ JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 22.

⁵ Zob. D. WIDER, *Życie oddane na własność Bogu*, Kraków 1996, s. 26-27.

⁶ Zob. E. GAMBARI, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 102.

jest więc całkowite i nieodwołalne, bezwarunkowe i absolutne⁷. Takie oddanie się Bogu w akcie konsekracji jest równocześnie określone przez prawo kościelne, gdyż to Kościół konsekruje osoby w imieniu Boga i później pomaga im w realizowaniu podjętych zobowiązań. Akt konsekracji znajduje więc w Kościele porękę, potwierdzenie i błogosławieństwo i jako taki przynależy do życia i świętości Kościoła⁸.

Konsekracja zakonna nie należy co prawda do porządku sakramentów ani nawet sakramentaliów, ale jest oczywistym znakiem niewidzialnej łaski Bożej. Swoją moc czerpie ona bowiem z zakorzenienia się w Chrystusie, jakie dokonało się podczas chrztu świętego. Życie oddane na służbę Bogu „stanowi jakąś szczególną konsekrację, która korzeniami sięga głęboko w konsekrację chrztu i pełniej ją wyraża” – przypomina Kościół w soborowym dekrete *Perfectae caritatis*⁹. Konsekracja przez profesję rad ewangelicznych jest organicznym rozwinięciem tego „początku, załączka”, jakim jest chrzest. Osoba zakonna, wyrzekając się starego człowieka i przyoblekając się w nowego (por. Ef 4,22-24), mocą ślubów wraca do rzeczywistości, która dokonała się na chrzcie i zaczyna tą rzeczywistością żyć nie tylko od nowa, ale i w pełni. Przez świadome wybranie Chrystusa i nieustanne nawracanie się jest wezwana, aby coraz doskonalej żyć tajemnicą chrztu. W ten sposób powstaje w niej szczególny stan konsekracji chrzcielnej, który w rzeczywistości jest jeszcze bardziej radykalnym uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁰.

Konsekracja poprzez rady ewangeliczne jest więc *nowa i specjalna*, i jako taką należy odróżnić ją od konsekracji chrzcielnej, gdyż chrzest sam w sobie nie predestynuje i nie uzdalnia do życia według rad ewangelicznych. Staje się więc rzeczą oczywistą, że dla podjęcia tej formy życia konieczne jest dalsze wezwanie i nowe dary Ducha. Poza tym konsekrację zakonną można zrozumieć w pełni tylko wtedy, gdy się ją odróżni od konsekracji chrzcielnej. W innym wypadku trzeba by albo uznać nierówność między ochrzczoneymi (jeden byłby bardziej „konsekrowany” od drugiego), albo zanegować specjalną konsekrację mocą rad ewangelicznych. Tymczasem wszystkie powołania w Kościele są odmienne, ale zarazem kompletarne. Osoby zakonne żyją więc Ewangelią bardziej radykalnie nie dlatego, że są „lepiej” od innych, ale dlatego, że otrzymały w darze dalszą, nową konsekrację. Dar ten nie jest rezultatem osobistego wyboru, ale owocem specjalnego powołania ze strony Chrystusa i jako taki uzdalnia do udzielenia odpowiedzi na to powołanie¹¹.

⁷ Zob. J.S. PŁATEK, *Dziewictwo, celibat, konsekracja*, Częstochowa 1994, s. 133.

⁸ Zob. A. BALLESTRERO, *Konsekracja*, Kraków 2000, s. 55.

⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, nr 5.

¹⁰ Zob. M. GOŁĄB, *Czy zakony są jeszcze Kościołowi potrzebne?*, Kraków 2003, s. 78-80.

¹¹ Zob. W. MICHAŁCZYK, „Rady ewangeliczne w *Vita consecrata*”, w: „*Vita consecrata*”. *Tekst i komentarze*, red. A.J. Nowak, Lublin 1999, s. 265-267.

Osoby konsekrowane, przyjmując zobowiązanie do życia radami ewangelicznymi, przestają należeć do siebie samych. Istnieją odtąd już tylko dla Pana, dla Niego żyją i działają. Kardynał Ballestrero powie, że to przeznaczenie jest *całkowite i wyłączone*¹². Od momentu złożenia ślubów najważniejszym zadaniem osoby zakonnej staje się kult Boga i służba, aż do ofiary z samej siebie.

Jezus nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej (por. Flp 2,6-8). Profesja zakonna, zakorzeniona w sakramentalnym podłożu chrztu – jak wspomniano wyżej – jest nowym zanurzeniem w śmierci Jezusa i doświadczeniu Jego Krzyża. Święty Paweł powie: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć?” (Rz 6,3). Osoba konsekrowana, naśladowując swojego Mistrza, przyjmuje ten sam styl życia co On oraz godzi się na kenozę, której On sam doświadczył. Naśladowanie Chrystusa w Jego udręczeniu, znieważeniu i wyszydzeniu staje się bardzo czytelnym znakiem dla świata, który jest również przeniknięty cierpieniem¹³.

Naśladowanie Chrystusa poprzez praktykę rad ewangelicznych polega nie tyle na zewnętrznym wstępowaniu w Jego ślady (*imitatio*) – to bowiem jest zadaniem każdego ochrzczonego – ile na przyłgnięciu do Niego całym życiem, aby doświadczyć Jego męki, Krzyża, śmierci i zmartwychwstania, by także wyrazić je własnym życiem i postępowaniem (*sequela Christi*)¹⁴. W ewangelicznej scenie Przemienienia, do której nawiązuje Jan Paweł II pisząc o życiu konsekrowanym, ważne jest nie tylko objawienie chwały Chrystusa w życiu osób konsekrowanych, ale również przygotowanie ich na doświadczenie Jego Krzyża. Wydarzenie z Góry Tabor zapowiada i zapoczątkowuje radykalne pójście za Chrystusem, którego konsekwencją jest doświadczenie wspólnoty trynitarniej, i sprowadza do codziennej rzeczywistości w przeżywaniu misterium Krzyża. Słowa Piotra, wypowiedziane na Górze Przemienienia, wyrażają całkowite oddanie, które stanowi wewnętrzną dynamikę powołania do życia konsekrowanego: jak dobrze jest przebywać z Tobą, oddawać się Tobie, skupić całe życie wokół Ciebie, nawet jeśli jest ono tak ściśle związane z tajemnicą Krzyża i zakorzenione w kenozie Chrystusa¹⁵.

Kenotyczny wymiar życia zakonnego objawia się najbardziej poprzez ofiarowanie wszystkiego Ojcu¹⁶. Blask Przemienienia już przywołuje Kalwarię, wychyla się ku Krzyżowi, zapowiada dramatyczne, ale również i chwalebne wydarzenie

¹² A. BALLESTRERO, *Konsekracja...*, s. 56.

¹³ Zob. J. STROJNOWSKI, „Motywacja cierpienia i śmierci człowieka współczesnego wobec męki Chrystusa”, w: H.D. WOJTYSKA, J.J. KOPEĆ, *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981, s. 197.

¹⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 16-19.

¹⁵ Zob. A. AMATO, „Il volto di Gesù Cristo, il Consecrato e il Missionario del Padre nella Vita Consecrata”, w: A. VARI, *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione „Vita consecrata”*, Rzym 1997, s. 153.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 22.



Golgoty. Apostołowie kontemplują Jezusa wraz z Mojżeszem i Eliaszem, z którymi – według ewangelisty Łukasza – Jezus rozmawia „o swoim odejściu, którego miał dokonać w Jerozolimie” (por. Łk 9,31). Oczy uczniów są zatem utkwione w Mistrzu, który myśli o Krzyżu. To właśnie tam Jego miłość do Ojca i wszystkich ludzi wyrazi się w sposób najdoskonalszy; Jego ubóstwo stanie się całkowitym огоłoce-niem, a Jego posłuszeństwo darem z własnego życia¹⁷.

Osoby konsekrowane są więc wezwane do kontemplacji Chrystusa wywyższo-nego na Krzyżu, który przez swoje milczenie, osamotnienie i wyniszczenie ogłasza absolutną transcendencję Boga wobec wszystkich dóbr stworzonych. Kontemplacja ukrzyżowanego Chrystusa jest źródłem natchnienia dla każdego powołania; to z niej biorą początek wszystkie dary, a zwłaszcza charyzmat życia konsekrowanego¹⁸.

W instytucjach życia konsekrowanego świadectwo dawane Bogu przez konsekra-cję jest pierwszoplanowe w stosunku do każdej innej formy ewangelizacji i stano-wi jej charakterystyczną cechą. Osoby konsekrowane są powołane, aby w Kościele i w świecie dawać świadectwo swoim życiem, słowami i czynami, aby „ludzie pod-nieśli wzrok ku górze [...] i nie pozwolili się przygnać codzienności, ale by umieli się zachwycić Bogiem i Ewangelią Jego Syna”¹⁹. Jan Paweł II w adhortacji *Vita con-secrata* zwraca uwagę, że życie we współczesnym świecie zatraciło ślady obecności Boga, stąd tym większa odpowiedzialność spoczywa na osobach zakonnych, aby przez swoją konsekrację były empirycznym dowodem postępowania za Chrystu-sem czystym, ubogim i posłusznym²⁰.

Profetyzm charakteryzujący konsekrację zakonną został zauważony przez Ma-gisterium Kościoła dużo wcześniej niż przytoczona adhortacja papieska o życiu zakonnym. Już Sobór Watykański II w Konstytucji o Kościele stwierdził, że kon-sekracja i spełnianie rad ewangelicznych jest niejako „widomym znakiem, który może i powinien pociągać skutecznie wszystkich członków Kościoła do ochotczego wypełniania powinności powołania chrześcijańskiego”²¹.

Również Paweł VI w swojej adhortacji *Evangelica testificatio* podał cechy, jakimi powinny odznaczać się osoby poświęcone Bogu przez konsekrację zakonną: „Bę-dziecie ludźmi, którzy zdolni są przyjąć niepewność ubóstwa, są prości i pokorni, miłujący pokój, a nie idący na kompromis, zdecydowani na całkowite wyrzeczenie, wolni, a zarazem posłuszni, gorliwi i wytrwali, łagodni i mężni w wytrwałości swej wiary”²². Dopiero spełniając te warunki, będą gotowi dawać świadectwo, którego

¹⁷ Zob. G. IWIŃSKI, „Soteriologiczne objawienie się Boga według Jana Pawła II”, RTK 2 (1997), s. 81.

¹⁸ JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 23.

¹⁹ Tamże, nr 109.

²⁰ Zob. tamże, nr 85.

²¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 44. Por. A.P. RI-BEIRO, „Życie zakonne świadectwem świętości Kościoła”, *Communio* 1(49) 1989, s. 111.

²² PAWEŁ VI, Adhortacja Apostolska *Evangelica testificatio*, nr 31.



oczekuje Lud Boży. Świadeństwo to ma być dawane – przypomina Paweł VI – poprzez przykład życia zrównoważonego i radosnego, przy całej jego surowości²³. Ma ono prowadzić do bardziej braterskiego współżycia ludzkości, jak też do zmiany obyczajów, sposobu myślenia i sumień ludzkich – kończy papież²⁴.

Mimo iż życie zakonne jest znakiem coraz bardziej niezrozumiałym dla świata, Kościół w instrukcji *Essential elements* podaje szereg sytuacji, gdy nieodzowne jest dawanie świadectwa swoją wiarą, nadzieją, miłością i radością. Pełnia konsekracji zakonnej wymaga, aby świadectwo Ewangelii było dawane publicznie przez całe życie. Widzialność tego świadectwa wymaga od osób konsekrowanych rezygnacji z luksusu, a nawet pozorów luksusu, wymaga też pewnych ograniczeń w formach wypoczynku i spędzania wolnego czasu. Strój zakonny, zamieszkanie w klasztorze, sposób pracy, wierność apostołatowi czy wreszcie wytrwałość są milczącym, lecz wymownym świadectwem dawanym przez zakonników i zakonnice, świadectwem o Bogu wiernym, którego miłość nie ma granic²⁵.

Nigdy nie zniknie w złaicyzowanym społeczeństwie, w jakim żyjemy, prawda, że najwymowniejszym znakiem i najsukcesowniejszą służbą jest własne życie. Dlatego Kościół wzywa wszystkie osoby zakonne, aby przeżywały głębiej własną konsekrację, której świadectwo jest dzisiaj bardziej konieczne niż kiedykolwiek. Profetyczny charakter życia oraz misji zakonników i zakonnice skierowany jest nie tylko do samego Kościoła, wezwanego do ciągłego nawracania się, ale przede wszystkim do świata, który narażony jest na utratę właściwego punktu odniesienia. W obydwu wymiarach, choć na różny sposób, konsekracja zakonna ma na sposób proroków uobecniać prymat Boga poprzez naśladowanie Chrystusa ubogiego, czystego i posłusznego²⁶ oraz być zawsze „chwalebnyim świadectwem nierozzerwalnej więzi między miłością Boga a miłością bliźniego”²⁷.

Nieskazitelna CZYSTOŚĆ – świadectwo bezwarunkowej miłości Boga

Usiłując wyjaśnić naturę konsekrowanej czystości, można stwierdzić, iż jest ona „ostatecznym, pełnym i publicznym rzeczeniem się małżeństwa z wyłącznej miłości ku Bogu”²⁸. Zwraca się tutaj uwagę na dwa wymiary. Pierwszy, negatywny, mówi o wyrzeczeniu się doczesnych radości życia małżeńskiego i rodzinnego

²³ Zob. tamże, nr 30; 35.

²⁴ Zob. tamże, nr 52.

²⁵ POR. KONGREGACJA ZAKONÓW I INSTYTUTÓW ŚWIECKICH, *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do Instytutów oddających się pracy apostołskiej*, „*Essential elements*”, nr 33-37.

²⁶ Zob. A. WAROT, „Dar prorocstwa”, *Vita Consecrata* 1(16) 2000, s. 33.

²⁷ Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata*..., nr 63.

²⁸ D. WIDER, *Dar życia zakonnego*, Kraków 1982, s. 41.



i o powstrzymywaniu się od aktywności seksualnej. Warunek ten sam z siebie nie odróżnia jednak osób konsekrowanych od chrześcijan samotnie żyjących w świecie, które zobowiązane są do zachowania czystości na mocy VI i IX przykazania Bożego. Istotę czystości konsekrowanej określa dopiero drugi wymiar, pozytywny, którym jest miłość Boga, składająca do dania siebie Chrystusowi. Na ten wymiar pozytywny wskaże również Elio Gambari, dla którego dziewictwo jest „pozytywnym wyborem niezwykle cennej wolności, jaką jest wyłączenie oddanie się Bogu”²⁹.

Zarówno w tekstach biblijnych, jak i w Tradycji chrześcijańskiej dziewictwo jest uważane za rzeczywistość właściwą przyszłemu światu. Poprzez ślub czystości osoba konsekrowana staje się bowiem znakiem przyszłego sposobu życia, ponieważ już na ziemi żyje życiem nieba. Potwierdza to Sobór Watykański II w dekrete *Presbyterorum ordinis* mówiąc, że osoby żyjące w celibacie „stają się żywym znakiem tego przyszłego świata, obecnego już przez wiarę i miłość, w którym synowie zmartwychwstania ani nie wychodzą za mąż, ani się żenią”³⁰. Świadczenie osoby zakonnej pokazuje innym ludziom, że życie przyszłe będzie inne niż to obecne, i że to życie inne rozpoczęło się już i trwa na ziemi³¹.

Naukę o profetycznym wymiarze życia konsekrowanego możemy też odnaleźć w licznych wypowiedziach Magisterium Kościoła. I tak w soborowej konstytucji *Lumen gentium* czystość jest ukazana jako znak, bodziec miłości oraz źródło duchowej płodności w świecie³². Przywołana już adhortacja Pawła VI również porusza ten problem wskazując, że czystość jako cnota całkowicie pozytywna „symbolizuje w sposób najwyższy i absolutny tajemnicę jedności Ciała Mistycznego z Jego Głową [...]. Pociąga ona wreszcie, przemienia i przenika istotę ludzką aż do głębi, nadając jej tajemne podobieństwo z Chrystusem”³³.

Funkcja prorocka życia konsekrowanego najczęściej poruszana jest w adhortacji *Vita consecrata*. Jan Paweł II stwierdza w niej, że świadectwo miłości czystej, na które czekają młodzi narzeczeni, chrześcijańskie rodziny, jest dziś szczególnie potrzebne. Czystość konsekrowana, będąc doświadczeniem radości i wolności, pomaga również w wychowaniu do czystości niezbędnej także w innych stanach życia³⁴. Konsekracja ciała, czyniąc z osoby ludzkiej widzialny znak głębokiej tajemnicy Chrystusa, uczy nie tylko osobę konsekrowaną, ale również inne, odróżniać prawdziwą miłość od manipulacji ciałem. Staje się przez to znamienym znakiem, że Chrystus wpisał w ciało ludzkie nową godność – godność i wielkość nowego człowieka.³⁵

²⁹ E. GAMBARI, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II...*, s. 324.

³⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 16.

³¹ Zob. J. GOGOLA, *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja*, Kraków 1999, s. 55-56.

³² Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 42.

³³ PAWEŁ VI, Adhortacja Apostolska *Evangelica testificatio*, nr 13.

³⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 89.

³⁵ Zob. A.J. NOWAK, *Osoba konsekrowana. T. 3: Ślub czystości*, Lublin 1999, s. 176-177.



O ważności ślubu czystości dla antycypacji przyszłego sposobu życia przypominał Jan Paweł II mówiąc, iż w sposób szczególny czystość jest zapowiedzią ostatecznego świata, bo nie mamy tutaj trwałego zamieszkania, dlatego poszukujemy Królestwa Bożego i Jego sprawiedliwości i przyzywamy paruzji Chrystusa³⁶. Papież podkreślił, że czystość konsekrowana „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”³⁷.

Wybór życia w czystości wydaje się dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek potrzebny, gdyż świat współczesny zostaje zalewany falą panseksualizmu, który zakłamuje podstawowe prawdy o naturze i powołaniu człowieka. Świadcstwo osób konsekrowanych staje się w tej sytuacji znakiem, że tak wiele można dać z siebie innym, gdy się prawdziwie kocha³⁸. Świadcstwo doskonałej wstrzemięźliwości, pozostając autentycznym znakiem sprzeciwu, jest bardzo potrzebne dzisiejszemu społeczeństwu, nawet jeśli jest przez nie niedoceniane.

W świetle powyższych spostrzeżeń nasuwa się wniosek, iż dziewictwo konsekrowane jest szczególnym i konkretnym znakiem miłości Boga do człowieka. Charyzmat ten, uwalniając człowieka od bliskich i osobistych więzi powoduje, że można być w pełni dla Boga i ludzi, świadcząc o nadejściu przyszłej epoki Królestwa Niebieskiego. Zaangażowanie na rzecz czystości, wyrażone poprzez ślub, staje się posługą wobec najwyższej wartości, jaką jest miłość. Wolne i radosne praktykowanie tego ślubu przez osoby konsekrowane przemawia w obronie prawdy, że dla tego, który kocha, wszystko jest możliwe, bo „dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych” (Łk 1,37).

Radosne UBÓSTWO – znak całkowitego zawierzenia Bogu

Historycznie można stwierdzić, że ubóstwo, obok czystości, było znamię życia ewangelicznego, to znaczy formą, jaką obierano dla doskonalszego naśladowania Chrystusa. Przykład takiego stylu życia stanowią pierwsze gminy chrześcijańskie, w których „nikt nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4,32), potem pustelnicy, o których nie wiadomo, z czego się utrzymywali, a po nich mnisi, którzy wspólną pracą zarabiali na życie. Gdy jednak z czasem zakonnicy ulegali pokusie bogacenia się, zrywał się potężny ruch reformatorski zakonów żebrzących, które naocznie ukazywały radykalizm naśladowania Chrystusa. Ubóstwo stało się powszechnie przedmiotem ślubu w zakonach, a reguły

³⁶ Zob. JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 26.

³⁷ Tamże, nr 32.

³⁸ Zob. A. DERDZIUK, „Czystość konsekrowana”, *Vita Consecrata* 1(52) 2003, s. 31.



i nowsze konstytucje zgromadzeń zakonnych strzegły go pieczołowicie, bowiem okazywało się, że odejście od zasad ubóstwa pociągało za sobą upadek zgromadzeń zakonnych.

Bezpośrednią sferę, której dotyczy ubóstwo zakonne, stanowią rzeczy materialne. W szerszym jednak znaczeniu rada ubóstwa dotyczy także tego wszystkiego, co proponuje świat, a co nie posiada określonej wartości pieniężnej, np. protekcji ludzi bogatych czy prestiżu wynikającego z dominacji w pewnych sferach. Stąd Paweł VI w cytowanej adhortacji przestrzegał wszystkie osoby konsekrowane, by nie pozwoliły się uwieść „kuszącej pewnością płynącej z posiadania, wiedzy i władzy”³⁹.

W adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II stwierdza, że ślubowane ubóstwo jest przede wszystkim wartością *in se*. Dlatego właśnie przeciwstawia się ono „bałwochwalczemu kultowi mamony i staje się proroczym wołaniem skierowanym do społeczeństwa, które żyjąc w wielu częściach świata w dobrobycie, jest wystawione na niebezpieczeństwo utraty poczucia umiaru i świadomości istotnej wartości rzeczy”⁴⁰. Ewangeliczny styl życia, nacechowany umiarkowaniem i wyrzeczeniem, pełen prostoty i otwartości na bliźnich, staje się przykładem i znakiem dla innych. Być prorokiem ubóstwa to znaczy pomagać współczesnemu człowiekowi odnaleźć drogę do Boga, dzielić z nim własny czas i swoje zasoby, odrywając się od tego, co nie należy do Ojca (por. Łk 2,49)⁴¹. Zasadniczy sens ubóstwa i jego istota polega przede wszystkim na dawaniu świadectwa przekonaniu, że to „Bóg jest prawdziwym bogactwem ludzkiego serca”. Ewangeliczny styl życia przeniknięty wyrzeczeniem i umiarkowaniem jest przykładem i znakiem pomagającym współczesnemu człowiekowi odnaleźć Boga⁴². Kościół oczekuje więc od osób konsekrowanych swego świadectwa składanego Chrystusowi zarówno wobec wierzących, jak i niewierzących.

Dla współczesnego świata, a zwłaszcza ludzi mieszkających w krajach wysoko cywilizowanych, stały wzrost gospodarczy oraz mentalność konsumpcyjna zdają się być istotą i celem życia. Szybki rozwój techniczny oraz cywilizacyjny nie idzie, niestety, w parze z rozwojem kultury życia duchowego. Istnieje obecnie powszechne przekonanie, jakoby wszystko było możliwe do zdobycia – nie tylko dobra materialne, ale nawet życie i osoby. Jeżeli posiadanie staje się jednym z istotnych dynamizmów życiowych, wtedy w człowieku rodzi się przekonanie, że tym bardziej siebie realizuje, im więcej posiada. Człowiek zatracza siebie. Nie posiada już stowiska, pieniędzy, samochodu, lecz te dobra posiadają jego. Zniewolenie własnej

³⁹ PAWEŁ VI, Adhortacja Apostolska *Evangelica testificatio*, nr 19. Zob. E. GAMBARI, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II...*, s. 347.

⁴⁰ JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 90.

⁴¹ W. MICHAŁCZYK, „Rady ewangeliczne w *Vita consecrata...*”, s. 269.

⁴² Zob. JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 90; W. MICHAŁCZYK, „Rady ewangeliczne w *Vita consecrata...*”, s. 269.



osoby posiadaniem prowadzi ostatecznie do bałwochwalstwa (por. Ef 5,5; Kol 3,5). Taka postawa jest całkowitym zaprzeczeniem wartości ducha ubóstwa, a nawet wartości bycia w pełni człowiekiem. W tej sytuacji osoby konsekrowane, uwalniając siebie od wszelkich uzależnień mocą Chrystusa, świadczą o wartości ubóstwa w dzisiejszym społeczeństwie⁴³.

Na tę wielką prowokację świata w postaci materialistycznej żądzy posiadania, która lekceważy potrzeby i cierpienia słabych, odpowiedzią staje się ewangeliczne ubóstwo przeżywane w różnych formach i często połączone z konkretną działalnością szerzącą solidarność i miłosierdzie. Świadection ubóstwa wyraża się w tym, że człowiek nie realizuje się przez to, co udaje mu się zdobyć, ale przez dobro, jakie może czynić, i przez ofiarną służbę innym⁴⁴. Dobrowolnie obrane ubóstwo ma pokazać ludziom zniewolonym przez konsumpcyjną kulturę i żyjącym w lękach, że nie można poddawać się kompulsywnemu dążeniu do posiadania i zarazem żyć szczęśliwie⁴⁵. W świetle powyższych wywodów widać więc, że współczesny człowiek potrzebuje świadectwa ewangelicznego ubóstwa jako odpowiedzi na szerzący się egoizm, konsumpcjonizm i materializm. Ślub ten ukazuje współczesnemu człowiekowi prawdziwy sens życia: że ostatecznie „tylko Bóg jest prawdziwym bogactwem ludzkiego serca”⁴⁶.

Wspaniałomyślne POSŁUSZEŃSTWO – świadectwo ewangelicznej wolności

Charyzmat konsekrowanego posłuszeństwa jest radą, która nie posiada *implicit* inspiracji słownej w Ewangeli. Ewangeliści nie podają słów, które by wyraźnie zawierały radę posłuszeństwa, rozumianą w dzisiejszym znaczeniu, ale wskazują nade wszystko przykład całego życia i nauczania Chrystusa. On to ukazuje siebie samego jako wzór posłuszeństwa względem Ojca oraz zachęca do wyrzeczenia się wszystkiego, nie wyłączając zaparcia się siebie samego, aby iść za Nim, pozwalając kierować się Jego woli (por. Mt 16,24; 10,38; 4,22). U podstaw posłuszeństwa zakonnego stoi więc całokształt życia Jezusa Chrystusa. Jego ekskluzywna relacja z Ojcem i uzależnienie się wobec woli Ojca jest faktem świadczącym jednoznacznie o nadprzyrodzonym aspekcie tej rady ewangelicznej.

Cała nauka Magisterium Kościoła na temat życia konsekrowanego – w nawiązaniu do myśli ewangelicznej – podkreśla, że dar posłuszeństwa zakonnego jest uczestnictwem w posłuszeństwie Jezusa Chrystusa ogłaszającego absolutną supremację Ojca. „Zakonnicy poświęcają całkowicie wolę swoją Bogu, jakby składając

⁴³ Zob. A.J. NOWAK, *Osoba konsekrowana. T. 1: Ślub ubóstwa*, Lublin 1992, s. 69.

⁴⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 89.

⁴⁵ Zob. J. AUGUSTYN, *Ewangeliczne ubóstwo*, Kraków 1992, s. 26.

⁴⁶ Zob. JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 90.



ofiara z siebie, a przez to jednoczą się trwale i bezpieczniej ze zbawcą wolą Boga” – podkreślają ojcowie soborowi w dekrete o przystosowanej odnowie życia zakonnego⁴⁷.

Aby wskazać na treść i naturę ślubu posłuszeństwa, trzeba powiedzieć, że dotyczy on jednej z najgłębiej zakorzenionych dziedzin ludzkiego życia – niezależności. Osoby konsekrowane, oddając Bogu wolność kierowania własnym życiem, czynią tym samym całkowitą ofiarę ze swojej woli. Istota tej rady ewangelicznej polega więc na oddaniu umiłowanemu Bogu swej wolności, woli, siebie oraz możliwości rozporządzania sobą. Być posłusznym, to znaczy wypełniać jedynie wolę Bożą, która prawdziwie czyni człowieka wolnym i wskazuje jedyne dobro. Jan Paweł II powie, że tak rozumiane posłuszeństwo jest szczególnym wyrazem wewnętrznej wolności i w niczym się jej nie sprzeciwia⁴⁸. Człowiek staje się wolny, gdy uczy się słuchać i być posłusznym, i odwrotnie – uczy się być posłusznym, gdy stopniowo staje się wolny, to znaczy zdolny kochać i czynić dobro, wypełniając wolę Bożą. Najwyższy akt wolności utożsamia się więc z najwyższym aktem posłuszeństwa, co najdoskonalej ukazuje osoba Jezusa Chrystusa⁴⁹.

Konsekracja osób zakonnych wymaga, by całość ich życia była świadectwem Ewangelii. Wskazać tu należy na „eklezyjalny aspekt ślubu posłuszeństwa”, który zobowiązuje osoby konsekrowane do szczególnej gorliwości, by Kościół coraz wyraźniej ukazywał Chrystusa zarówno wierzącym, jak i niewierzącym. Wszystkie dary oraz uzdolnienia osób konsekrowanych, jak i świadectwo ich życia, powinny służyć budowaniu i ukazywaniu światu Chrystusa obecnego w Kościele (por. 1 Kor 12,13-31)⁵⁰.

W adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II podkreśla, że świadectwo osób konsekrowanych ma polegać na ukazywaniu, jak wiele pojęć wolności jest dzisiaj wypaczonych. Zakonnicy mają więc być ludźmi, którzy znaleźli drogocenną perłę (por. Mt 13,46), skarb niewyczerpany (por. Łk 12,22-34), i pomagają społeczeństwu wyzwolić się od skutków niepokohamowanego egoizmu i indywidualizmu. Posłuszeństwo właściwe życiu konsekrowanemu staje się odpowiedzią na coraz bardziej skrzywione i tragiczne w skutkach rozumienie wolności. Za wzór prawdziwego posłuszeństwa podaje papież postawę Chrystusa wobec Ojca. Jego przykład dowodzi, że sprzeczność między posłuszeństwem a wolnością nie istnieje, a nawet paradoksalnie, przez ewangeliczną radę posłuszeństwa „osoba staje się całkowicie wolna, aby poświęcić się sprawie Ewangelii”⁵¹.

⁴⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, nr 14.

⁴⁸ Zob. JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 91.

⁴⁹ Zob. J. KICIŃSKI, „Posłuszeństwo drogą duchowej wolności”. w: *Życie Konsekrowane* 2(34) 2002, s. 69-70.

⁵⁰ Zob. A.J. NOWAK, *Osoba konsekrowana. T. 2: Ślub posłuszeństwa*, Lublin 1994, s. 127.

⁵¹ JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 72.



Dzisiaj wielu ludzi poddanych jest pokusie życia według fałszywej hierarchii wartości. Zadaniem osób konsekrowanych, zgodnie z zaleceniem Kościoła, ma być ukazanie, że wobec wypaczonego pojęcia wolności człowiek może na drodze samozaparcia i wyrzeczenia wzrastać w ludzkiej i chrześcijańskiej dojrzałości oraz odpowiedzialności. Poprzez posłuszeństwo, które jest całkowitym oddaniem się woli Bożej, można osiągnąć „miarę wielkości według pełni Chrystusa” (Ef 4,13). Współpracując z Chrystusem w dziele zbawiania świata, poprzez ewangeliczną radę posłuszeństwa uzyskuje się ową wolność wewnętrzną, która jest potrzebna każdemu dla osiągnięcia pełnej dojrzałości osobowej. Ukazuje się również światu, że ludzka wolność nie jest wartością absolutną, a ślubowane posłuszeństwo w niczym nie umniejsza wielkości człowieka: „Takie posłuszeństwo zakonne nie tylko nie umniejsza godności osoby ludzkiej, ale owszem, doprowadza ją do pełnej dojrzałości, pomnażając wolność dzieci Bożych”⁵².

Zakończenie

Nowe stulecie i nowe tysiąclecie rozpoczynają się w świetle Chrystusa. Nie wszyscy jednak widzą to światło. Naszym zadaniem, porywającym i trudnym, jest być Jego ‘odblaskiem’⁵³. Słowa skierowane przez Jana Pawła II do wszystkich chrześcijan odnoszą się w szczególny sposób do osób konsekrowanych, którym, jak i całemu Kościołowi, współczesny świat stawia trzy wielkie wyzwania dotyczące rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Relacje pomiędzy życiem osób konsekrowanych a szeroko pojętym „światem” tworzą dzisiaj środowisko wzajemnej prowokacji i wzbogacania się. W ten sposób śluby zakonne stają się profetyczną odpowiedzią na prowokacje, jakie wysnuwa wobec Kościoła świat spowity mentalnością hedonistyczną, konsumpcyjną oraz indywidualistyczną. W konsekwencji oznacza to, że zaangażowanie się osób zakonnych w urzeczywistnienie wartości, które reprezentują śluby, przybiera formę prorockiej posługi wobec świata. Osoby konsekrowane, pełniąc swoją misję prorocką⁵⁴, są więc wezwane, aby na te prowokacje odpowiadać.

⁵² SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, nr 14.

⁵³ JAN PAWEŁ II, List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Novo millennio ineunte*, nr 54.

⁵⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Vita consecrata...*, nr 15.



Słowa-klucze: konsekracja zakonna, rady ewangeliczne, świadectwo, krzyż

„You Shall Be My Witnesses...”. On the Prophetic Character of Monastic Consecration

Summary

One of the most important tasks that is appointed by monastic consecration is to testify to God and about God. So the consecrated way of life have a prophetic role towards the world. The article shows that the base for fulfilling this role is imitating the pure, poor and humble Christ, which means obeying the evangelical councils and remaining in connection with him in the mystery of the cross. Consecrated nowadays through the testimony of chosen life are the sign to the world that is driven by hedonistic mentality (remaining against the council of pureness), consumable (remaining against the council of poverty) and individualistic (remaining against the council of humility).

Key words: monastic consecration, evangelical councils, testimony, cross

(tłum. Tomasz Herbich)





Śmierć w kulturze





DOMINIKA BUDZANOWSKA

Marek Aureliusz o śmierci

Te są swoiste cechy duszy rozumnej: samą siebie widzi, sama siebie rozkłada na części, robi siebie taką, jaką chce, sama spożywa owoc, który wydaje (owoce bowiem roślin i odpowiadające części zwierząt inni spożywają), osiąga cel swoisty, gdziekolwiek ją koniec życia spotka. Nie tak, jak przy tańcu lub na scenie itp., gdzie cała czynność zostaje bez końca w razie jakiejś przeszkody. Ale na czymkolwiek i kiedykolwiek się ją zatrzyma, zamiar swój doprowadza do pełni i bez uszczerbku. Tak, że można powiedzieć: mam wszystko, co moje. Prócz tego przebiega cały wszechświat i próżnię naokoło, i jego formę, podąża w bezmiar wieczności, pojmuje i rozważa okresowe wszechodradzanie się i dochodzi do poznania, że potomkowie nasi nic bardziej nowego widzieć nie będą ani nasi przodkowie nic bardziej niezwykłego nie widzieli, tak że i człowiek czterdziestoletni o pewnej bystrości umysłu zna całą przeszłość i przyszłość w myśl prawa jednostajności. Właściwością też jest duszy rozumnej i miłość bliźnich, prawda, skromność i poważanie siebie nad wszystko inne, co jest i właściwością prawa. W ten sposób nie zachodzi żadna różnica między rozumem idącym drogą prostą a rozumem idącym drogą sprawiedliwości.

Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* 11, 1, 1-4

Można zgodzić się z Janem Krokosem, że „problematyka śmierci uobecni się w pracach filozofów wszystkich czasów, że filozofowie o śmierci pisali i że na jej temat się wypowiadali. Zagadnienie śmierci było dla filozofii jako filozofii zawsze jakoś ważne, niekiedy tak ważne, że w rozważaniu problemu śmierci upatrywano istotę filozofowania czy jego swoistość”¹. Zagadnieniem śmierci zajmowała się również starożytna Stoa. Przy czym szkoła stoicka nie była monolitem, niezmiennie trwającym poprzez kilka wieków (począwszy od schyłku IV wieku p.n.e., gdy Zenon z fenickiego Kition przybył do Aten w 314 roku p.n.e., a od około 300 roku p.n.e. zaczął nauczać w Stoa Poikile, gimnazjach i na rynku), zmieniała miejsca naucza-

¹ J. KROKOS, *Czy śmierć jest przedmiotem filozofii?*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Katowice 2007, s. 22.





nia, a po śmierci mistrza tworzyły się nowe kierunki doktrynalne². Zenon, Kleantes i Chryzyp tworzyli starą szkołę stoicką; średni okres Stoi rozpoczął Panajtios z Rodos, który objął kierownictwo szkoły w 129 roku p.n.e., do średnich stoików zalicza się też Boetosa i Posejdoniosa; ostatnią szkołę stoicką, istniejącą już na gruncie rzymskim, rozslawili: polityk Seneka³, niewolnik Epiktet⁴, później wyzwoleniec, i cesarz Marek Aureliusz (od 161 roku n.e.). Pisma Seneki i Marka Aureliusza (choć to późni stoicy) są uznawane za źródła dla poznania filozofii stoickiej⁵.

Cesarz Marek Aureliusz, ostatni wielki stoik, pozostawił po sobie niewielkie, choć w dwunastu księgach spisane, dzieło filozoficzne (pierwotnie nieprzeznaczone do publikacji) *Tὰ εἰς ἑαυτὸν* (*Do siebie samego*), znane zazwyczaj pod znacznie późniejszym tytułem *Rozmyślania*⁶. Ten intymny dziennik filozoficzny autor, jako jeden z nielicznych ważniejszych Rzymian-filozofów, w całości napisał po grecku, czyli w języku filozofii⁷.

Sięgając po tekst Marka Aureliusza, warto pamiętać o tradycji filozofii starożytnej, zwłaszcza stoickiej i epikurejskiej. Pierre Hadot niezwykle mocno podkreśla w swych pracach istotny aspekt owej filozofii: była nie tylko teoretyczna, ale i praktyczna, rzutowała na życie człowieka, w tym stawiała się ćwiczeniem duchowym. Dyskurs teoretyczny i dogmatyczny, mający dość zredukowaną formę, systemowo ścisłą, poprzez swoją propozycję stania się mędrce prowadzą do dokonania wyboru życiowego, przy czym obie szkoły filozoficzne „radzą adeptom swoich nauk, by przypominali sobie dniem i nocą, nie tylko w myśli, lecz i na piśmie, owe podstawowe dogmaty. W takiej perspektywie należy postrzegać *Rozmyślania* Marka Aureliusza. W dziele tym cesarz-filozof formułuje na własny użytek dogmaty stoicyzmu. Ale nie chodziło mu o napisanie streszczenia czy *aide-mémoire*, które wystarczyłoby sobie od czasu do czasu przeczytać, ani o formułki typu matematycznego, raz na zawsze ustalone i przeznaczone do mechanicznego stosowania.

² Por. P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 140.

³ Lucius Annaeus Seneca, zwany Seneką Młodszym, urodził się na przełomie er, popełnił samobójstwo w 65 roku n.e. Był wybitnym rzymskim retorem, pisarzem, filozofem, także wychowawcą Nerona i politykiem.

⁴ Epiktet z Hierapolis we Frygii (ok. 50-130) około roku 80 n.e. jeszcze jako niewolnik zaczął uczyć na wykłady Muzoniusza Rufusa, stoika, później (już po wyzwoleniu) sam założył szkołę w Rzymie, a po wygnaniu filozofów z Rzymu przez Domicjana – w Nikopolis w Epirze. Jego nauki spisywał jego uczeń, Flavius Arrianus, stąd powstał podręcznik *Encheiridion* i *Diatryby*. Marek Aureliusz znał jego poglądy (wspomina Epikteta w swoich *Rozmyśleniach*), a Hadot wręcz uważa, że dzieło cesarza to „nic więcej jak wariacje, często wspaniale zorkiestrowane, na tematy poruszone przez niewolnika-filozofa” (P. HADOT, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, Kęty 2004, s. 18).

⁵ Por. np. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 18; S. ŚWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 7.

⁶ Wydane zostały po raz pierwszy w 1559 r. w Zurychu.

⁷ J. BOCHENSKI, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 31. O języku greckim jako „urzędowym” języku filozofii zob. też P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 60-61.



Bo tutaj rzecz wcale nie w rozwiązywaniu jakichkolwiek problemów teoretycznych i abstrakcyjnych, lecz we wprawianiu się wciąż od nowa w taki stan, w wypracowywaniu takich dyspozycji, które są niezbędne, by żyć po stoicku. Nie wystarczy już czytać «słowa», lecz trzeba wciąż od nowa formułować w sposób sugestywny maksymy zachęcające do działania: istotny jest tu sam akt pisania, mówienia do siebie samego⁸.

Temat śmierci w owym ćwiczeniu duchowym, jakim są *Rozmyślenia* Marka Aureliusza, przewija się wyraźnie przez całe dzieło (wyjąwszy księgę pierwszą, mającą zdecydowanie inny charakter niż pozostałe księgi⁹):

Cale *Rozmyślenia* przenika myśl o śmierci. Pojawia się ona kolejno jako obraz czegoś, co szybko nastanie i może przez to przeszkodzić Markowi Aureliuszowi we wzniesieniu się do poziomu życia filozoficznego, jako zjawisko naturalne, nie bardziej nadzwyczajne niż wszystkie inne, wreszcie jako wyzwolenie, które wybawi cesarza od świata ludzi nie znających jedynej rzeczy wartościowej: cnoty i moralnego dobra.

Rozmyślenia to także – od początku do końca – ćwiczenie w przygotowaniu do śmierci¹⁰.

Interpretacja tych licznych zapisków, pochodzących z różnych lat (cesarz prowadził swój pamiętnik filozoficzny przez ponad dekadę), nie jest łatwa i jednoznaczna. Występuje w nich raz pozytywny, raz w pewnym sensie negatywny stosunek do tego problemu i różne możliwości jego rozwiązania¹¹.

Powszechność i równość wobec śmierci

Ludzie wobec śmierci są równi – i panujący, i jego sługa (jak Aleksander Wielki i jego poganiacz mułów: Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδὼν καὶ ὁ ὀρεωκόμος αὐτοῦ ἀποθανόντες εἰς ταὐτὸ κατέστησαν – 6, 24¹²), nie omija ona ani lekarzy, którzy – choć innych leczą – sami też w końcu chorują i umierają (jak Hipokrates), ani chaldejskich wróżbitów, ani ludzi sławnych z waleczności i licznych podbojów

⁸ P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 228.

⁹ Księga ta zawiera świadectwa dotyczące życia Marka Aureliusza.

¹⁰ P. HADOT, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 274.

¹¹ Przy czym znów warto przywołać trafne uwagi Hadota, który zauważa w dziele cesarza-stoika pewien ład kompozycji, pewną ścisłą regułę – schemat trójkowy, wzorowany na trzech filozoficznych *topoi*, wyodrębnionych przez Epikteta. Więcej zob. np. P. HADOT, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003, s. 165-192. Przeciwnego zdania jest m.in. Grimal: „Ogólne wrażenie, jakie sprawia ta pełna sprzeczności całość, zbija niewątpliwie z tropu i uzasadnia zdanie powszechnie wyrażane przez dzisiejszych komentatorów, że *Rozmyślenia* nie zostały zaplanowane jako spójne dzieło i nie były pisane według jakiegos raz powziętego planu, ale że są po prostu szeregiem refleksji wynikłych przypadkowo w ciągu dość długiego czasu” (P. GRIMAL, *Marek Aureliusz*, Warszawa 1997, s. 246).

¹² Tekst grecki *Rozmyślań* na podstawie wydania: ed. A. S. L. Farquharson, Oxford 1944.



(jak Aleksander, Pompejusz, Cezar¹³), ani filozofów (jak Heraklit, Demokryt, Sokrates¹⁴):

Ἰπποκράτης πολλὰς νόσους ἰασάμενος αὐτὸς νοσήσας ἀπέθανεν. οἱ Χαλδαῖοι πολλῶν θανάτους προηγόρευσαν, εἴτα καὶ αὐτοὺς τὸ πεπρωμένον κατέλαβεν. Ἀλέξανδρος καὶ Πομπήιος καὶ Γάιος Καῖσαρ, ὅλας πόλεις ἄρδην τοσαντάκις ἀνελόντες καὶ ἐν παρατάξει πολλὰς μυριάδας ἱππέων καὶ πεζῶν κατακόψαντες, καὶ αὐτοὶ ποτε ἐξῆλθον τοῦ βίου. Ἡράκλειτος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας, ὕδατος τὰ ἐντὸς πληρωθεὶς, βολβίτῳ κατακεχρισμένος ἀπέθανεν. Δημόκριτον δὲ οἱ φθεῖρες, Σωκράτην δὲ ἄλλοι φθεῖρες ἀπέκτειναν (3, 3, 1-5).

W następnej księdze ta myśl powraca, pomniejszona wprowadzie o przykłady konkretnych wielkich osobistości, za to poszerzona o wspomnienie sytuacji, gdy śmierć zaskakuje i wyniszcza niespodziewanie wszystkich mieszkańców miast takich, jak nadmorskie Helike zatopione przez trzęsienie ziemi (w 373 roku p.n.e.) czy Pompeje i Herkulanum zniszczone przez wybuch wulkanu (w 79 roku n.e.). Równolegle śmierć stopniowo odbiera każdemu człowiekowi znajomych (kolejno oddających ostatnią posługę zmarłemu przyjacielowi) – i tak czeka ona wszystkich, zresztą wszystko to następuje w krótkim czasie:

Ἐννοεῖν συνεχῶς πόσοι μὲν ἱατροὶ ἀποτεθνήκασιν, πολλάκις τὰς ὁφρὺς ὑπὲρ τῶν ἀρρώστων συσπάσαντες· πόσοι δὲ μαθηματικοί, ἄλλων θανάτους ὥς τι μέγα προειπόντες· πόσοι δὲ φιλόσοφοι, περὶ θανάτου ἢ ἀθανασίας μυρία διατεινόμενοι· πόσοι δὲ ἀριστεῖς, πολλοὺς ἀποκτείναντες· πόσοι δὲ τύραννοι, ἐξουσίᾳ ψυχῶν μετὰ δεινοῦ φρυάγματος ὥς ἀθάνατοι κεχρημένοι· πόσοι δὲ πόλεις ὅλαι, ἴν' οὕτως εἶπω, τεθνήκασιν, Ἐλίκη καὶ Πομπήιοι καὶ Ἡρῳῶν καὶ ἄλλαι ἀναρίθμητοι. ἐπιθὶ δὲ καὶ ὅσους οἶδας, ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ· ὁ μὲν τοῦτον κηδεύσας εἴτα ἐξετάθη, ὁ δὲ ἐκείνον, πάντα δὲ ἐν βραχεῖ (4, 48, 1-2).

Śmierć odbiera każdemu człowiekowi kogoś, wreszcie i ów „każdy” będzie wkrótce komuś przez nią zabrany: μικρὸν καὶ καταμύσεις, τὸν δὲ ἐξενεγκόντα σε ἤδη ἄλλος θρηνήσει (10, 34, 6). Ostatecznie bowiem los wszystkich kieruje do grobu, o czym jeszcze na innym przykładzie przypomina cesarz-filozof, wymieniając Augusta, jego rodzinę, przyjaciół, cały dwór¹⁵. Przypomina, że grupowa śmierć

¹³ W innym fragmencie wspomniani są też cesarze Hadrian i August (8, 5, 1: ὥσπερ οὐδὲ Ἀδριανὸς οὐδὲ Αὐγουστος).

¹⁴ W innym fragmencie wspomniani są też stoicy, zwłaszcza Chryzyp i Epiktet (por. 7, 19, 2: πόσους ἤδη ὁ αἰὼν Χρυσίππους, πόσους Σωκράτους, πόσους Ἐπικτήτους καταπέπωκεν).

¹⁵ Ciekawie komentuje ten fragment (i jemu podobne) Hadot: „Marek Aureliusz stara się obserwować proces rozpadu już w trakcie jego zachodzenia, w przedmiotach i w ludziach znajdujących się w jego



dokonyuje się nie tylko w katastrofach (jak w Pompejach), ale również w czasie poprzez wygaśnięcie rodu, pomimo usilnych starań o pozostawienie spadkobiercy. O takiej sytuacji mówią napisy na grobowcach – „ostatni z rodu”:

Αὐλὴ Αὐγούστου, γυνή, θυγάτηρ, ἑγγονοί, πρόγονοι, ἀδελφὴ, Ἀγρίππας, συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, Ἄρειος, Μαικίνας, ἱατροί, θύται· ὅλης αὐλῆς θάνατος. εἶτα ἔπιθι τὰς ἄλλας .. μὴ καθ' ἑνὸς ἀνθρώπου θάνατον, οἷον Πομπηίων. κἀκεῖνο δὲ τὸ ἐπιγραφόμενον τοῖς μνήμασιν· ἔσχατος τοῦ ἰδίου γένους. ἐπιλογίζεσθαι πόσα ἐσπάσθησαν οἱ πρὸ αὐτῶν, ἵνα διάδοχόν τινα καταλίπωσιν, εἶτα ἀνάγκη ἔσχατόν τινα γενέσθαι· πάλιν ᾧδε ὅλου γένους θάνατον (8, 31, 1-3).

Marek Aureliusz uznaje ludzkie starania o przedłużenie rodu. Zarazem jednak dostrzega ich niemoc wobec nieuchronności śmierci, często przychodzącej nagle także na małe dziecko. W księdze jedenastej zapisał słowa Epikteta:

Gdy się dziecko całuje, trzeba – mówił Epiktet – powiedzieć sobie w duszy: jutro może umrze. – Zła to wróżba. – Nie jest to zła wróżba – odpowiedział – ale oznaczenie pewnego objawu działania natury. Toć i złą wróżbą byłoby wyrzec, że zboże ścięto¹⁶ (11, 34, 1).

Καταφιλοῦντα τὸ παιδίον δεῖν, ἔλεγεν ὁ Ἐπίκτητος, ἔνδον ἐπιφθέγγεσθαι· „αὐρίον ἴσως ἀποθανῇ”. – „δύσφημα ταῦτα”. – „οὐδὲν δύσφημον”, ἔφη, „φυσικοῦ τινος ἔργου σημαντικόν· ἢ καὶ τὸ τοὺς στάχους θερισθῆναι δύσφημον”.

Co istotne, ten fragment pokazuje, że śmierć nie jest zła i że wynika z natury (o czym więcej w dalszej części artykułu). Zepsuciu, gniciu, śmierci podlega wszystko, nie tylko ludzie. A dzieje się to niezwykle szybko – ten, kto umrze jako starzec w podeszłym wieku, zrówna się z tym, kto umarł za młodu: Πάντα ὅσα ὀρᾷς τάχιστα φθαρήσεται καὶ οἱ φθειρόμενα αὐτὰ ἐπιδόντες τάχιστα καὶ αὐτοὶ φθαρήσονται καὶ ὁ ἐσχατόγηρως ἀποθανὼν εἰς ἴσον καταστήσεται τῷ προώρῳ (9, 33, 1-2).

otoczeniu. Dobrze rozumiałby księżniczkę Bibesco, której do rozmyślenia nad własną śmiercią wystarczała kontemplacja bukiecika fiołków. Wspomina dawne dwory cesarskie, na przykład dwór Oktawiana Augusta, by lepiej uświadomić sobie fakt, że wszystkie osoby, na chwilę wskrzeszone w jego wspomnieniu, od dawna już nie żyją. Nie ma tu więcej straszenia śmiercią ani chorobliwego napawania się nią niż w filmie *Stowarzyszenie Umarłych Poetów*, gdzie grający nauczyciela literatury Robin Williams obrazuje swym uczniom wartość życia, pokazując im i każąc się wpatrywać z uwagą w zdjęcie dawnych absolwentów szkoły, po to, by uczniowie, uświadomiwszy sobie, że wszyscy ci pełni życia chłopcy ze zdjęcia już nie żyją, poznali to, co w życiu cenne. *Carpe diem*, chwytaj dzień dzisiejszy. Jedyna różnica: dla Marka Aureliusza wartością wyłączną nie jest życie jako takie, lecz Życie moralne” (P. HADOT, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 176).

¹⁶ Fragmenty tłumaczenia w języku polskim: M. Reiter.



Nie tylko śmierć zrównuje ludzi. Również życie, sława i niesława, cierpienie i przyjemność, bogactwo i ubóstwo jednakowo spotykają ludzi złych i dobrych – nie są ani piękne, ani brzydkie, z tego zaś wynika obojętność ich wartości (nie są one ani dobre, ani złe):

θάνατος δέ γε καὶ ζωὴ, δόξα καὶ ἀδοξία, πόνος καὶ ἡδονή, πλοῦτος καὶ πενία, πάντα ταῦτα ἐπίσης συμβαίνει ἀνθρώπων τοῖς τε ἀγαθοῖς καὶ τοῖς κακοῖς, οὔτε καλὰ ὄντα οὔτε αἰσχρά. οὐτ' ἄρ' ἀγαθὰ οὔτε κακὰ ἐστὶ (2, 11, 6).

Sława pośmiertna

Za jedną z Aureliuszowych definicji śmierci można uznać stwierdzenie, iż jest ona zapomnieniem (mającym wkrótce nadejść) – zarówno zmarłego o wszystkim, jak i wszystkich o zmarłym: „Wnet zapomnienie o wszystkim przyjdzie na cię! I wnet zapomnienie wszystkich o tobie!” (Εγγὺς μὲν ἡ σὴ περὶ πάντων λήθη, ἐγγὺς δὲ ἡ πάντων περὶ σοῦ λήθη – 7, 21, 1). Filozof ma wyraźne i mocne poczucie przemijalności zarówno sławy za życia, jak i pamięci pośmiertnej. Wielokrotnie pisze o tym w *Rozmyślaniach*, także w kontekście ludzi sławnych, w sposób godny podziwu błyszczących za życia, jak Kamillus, Caeso, Yolesus, Dentatus, także Scypion i Kato, wreszcie August, potem i Hadrian, i Antonin¹⁷, o których pamięć szybko przerodziła się w legendę, a potem odeszła w zapomnienie – wieczna pamięć jest bowiem całkowicie marnością:

Αἱ πάσαι συνήθεις λέξεις γλωσσήματα νῦν· οὕτως οὖν καὶ τὰ ὀνόματα τῶν πάσαι πολυμνήτων νῦν τρόπον τινὰ γλωσσήματά ἐστιν· Κάμιλλος, Καίσιων, Οὐόλεσος, Δεντάτος, κατ' ὀλίγον δὲ καὶ Σκιπίων καὶ Κάτων, εἴτα καὶ Αὔγουστος, εἴτα καὶ Ἀδριανὸς καὶ Ἀντωνίνος· ἐξίτηλα γὰρ πάντα καὶ μυθώδη ταχὺ γίνεται, ταχὺ δὲ καὶ παντελὴς λήθη κατέχωσεν. καὶ ταῦτα λέγω ἐπὶ τῶν θαυμαστῶς πως λαμπάντων· οἱ γὰρ λοιποὶ ἅμα τῷ ἐκπνεῦσαι «ἄιστοι, ἄπυστο». τί δὲ καὶ ἔστιν ὅλως τὸ ἀείμνηστον; ὅλον κενόν (4, 33, 1-2).

Zdarza się wręcz, że pamięć o zmarłym nie zdąży stać się mitem czy różnie mitem zapomnianym, gdyż nie trwa nawet chwili (ἔνιοι μὲν οὐδὲ ἐπ' ὀλίγον μνημονευθέντες, οἱ δὲ εἰς μύθους μεταβαλόντες, οἱ δὲ ἤδη καὶ ἐκ μύθων ἐξίτηλοι – 8, 25, 3).

¹⁷ Podobna myśl w 8, 25, 1-2: Λούκιλλα Οὐῆρον, εἴτα Λούκιλλα· Σέκουνδα Μάξιμον, εἴτα Σέκουνδα· Ἐπιτύχανος Διότιμον, εἴτα Ἐπιτύχανος· Φαυστίαν Ἀντωνίνος, εἴτα Ἀντωνίνος. τοιαῦτα πάντα· Κέλερ Ἀδριανόν, εἴτα Κέλερ. οἱ δὲ δριμεῖς ἐκεῖνοι ἢ προγνωστικοὶ ἢ τετυφωμένοι ποῦ; οἶον, δριμεῖς μὲν Χάραξ καὶ Δημήτριος [ὁ Πλατωνικὸς] καὶ Εὐδαίμων καὶ εἴ τις τοιοῦτος.



O marności sławy świadczy znikomość: po pierwsze, samej ziemi: καὶ ὅλη δὲ ἡ γῆ στιγμή (8, 21, 2), po drugie, wraz z nią widoczna jest maleńkość cząstki niezmierzonego i nieogarniętego czasu wymierzonemu każdemu (niezwykle szybko znika ona w wieczności, bezkresnej wieczności – ὁ ἄπειρος αἰών¹⁸), po trzecie, znikoma ilość całej materii (czy też: wszechmaterii), po czwarte, odrobina całej duszy (czy też: wszechduszy). Poza owymi wyliczeniami, które eksplikują ludzką znikomość, autor posługuje się konkretnym i obrazowo wyjaśniającym czasownikiem, określając sposób bytowania człowieka jako „czołganie, wicie się po małej grudce ziemi”:

Πόστον μέρος τοῦ ἀπείρου καὶ ἀχανοῦς αἰῶνος ἀπομεμέρισται ἐκάστω· τάχιστα γὰρ ἐναφανίζεται τῷ αἰδίῳ· πόστον δὲ τῆς ὅλης οὐσίας· πόστον δὲ τῆς ὅλης ψυχῆς· ἐν πόσῳ δὲ βωλαρίῳ τῆς ὅλης γῆς ἔρπεις (12, 32, 1-2).

Wszystko zatem, co każdy przeżywa, jest mikre, nadto bardzo krótkie (wszystko to – i co wspomina, i co jest wspomинane – autor w innym miejscu nazwie jednodniowym: Πᾶν ἐφήμερον, καὶ τὸ μνημονεῦον καὶ τὸ μνημονευόμενον – 4, 35, 1¹⁹) i przeżywane w małym kąciку ziemi, a wspomnienie pośmiertne „żyje kolejną człowieczków, którzy wnet umrą, a nic nie wiedzą sami o sobie, a cóż dopiero o tych, którzy dawno zmarli”:

μικρὸν μὲν οὖν ὃ ζῇ ἕκαστος· μικρὸν δὲ τὸ τῆς γῆς γωνίδιον ὅπου ζῇ· μικρὸν δὲ καὶ ἡ μικρίστη ὑστεροφημία καὶ αὕτη δὲ κατὰ διαδοχὴν ἀνθρωπαρίων τάχιστα τεθνηξομένων καὶ οὐκ εἰδόντων οὐδὲ ἑαυτοῦς, οὐτὶ γε τὸν πρόπαλαι τεθνηκότα (3, 10, 2)²⁰.

Z drugiej strony argumentem przeciw dbaniu o własną sławę może być nie znikomość, ale pewne jej przeciwieństwo, to znaczy wielość. Marek Aureliusz pisze o wielkiej (w tysiącach liczonej) rzeszy ludzkiej przeszłych i współczesnych pokoleń, także o przyszłych pokoleniach, nie zapominając o ludach barbarzyńskich: tyle tysięcy ludzi nie zna przecież nawet imienia tego człowieka, który zabiega o sławę i pamięć, a nawet ci, którzy go znają, wkrótce o nim zapomną, jeśli zaś będą pamiętać, to w złym znaczeniu, gdyż (choć teraz chwalą) będą poniżać, ganić. Autor kończy te myśli stwierdzeniem, iż ani pamięć pośmiertna, ani sława, ani w ogóle wszystko razem nie ma wartości:

¹⁸ Por. 4, 50, 5; 6, 15, 1; zob. też 12, 7, 1: ... τὴν ἀχάνειαν τοῦ ὀπίσω καὶ πρόσω αἰῶνος.

¹⁹ Podobnie też w 4, 48, 3: κατιδεῖν αἰεὶ τὰ ἀνθρώπινα ὡς ἐφήμερα καὶ εὐτελεῖ...; 8, 25, 3: πάντα ἐφήμερα...; 9, 14, 1: Πάντα ταῦτά· συνήθη μὲν τῇ πείρᾳ, ἐφήμερα δὲ τῷ χρόνῳ....

²⁰ Podobna myśl także w 4, 19, 1: Ὁ περὶ τὴν ὑστεροφημίαν ἐπτοημένος οὐ φαντάζεται ὅτι ἕκαστος τῶν μεμνημένων αὐτοῦ τάχιστα καὶ αὐτὸς ἀποθανεῖται· εἴτα πάλιν ὁ ἐκεῖνον διαδεξάμενος, μέχρι καὶ πᾶσα ἡ μνήμη ἀποσβῇ διὰ ἀπτομένων καὶ σβεννυμένων προιοῦσα.



„Ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν” ἀγέλας μυρίας καὶ τελετὰς μυρίας καὶ πλοῦν παντοῖον ἐν χειμῶσι καὶ γαλήναις καὶ διαφορὰς γινομένων, συγγινομένων, ἀπογινομένων. ἐπινοεῖν δὲ καὶ τὸν ὑπ ἄλλων πάλαι βεβιωμένον βίον καὶ τὸν μετὰ σὲ βιωθησόμενον καὶ τὸν νῦν ἐν τοῖς βαρβάροις ἔθνεσι βιούμενον· καὶ ὅσοι μὲν οὐδὲ ὄνομά σου γινώσκουσιν, ὅσοι δὲ τάχιστα ἐπιλήσονται, ὅσοι δὲ ἐπαινοῦντες ἴσως νῦν σε τάχιστα ψέξουσι· καὶ ὥς οὔτε ἡ μνήμη ἀξιόλογόν γε οὔτε ἡ δόξα οὔτε ἄλλο τι τὸ σύμπαν (9, 30, 1-2).

Autor *Rozmyślań* zapisuje kolejny argument przeciwko szukaniu sławy. Zakłada sytuację, w której ludzie pamiętający o zmarłym byliby nieśmiertelni i podobnie samo wspomnienie byłoby wówczas nieśmiertelne. Jednak zadaje od razu pytanie, jaki pożytek by z tego wynikał. Otóż żaden: ani po śmierci pochwały nic nie dają, ani za życia. Ubieganie się zaś o sławę może przynieść szkodę, gdyż przesłania człowiekowi coś ważniejszego, co mu natura daje w danej chwili:

ὑπόθου δ, ὅτι καὶ ἀθάνατοι μὲν οἱ μεμνησόμενοι, ἀθάνατος δὲ ἡ μνήμη· τί οὖν τοῦτο πρὸς σέ; καὶ οὐ λέγω, ὅτι οὐδὲν πρὸς τὸν τεθνηκότα, ἀλλὰ πρὸς τὸν ζῶντα τί ὁ ἔπαινος, πλὴν ἄρα δι οἰκονομίαν τινά; παρίης γὰρ νῦν ἀκαίρως τὴν φυσικὴν δόσιν ἄλλου τινὸς <οὐκ> ἔχομένην λόγου. λοιπόν ... (4, 19, 2-3).

Założenie takie filozof czyni jednak tylko na użytek powyższego wywodu. Niewątpliwie bowiem śmiertelni są wszyscy, krótko żyje i chwalący, i chwalony, i ten, który wspomina, i ten, którego wspominają: Βραχύβιον καὶ ὁ ἐπαινῶν καὶ ὁ ἐπαινούμενος καὶ ὁ μνημονεύων καὶ ὁ μνημονευόμενος (8, 21, 2).

Wreszcie Marek Aureliusz wskazuje na jeszcze jeden aspekt tego zagadnienia: trzeba popatrzeć, u kogo chcemy zdobyć sławę – kimże są ci ludzie, którzy dadzą nam dobre lub złe imię. Albowiem nie tylko ludzie (w swej cielesności) i wspomnienia o nich szybko przemijają. Podobnie ulotny jest też powab przyjemności, lęk przed bólem czy (co istotne dla tematu) ludzka paplanina – co więcej, człowiek musi zrozumieć, że te rzeczy są nie tylko krótkotrwałe, ale i niewiele warte, mało ważne, brudne, łatwe do zniszczenia, wręcz martwe:

Πῶς πάντα ταχέως ἐναφανίζεται, τῷ μὲν κόσμῳ αὐτὰ τὰ σώματα, τῷ δὲ αἰῶνι αἱ μνῆμαι αὐτῶν· οἷά ἐστι τὰ αἰσθητὰ πάντα καὶ μάλιστα τὰ ἡδονῇ δελεάζοντα ἢ τῷ πόνῳ φοβοῦντα ἢ τῷ τύφῳ διαβεβοημένα, πῶς εὐτελῇ καὶ εὐκαταφρόνητα καὶ ῥυπαρὰ καὶ εὐφθαρτα καὶ νεκρά· – νοεῖας δυνάμεως ἐφιστάναι. τί εἰσιν οὗτοι, ὧν αἱ ὑπολήψεις καὶ αἱ φωναὶ τὴν εὐδοξίαν <καὶ τὴν ἀδοξίαν παρέχουσι> (2, 12 1-2).

Marnością jest zatem sława, szybko odchodząca w zapomnienie w ogromie niezmiernego czasu, ograniczona do maleńkiego zakątka ziemi, Ponadto nieliczni



i zmienni w swym sądzie o człowieku są ci, którzy zdają się jego sławę głosić, jak szczupłe miejsce, do którego się ta sława ogranicza:

ἀλλὰ τὸ δοξάριόν σε περισπάσει; ἀπιδὼν εἰς τὸ τάχος τῆς πάντων λήθης καὶ τὸ χάος τοῦ ἔφ' ἐκάτερα ἀπείρου αἰῶνος καὶ τὸ κενὸν τῆς ἀπηχίσεως καὶ τὸ εὐμετάβολον καὶ ἄκριτον τῶν εὐφημεῖν δοκούντων καὶ τὸ στενὸν τοῦ τόπου, ἐν ᾧ περιγράφεται· ὅλη τε γὰρ ἡ γῆ στιγμή καὶ ταύτης πόστον γωνίδιον ἢ κατοίκησις αὕτη; καὶ ἐνταῦθα πόσοι καὶ οἷοί τινες οἱ ἐπαινεσόμενοι; (4, 3, 7-8).

Krótkość życia – wartość teraźniejszości

W powyższych, przytoczonych z *Rozmyślań*, wypowiedziach ciągle przewijały się sformułowania świadczące o krótkości życia ludzkiego i rychłym nadejściu śmierci. Określenia μικρόν, ταχέως, τάχιστα są charakterystyczne właściwie dla całego dzieła Τὰ εἰς ἑαυτόν.

Stratą krótkiego czasu życia, o czym była mowa powyżej, jest niewątpliwie zabieganie o sławę pośmiertną – u potomnych, którzy przecież też są śmiertelni jak wszyscy. Owe starania są zatem skazane na śmiertelność. Człowieka nie powinno zajmować, jaki sąd o nim będą mieć inni. Istotne jest natomiast dobre korzystanie z tego czasu, który właśnie trwa – z teraźniejszości²¹ (wszak tylko ten czas, choć to chwila, faktycznie do nas należy, przeszłość już została przeżyta, a przyszłość jest niejasna: συμνημόνευε, ὅτι μόνον ζῇ ἕκαστος τὸ παρὸν τοῦτο, τὸ ἀκαριαῖον· τὰ δὲ ἄλλα ἢ βεβίωται ἢ ἐν ἀδήλῳ – 3, 10, 1):

Τοῦτον ἰδοὺ τὸν χρόνον σεαυτῷ χάρισαι. οἱ τὴν ὑστεροφημίαν μᾶλλον διώκοντες οὐ λογιζονται ὅτι ἄλλοι τοιοῦτοι μέλλουσιν ἐκεῖνοι εἶναι, οἷοί εἰσιν οὗτοι οὐς βαροῦνται· κακεῖνοι δὲ θνητοί. τί δὲ ὅλως πρὸς σέ, ἂν ἐκεῖνοι φωναῖς τοιαύταις ἀπηχῶσιν ἢ ὑπόληψιν τοιαύτην περὶ σοῦ ἔχωσιν; (8, 44, 1-3).

W jeszcze innym miejscu filozof wyjaśnia, iż całą przeszłość należy odstawić na bok, a przyszłość powierzyć opatrności, natomiast teraźniejszość skierować ku zbożności i sprawiedliwości (τοῦτο δέ ἐστιν, ἐὰν πᾶν τὸ παρελθὸν καταλίπῃς καὶ

²¹ Hadot zauważa, iż stoicy określali teraźniejszość na dwa sposoby: jako granicę między przeszłością i przyszłością (czyli czas teraźniejszy nie istnieje nigdy, skoro czas jest w nieskończoność podzielony: taki podział to abstrakcja matematyczna, w niej teraźniejszość to nieskończenie krótka chwila) lub uwzględniali ludzką świadomość: „W tym wymiarze teraźniejszość ma pewną szerokość, pewne trwanie związane z uwagą, jakiej udziela świadomość przeżyta. I właśnie o owej świadomości przeżytej mowa, gdy używa się określenia «koncentracja na teraźniejszości»” (P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 246; zob. też tenże, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 142-143).



τὸ μέλλον ἐπιτρέψης τῇ προνοίᾳ καὶ τὸ παρὸν μόνον ἀπευθύνῃς πρὸς ὁσιότητα καὶ δικαιοσύνην – 12, 1, 2). Jak pisze Hadot, w owym życiu tylko terażniejszością porbrzmiewa stoickie przeciwstawienie tego, co od człowieka nie zależy, temu, co od niego zależy. A „zależy od nas terażniejszość: teren działania, wolności, decyzji; nie zależy od nas przeszłość i przyszłość, na które nic nie możemy poradzić: mogą one być dla nas jedynie imaginacyjnymi troskami bądź przyjemnościami”²².

Skupianie się na chwili obecnej można, jak to zauważa również Hadot, łączyć ze stoicką προσοχή, to jest uwagą, ciągłą czujnością i obecnością ducha, stale rozbudzoną świadomością, nieustannym duchowym napięciem²³:

Wszędzie i zawsze jest w twojej mocy z terażniejszości czuć się bogobojnie zadowolonym, w stosunku do ludzi współczesnych zachowywać nakazy sprawiedliwości i ćwiczyć się w przenikaniu spostrzeżeń, by się co rozumem nie sprawdzonego nie wdarmo (7, 54, 1).

Πανταχοῦ καὶ διηλεκῶς ἐπὶ σοὶ ἔστι καὶ τῇ παρούσῃ συμβάσει θεοσεβῶς εὐαρεστεῖν καὶ τοῖς παροῦσιν ἀνθρώποις κατὰ δικαιοσύνην προσφέρεσθαι καὶ τῇ «παρ»ούσῃ φαντασίᾳ ἐμφιλοτεχνεῖν, ἵνα μὴ τι ἀκατάληπτον παρεισρῇ

Owa czujność uczy żyć chwilą obecną jakby była już ostatnią²⁴:

Tak należy wszystko czynić i mówić i o wszystkim myśleć, jakby się już miało odejść z życia (2, 11, 1).

Ὡς ἤδη δυνατοῦ ὄντος ἐξίέναι τοῦ βίου, οὕτως ἕκαστα ποιεῖν καὶ λέγειν καὶ διανοεῖσθαι.

Myśl o bliskości śmierci „odbiera działaniu banalność, wyzwala je z rutyny codziennego życia. W takiej perspektywie niepodobna przedsięwziąć najdrobniej-

²² P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 245. Przy czym Hadot zaraz dodaje: „Strzeżmy się jednak błędnej interpretacji tego ćwiczenia koncentracji na terażniejszości. Nie wyobrażajmy sobie na przykład, że stoik nic nie pamięta i nigdy nie wybiega myślą w przyszłość. Tym, co odrzuca, nie jest myśl o przyszłym i przeszłym, lecz namiętności, jakie ta myśl może spowodować, próżne nadzieje, próżne żale. Stoik chce być człowiekiem czynu, a żeby żyć i działać, musi robić plany i mieć na uwadze przeszłość po to, by przewidywać skutki swoich działań. Lecz skoro właśnie nie istnieje działanie inne niż terażniejsze, to tylko ze względu na nie należy myśleć o przeszłości bądź przyszłości – i w takim stopniu, w jakim to myślenie może przynieść korzyść działaniu. Rozmiary terażniejszości wyznacza zatem wybór, decyzja, samo działanie” (tamże, s. 245-246).

²³ Por. tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe...*, s. 17. Ta uwaga skupiona na terażniejszości uwalnia od namiętności, ułatwia czujność i otwiera na świadomość kosmiczną (por. tamże, s. 18).

²⁴ Hadot wykazuje wpływ owej uwagi jako ćwiczenia duchowego na „filozofię chrześcijańską” w klasztornym życiu mnichów (por. tamże, s. 75-81).



szego działania bez zastanowienia, bez skupienia. Istota ludzka musi zaangażować się w pełni w to, co będzie może ostatnią okazją, by samą siebie przejawić²⁵.

Aureliuszowy stosunek do chwili bieżącej jako jedynej własności człowieka wyjaśnia też jego pogląd (wspomniany już wcześniej w ustępie o powszechności i równości ludzi wobec śmierci – 9, 33, 2) o zrównaniu tego, kto umarł w podeszłym wieku, z tym, kto odszedł za młodu. Nie jest rzeczą ważną, czy się umrze po wielu latach, czy jutro (οὕτως καὶ τὸ εἰς πολλοστὸν ἔτος μᾶλλον ἢ αὐριον μηδὲν μέγα εἶναι νόμιζε – 4, 47, 1). Warto przytoczyć w tym miejscu dłuższy fragment *Rozmyślań*:

A chociażbyś miał żyć jeszcze trzy tysiące lat albo dziesięć tysięcy razy dłużej, przecież pamiętaj o tym, że nikt innego nie traci życia nad to, którym żyje, a innym nie żyje, jak tym, które traci. Najdłuższe więc równa się najkrótszemu. Teraźniejszość jest bowiem równa u wszystkich, a więc i to, co się traci, jest równe. Tak więc to, co się traci, przedstawia się jako pozbawione czasu co do długości. Nikt bowiem nie może stracić tego, co już przeszło lub co przyjdzie. Jakże bowiem można być pozbawionym tego, czego się nie ma? O tym więc dwojgu trzeba pamiętać: po pierwsze o tym, że wszystko od wieków w podobny sposób się dzieje i wciąż się powtarza, i o tym, że jest wszystko jedno, czy się będzie patrzyło na te same rzeczy lat sto czy dwieście, czy przez wieczność. I o drugim, że i człowiek bardzo stary, i ten, który ma umrzeć we wczesnej młodości, tracą po równi. Tylko teraźniejszości bowiem mają być pozbawieni (jeżeli można powiedzieć, że i ją posiadają), a nie traci się, czego się nie ma (2, 14, 1-6).

Κἂν τρὶς χίλια ἔτη βιώσεσθαι μέλλης, καὶ τοσαυτάκις μύρια, ὅμως μέμνησο ὅτι οὐδεὶς ἄλλον ἀποβάλλει βίον ἢ τοῦτον ὃν ζῇ, οὐδὲ ἄλλον ζῇ ἢ ὃν ἀποβάλλει. εἰς ταῦτόν οὖν καθίσταται τὸ μήκιστον τῷ βραχυτάτῳ. τὸ γὰρ παρὸν πᾶσιν ἴσον καὶ τὸ ἀπολλύμενον οὖν ἴσον καὶ τὸ ἀποβαλλόμενον οὕτως ἀκαριαῖον ἀναφαίνεται. οὔτε γὰρ τὸ παρῳχηκὸς οὔτε τὸ μέλλον ἀποβάλοι ἄν τις· ὁ γὰρ οὐκ ἔχει, πῶς ἂν τις τοῦτο αὐτοῦ ἀφέλοιτο; τούτων οὖν τῶν δύο αἰεὶ μεμνήσθαι· ἐνὸς μὲν, ὅτι πάντα ἐξ αἰδίου ὁμοειδῆ καὶ ἀνακυκλούμενα καὶ οὐδὲν διαφέρει, πότερον ἐν ἑκατὸν ἔτεσιν ἢ ἐν διακοσίοις ἢ ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ τὰ αὐτά τις ὄψεται· ἐτέρου δέ, ὅτι καὶ ὁ πολυχρονιώτατος καὶ ὁ τάχιστα τεθνηξόμενος τὸ ἴσον ἀποβάλλει. τὸ γὰρ παρὸν ἐστὶ μόνον οὐ στερίσκεσθαι μέλλει, εἴπερ γε ἔχει καὶ τοῦτο μόνον καὶ ὁ μὴ ἔχει τις οὐκ ἀποβάλλει.

W kontekście powyższego fragmentu trzeba zaznaczyć, że Marek Aureliusz sprzeciwia się temu, by zdobywanie właściwego pojmowania spraw odkładać na starość (trzeba wręcz spieszyć się: χρῆ οὖν ἐπείγεσθαι – 3, 1, 3). Jest ona oczywiście niepewna: nie tylko nie wiadomo, czy zdąży nadejść (ludzie tak szybko umierają; każdy widzi to po swoich rówieśnikach, których z czasem mu ubywa: Πόσοι,

²⁵ Tenże, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 190.



μεθ' ὧν εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, ἤδη ἀπεληλύθασιν – 6, 56, 1). Ponadto każdego dnia życie wyczerpuje się i coraz bardziej go ubywa, a człowiekowi może wreszcie zabraknąć bystrości umysłu potrzebnej do zrozumienia wypadków i do przyjęcia nauki, która pozwoli mu badać sprawy boskie i ludzkie:

Οὐχὶ τοῦτο μόνον δεῖ λογίζεσθαι, ὅτι καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἀπαναλίσκεται ὁ βίος καὶ μέρος ἔλαττον αὐτοῦ καταλείπεται, ἀλλὰ κάκεῖνο λογιστέον, ὅτι, εἰ ἐπὶ πλέον βίῳ τις, ἐκεῖνό γε ἄδηλον, εἰ ἐξαρκέσει ὁμοία αὐθις ἢ διάνοια πρὸς τὴν σύνεσιν τῶν πραγμάτων καὶ τῆς θεωρίας τῆς συντεινούσης εἰς τὴν ἐμπειρίαν τῶν τε θείων καὶ τῶν ἀνθρωπείων (3, 1, 1).

Z czasem człowiek słabnie i zaczyna pleść głupstwa. Choć pozostaje mu możliwość oddychania, jedzenia, tworzenia wyobrażeń, pożądania i innych czynności tego rodzaju, to jednak „gaśnie zdolność władania sobą samym i umiejętnego zdawania sobie sprawy z obowiązków, i porządkowania zjawisk, i zdolność osądzania, czy już należy stąd wynieść się samemu, i to wszystko, co w wysokim stopniu wymaga umysłu wyćwiczonego”:

ἐὰν γὰρ παραληρεῖν ἄρξηται, τὸ μὲν διαπνεῖσθαι καὶ τρέφεσθαι καὶ φαντάζεσθαι καὶ ὀρμᾶν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, οὐκ ἐνδεήσεται· τὸ δὲ ἑαυτῷ χρῆσθαι καὶ τοὺς τοῦ καθήκοντος ἀριθμοὺς ἀκριβοῦν καὶ τὰ προφαινόμενα διαρθροῦν καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ εἰ ἤδη ἐξακτέον αὐτὸν ἐφίστάνειν καὶ ὅσα τοιαῦτα λογισμοῦ συγγεγυμνασμένου πάνυ χρήζει, προαποσβέννεται (3, 1, 2).

Zalecenia, by korzystać z chwili bieżącej²⁶, pojawiają się niemal od samego początku *Rozmyślań*, już w księdze drugiej, gdzie autor wzywa, by ze wzgardą patrzeć na swe ciało – jak na zwłoki pełne posoki, kości, tkanek, plecionkę nerwów/ściągien, żył, tętnic; podobnie na swój oddech, który jest tylko tym samym wiatrem, mechanicznie wchodzącym i wychodzącym z nas. Człowiek ma jednak jeszcze trzecią część swej istoty – τὸ ἡγεμονικόν, czyli wolę. To ona zgodnie ze swą nazwą ma kierować, a nie przeciwnie, być zdominowaną przez gwałtowną żądzę – działać jak marionetka pociągana za sznurki. Człowiek nie ma być niewolnikiem, lecz powinien być zadowolony z tego, co los mu w danej chwili daje, i nie patrzeć podejrzliwie na rzeczy przeszłe:

“Ὅτι ποτε τοῦτό εἰμι, σαρκία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν. ἄφες τὰ βιβλία· μηκέτι σπῶ· οὐ δέδονται. ἀλλ' ὥς ἤδη ἀποθνήσκων τῶν μὲν σαρκίων καταφρόνησον· λύθρος

²⁶ Jak pisze Hadot: „Teraz albo nigdy. Myśl o śmierci nadaje każdej terazniejszej chwili życia powagę, nieskończoną wartość, splendor. «Wykonywać każdą czynność w życiu tak, jakby była ostatnia», to żyć chwilą obecną z taką intensywnością i z taką miłością, jakby – w pewien sposób – całe życie było w niej zawarte i w niej się zamykało” (tamże, s. 141).



καὶ ὀστέα καὶ κροκύφαντος, ἐκ νεύρων, φλεβίων, ἀρτηριῶν πλεγμάτων. θέασαι δὲ καὶ τὸ πνεῦμα ὁποῖον τί ἐστιν· ἄνεμος, οὐδὲ αἶε τὸ αὐτό, ἀλλὰ πάσης ὥρας ἐξεμύμενον καὶ πάλιν ῥοφούμενον. τρίτον οὖν ἐστὶ τὸ ἡγεμονικόν. ὧδε ἐπινοήθητι· γέρων εἰ· μηκέτι τοῦτο ἑάσης δουλεῦσαι, μηκέτι καθ' ὁρμὴν ἀκοινώνητον νευροσπαστηθῆναι, μηκέτι τὸ εἰμαρμένον ἢ παρὸν δυσχερᾶναι ἢ μέλλον ὑπιδέσθαι (2, 2, 1-4).

Człowiek, mając wyznaczony kres swego czasu, który przemija bezpowrotnie wraz z nim, powinien się starać zdobyć pogodę ducha: ὅρος ἐστὶ σοὶ περιγεγραμμένος τοῦ χρόνου, ὃ ἐὰν εἰς τὸ ἀπαιθριάσαι μὴ χρήσῃ, οἰχήσεται καὶ οἰχίση καὶ αὐθὺς οὐκ ἐξέσται (2, 4, 2). Każdy sam swoją duszę poniża, krzywdzi, czekając na stosowny czas, który i tak nie nadejdzie (bo takie właśnie jest życie, chwilowe): traci życie, szukając u innych czci dla siebie, zamiast szanować siebie samego:

Ὑβρίζεις, ὑβρίζεις ἑαυτήν, ὃ ψυχὴ· τοῦ δὲ τιμῆσαι σεαυτὴν οὐκέτι καιρὸν ἔξεις· ἀκαριαῖος ὁ βίος ἐκάστω, οὗτος δέ σοι σχεδὸν διήνυσται, μὴ αἰδουμένην σεαυτήν, ἀλλ' ἐν ταῖς ἄλλων ψυχαῖς τιθεμένη τὴν σὴν εὐμοιρίαν (2, 6, 1-2).

Człowiek nie powinien dawać się ponosić swej wyobraźni (Ἐξάλειψον τὴν φαντασίαν – 7, 29, 1), swoim porędom (στήσον τὴν νευροσπαστίαν – 7, 29, 2), lecz powinien umieć panować nad terażniejszością (περίγραψον τὸ ἐνεστὼς τοῦ χρόνου – 7, 29, 3). Jest istotą rozumną, ma więc poznawać i myśleć, patrząc na życie swoje i innych ludzi (γνώρισον τὸ συμβαῖνον ἢ σοὶ ἢ ἄλλω. δίελε καὶ μέρισον τὸ ὑποκείμενον εἰς τὸ αἰτιώδες καὶ ὑλικόν. ἐννόησον τὴν ἐσχάτην ὥραν. τὸ ἐκείνῳ ἀμαρτηθὲν ἐκεῖ κατάλιπε ὅπου ἡ ἀμαρτία ὑπέστη – 7, 29, 4-7). Przed każdym działaniem powinien (jako istota rozumna – ζῶιον νοερόν – por. 8, 2, 2) zapytać siebie, jak ono wpłynie na niego i czy nie będzie potem o tym czynie inaczej myślał, żałował go (Καθ' ἐκάστην πράξιν ἐρώτα σεαυτόν· πῶς μοι αὕτη ἔχει; μὴ μετανοήσω ἐπ' αὐτῇ; – 8, 2, 1). Swoją krótki czas trzeba przeżyć w sposób uporządkowany, przyzwoity (τὸ βραχὺ τοῦτο κοσμίως διαπερᾶσαι – 10, 31, 4), ćwicząc się w rozumnym patrzeniu na sprawy życia, czyli dokładnym i zgodnym z wiedzą o naturze (γυμνάσματα λόγου ἐωρακότος ἀκριβῶς καὶ φυσιολόγως τὰ ἐν τῷ βίῳ – 10, 31, 5), oraz przygotować się, by umrzeć we właściwym stanie ciała i duszy (Ὅποῖον δεῖ καταληφθῆναι ὑπὸ τοῦ θανάτου καὶ σώματι καὶ ψυχῇ – 12, 7, 1).

Istotę ludzką tworzą ciało, oddech i rozum, z tych trzech części jedynie ostatnia jest bezwzględnie jego, gdyż pozostałe dwie przynależą mu do czasu (tak długo, jak długo musi o nie dbać): Τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκας· σωματίον, πνευμάτιον, νοῦς. τούτων τὰλλα μέχρι τοῦ ἐπιμελεῖσθαι δεῖν σά ἐστι, τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν (12, 3, 1-2). Właściwa postawa człowieka rozumianego jako umysł zapewnia życie



pełne spokoju, dobra i życliwości, co Marek Aureliusz opisuje w jednym (aczkolwiek i ponieważ zawiłym) zdaniu:

A jeżeli oddalisz od siebie, to jest od swego umysłu, wszystko to, co inni czynią lub mówią albo coś sam uczynił lub powiedział, i to, co cię niepokoi jako przyszłość, i to, co z tobą jest związane, ale od wyboru niezależne jako własność ciała, które cię otacza, i tchu z nim spojenego, i to, co toczy nurt życia zewnątrz ciebie płynący, tak by twoja zdolność umysłowa, wyjęta ze związku z tym, co jest z tobą związane przeznaczeniem wspólnym, czysta i niezależna żyła w zakresie siebie samej, postępując sprawiedliwie i chcąc tego, co się dzieje, i mówiąc prawdę, jeżeli oddalisz – powtarzam – od tej woli twojej to, co z nią jest związane na podstawie wpływów zewnętrznych, i przyszłość, i przeszłość, a stworzysz z siebie to, czym jest Empedoklesowa „kula okrągła, dumna z otaczającej ją samotności”, a starać się będziesz jedynie o to życie, którym żyjesz, to jest o teraźniejszość – będziesz mógł przeżyć resztę życia aż do śmierci bez niepokoju, w zgodzie a z miłością dla twego demona (12, 3, 3-4).

«διὸ ἐὰν χωρίσης ἀπὸ σεαυτοῦ, τουτέστιν ἀπὸ τῆς σῆς διανοίας, ὅσα ἄλλοι ποιοῦσιν ἢ λέγουσιν ἢ ὅσα αὐτὸς ἐποίησας ἢ εἶπας καὶ ὅσα ὡς μέλλοντα ταρασσέει σε καὶ ὅσα τοῦ περικειμένου σοι σωματίου ἢ τοῦ συμφύτου πνευματίου ἀπροαίρετα πρόσσεστιν καὶ ὅσα ἢ ἔξωθεν περιρρέουσα δίνῃ ἐλίσσει, ὥστε τῶν συνεμαρμένων ἐξηρημένῃ, καθαρὰν «τε» τὴν νοερὰν δύναμιν «καὶ» ἀπόλυτον ἐφ' ἑαυτῆς ζῆν, ποιοῦσαν τὰ δίκαια καὶ θέλουσαν τὰ συμβαίνοντα καὶ λέγουσαν τὰ ληθῆ· ἐὰν χωρίσης, φημί, τοῦ ἡγεμονικοῦ τούτου τὰ προσηρτημένα ἐκ προσπαθείας καὶ τοῦ χρόνου τὰ ἐπέκεινα ἢ τὰ παρῳχικότα, ποιήσης τε σεαυτὸν, οἷος ὁ Ἐμπεδόκλειος σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιγηθεί γαίῳ, μόνον τε ζῆν ἐκμελετήσης ὁ ζῆς, τουτέστι τὸ παρόν, δυνήσῃ τό γε μέχρι τοῦ ἀποθανεῖν ὑπολειπόμενον ἀταράκτως καὶ εὐμένως καὶ ἵλεως τῷ σεαυτοῦ δαίμονι διαβῶναι.

Od człowieka wprowadzić niewiele zależy, jednak – gdyby odwrócić w ujęciu pozytywne zdanie Marka Aureliusza, iż „wszystko, co jest poza granicami twojej istoty fizycznej i duchowej, ani do ciebie nie należy, ani od ciebie nie zależy” (ὅσα δὲ ἐντὸς ὄρων τοῦ κρεαδίου καὶ τοῦ πνευματίου, ταῦτα μεμνήσθαι μήτε σὰ ὄντα μήτε ἐπὶ σοί; – 5, 33, 6) – ma on prawo do kształtowania siebie i swojej postawy życiowej. Nie można zapominać, że Marek Aureliusz należy do grona stoików, którzy w swym dyskursie filozoficznym podkreślali tragiczną sytuację człowieka, uwarunkowanego przez los, co wyjaśnia Hadot:

Pozornie w niczym nie jesteśmy wolni, gdyż absolutnie nie zależy od nas, czy jesteśmy piękni, zdrowi, dzielni, bogaci, czy doświadczamy przyjemności i omija nas cierpienie. Wszystko to zależy od przyczyn w stosunku do nas zewnętrznych. Nieubłagana a obojętna na nasz jednostkowy interes konieczność niszczy nasze dążenia i nadzieje,



jesteśmy bezbronni, wydani na wydarzenia życia, na zmienne koleje fortuny, na chorobę, na śmierć. (...) Efektem tego jest ludzkie nieszczęście: ludzie gorąco pragną dóbr, których nie są w stanie zdobyć, i równie gorąco pragną unikać zła, które jest nieuniknione. Ale jest coś, jedna jedyna rzecz, która zależy od nas i której nam nikt nie odbierze. To wola czynienia dobrze, wola działania zgodnie z rozumem. (...) Wola czynienia dobrze to niezdołana twierdza, którą każdy może zbudować w sobie. Tam znajdzie wolność, niezależność, nietykalność i – a jest to wartość wybitnie stoicka – zgodność z sobą samym. (...) Owa zgodność z samym sobą jest właściwością rozumu: wszelki dyskurs racjonalny nie może być inny, tylko zgodny z samym sobą; żyć według rozumu to podporządkować się owemu obowiązkowi zgodności²⁷.

Nie dziwi zatem zachęta filozofa, by znaleźć sobie miejsce ustronne, spokojne, ale nie rozumie go jako zacisza na wsi, nad morzem czy w górach (Ἀναχωρήσεις αὐτοῖς ζητοῦσιν ἀγροικίας καὶ αἰγιαλοῦς καὶ ὄρη – 4, 3, 1; przy czym takie wyjazdy są niemądre: ὅλον δὲ τοῦτο ἰδιωτικώτατόν ἐστιν – 4, 3, 2), lecz jako wejście w głąb siebie, swej duszy, możliwe zawsze i wszędzie, gdy tylko człowiek tego zechce. To właśnie w swej duszy znajdzie on z łatwością i najszybciej spokój, czyli ład wewnętrzny:

ἐξόν, ἥς ἂν ὥρας ἐθελήσης, εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν. οὐδαμοῦ γὰρ οὔτε ἡσυχιώτερον οὔτε ἀπραγμονέστερον ἄνθρωπος ἀναχωρεῖ ἢ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, μάλιστα ὅστις ἔχει ἔνδον τοιαῦτα, εἰς ἃ ἐγκύψας ἐν πάσῃ εὐμαρείᾳ εὐθὺς γίνεται· τὴν δὲ εὐμαρείαν οὐδὲν ἄλλο λέγω ἢ εὐκοσμίαν (4, 3, 2).

Jak ważny jest dla Marka Aureliusza ów ład (językowo związany z greckim czasownikiem κοσμέω – *porządkować, przystroić, upiększyć*), wskazuje również jeden z fragmentów z Platona, przytaczanych w księdze siódmej, a odnoszący się nie do funkcjonowania jednostkowego człowieka, lecz ludzkiej społeczności:

A kto mówi o ludziach, powinien popatrzeć także na sprawy ziemskie, jakby skądś z góry – na trzody, obozy, na roboty polne, małżeństwa, rozwody, rodzenie się i śmierć, na zamęt sądowy, pustkowia, na różnorakie ludy barbarzyńskie, obrzędy, pogrzeby i zgromadzenia, na tę mieszaninę, na ten ład utworzony z przeciwieństw (7, 48, 1).

Καὶ διὲ περὶ ἀνθρώπων τοὺς λόγους ποιούμενον ἐπισκοπεῖν [δεῖ] καὶ τὰ ἐπίγεια ὥσπερ ποθὲν ἄνωθεν κάτω· ἀγέλας, στρατεύματα, γεώργια, γάμους, διαλύσεις, γενέσεις, θανάτους, δικαστηρίων θόρυβον, ἐρήμους χώρας, βαρβάρων ἔθνη ποικίλα, ἐορτάς, θρήνους, ἀγοράς, τὸ παμμιγὲς καὶ τὸ ἐκ τῶν ἐναντίων συγκοσμούμενον.

²⁷ Tenże, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 170-171.



Stoicy i greccy, i rzymscy nie stronili od życia społecznego, według nich mędrcze (kierujący się wszak rozumem) nie widzi konfliktu między interesami osobistymi a społecznymi²⁸. Nadto filozofia w starożytności była „uprawiana w grupie, czy w grę wchodziły wspólnoty pitagorejskie, czy miłość platońska, przyjaźń epikurejska czy stoickie przewodnictwo duchowe. Filozofia antyczna zakłada wspólny wysiłek, wspólnotę poszukiwań, wzajemną pomoc, duchowe wsparcie. Ale co ważniejsze, filozofowie, w końcu nawet epikurejczycy, nigdy nie zrezygnowali z oddziaływania na państwo, z przekształcania społeczeństwa, ze służby swym współobywatelom”²⁹.

Marek Aureliusz, cesarz-stoik, wśród trzech zadań, o których trzeba ciągle pamiętać, obok czuwania nad myślą i zgody na los, stawia obowiązek sprawiedliwego działania w służbie wspólnoty ludzkiej³⁰. Więzy społeczne przedstawił obrazowo, przyrównując człowieka i społeczeństwo do gałęzi i drzewa³¹. Z racji, iż społeczeństwo jest „naturalną formą organizacji ludzi, stoik, starając się być w zgodzie z naturą, będzie pełnił swoją funkcję w społeczeństwie i kultywował cnoty społeczne”³², a dbając o własne dobro, będzie troszczył się równocześnie i o dobro powszechne³³. Stąd postulat życia prostego, spokojnego, bez podejrzliwości wobec tego, co zewnętrzne, wszystkim życzliwego, rozumnego (bo sprawiedliwego): Ἡδὴ τεθνῆξῃ καὶ οὐπω οὐτε ἀπλοῦς οὐτε ἀτάραχος οὐτε ἀνύποπτος τοῦ βλαβῆναι ἂν ἔξωθεν οὐτε ἰλεως πρὸς πάντας οὐτε τὸ φρονεῖν ἐν μόνῳ τῷ δικαιοπραγεῖν τιθέμενος (4, 37, 1).

Jednak stoicyzm mimo tych cech społecznych „broni bardzo silnie osoby ludzkiej i jej praw”³⁴. Widać to wyraźnie u Marka Aureliusza, gdy zachęca do wyrobienia w sobie wewnętrznego schronienia, w które z łatwością można się wycofać i w nim się odnowić (czy też raczej: na nowo przypominać sobie to, co jest ważne), by móc opuścić je w gotowości do cierpliwego znoszenia stosunków, do których się powraca (συνεχῶς οὖν δίδου σεαυτῷ ταύτην τὴν ἀναχώρησιν καὶ ἀνανέου σεαυτόν· βραχέα δὲ ἔστω καὶ στοιχειώδη ἃ εὐθὺς ἀπαντήσαντα ἀρκέσει εἰς τὸ πᾶσαν λύπην

²⁸ Por. W. TATARKIEWICZ, dz. cyt., s. 151.

²⁹ P. HADOT, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe...*, s. 301.

³⁰ Por. tamże, s. 301-302.

³¹ Por. 11, 8, 1-7: Κλάδος τοῦ προσεχοῦς κλάδου ἀποκοπεῖς οὐ δύναται μὴ καὶ τοῦ ὅλου φυτοῦ ἀποκεκοφθεῖ. οὕτω δὴ καὶ ἄνθρωπος ἐνὸς ἀνθρώπου ἀποσχισθεὶς ὅλης τῆς κοινωνίας ἀποπέπτωκεν. κλάδον μὲν οὖν ἄλλος ἀποκόπτει· ἄνθρωπος δὲ αὐτὸς ἑαυτὸν τοῦ πλησίον χωρίζει μισήσας καὶ ἀποστραφεῖς, ἀγνοεῖ δὲ ὅτι καὶ τοῦ ὅλου πολιτεύματος ἅμα ἀποτέμνηκεν ἑαυτόν. πλὴν ἐκεῖνό γε δῶρον τοῦ συστησαμένου τὴν κοινωνίαν Διός· ἔξεστι γὰρ ἡμῖν πάλιν συμφύειν τῷ προσεχεῖ καὶ πάλιν τοῦ ὅλου συμπληρωτικοῖς γενέσθαι. πλεονάκις μέντοι γινόμενον τὸ κατὰ τὴν τοιαύτην διαίρεσιν δυσένωτον καὶ δυσἀποκατάστατον (τὸ) ἀποχωροῦν ποιεῖ. ὅλως τε οὐχ ὅμοιος ὁ κλάδος ὁ ἀπ' ἀρχῆς συμβλασθήσας καὶ σύμπλους συμμεῖνας τῷ μετὰ τὴν ἀποκοπὴν αὐθις ἐγκεντρισθέντι, ὃ τι ποτὲ λέγουσιν οἱ φυτουργοί. Ὁμοθαμεῖν μὲν, μὴ ὁμοδογματεῖν δέ.

³² A. KENNY, *Krótką historia filozofii zachodniej*, Warszawa 2005, s. 107.

³³ Por. A. KROKIEWICZ, „Stoicyzm”, *Meander* 5, 1978, s. 236.

³⁴ J. BOCHENSKI, dz. cyt., s. 75.



ἀποκλύσαι καὶ ἀποπέμψαι σε μὴ δυσχεραίνοντα ἐκείνοις ἐφ' ᾧ ἐπανέρχη – 4, 3, 3). Można bowiem odczuwać niechęć do życia wśród ludzi – z powodu ich zła (τίνι γὰρ δυσχερανεῖς; τῇ τῶν ἀνθρώπων κακίᾳ; – 4, 3, 4). I tu jawi się konieczność powracania do swego wewnętrznego zacisza, w którym można nie tylko odpoczywać, ale też sobie przypominać ustaloną już kwestię, iż istoty rozumne żyją, by nawzajem być dla siebie, i że znoszenie się wzajemne jest częścią sprawiedliwości oraz że ludzie błędzą wbrew swej woli. Ponadto trzeba pamiętać, jak wielu tych, którzy walczyli ze sobą na różne sposoby, już nie żyje:

ἀναλογισάμενος τὸ κρίμα, ὅτι τὰ λογικὰ ζῶα ἀλλήλων ἔνεκεν γέγονε καὶ ὅτι τὸ ἀνέχεσθαι μέρος τῆς δικαιοσύνης καὶ ὅτι ἄκοντες ἀμαρτάνουσι καὶ πόσοι ἤδη διεχθρεύσαντες, ὑποπεύσαντες, μισήσαντες, διαδορατισθέντες ἐκτένται, τετέφρωνται, παύου ποτέ (4, 3, 4).

Za Hadotem można powiedzieć: „Jest to życiowy dramat Marka Aureliusza. Kocha ludzi i chce ich kochać, lecz brzydzi się tym, co kochają oni. Dla niego istnieje tylko jeden cel: poszukiwanie cnoty i czystości intencji moralnej. Świat ludzki, w którym owa jedyna wartość jest nieobecna, wywołuje w nim głębokie znużenie i ostrą dezaprobatę. Ale Marek Aureusz przywołuje się do porządku i próbuje na nowo rozbudzić w sobie łagodność i wyrozumiałość”³⁵.

Filozof zatem wzywa, by nie zwlekając (wszak życie jest krótkie – nikt nie żyje przecież dziesięć tysięcy lat, konieczność śmierci wisi nad wszystkimi), stawać się dobrym (póki się żyje i jest taka możliwość): Μὴ ὥς μύρια μέλλων ἔτη ζῆν. τὸ χρεὼν ἐπήρηται· ἕως ζῆς, ἕως ἔξεστιν, ἀγαθὸς γενοῦ (4, 17, 1). Trzeba pamiętać i rozważać (by nie popaść w zamieszanie, niepokój), że jest to zadanie stawiane człowiekowi przez samą naturę (a powinno się żyć w zgodzie z jej prawami: ζῆσαι κατὰ τὴν φύσιν – 7, 56, 1), a zatem należy je wykonać bez oglądania się za siebie, mówiąc, iż wydaje się ono być najbardziej sprawiedliwym (ale trzeba to czynić w sposób życzliwy, skromny i bez obłudy):

Τὸ πρῶτον μὴ ταράσσου· πάντα γὰρ κατὰ τὴν τοῦ ὅλου φύσιν. (...) ἔπειτα ἀτενίσας εἰς τὸ πρᾶγμα ἴδε αὐτὸ καὶ συμνημονεύσας ὅτι ἀγαθὸν σε ἄνθρωπον εἶναι δεῖ καὶ τί τοῦ ἀνθρώπου ἢ φύσις ἀπαιτεῖ, πράξον τοῦτο ἀμεταστρεπτὶ καὶ εἰπέ, ὥς δικαίωτατον φαίνεται σοι· μόνον εὐμενῶς καὶ αἰδημόνως καὶ ἀνυποκρίτως (8, 5, 1-2).

Żyjąc w społeczeństwie, można zachować spokój, ale są pewne zasady, których należy przestrzegać. Koniecznie trzeba pamiętać o właściwej wartości i mierze każdego swojego zajęcia. Jeśli zaś człowiek drobną sprawą zajmie się nadmiernie,

³⁵ P. HADOT, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 290.



to będzie zniechęcony: ἀναγκαῖον δὲ ὥδε τὸ μεμνησθαι, ὅτι καὶ ἡ ἐπιστροφή καθ' ἐκάστην πρᾶξιν ἰδίαν ἀξίαν ἔχει καὶ συμμετρίαν· οὕτως γὰρ οὐκ ἀποδυσπετήσεις, ἐὰν μὴ ἐπὶ πλέον ἢ προσήκε περὶ τὰ ἐλάσσω καταγίνῃ (4, 32, 5). Ponadto należy korzystać ze swojego wewnętrznego zacisza i, nikomu nie ulegając i przy niczym się nie upierając, zachowywać swoją wolność oraz patrzeć na działania jako mąż, jako człowiek, jako obywatel, jako istota śmiertelna: μέμνησο τῆς ὑποχωρήσεως τῆς εἰς τοῦτο τὸ ἀγρίδιον ἑαυτοῦ καὶ πρὸ παντὸς μὴ σπῶ μηδὲ κατεντείνου, ἀλλὰ ἐλεύθερος ἔσο καὶ ὅρα τὰ πράγματα ὡς ἀνὴρ, ὡς ἄνθρωπος, ὡς πολίτης, ὡς θνητὸν ζῶν (4, 3, 9). Pomocą, „podparciem”, są w tym dwie reguły (ἐν δὲ τοῖς προχειροτάτοις, εἰς ἃ ἐγκύψεις, ταῦτα ἔστω τὰ δύο – 4, 3, 10): pierwsza głosi, że „wypadki zewnętrzne duszy nie dotyczą, lecz stoją spokojnie poza nią, a wszelki niepokój jest jedynie skutkiem wewnętrznego sądu” (ἐν μὲν, ὅτι τὰ πράγματα οὐχ ἄπτεται τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἔξω ἔστηκεν ἀτρεμοῦντα, αἱ δὲ ὀχλήσεις ἐκ μόνης τῆς ἑνδον ὑπολήψεως – 4, 3, 10); druga, że „wszystko, co widzisz, wnet ulega zmianie i wnet zniknie” (ἕτερον δέ, ὅτι πάντα ταῦτα, ὅσα ὁρᾷς, ὅσον οὐδέπω μεταβαλεῖ καὶ οὐκ ἔτι ἔσται – 4, 3, 11) – cały ludzki ród jest jak liście targane wichrem i opadające z drzew³⁶.

Prawo do śmierci

Marek Aureliusz w swym pamiętniku wyraża przekonanie, że śmierci nie trzeba się bać ani nie należy kurczowo trzymać się życia. Píše o pogardzie, lekceważeniu (ἡ καταφρόνησις) śmierci, wskazując jako prosty, ale skuteczny środek wspomnianie tych, którzy uporczywie trzymali się życia (przez co przecież i tak niczego nie zyskali, gdyż pomarli tak samo, jak inni), zaznaczając przy tym wielu przykrości, znosząc trudy obcowania z innymi ludźmi oraz męcząc się swym mizernym ciałem:

Ἰδιωτικὸν μὲν, ὅμως δὲ ἀνυστικὸν βοήθημα πρὸς θανάτου καταφρόνησιν ἡ ἀναπόλησις τῶν γλίσχρως ἐνδιατριψάντων τῷ ζῆν. τί οὖν αὐτοῖς πλέον ἢ τοῖς ἀώροις; πάντως ποῦ ποτε κείνται, Καϊδικιανός, Φάβιος, Ἰουλιανός, Λέπιδος ἢ εἴ τις τοιοῦτος, οἱ πολλοὺς ἐξήνεγκαν, εἴτα ἐξηνέχθησαν· ὅλον, μικρόν ἐστι τὸ διάστημα καὶ τοῦτο δι' ὅσων καὶ μεθ' οἷων ἐξαντλούμενον καὶ ἐν οἷῳ σωματίῳ; μὴ οὖν ὡς πρᾶγμα ... (4, 50, 1-3).

³⁶ Por. 10, 34, 1-5: Τῷ δεδηγμένῳ ὑπὸ τῶν ἀληθῶν δογμάτων ἀρκεῖ καὶ τὸ βραχύτατον καὶ ἐν μέσῳ κείμενον εἰς ὑπόμνησιν ἀλυπίας καὶ ἀφοβίας, οἶον· φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει· ὡς ἀνδρῶν γενεή· φυλλάρια δὲ καὶ τὰ τεκνία σου, φυλλάρια δὲ καὶ ταῦτα τὰ ἐπιβοῶντα ἀξιοπίστως καὶ ἐπευφημοῦντα ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων καταρῶμενα ἢ ἡσυχῇ ψέγοντα καὶ χλευάζοντα, φυλλάρια δὲ ὁμοίως καὶ τὰ διαδεξόμενα τὴν ὑστεροφημίαν. πάντα γὰρ ταῦτα „ἔαρος ἐπιγίγνεται ὥρ”· εἴτα ἄνεμος καταβέβληκεν· ἔπειθ' ὅλη ἕτερα ἀντὶ τούτων φύει. τὸ δὲ ὀλιγοχρόνιον κοινὸν πᾶσιν, ἀλλὰ σὺ πάντα ὡς αἰώνια ἐσόμενα φεύγεις καὶ διώκεις.



Tymczasem ważne jest, by dostrzec bezmiar czasu. Wtedy przestanie być istotne, jak długo człowiek żyje i jak znaczące bywają różnice w długości życia między ludźmi (czy się żyje tylko trzy dni, czy trzy razy dłużej niż słynny Nestor z Gerenii³⁷): βλέπε γὰρ ὀπίσω τὸ ἀχανὲς τοῦ αἰῶνος καὶ τὸ πρόσω ἄλλο ἄπειρον. ἐν δὴ τούτῳ τί διαφέρει ὁ τριήμερος τοῦ τριγερηνίου; (4, 50, 5). Człowiek i tak wnet stanie się bezimiennym prochem lub szkieletem: Ὅσον οὐδέπω σποδὸς ἢ σκελετὸς καὶ ἦτοι ὄνομα ἢ οὐδὲ ὄνομα (5, 33, 1), a wszystko, co widzi wokół siebie, jest zmienne, niestałe, nawet przyćmione ludzkie zmysły zwodzą człowieka, duszyczka zaś jego to też nic wielkiego, jedynie opar krwi, sława u ludzi to marność... Nic zatem człowieka nie zatrzymuje przy życiu: τί οὖν ἔτι τὸ ἐνταῦθα κατέχον, εἴ γε τὰ μὲν αἰσθητὰ εὐμετάβλητα καὶ οὐχ ἑστῶτα, τὰ δὲ αἰσθητήρια ἀμυδρὰ καὶ εὐπαράτῳπα, αὐτὸ δὲ τὸ ψυχάριον ἀναθυμιάσις ἀφ' αἵματος, τὸ δὲ εὐδοκμεῖν παρὰ τοιούτοις κενόν; (5, 33, 4).

Powracając do wątku, iż śmierć uwalnia czy też chroni przed dalszym obcowaniem z innymi ludźmi (innymi także w rozumieniu: odmiennymi co do życiowych zasad), warto przytoczyć następujący fragment *Rozmyślań*:

A jeżeli pragniesz zwyczajnego środka wzmacniającego odwagę, to najprędzej pojedna cię ze śmiercią myśl o tym, z jakimi to przedmiotami masz się rozłączyć, od jakich charakterów oddalić i obcowaniem z nimi się nie plamić. Jednak bynajmniej nie powinno się czuć do nich wstrętu, owszem, należy i otaczać ich opieką, i ich postępowanie znosić łagodnie, ale zarazem mieć to w pamięci, że nie rozłączysz się z ludźmi tych samych, co ty, zasad. To bowiem tylko – jeżeli w ogóle coś – mogłoby nas znęcić i przytrzymać przy życiu, gdybyśmy mogli żyć wśród ludzi wyznających te same, co my, zasady. A dzisiaj widzisz, ile to zamieszania sprawia niezgodność w sposobie życia, tak że by chciało się powiedzieć: chodźże prędzej, śmierci, bym czasem i sam o sobie nie zapomniał (9, 3, 5-8).

εἰ δὲ καὶ ἰδιωτικὸν παράπηγμα ἀψικάρδιον θέλεις, μάλιστα σε εὐκολον πρὸς τὸν θάνατον ποιήσει ἡ ἐπίστασις ἢ ἐπὶ τὰ ὑποκείμενα, ὧν μέλλεις ἀφίστασθαι, καὶ μεθ' οἷων ἡθῶν οὐκέτι ἔσται ἡ «ψυχὴ σου» συμπεφυρμένη. προσκόπτεσθαι μὲν γὰρ αὐτοῖς ἤκιστα δεῖ, ἀλλὰ καὶ κήδεσθαι καὶ πράως φέρειν, μεμνησθαι μέντοι ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων ὁμοδογματούντων σοι ἡ ἀπαλλαγὴ ἔσται. τοῦτο γὰρ μόνον, εἴπερ ἄρα, ἀνθεῖλκεν ἂν καὶ κατεῖχεν ἐν τῷ ζῆν, εἰ συζῆν ἐφεῖτο τοῖς τὰ αὐτὰ δόγματα περιπεποιημένοις· νῦν δ' ὁρᾷς ὅσος ὁ κόπος ἐν τῇ διαφωνίᾳ τῆς συμβιώσεως, ὥστε εἰπεῖν· θάττον ἔλθοις, ὦ θάνατε, μή που καὶ αὐτὸς ἐπιλάθωμαι ἐμαυτοῦ.

³⁷ Mityczny król Pylos, najstarszy z wodzów biorących udział w wojnie trojańskiej, miał przeżyć trzy pokolenia ludzkie.



Odmienność „etosu” czy też „dogmatów” postępowania, stosowanych przez różnych ludzi (a raczej: filozofa i resztę społeczeństwa), właściwie zniechęca do życia, a zachęca do śmierci. Przy czym autor nie wzywa do wrogości, lecz przeciwnie: do cierpliwości i troski o owych „innych”. Związki z ludźmi są bowiem darem natury³⁸.

I życie, i śmierć – jako dzieło natury – mają być człowiekowi obojętne. Brak takiej obojętności byłby wręcz bezbożnością (ὅστις οὖν πρὸς (...) θάνατον καὶ ζωὴν (...), οἷς ἐπίσης ἡ τῶν ὄλων φύσις χρῆται, αὐτὸς οὐκ ἐπίσης ἔχει, δῆλον ὡς ἀσεβεῖ – 9, 1, 9), o czym więcej w ustępie o śmierci jako dziele boskiej natury.

Przy czym owa obojętność raczej powinna być rozumiana nie jako lekceważenie (τοῦτο μὲν οὖν κατὰ ἄνθρωπον ἐστὶ λελογισμένον, μὴ ὀλοσχερῶς μηδὲ ὠστικῶς μηδὲ ὑπερηφάνως πρὸς τὸν θάνατον ἔχειν – 9, 3, 3), ale jako zdanie się na wolę bogów, na dar natury. W takim bowiem pozytywnym kontekście wybrzmiewa pobliiska notatka z *Rozmyślań*, w której autor wzywa, by śmiercią nie gardzić, lecz być z niej zadowolonym. Śmierć bowiem istnieje, gdyż chce jej natura: Μὴ καταφρόνει θανάτου, ἀλλὰ εὐαρέσκει αὐτῷ, ὡς καὶ τούτου ἐνὸς ὄντος ὧν ἡ φύσις ἐθέλει (9, 3, 1); jest jednym z jej działań (charakterystycznych dla poszczególnych okresów ludzkiego życia³⁹), dlatego człowiek myślący (ἄνθρωπος λελογισμένος) zwyczajnie jej oczekuje (περιμένειν ὡς μίαν τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν – por. 9, 3, 3). Owo oczekiwanie Marek Aureliusz przyrównuje do oczekiwania męża na narodziny swego dziecka, a śmierć (jako wypadnięcie duszy z pokrowca) do wyjścia noworodka z łona jego żony: καὶ ὡς νῦν περιμένεις πότε ἔμβρυον ἐκ τῆς γαστρὸς τῆς γυναικὸς σου ἐξέλθῃ, οὕτως ἐκδέχεσθαι τὴν ὥραν ἐν ᾗ τὸ ψυχάριόν σου τοῦ ἐλύτρου τούτου ἐκπεσεῖται (9, 3, 4).

Ciało ludzkie nie stanowi wielkiej wartości, stąd filozof często je określa zdrobnieniem τὸ σωματίον. Jest materialne, a materia jest przecież brudna: πάντα (...) ῥυπαρά δὲ τῇ ὕλῃ (9, 14, 1; por. 2, 12, 1) i bezsilna (ἀσθένεια πάσης ὕλης – por. 12, 7, 1).

³⁸ Por. 10, 36, 1-7: Οὐδεὶς ἐστὶν οὕτως εὐποτμος ὃ ἀποθνήσκοντι οὐ παρεστήζονταί τινες ἀσπαζόμενοι τὸ συμβαῖνον κακόν. σπουδαῖος καὶ σοφὸς ἦν· μὴ τὸ πανύστατον ἔσται τις ὁ καθ' αὐτὸν λέγων· ἀναπνεύσομέν ποτε ἀπὸ τούτου τοῦ παιδαγωγοῦ; χαλεπὸς μὲν οὐδενὶ ἡμῶν ἦν, ἀλλὰ ἡσθανόμην ὅτι ἡσυχὴ καταγινώσκει ἡμῶν. ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοῦ σπουδαίου, ἐφ' ἡμῶν δὲ πόσα ἄλλα ἐστὶ, δι' ἃ πολὺς ὁ ἀπαλλακτικῶν ἡμῶν. τοῦτο οὖν ἐννοήσεις ἀποθνήσκων καὶ εὐκολώτερον ἐξελεύσῃ, λογιζόμενος· ἐκ τοιοῦτου βίου ἀπέρχομαι, ἐν ᾧ αὐτοὶ οἱ κοινωνοί, ὑπὲρ ὧν τὰ τοσαῦτα ἡγωνισάμην, ἠὲ ξάμην, ἐφρόντισα, αὐτοὶ ἐκεῖνοι θέλουσί με ὑπάγειν, ἄλλην τινὰ τυχόν ἐκ τούτου ῥαστώνην ἐλπίζοντες. τί ἂν οὖν τις ἀντέχοιτο τῆς ἐνταῦθα μακροτέρας διατριβῆς; μὴ μέντοι διὰ τοῦτο ἔλαττον εὐμενῆς αὐτοῖς ἄπιθι, ἀλλὰ τὸ ἴδιον ἔθος διασφῶν, φίλος καὶ εὖνους καὶ ἴλεως· καὶ μὴ πάλιν ὡς ἀποσπώμενος, ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τοῦ εὐθανατοῦντος εὐκόλως τὸ ψυχάριον ἀπὸ τοῦ σώματος ἐξειλεῖται, τοιαύτην καὶ τὴν ἀπὸ τούτων ἀποχώρησιν δεῖ γίνεσθαι· καὶ γὰρ τούτοις ἡ φύσις συνῆψε «σε» καὶ συνέκρινεν, ἀλλὰ νῦν διαλύει. διαλύομαι ὡς ἀπὸ οἰκείων μέν, οὐ μὴν ἀνθελκόμενος ἀλλ' ἀβιάστως· ἔν γὰρ καὶ τοῦτο τῶν κατὰ φύσιν.

³⁹ Por. 9, 3, 2: οἷον γὰρ ἐστὶ τὸ νεάσαι καὶ τὸ γηράσαι, καὶ τὸ αὐξῆσαι καὶ τὸ ἀκμάσαι, καὶ ὀδόντας καὶ γένειον καὶ πολιάς ἐνεγκεῖν, καὶ σπεῖραι καὶ κνοφορήσαι καὶ ἀποκυῖσαι, καὶ τὰ ἄλλα φυσικὰ ἐνεργήματα ὅσα αἱ τοῦ βίου ὥραι φέρουσι, τοιοῦτο καὶ αὐτὸ τὸ διαλυθῆναι.



Istotna jest dusza ludzka (bardziej boska częśćka człowieka, ciało zaś to część mniej szlachetna i śmiertelna – por. 11, 19, 2⁴⁰). Marek Aureliusz powtarza za Epiktem: *Duszycką jesteś, dźwigającą trupa* (Ψυχάριον εἰ βαστάζον νεκρόν – 4, 41, 1). Cała sfera fizyczna (jak jedzenie, picie, wytwarzanie ubrań, także akt seksualny) to tylko „trupowata” materia (co w innej księdze autor ujmuje: γράσος πᾶν τοῦτο καὶ λύθρον ἐν θυλάκῳ – 8, 37, 2), a zatem są to sprawy nieważne:

Jak przy mięsie i podobnych potrawach wyobrażać sobie trzeba, że to jest trup ryby, tamto trup ptaka albo świni albo że falern⁴¹ to sok wyciśnięty z grona, a purpurowa szata to włosy jagnięcia zanurzone w krwi skorupiaka, a obcowanie cielesne to tarcie wnętrzości i wydzielenie śluzu połączone ze spazmem – jak więc te wyobrażenia trafiają w samo sedno tych spraw i odkrywają ich istotę, tak że treść istotna staje się jasna, tak należy czytać przez całe życie. Przy wyobrażeniach rzeczy z pozoru nawet bardzo godnych zaufania należy je obnażyć i popatrzeć na ich marnotę, a zedrzeć z nich szych, którym się chlubią. Straszny jest bowiem oszustem zaślepienie, a wtedy właśnie najbardziej omamia, gdy ci się zdaje, że się zajmujesz sprawami niesłychanie ważnymi (6, 13, 1-4).

Οἷον δὴ τὸ φαντασίαν λαμβάνειν ἐπὶ τῶν ὄψων καὶ τῶν τοιούτων ἐδωδίσμων, ὅτι νεκρὸς οὗτος ἰχθύος, οὗτος δὲ νεκρὸς ὄρνιθος ἢ χοίρου· καὶ πάλιν, ὅτι ὁ Φάλερνος χυλάριον ἐστὶ σταφυλίου καὶ ἡ περιπόρφυρος τριχία προβατίου αἱματίῳ κόγχῃς δεδευμένα· καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τὴν συνουσίαν ἐντερίου παράτριψις καὶ μετὰ τινος σπασμοῦ μυξαρίου ἔκκρισις· οἷαι δὲ αὐταὶ εἰσὶν αἱ φαντασίαι καθικνούμεναι αὐτῶν τῶν πραγμάτων καὶ διεξιῶσαι δι' αὐτῶν, ὥστε ὁρᾶν οἷά τινά ποτ' ἐστίν. οὕτως δεῖ παρ' ὅλον τὸν βίον ποιεῖν καὶ ὅπου λίαν ἀξιόπιστα τὰ πράγματα φαντάζεται, ἀπογυμνοῦν αὐτὰ καὶ τὴν εὐτέλειαν αὐτῶν καθορᾶν καὶ τὴν ἱστορίαν ἐφ' ἣ σεμνύνεται περαιοῦν. δεινὸς γὰρ ὁ τύφος παραλογιστικῆς καὶ ὅτε δοκεῖς μάλιστα περὶ τὰ σπουδαῖα καταγίνεσθαι, τότε μάλιστα καταγοητεύῃ.

W świetle powyższych wypowiedzi nie dziwi, że śmierć jawi się Markowi Aureliuszowi między innymi jako ustanie wrażeń zmysłowych i ulegania porędom, i pracy umysłowej oraz służby dla ciała: Θάνατος ἀνάπαυλα αἰσθητικῆς ἀντιτυπίας καὶ ὁρμητικῆς νευροσπαστίας καὶ διανοητικῆς διεξόδου καὶ τῆς πρὸς τὴν σάρκα λειτουργίας (6, 28, 1). Pozostaje jednak dręczące filozofa pytanie o los duszy:

⁴⁰ Duch i ciało, zgodnie z wcześniejszą tradycją filozoficzną, stanowią dla Marka Aureliusza przeciwieństwa. Część duchowa wraz z całą częścią ognistą człowieka dążą ku górze, część ziemską i wilgotną przeciwnie – w dół (por. 11, 20, 1-2: Τὸ μὲν πνευματικόν σου καὶ τὸ πυρῶδες πᾶν, ὅσον ἐγκέκραται, καίτοι φύσει ἀνωφερῇ ὄντα, ὅμως πειθόμενα τῇ τῶν ὅλων διατάξει παρακρατεῖται ἐνταῦθα ἐπὶ τοῦ συγκρίματος. καὶ τὸ γεῶδες δὲ τὸ ἐν σοὶ πᾶν καὶ τὸ ὑγρόν, καίτοι κατωφερῇ ὄντα, ὅμως ἐγήγερται καὶ ἔστηκε τὴν οὐχ ἑαυτῶν φυσικὴν στάσιν).

⁴¹ Ceniony w starożytności gatunek wina z Kampanii.



Będziesz też kiedy, duszo ma, dobra, prosta, jednolita, naga, widoczniejsza niż to ciało, które cię otacza? Użyjesz kiedy szczęścia płynącego z umiłowania i ukochania? Uczujeszże kiedy sytość i brak braku, nie pragnąca niczego, nie pożądająca niczego, ani żywego, ani nieżywego, do rozkosznego używania? Ani czasu dla dłuższego używania? Ani miejsca umiłowanego, ani ziemi, ani klimatu, ani ludzi miłych? Czy ci wystarczy życie obecne, czy poczujesz radość z istnienia wszystkiego tego, co teraz masz? Czy nabierzesz sama z siebie przekonania, że wszystko dzieje się dobrze, że wszystko pochodzi od bogów i że wszystko będzie dobre to, co im jest miłe i czego udzielią dla dobra stworzenia doskonałego, dobrego, sprawiedliwego i pięknego, rzeczy wszystkich rodzica, w jedności je utrzymującego i otaczającego, i obejmującego to, co samo ulega rozkładowi, by powstać mogły inne istoty podobne? Czy dojdiesz wreszcie do tej doskonałości w stosunku do bogów i ludzi, byś się ani ty na nich nie żaliła, ani oni tobą nie gardzili? (10, 1, 1-4)

Ἔση ποτὲ ἄρα, ὦ ψυχὴ, ἀγαθὴ καὶ ἀπλῇ καὶ μία καὶ γυμνῇ, φανερωτέρα τοῦ περικειμένου σοι σώματος; γεύση ποτὲ ἄρα τῆς φιλητικῆς καὶ στερκτικῆς διαθέσεως; ἔση ποτὲ ἄρα πλήρης καὶ ἀνενδεῆς καὶ οὐδὲν ἐπιποθοῦσα οὐδὲ ἐπιθυμοῦσα οὐδενὸς οὔτε ἐμψύχου οὔτε ἀψύχου πρὸς ἡδονῶν ἀπολαύσεις; οὐδὲ χρόνου, ἐν ᾧ ἐπὶ μακρότερον ἀπολαύσεις; οὐδὲ τόπου ἢ χώρας ἢ ἀέρων εὐκαιρίας; οὐδὲ ἀνθρώπων εὐαρμοστίας; ἀλλὰ ἀρκεσθήσῃ τῇ παρούσῃ καταστάσει καὶ ἡσθήσῃ τοῖς παροῦσι πᾶσι, καὶ συμπεῖσεις σεαυτὴν ὅτι πάντα σοι παρὰ τῶν θεῶν πάρεστι, καὶ πάντα σοι εὖ ἔχει καὶ εὖ ἔξει, ὅσα φίλον αὐτοῖς καὶ ὅσα μέλλουσι δῶσειν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ τελείου ζῶου, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ καλοῦ καὶ γεννῶντος πάντα καὶ συνέχοντος καὶ περιέχοντος καὶ περιλαμβάνοντος διαλυόμενα εἰς γένεσιν ἑτέρων ὁμοίων; ἔση ποτὲ ἄρα τοιαύτη, οἷα θεοὶς τε καὶ ἀνθρώποις οὕτως συμπολιτεύεσθαι ὥς μήτε μέμφεσθαι τι αὐτοῖς μήτε καταγινώσκεσθαι ὑπ' αὐτῶν;

Trzeba jednak pamiętać, że Marek Aureliusz zachęca do dobrego życia, z właściwym nastawieniem do jego trudności, a wreszcie do odejścia z niego z pogodą ducha:

Jeżeli cię trapi coś zewnętrznego, to nie to ci dolega, ale twój własny sąd o tym. A ten zmienić – już jest w twojej mocy. Jeżeli ci zaś przykrość sprawia jeden ze stanów twego własnego usposobienia, to któż ci wzbrania myśl twoją sprostować? Podobnie, gdybyś się czuł strapionym, że nie możesz okazać swej działalności w sposób, który ci się zdaje rozumny, to czemuż się trapisz, a nie zabierzesz do pracy? – Ale silniejsza nade mnie przeszkoda uniemożliwia mi to. – O to się nie trap, nie w tobie bowiem powód, że nie pracujesz. – Ależ życie nie przedstawia dla mnie wartości, gdy w tym kierunku nie będę pracował. – Opuść więc życie z tą pogodą ducha, z jaką umiera człowiek czynny, przy tym życzliwie patrzący na przeszkody (8, 47, 1-5).



Εἰ μὲν διὰ τι τῶν ἐκτὸς λυπῇ, οὐκ ἐκεῖνό σοι ἐνοχλεῖ, ἀλλὰ τὸ σὸν περὶ αὐτοῦ κρίμα, τοῦτο δὲ ἤδη ἐξαλείψαι ἐπὶ σοί ἐστιν. εἰ δὲ λυπεῖ σέ τι τῶν ἐν τῇ σῇ διαθέσει, τίς ὁ κωλύων διορθῶσαι τὸ δόγμα; ὁμοίως δὲ καὶ εἰ λυπῇ ὅτι οὐχὶ τόδε τι ἐνεργεῖς ὑγιές σοι φαινόμενον, τί οὐχὶ μᾶλλον ἐνεργεῖς ἢ λυπῇ; „ἀλλὰ ἰσχυρότερόν τι ἐνίσταται.” μὴ οὖν λυποῦ· οὐ γὰρ παρὰ σέ ἡ αἰτία τοῦ μὴ ἐνεργεῖσθαι. „ἀλλὰ οὐκ ἄξιον ζῆν μὴ ἐνεργουμένου τούτου.” ἄπιθι οὖν ἐκ τοῦ ζῆν εὐμενής, ἣ καὶ ὁ ἐνεργῶν ἀποθνήσκει, ἅμα ἔλεως τοῖς ἐνισταμένοις.

Ta zachwycająca autora *Rozmyślań* gotowość duszy do odejścia, do odłączenia się od ciała winna wynikać nie z jawnego uporu, opozycji (jak to jest – zdaniem Marka Aureliusza – u chrześcijan), lecz z własnego postanowienia człowieka, rozumnego i poważnego, nadto w sposób przekonujący dla innych i bez hałasu, zamieszania, tak charakterystycznego dla tragedii:

Οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἡ ἔτοιμος, ἐὰν ἤδη ἀπολυθῆναι δέῃ τοῦ σώματος (...). τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχεται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πείσαι, ἀτραγῶδως (11, 3, 1-2).

Te wypowiedzi doprowadzają wreszcie do Aureliuszowej refleksji o prawie człowieka do śmierci, w rozumieniu: do śmierci samobójczej. Przy czym nie Marek Aureliusz pierwszy pisał pozytywnie o możliwości popełnienia samobójstwa. Już u wcześniejszych stoików można wyczytać poglądy prowadzące do wniosku, iż: „Cnotliwy stoik nie utraci swojej cnoty niezależnie od tego, czy żyje, czy umrze. Ma prawo jednak, gdy stanie wobec, jak by to określił nie-stoik, nieznośnego zła, podjąć racjonalną decyzję o rozstaniu się z życiem”⁴². Można też za Bocheńskim dodać: „Stoa uważa nawet, że samobójstwo jest dopuszczalne, o ile stanowi jedyne wyjście z bardzo wielkich cierpień, albo gdy śmierć jest bardziej zgodna z naturą od życia, np. w późnej starości. Zenon, Kleantes i wielu innych odeszło w ten sposób w myśl zasady Seneki, że «drzwi zawsze są otwarte» (*porta semper aperta est*)”⁴³.

Wspomniany Seneka, rzymski filozof z I wieku n.e. (zachowało się wiele jego pism), bynajmniej nie zachęcał do znoszenia ponurych cierpień wśród prac domowych, nie radził cierpliwego znoszenia władzy oprawców, za to pokazywał, że z każdej niewoli można wyjść otwartą drogą ku wolności: *Non consolabimur tam triste ergastulum, non adhortabimur ferre imperia carnificum: ostendemus in omni servitute apertam libertati viam*⁴⁴. Uważał, iż zarówno człowiek nieszczęśliwy i chory ma prawo położyć kres swemu życiu, a przez to i cierpieniu, jak i ludzie rzą-

⁴² A. KENNY, dz. cyt., s. 238.

⁴³ J. BOCHEŃSKI, dz. cyt., s. 75. Zdanie *porta semper aperta est* por. np. Seneka, *Epistulae morales* 26, 10: *liberum ostium habet*.

⁴⁴ Seneka, *De ira* III 15, 3.



dzeni przez okrutnych władców, którzy mordują swych przyjaciół, a ojców karmią wnętrznościami dzieci: *Is aeger animo et suo vitio miser est, cui miseria finire secum licet. Dicam et illi qui in regem incidit sagittis pectora amicorum petentem et illi cuius dominus liberorum visceribus patres saturat*⁴⁵. Seneka przekonywał, iż człowiek może i w dowolnym czasie, i w dowolny sposób odebrać sobie życie, nikt tego człowiekowi nie zabroni, może odejść, którędy tylko mu się podoba: *Nemo te tenet: evade qua visum est*⁴⁶. Albowiem dobrem jest nie samo życie, ale piękne życie. Stąd mędrzec żyje tyle, ile żyć powinien, a nie tyle, ile żyć może: *non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivet quantum debet, non quantum potest*⁴⁷.

Żyjący w następnym stuleciu Marek Aureliusz nie zerwał z ową tradycją myśli stoickiej, o czym może świadczyć choćby ta jego refleksja:

Albo tu żyjesz i już się do życia przyzwyczaiłeś, albo sam się wynosisz na tamten świat i tego chciałeś, albo umierasz i służbę swą odbyłeś. Poza tym nic. Bądź więc dobrej myśli (10, 22, 1).

Ἦτοι ἐνταῦθα ζῆς καὶ ἤδη εἴθικας· ἢ ἔξω ὑπάγεις καὶ τοῦτο ἠθελες· ἢ ἀποθνήσκεις καὶ ἀπελειτούργησας. παρὰ δὲ ταῦτα οὐδέν. οὐκοῦν εὐθύμει.

Gdy wzywa do życia, głosi prawo do życia zgodnego z naturalnymi pragnieniami człowieka rozumnego, żyjącego w społeczności. Jeśli jednak inni zabraniają mu tego, powinien odejść bez żalu:

Ὡς ἐξελθὼν ζῆν διανοῆ, οὕτως ἐνταῦθα ζῆν ἔξεστιν· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι, οὕτως μέντοι ὥς μὴδὲν κακὸν πάσχων. καπνὸς καὶ ἀπέρχομαι· τί αὐτὸ πρᾶγμα δοκεῖς; μέχρι δὲ με τοιοῦτον οὐδὲν ἔξάγει, μένω ἐλεύθερος καὶ οὐδεὶς με κωλύσει ποιεῖν ἃ θέλω· θέλω δὲ «ᾧ» κατὰ φύσιν τοῦ λογικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζῶου (5, 29, 1-2).

W księdze dziesiątej znajduje się podobna myśl, jeszcze dokładniej wyłożona przez autora. Filozof przypomina, że człowiek powinien dbać, by nawet na chwilę nie tracić prawa do noszenia nazw swych przymiotów: ἀγαθός, αἰδήμων, ἀληθής, ἔμψρων, σύμψρων, ὑπέρψρων, czyli: dobry, skromny, prawdziwy, rozumny, zrównoważony, wielkoduszny (por. 10, 8, 1)⁴⁸. Doprecyzowuje też właściwe znaczenie trzech

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Seneka, *Epistulae morales* 117, 23.

⁴⁷ Tamże, 70, 4.

⁴⁸ Poniekąd podobną myśl zawiera też inny fragment, gdy Marek Aureliusz wyjaśnia, iż człowiek doskonały odchodzi spośród ludzi niezbrukany kłamstwem, obłudą, rozpustą czy też pychą. Dba on o swój umysł. Prawdziwą bowiem zarazą, której należy unikać, jest zepsucie umysłu, a nie morowe powietrze (por. 9, 2, 1. 4: Χαριεστέρου μὲν ἦν ἀνδρός, ἄγευστον ψευδολογίας καὶ πάσης ὑποκρίσεως καὶ τρυφῆς καὶ τύφου γενόμενον, ἐξ ἀνθρώπων ἀπελθεῖν. (...) λοιμὸς γὰρ διαφθορὰ διανοίας πολλῶ γε μᾶλλον ἢ περ ἢ



ostatnich cech, po grecku podobnie brzmiących (bo zakończonych na -φρων, nawiązującego do greckiego czasownika φρονεῖν – *myśleć* czy też rzeczownika φρόνησις – *myśl, rozum, rozsądek*): ἔμφρων to człowiek rozumnie i uważnie rozważający każdą sprawę (τὴν ἐφ' ἑκάστα διαληπτικὴν ἐπίστασιν καὶ τὸ ἀπαρενθύμητον); σύμφρων – przyjmujący dobrowolnie to, co przeznacza mu wszechnatura (τὴν ἐκούσιον ἀπόδεξιν τῶν ὑπὸ τῆς κοινῆς φύσεως ἀπονεμομένων); ὑπέρφρων – wznoszący swą część myślacą ponad lekkie czy gwałtowne podniety ciała oraz sławę, śmierć i tym podobne sprawy (τὴν ὑπέρτασιν τοῦ φρονοῦντος μορίου ὑπὲρ λείαν ἢ τραχεῖαν κίνησιν τῆς σαρκὸς καὶ τὸ δοξάριον καὶ τὸν θάνατον καὶ ὅσα τοιαῦτα – por. 10, 8, 2). Tylko taki człowiek żyje naprawdę i tak jakby już przebywał na wyspach szczęśliwych (μένε ὥσπερ εἰς μακάρων τινὰς νήσους μετ' αἰσμένους – 10, 8, 5). Kto zaś nie posiada tych cech, wiecie nędzny żywot podobny do gladiatorów, trzyma się bowiem kurczowo życia, walcząc o każdy następny dzień:

Być bowiem ciągle takim, jakim dotychczas jesteś, miotać się i kalać takim życiem, to jest z nadto cechą człowieka niewrażliwego, do życia przywiązanego, podobnego do tych poszarpanych gladiatorów, którzy walczą z dzikimi zwierzętami, a chociaż okryci są ranami i krwią, przecież się proszą o zatrzymanie na dzień następny, by w takim samym stanie wystawić się na te same pazury i kły (10, 8, 4).

τὸ γὰρ ἔτι τοιοῦτον εἶναι οἷος μέχρι νῦν γέγονας, καὶ ἐν βίῳ τοιούτῳ σπαράσσεσθαι καὶ μολύνεσθαι, λίαν ἐστὶν ἀναισθήτου καὶ φιλοψύχου καὶ ὁμοίου τοῖς ἡμιβρώτοις θηριομάχοις, οἵτινες μεστοὶ τραυμάτων καὶ λύθρου παρακαλοῦσιν ὅμως εἰς τὴν αὔριον φυλαχθῆναι, παραβληθησόμενοι τοιοῦτοι τοῖς αὐτοῖς ὄνυξι καὶ δήγμασιν.

Tymczasem nie o dłuższe życie trzeba walczyć, a jedynie o owe przymioty. Tę walkę (zapewne gdy już staje się niemożliwa do prowadzenia w otoczeniu innych ludzi) winno zastąpić albo odsunięcie się od swej społeczności i życie jakby w zamkniętym małym kąciku (by uchronić w sobie te zalety), albo spokojne (bez gniewu) odebranie sobie życia w sposób prosty, wolny i skromny:

ἐὰν δὲ αἴσθῃ ὅτι ἐκπίπτεις καὶ οὐ περικρατεῖς, ἅπιθι θαρρῶν εἰς γωνίαν τινά, ὅπου κρατήσεις, ἢ καὶ παντάπασιν ἔξιθι τοῦ βίου, μὴ ὀργιζόμενος, ἀλλὰ ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως καὶ αἰδημόνως, ἐν γε τοῦτο μόνον πράξας ἐν τῷ βίῳ τὸ οὕτως ἐξελεθῆναι (10, 8, 5).

Można się zastanawiać, skąd się bierze aż taki radykalizm w zdobywaniu cnót u stoików, co jest przyczyną tak zdecydowanej postawy wobec zachowania swego stylu życia. Marek Aureliusz wytacza mocny argument: jest to obowiązek człowie-

τοῦ περικεχυμένου τούτου πνεύματος τοιάδε τις δυσκρασία καὶ τροπή).



ka, dany mu przez samych bogów – nie oczekują bowiem oni pochlebstw od istot rozumnych, lecz upodobnienia do bóstwa. Człowiekiem jest ten, kto spełnia obowiązki człowiecze (podobnie jak figa jest to, co spełnia cel figi, a psem to, co spełnia cel psa, pszczołą to, co spełnia cel pszczoły):

πρὸς μέντοι τὸ μεμνησθαι τῶν ὀνομάτων μεγάλως συλλήψεται σοι τὸ μεμνησθαι θεῶν καὶ ὅτι περ οὐ κολακεύεσθαι οὗτοι θέλουσιν, ἀλλὰ ἐξομοιοῦσθαι ἑαυτοῖς τὰ λογικὰ πάντα καὶ εἶναι τὴν μὲν συκὴν τὰ συκῆς ποιοῦσαν, τὸν δὲ κύνα τὰ κυνός, τὴν δὲ μέλισσαν τὰ μελίσης, τὸν δὲ ἄνθρωπον τὰ ἀνθρώπου (10, 8, 6).

Warto zatem przejść do Aureliuszowego pojęcia śmierci w świetle jego stoickiej teologii.

Śmierć dziełem boskiej natury. Przemiana

W stoickiej teologii u początku świata i życia ludzkiego (przy czym człowiek jest częścią owego świata) stoi bóstwo. Boska natura ustawia początek, trwanie i koniec (jak ten, kto podrzuca piłkę, robi bańki lub zapala lampę⁴⁹). Bóg czy też bogowie stworzyli wszystko, nadto zrobili to w sposób piękny i z miłością ku ludziom: πάντα καλῶς καὶ φιλανθρώπως διατάξαντες οἱ θεοὶ (12, 5, 1). To oni dają człowiekowi czas życia, a podczas niego wiele sposobności do właściwego jego spędzenia:

Μέμνησο ἐκ πόσου ταῦτα ἀναβάλλῃ καὶ ὅποσάκις προθεσμίας λαβὼν παρὰ τῶν θεῶν οὐ χρᾶ αὐταῖς. δεῖ δὲ ἤδη ποτὲ αἰσθέσθαι τίνος κόσμου μέρος εἶ καὶ τίνος διοικούντος τὸν κόσμον ἀπόρροια ὑπέστης (2, 4, 1-2).

Życie będzie zaś pięknie upływać i bogom się podobać, gdy człowiek (jak na Rzymianina i mężczyznę przystało) wszystkie swoje sprawy bieżące będzie załatwiał z prawdziwą godnością, miłością, wolnością i sprawiedliwością. Winien czynić wszystko z dbałością, jakby dana sprawa była ostatnią w życiu, czyli z rozważą, rozumnie, szczerze, bez samolubstwa i niezadowolenia z losu (dobrowolnie trzeba się oddać przeznaczeniu, Klocie – prządce żywota: Ἐκὼν σεαυτὸν τῇ Κλωθοῖ συνεπιδίδου παρέχων συννηῆσαι οἷστίσι ποτε πράγμασι βούλεται – 4, 34, 1). Takie postępowanie jest jedynym wymogiem ze strony bogów względem człowieka:

⁴⁹ Por. 8, 20, 1-3: Ἡ φύσις ἐστόχασται ἐκάστου οὐδέν τι ἔλασσον τῆς ἀπολήξεως ἢ τῆς ἀρχῆς τε καὶ διεξαγωγῆς, ὥς ὁ ἀναβάλλων τὴν σφαῖραν· τί οὖν ἀγαθὸν τῷ σφαιρίῳ ἀναφερομένῳ ἢ κακὸν καταφερομένῳ ἢ καὶ πεπτωκότι; τί δὲ ἀγαθὸν τῇ πομφόλυγι συνεστώσῃ ἢ κακὸν διαλυθείσῃ; τὰ ὅμοια δὲ καὶ ἐπὶ λύχνου.



Πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄρρην τὸ ἐν χερσὶ μετὰ τῆς ἀκριβοῦς .. καὶ ἀπλάστου σεμνότητος καὶ φιλοστοργίας καὶ ἐλευθερίας καὶ δικαιοσύνης πρᾶσσειν καὶ σχολὴν ἑαυτῷ ἀπὸ πασῶν τῶν ἄλλων φαντασιῶν πορίζειν. ποριεῖς δέ, ἂν ὡς ἐσχάτην τοῦ βίου ἐκάστην πρᾶξιν ἐνεργῇς, ἀπηλλαγμένος πάσης εἰκαιότητος καὶ ἐμπαθοῦς ἀποστροφῆς ἀπὸ τοῦ αἰροῦντος λόγου καὶ ὑποκρίσεως καὶ φιλαυτίας καὶ δυσαρεστήσεως πρὸς τὰ συμμεμοιραμένα. ὁρᾷς πῶς ὀλίγα ἐστίν, ὧν κρατήσας τις δύναται εὖρουν καὶ θεουδῇ βιώσαι βίον· καὶ γὰρ οἱ θεοὶ πλέον οὐδὲν ἀπαιτήσουσι παρὰ τοῦ ταῦτα φυλάσσοντος (2, 5, 1-3).

Czas powinien upływać człowiekowi na oddawaniu czci i uwielbianiu bogów, czynieniu dobrze ludziom⁵⁰, znoszeniu ich lub trzymaniu się od nich z dala (θεοὺς μὲν σέβειν καὶ εὐφημεῖν, ἀνθρώπους δὲ εὖ ποιεῖν καὶ ἀνέχεσθαι αὐτῶν καὶ ἀπέχεσθαι – 5, 33, 6) czy też – jak pisze w innym miejscu filozof:

Ozdobą twą niech będzie prostota i skromność, i obojętność wobec tego, co leży w porządku między dobrem i złem. Ukochaj ród ludzki. Idź za bogiem (7, 31, 1-3).

Φαίδρυνον σεαυτὸν ἀπλότῃ καὶ αἰδοῖ καὶ τῇ πρὸς τὸ ἀνὰ μέσον ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιαφορίᾳ. φίλησον τὸ ἀνθρώπινον γένος. ἀκολούθησον θεῷ.

Co ciekawe, nieśmiertelni bogowie są troskliwymi opiekunami swych stworzeń nie tylko na ziemi, ale i po ich śmierci będą z zadowoleniem znosić przez wieczność bliskość ludzi – przecież złych, gdyż wszyscy są grzesznikami: Οἱ θεοί, ἀθάνατοι ὄντες, οὐ δυσχεραίνουσιν ὅτι ἐν τοσοῦτῳ αἰῶνι δεήσει αὐτοὺς πάντως αἰετοῦτων ὄντων καὶ τοσοῦτων φαύλων ἀνέχεσθαι· προσέτι δὲ καὶ κήδονται αὐτῶν παντοίως. σὺ δέ, ὅσον οὐδέπω λήγειν μέλλων, ἀπαυδάς, καὶ ταῦτα εἰς ὧν τῶν φαύλων; (7, 70, 1-2). Człowiek powinien być pobożny, to znaczy ma miłować swoje przeznaczenie otrzymane od natury (ὁσιότητα μὲν, ἵνα φιλῇς τὸ ἀπονεμόμενον· σοὶ γὰρ αὐτὸ ἡ φύσις ἔφερεν καὶ σὲ τοῦτῳ – 12, 1, 3), oraz sprawiedliwy, czyli ma w sposób wolny i bez zawilości mówić prawdę i postępować zgodnie z prawem i wartością spraw (δικαιοσύνην δέ, ἵνα ἐλευθέρως καὶ χωρὶς περιπλοκῆς λέγῃς τε τὰληθῆ καὶ πρᾶσσης τὰ κατὰ νόμον καὶ κατὰξίαν – 12, 1, 4). Ważny w tym postępowaniu jest własny osąd, a nie zważanie na innych czy swoje ciało⁵¹, gdyż tylko w ten sposób człowiek osiągnie swój cel:

⁵⁰ Człowiek nie może krzywdzić innych, zwłaszcza że wszechnatura, najczcigodniejsze bóstwo, stworzyła istoty rozumne dla wzajemnej korzyści i pomocy stosownej do potrzeb: Ὁ ἀδικῶν ἀσεβεῖ· τῆς γὰρ τῶν ὅλων φύσεως κατεσκευακίας τὰ λογικὰ ζῷα ἔνεκεν ἀλλήλων, ὥστε ὠφελεῖν μὲν ἄλληλα κατὰξίαν βλάπτειν δὲ μηδαμῶς, ὃ τὸ βούλημα ταύτης παραβαίνων ἀσεβεῖ δηλονότι εἰς τὴν πρεσβυτάτην τῶν θεῶν (9, 1, 1). Nieprawość wobec natury, innych i siebie popełnia kłamca oraz człowiek goniący za przyjemnościami (por. 9, 1, 2-10).

⁵¹ Por. 12, 1, 4: μὴ ἐμποδίζῃ δέ σε μήτε κακία ἀλλοτρία μήτε ὑπόληψις μήτε φωνὴ μηδὲ μὴν αἴσθησις τοῦ περιτεθραμμένου σοὶ σαρκιδίου· ὁψεται γὰρ τὸ πάσχον.



Jeżeli więc (...) wszystko inne na bok usuniesz i wolę swą jedynie i pierwiastek boski w tobie tkwiący wciąż otoczysz, a obawiać się będziesz nie tego, że żyć kiedyś przestaniesz, ale żeś jeszcze nie zaczął żyć według natury, będziesz człowiekiem godnym wszechświata – rodzica i przestaniesz być obcym w swej ojczyźnie i dziwić się codziennym zdarzeniom, jakoby były niespodziewane, i zależeć od tego lub owego (12, 1, 5).

ἐὰν οὖν, ὅτε δῆποτε πρὸς ἐξόδῳ γίνῃ, πάντα τὰ ἄλλα καταλιπὼν μόνον τὸ ἡγεμονικόν σου καὶ τὸ ἐν σοὶ θεῖον τιμῆσης καὶ μὴ τὸ παύσασθαι ποτε <τοῦ> ζῆν φοβηθῆς, ἀλλὰ τὸ γε μηδέποτε ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ζῆν, ἔσῃ ἄνθρωπος ἄξιος τοῦ γεννήσαντος κόσμου καὶ παύση ξένος ὢν τῆς πατρίδος καὶ θαυμάζων ὡς ἀπροσδόκητα τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα καὶ κρεμάμενος ἐκ τοῦδε καὶ τοῦδε.

Należy się starać tylko o jedno: sprawiedliwy umysł i działania pożyteczne dla ogółu, i prawdomówność, i usposobienie pogodnie przyjmujące wszystko to, co się dzieje, jako konieczne i zrozumiałe, jako to, co wypływa ze wspólnego początku i źródła (τί οὖν ἐστὶ περὶ ὃ δεῖ σπουδῇν εἰσφέρεισθαι; ἐν τούτῳ – διάνοια δικαία καὶ πράξεις κοινωνικαὶ καὶ λόγος, οἷος μήποτε διαψεύσασθαι, καὶ διάθεσις ἀσπαζομένη πᾶν τὸ συμβαῖνον ὡς ἀναγκαῖον, ὡς γνῶριμον, ὡς ἀπ' ἀρχῆς τοιαύτης καὶ πηγῆς ῥέον – 4, 33, 3).

Śmierci nie należy się bać (to dziecinna postawa), gdyż jest ona dziełem natury (φύσεως ἔργον), a zatem dziełem pożytecznym (φύσεως δὲ ἔργον εἴ τις φοβεῖται, παιδίον ἐστὶ· τοῦτο μέντοι οὐ μόνον φύσεως ἔργον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ συμφέρον αὐτῇ – 2, 12, 3) i człowiek powinien rozważać, jak i jaką część swego istoty styka się z bogiem, jak się ta właśnie część człowieka w pewnych razach zachowuje (πῶς ἄπτεται θεοῦ ἄνθρωπος καὶ κατὰ τί ἑαυτοῦ μέρος καὶ ὅταν πῶς [ἔχῃ] διακέηται τὸ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο μῦθον – 2, 12, 4). Każdy przez boską naturę jest traktowany niczym aktor, usuwany ze sceny przez urzędnika, który go zatrudnił:

„Alem nie odegrał pięciu aktów, tylko trzy!” – „Dobrze. Ale w życiu trzy akty tworzą sztukę całą”. Bo kiedy się ma skończyć, wyznacza ów, kto przedtem zespół ułożył, a teraz rozpuszcza. Ty zaś ani w jednym, ani w drugim udziału nie brałeś. Odejdź więc łagodnie. Łagodny bowiem jest i ten, kto cię zwalnia (12, 36, 3-5).

„ἀλλ' οὐκ εἶπον τὰ πέντε μέρη, ἀλλὰ τὰ τρία” – „καλῶς εἶπας· ἐν μέντοι τῷ βίῳ τὰ τρία ὅλον τὸ δρᾶμά ἐστι”. τὸ γὰρ τέλειον ἐκεῖνος ὀρίζει ὁ τότε μὲν τῆς συγκρίσεως, νῦν δὲ τῆς διαλύσεως αἴτιος· σὺ δὲ ἀναίτιος ἀμφοτέρων. ἅπιθι οὖν ἴλεως· καὶ γὰρ ὁ ἀπολύων ἴλεως.

Marek Aureliusz w innym fragmencie porównuje człowieka również do owocu-oliwki, który radośnie i w zgodzie z naturą szybko obumiera, wysławiając swą rodzi-



cielkę i okazując wdzięczność swemu drzewu: τὸ ἀκαριαῖον οὖν τοῦτο τοῦ χρόνου κατὰ φύσιν διελθεῖν καὶ ἵλεων καταλῦσαι, ὥς ἂν εἰ ἐλαία πέπειρος γενομένη ἐπιπτεν, εὐφημοῦσα τὴν ἐνεγκοῦσαν καὶ χάριν εἰδυῖα τῷ φύσαντι δένδρῳ (4, 48, 4).

Wydaje się, że w rozumowaniu Marka Aureliusza-stoika niezwykle istotna jest teza o jedności cząstki z całością. Jak zauważa Hadot, w stoicyzmie poszczególne działy filozofii (logika, fizyka i etyka) nie były tylko teoretycznymi dyskursami, ale także tematami ćwiczeń praktycznych, wśród których w fizyce uznanie siebie za część całości, a zatem wzniesienie się do poziomu świadomości kosmicznej i zanurzenie się w kosmosie, stanowi pierwsze takie ćwiczenie praktyczne⁵². Jak pisze Hadot: „Antyczny mędrzec ma w każdej chwili świadomość życia w kosmosie i harmonijnie się w kosmos wplata”⁵³.

Człowiek powstaje z tej samej materii, co na przykład koń czy drzewo. Może być tak, że najpierw natura z owego tworzywa ulepiła (jak z wosku) konia, potem zmieszała je i wykorzystała na utworzenie drzewa, potem człowieka i tak dalej (Η τῶν ὄλων φύσις ἐκ τῆς ὅλης οὐσίας ὥς κηροῦ νῦν μὲν ἰππάριον ἔπλασε, συγχέασα δὲ τοῦτο εἰς δενδρόφιον συνεκρήσατο τῇ ὕλῃ αὐτοῦ· εἴτα εἰς ἀνθρωπάριον· εἴτα εἰς ἄλλο τι), tempo zaś tych zmian jest szybkie – wszystko trwa bardzo krótko (ἐκαστον δὲ τούτων πρὸς ὀλίγιστον ὑπέστη – 7, 23, 1). Jest to zwykła kolej rzeczy, niczego zatem przerażającego w śmierci nie ma, co autor obrazowo wyjaśnia na przykładzie skrzynki: jak nie było straszne dla skrzynki dać się zbić, tak i dać się rozbić (δεινὸν δὲ οὐδὲν τὸ διαλυθῆναι τῷ κιβωτίῳ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ συμπαγῆναι – 7, 23, 2).

Ludzie nie powinni się skarżyć, utyskiwać na bogów, że nie zmieniają na lepsze losów świata, lecz pozwalają mu trwać pośród ciągłych nieszczęść (τί οὖν λέγεις ὅτι ἐγίνετό τε πάντα ἀεὶ κακῶς [δ] καὶ πάντα ἀεὶ κακῶς ἔσται καὶ οὐδεμία ἄρα δύναμις ἐν τοσούτοις θεοῖς ἐξευρέθη ποτὲ ἢ διορθώσουσα ταῦτα, ἀλλὰ κατακέκρται ὁ κόσμος ἐν ἀδιαλείπτοις κακοῖς συνέχεσθαι; – 9, 35, 2). Zresztą bycie częścią wszechświata sprawia, że nieistotne jest, gdzie się przebywa, wszędzie bowiem jest się obywatelem wszechświata (οὐδὲν γὰρ διαφέρει ἐκεῖ ἢ ὧδε, εἰς τις πανταχοῦ ὥς ἐν πόλει τῷ κόσμῳ – 10, 15, 2).

⁵² Por. P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 180-181. Hadot wyróżnia trzy stoickie duchowe ćwiczenia fizyki: „Przede wszystkim fizyka może być aktywnością refleksyjną, która za cel ma samą siebie i przysparza duszy radości i pogody, uwalniając ją od trosk codziennych. (...) W tej kontemplacji natury (...) dla stoika Epikteta tkwi sens naszej egzystencji: przyszedłszy na świat, by kontemplować dzieła boskie, i nie wypada umierać bez zobaczenia tych cudów i życia w harmonii z naturą. (...) Ale to duchowe ćwiczenie fizyki może też przyjąć formę fantastycznego «wzlotu», który pozwoli patrzeć na sprawy ludzkie jako na rzeczy małej wagi. (...) Trzeci stopień tego ćwiczenia duchowego rozpoznamy w wizji całości, w wyniesieniu myśli do poziomu myśli uniwersalnej” (tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe...*, s. 48-50).

⁵³ Tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe...*, s. 291.

Człowiek jako część świata ostatecznie zniknie w tym, który go stworzył, czy też raczej (jak uściśla filozof) zostanie wchłonięty w myśl, która go zrodziła⁵⁴, według zasady μεταβολή, to jest przemiany: Ἐνυπέσθης ὡς μέρος. ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν (4, 14, 1). Owej przemianie autor poświęcił sporo miejsca w swych rozważaniach o śmierci. Wszak ludzie są w swym życiu świadkami wielu przemian, właściwie świat jest zmianą: καὶ ὅσων ἤδη μεταβολαῖς αὐτὸς παρατετύχηκας, συνεχῶς διανοοῦ. ὁ κόσμος ἀλλοίωσις, ὁ βίος ὑπόληψις (4, 3, 11). Całe bowiem życie, a nie tylko sama śmierć, jest pełne przemian, o czym świadczą poszczególne etapy rozwoju człowieka⁵⁵; nie jest to niczym złym czy strasznym:

Ustanie działalności, zahamowanie i jakby śmierć popędów i zdolności wydawania sądów nie jest niczym złym. A przejdź teraz okresy życia: wiek dziecienny, pacholęcy, męski i starczy. I tych wszelka przemiana jest śmiercią. A czy to straszne? A pomyśl teraz o swym życiu pod opieką dziadka, a potem matki, a potem ojca. I wiele innych rozłączeń i przemian, i zmian znajdując, zadaj sobie pytanie: co w tym strasznego? Tak samo więc ma się rzecz z ustaniem całego życia, jego końcem i przemianą (9, 21, 1-4).

Ἐνεργείας ἀπόληξις, ὁρμῆς καὶ ὑπολήψεως παῦλα, οἷον θάνατος· οὐδὲν κακόν. μέτιθι νῦν ἐπὶ ἡλικίαν, οἷον τὴν παιδικήν, τὴν τοῦ μειρακίου, τὴν νεότητα, τὸ γῆρας· καὶ γὰρ τούτων πᾶσα μεταβολή, θάνατος· μήτι δεινόν; μέτιθι νῦν ἐπὶ βίον τὸν ὑπὸ τῷ πάππῳ, εἶτα τὸν ὑπὸ τῇ μητρὶ, εἶτα τὸν ὑπὸ τῷ πατρὶ, καὶ ἄλλας δὲ πολλὰς διαφθοράς καὶ μεταβολὰς καὶ ἀπολήξεις εὐρίσκων ἐπερώτα σεαυτόν· μήτι δεινόν; οὕτως τοίνυν οὐδὲ ἡ τοῦ ὅλου σου βίου λῆξις καὶ παῦλα καὶ μεταβολή.

Świadomość, iż śmierć przychodzi szybko i na każdego oraz że wszystko podlega owej nieskończonej przemianie, ciągle nawracającej jak fala, cyklicznie (bieg wszechświata jest kolisty i przebiega to w dół, to w górę, z wieczności w wieczność: Ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα – 9, 28, 1), pomaga właściwie ustosunkować się do tego, co śmiertelne: Ἦδη πάντας ἡμᾶς γῇ καλύψει, ἔπειτα καὶ αὐτὴ μεταβαλεῖ κακεῖνα εἰς ἄπειρον μεταβαλεῖ καὶ πάλιν ἐκεῖνα εἰς ἄπειρον. τὰς γὰρ ἐπικυματώσεις τῶν μεταβολῶν καὶ ἀλλοιώσεων ἐνθυμούμενός τις καὶ τὸ τάχος παντὸς θνητοῦ καταφρονήσει (9, 28, 4-5). Ta wie-

⁵⁴ Część jest wchłaniana przez całość: wszystko, co materialne, znika we wszechtworzywie, wszelka przyczyna we wszechrozumie, każde wspomnienie w wieczności (Πᾶν τὸ ἐνυλον ἐναφανίζεται τάχιστα τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ καὶ πᾶν αἴτιον εἰς τὸν τῶν ὅλων λόγον τάχιστα ἀναλαμβάνεται καὶ παντὸς μνήμη τάχιστα ἐγκαταχώννυται τῷ αἰῶνι – 7, 10, 1).

⁵⁵ Zresztą nie tylko człowieka, podobnie dzieje się na przykład z winogronem zmieniającym się nie w nicość, ale w to, czego w danej chwili nie ma: najpierw jest niedojrzałym gronem, potem dojrzałym, wreszcie rodzynką (por. 11, 35, 1: Ὅμωξ, σταφυλή, σταφίς, πάντα μεταβολαί, οὐκ εἰς τὸ μὴ ὄν, ἀλλὰ εἰς τὸ νῦν μὴ ὄν).

dza sprawia też, że chce się iść drogą prawa prosto do celu i postępować za bogiem, który właśnie prostą drogą podąża ku celowi⁵⁶.

Każda strata jest przemianą (Η ἀποβολή οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ μεταβολή), i to przemianą, którą raduje się wszechnatura (τούτῳ δὲ χαίρει ἡ τῶν ὅλων φύσις); wszystko zaś, co zgodnie z naturą się staje, jest dobre, a raczej piękne, a nadto tak właśnie się dzieje w niezmierzonej przestrzeni czasowej, bo od wieków po wieczność (Η ἀποβολή οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ μεταβολή. τούτῳ δὲ χαίρει ἡ τῶν ὅλων φύσις, καθ' ἣν πάντα καλῶς γίνεται. ἐξ αἰῶνος ὁμοειδῶς ἐγίνετο καὶ εἰς ἀπειρον τοιαῦθ' ἕτερα ἔσται – 9, 35, 1). To, co raz uległo przemianie, już nigdy na wieczność całą nie będzie tak istniało (τὸ ἅπαξ μεταβαλὼν οὐκέτι ἔσται ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ – 10, 31, 3).

Wątek straty powraca w różnych księgach *Rozmyślań*. W ostatniej księdze autor eksplikuje, iż każde działanie, ustając w czasie stosownym, czyli zgodnym z naturą (zarówno naturą człowieka działającego, jak i wszechnaturą), wraz ze swym sprawcą nie zaznaje krzywdy, nie ponosi żadnej szkody z powodu swego ustania. Z tego zaś wynika, że również zespół takich działań (czyli życie), ustając w stosownym (naturalnym) czasie, nie ponosi straty. Co więcej, dzięki zachodzącym przemianom cały świat pozostaje zawsze młody i w pełni sił⁵⁷. Z tego zaś twierdzenia autor wyprowadza wniosek „społeczny”: co jest odpowiednie dla całości, jest piękne i dokonuje się w stosownej porze (καλὸν δὲ αἰεὶ πᾶν καὶ ὥραϊον τὸ συμφέρον τῷ ὅλῳ – 12, 23, 4). Tę myśl cesarz-filozof szeroko wykłada w księdze dziesiątej:

Czy są atomy, czy natura organicznie spojona, tej zasady przede wszystkim się trzymaj: jestem częścią całości zostającej pod władzą natury. I tej: stoję w pewnym związku z częstkami, które wspólne ze mną mają pochodzenie. Mając bowiem to w pamięci, że jestem częścią, nie będę się czuł niezadowolonym z udziału, który mi przypadł z ca-

⁵⁶ Por. np. 10, 11, 1-4: Πῶς εἰς ἄλληλα πάντα μεταβάλλει, θεωρητικὴν μέθοδον κτῆσαι καὶ διηλεκτῶς πρόσεχε καὶ συγγυμνάσθητι περὶ τοῦτο τὸ μέρος· οὐδὲν γὰρ οὕτως μεγαλοφροσύνης ποιητικόν. ἐξεδύσατο τὸ σῶμα καὶ ἐννοήσας ὅτι ὅσον οὐδέπω πάντα ταῦτα καταλιπεῖν ἀπλέοντα ἐξ ἀνθρώπων δεήσει, ἀνῆκεν ὅλον ἑαυτὸν δικαιοσύνη μὲν εἰς τὰ ὑφ' ἑαυτοῦ ἐνεργούμενα, ἐν δὲ τοῖς ἄλλως συμβαίνουσι τῇ τῶν ὅλων φύσει. τί δ' ἐρεῖ τις ἢ ὑπολήψεται περὶ αὐτοῦ ἢ πράξει κατ' αὐτοῦ, οὐδ' εἰς νοῦν βάλλεται, δύο τούτοις ἀρκούμενος, εἰ αὐτὸς δικαιοπραγεῖ τὸ νῦν πρασσόμενον καὶ φιλεῖ τὸ νῦν ἀπονεμόμενον ἑαυτῷ· ἀσχολίας δὲ πάσας καὶ σπουδὰς ἀφήκε καὶ οὐδὲν ἄλλο βούλεται ἢ εὐθεῖαν περαίνειν διὰ τοῦ νόμου καὶ εὐθεῖαν περαίνοντι ἔπεσθαι τῷ θεῷ.

⁵⁷ Por. 12, 23, 1-3: Μία καὶ ἡτισοῦν ἐνέργεια κατὰ καιρὸν παυσαμένη οὐδὲν κακὸν πάσχει, καθὼ πέπαυται· οὐδὲ ὁ πράξας τὴν πράξιν ταύτην κατ' αὐτὸ τοῦτο, καθὼ πέπαυται, κακόν τι πέπονθεν. ὁμοίως οὖν τὸ ἐκ πασῶν τῶν πράξεων σύστημα, ὅπερ ἐστὶν ὁ βίος, ἐὰν ἐν καιρῷ παύσῃται, οὐδὲν κακὸν πάσχει κατ' αὐτὸ τοῦτο, καθὼ πέπαυται· οὐδὲ ὁ καταπαύσας ἐν καιρῷ τὸν εἰρμόν τοῦτον κακῶς διετέθη. τὸν δὲ καιρὸν καὶ τὸν ὅρον δίδωσιν ἡ φύσις, ποτὲ μὲν καὶ ἡ ἰδία, ὅταν ἐν γήρᾳ, πάντως δὲ ἡ τῶν ὅλων, ἥς τῶν μερῶν μεταβαλλόντων νεαρὸς αἰεὶ καὶ ἀκμαῖος ὁ σύμπας κόσμος διαμένει. Podobnie w 7, 25, 1 autor wyjaśnia, iż wszystko, co człowiek widzi, wkrótce zostanie przemienione przez naturę rządzącą wszechświatem, która z tego samego tworzywa ciągle tworzy coś innego, by wszechświat się odmładzał: Πάντα ὅσα ὁρᾷς ὅσον οὕτω μεταβαλεῖ ἢ τὰ ὅλα διοικοῦσα φύσις καὶ ἄλλα ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῶν ποιήσει καὶ πάλιν ἄλλα ἐκ τῆς ἐκείνων οὐσίας, ἵνα αἰεὶ νεαρὸς ἦ ὁ κόσμος.



łości. Nic bowiem nie jest szkodliwe dla części, co jest korzystne dla całości. A całość nie zawiera w sobie nic takiego, co by dla niej nie było korzystne. Wszystkie bowiem natury tę mają cechę wspólną, a natura wszechświata tym się wśród nich odznacza, że żadna przyczyna poza nią leżąca nie zmusza jej do stworzenia czegoś, co by jej było szkodliwe. Na podstawie więc przekonania, że jestem częścią takiej całości, czuć będę zadowolenie z każdego zdarzenia. O ile zaś jestem w pewnym związku z częściami o równym ze mną pochodzeniu, nie popełnię nic niespołecznego. Owszem, mając wzgląd na pokrewieństwo, wszelkie swe dążenie skieruję do pracy dla ogółu pożytecznej, a od przeciwej odwiódę. A gdy tak będę działał, życie mi musi płynąć pomyślnie. Tak samo, jak uznać musisz za pomyślne życie obywatela, który kroczy drogą uścieloną czynami obywatelskimi i z radością spełnia obowiązki nałożone nań przez państwo (10, 6, 1-6).

Εἴτε ἄτομοι εἴτε φύσις, πρῶτον κείσθω ὅτι μέρος εἰμὶ τοῦ ὅλου ὑπὸ φύσεως διοικουμένου· ἔπειτα, ὅτι ἔχω πως οἰκείως πρὸς τὰ ὁμογενῆ μέρη. τούτων γὰρ μεμνημένος, καθότι μὲν μέρος εἰμὶ, οὐδενὶ δυσареστήσω τῶν ἐκ τοῦ ὅλου ἀπονεμομένων· οὐδὲν γὰρ βλαβερὸν τῷ μέρει ὃ τῷ ὅλῳ συμφέρει. οὐ γὰρ ἔχει τι τὸ ὅλον ὃ μὴ συμφέρει ἑαυτῷ, πασῶν μὲν φύσεων κοινὸν ἔχουσῶν τοῦτο, τῆς δὲ τοῦ κόσμου προσειληφύας τὸ μηδὲ ὑπὸ τινος ἔξωθεν αἰτίας ἀναγκάζεσθαι βλαβερὸν τι ἑαυτῇ γεννᾶν. κατὰ μὲν δὴ τὸ μεμνησθαι ὅτι μέρος εἰμὶ ὅλου τοῦ τοιούτου, εὐαρεστήσω παντὶ τῷ ἀποβαίνοντι, καθόσον δὲ ἔχω πως οἰκείως πρὸς τὰ ὁμογενῆ μέρη, οὐδὲν πράξω ἀκοινωνήτον, μᾶλλον δὲ στοχάσομαι τῶν ὁμογενῶν καὶ πρὸς τὸ κοινῇ συμφέρον πᾶσαν ὁρμὴν ἑμαυτοῦ ἄξω καὶ ἀπὸ τοῦναντίου ἀπάξω. τούτων δὲ οὕτως περαινομένων ἀνάγκη τὸν βίον εὐροεῖν, ὥς ἂν καὶ πολίτου βίον εὐρουν ἐπινοήσεως προιόντος διὰ πράξεων τοῖς πολίταις λυσιτελῶν καὶ ὅπερ ἂν ἡ πόλις ἀπονέμη, τοῦτο ἀσπαζομένου.

W kontekście takich poglądów nie dziwi wskazanie, skierowane do człowieka jako jednostki, połączone nadto z odniesieniem do wypełniania woli boga:

Ustanie więc życia nie jest złe dla nikogo, bo i hańby nie przynosi, zwłaszcza że od wyboru nie zawisło, i nie sprzeciwia się dobru społecznemu. Owszem, jest ono dobre i korzystne, zwłaszcza że dla całości jest w porę i korzystne, i z nią zharmonizowane. Tak więc boga ma w sobie i ten, kto z woli boga tą podąża drogą, i ten, kto świadomie ku temuż podąża celowi (12, 23, 5-6).

ἢ οὖν κατάπαυσις τοῦ βίου ἐκάστῳ οὐ κακὸν μὲν ὅτι οὐδὲ αἰσχρόν, εἴπερ καὶ ἀπροαίρετον καὶ οὐκ ἀκοινωνήτον· ἀγαθὸν δὲ εἴπερ τῷ ὅλῳ καίριον καὶ συμφέρον καὶ συμφερόμενον. οὕτως γὰρ καὶ θεοφόρητος ὁ φερόμενος κατὰ ταῦτα θεῷ καὶ ἐπὶ ταῦτα τῇ γνώμῃ φερόμενος.

Ten, kto za dobro jedynie uważa to, co przychodzi we właściwym czasie, i komu jest obojętne, ile spełnił rozumnych uczynków, i kto nie baczy, jak długo patrzył na świat,



nie lęka się śmierci (ὦτι τὸ εὐκαιρον μόνον ἀγαθὸν καὶ ᾧ τὸ πλείους κατὰ λόγον ὀρθὸν πράξεις ἀποδοῦναι τῷ ὀλιγωτέρας ἐν ἴσῳ ἐστὶ καὶ ᾧ τὸν κόσμον θεωρῆσαι πλείονι ἢ ἐλάσσονι χρόνῳ οὐ διαφέρει, τούτῳ οὐδὲ ὁ θάνατος φοβερὸν – 12, 35, 1). Pragnienia, dążenia, długie życie, mówienie, myślenie i tym podobne są z osobna mało warte, nie należy za tym wszystkim tęsknić, odczuwać żal, tak przeciwny czci bogów. To, ku czemu warto się zwrócić, to podążać drogą rozumu i boga⁵⁸.

Połączenie rozumu i boga jest charakterystyczne dla stoików. Umysł ludzki łączy człowieka z bóstwem. Z „tamtego świata” pochodzi zresztą wszystko:

Zapomniałeś zaś i o tym, że umysł każdego człowieka to bóg i że stamtąd wypłynął. I o tym, że nikt nie ma nic swego własnego, lecz że i dziecię, i ciało, i nawet dusza z tamtego przychodzą świata. I o tym, że wszystko polega na sądzie. I o tym, że każdy człowiek żyje jedynie terażniejszością i tę traci (12, 26, 2).

ἐπελάθου δὲ καὶ τοῦ, ὅτι ὁ ἐκάστου νοῦς θεὸς καὶ ἐκεῖθεν ἐρρῦηκεν· τοῦ, ὅτι οὐδὲν ἴδιον οὐδενός, ἀλλὰ καὶ τὸ τεκνίον καὶ τὸ σωματίον καὶ αὐτὸ τὸ ψυχάριον ἐκεῖθεν ἐλήλυθεν.

Przemiana jest czymś dobrym i powszechnym w świecie, gdyż każda rzecz się już z czegoś składa i różnie w coś się przemieni: Πόθεν ἐλήλυθεν ἕκαστον καὶ ἐκ τίνων ἕκαστον ὑποκειμένων καὶ εἰς τί μεταβάλλει καὶ οἷον ἔσται μεταβαλὼν καὶ ὥς οὐδὲν κακὸν πείσεται (11, 17, 1). Właściwie każdą rzecz czy osobę można wręcz zdefiniować jako efekt jakiejś przemiany: marmur jest stwardniałą ziemią, złoto i srebro – osadem ziemi, suknia – sierścią zwierzęcą, purpura – krwią; nawet oddech ulega ciągłej przemianie; samo zaś ciało, gnijąc, pokazuje swój skład: wodę, proch, kości, koźli odór⁵⁹. Wszystko szybko przemija, przemieniając się (Ὅτι μετ’ οὐ πολὺ οὐδεὶς οὐδαμοῦ ἔσῃ οὐδὲ τούτων τι ἂν νῦν βλέπεις οὐδὲ τούτων τις τῶν νῦν βιούντων – 12, 21, 1), gdyż właśnie dla przemiany i zniszczenia rodzi się, aby zaraz coś innego mogło powstać (ἅπαντα γὰρ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι καὶ φθείρεσθαι πέφυκεν, ἵνα ἕτερα ἐφεξῆς γίνηται – 12, 21, 2).

Marek Aureliusz w swej refleksji filozoficznej chce wskazać, że nie należy się bać przemiany. Jest ona naturalna i konieczna, bo bez niej nic się nie może dziać⁶⁰. Nic

⁵⁸ Por. 12, 31, 1-2: Τί ἐπιζητεῖς; τὸ διαγίνεσθαι; ἀλλὰ τὸ αἰσθάνεσθαι; τὸ ὁρμᾶν; τὸ αὐξεσθαι; τὸ λήγειν αὐθις; τὸ φωνῇ χρῆσθαι; τὸ διανοεῖσθαι; τί τούτων πόθου σοι ἄξιον δοκεῖ; [2] εἰ δὲ ἕκαστα εὐκαταφρόνητα, πρόιθι ἐπὶ τελευταῖον τὸ ἔπεσθαι τῷ λόγῳ καὶ τῷ θεῷ. ἀλλὰ μάχεται τὸ τιμᾶν ταῦτα, τὸ ἄχθεσθαι εἰ διὰ τοῦ τεθνηκέναι στερήσεται τις αὐτῶν.

⁵⁹ Por. 9, 36, 1-2: Τὸ σαπρὸν τῆς ἐκάστῳ ὑποκειμένης ὕλης· ὕδωρ, κόνις, ὀστάρια, γράσος, ἢ πάλιν· πῶροι γῆς τὰ μάρμαρα καὶ ὑποστάθμαι ὁ χρυσός, ὁ ἄργυρος, καὶ τριχία ἢ ἐσθῆς καὶ αἷμα ἢ πορφύρα, καὶ τὰ ἄλλα πάντα τοιαῦτα. καὶ τὸ πνευματικὸν δὲ ἄλλο τοιοῦτον καὶ ἐκ τούτων εἰς ταῦτα μεταβάλλον.

⁶⁰ Por. np. 7, 18, 1-3: Φοβεῖται τις μεταβολήν; τί γὰρ δύναται χωρὶς μεταβολῆς γενέσθαι; τί δὲ φίλτερον ἢ οικειότερον τῇ τῶν ὅλων φύσει; σὺ δὲ αὐτὸς λούσασθαι δύνασαι, ἐὰν μὴ τὰ ξύλα μεταβάλῃ;



nie powstaje z niczego, wszystko ma przyczynę i tworzywo. Każda cząstka człowieka również przemieni się w jakąś cząstkę wszechświata, a patrząc wstecz: każdy powstał w wyniku przemiany każdy także najpierw powstał. Przemiany trwają w nieskończoność, nawet przy założeniu, iż świat jest urządzany w okresach ściśle odgraniczonych:

Ἐξ αἰτιώδους καὶ ὕλικου συνέστηκε, οὐδέτερον δὲ τούτων εἰς τὸ μὴ ὄν φθαρήσεται, ὥσπερ οὐδὲ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπέστη. οὐκοῦν καταταχθήσεται πᾶν μέρος ἐμὸν κατὰ μεταβολὴν εἰς μέρος τι τοῦ κόσμου καὶ πάλιν ἐκεῖνο εἰς ἕτερον μέρος τι τοῦ κόσμου μεταβαλεῖ καὶ ἤδη εἰς ἄπειρον. κατὰ τοιαύτην δὲ μεταβολὴν καὶ γὰρ ὑπέστην καὶ οἱ ἐμὲ γεννήσαντες καὶ ἐπανιόντι εἰς ἄλλο ἄπειρον. οὐδὲν γὰρ κωλύει οὕτως φάναι, καὶ κατὰ περιόδους πεπερασμένας ὁ κόσμος διοικῆται (5, 13, 1-4).

Bieg i przemiany dokonują się bez przerwy, odnawiając świat, tak też nieprzerwana kolej czasu ciągle odnawia bezkresną wieczność (ρύσεις καὶ ἀλλοιώσεις ἀνανεοῦσι τὸν κόσμον διηλεκῶς, ὥσπερ τὸν ἄπειρον αἰῶνα ἢ τοῦ χρόνου ἀδιάλειπτος φορὰ νέον αἰεὶ παρέχεται – 6, 15, 1). Wędrowkę wszystkich ciał (razem wykonują one zadanie na podobieństwo członków ludzkiego ciała) w bycie wszechświata filozof przyrównuje do rwącego, wezbranego potoku, z którym są spojone: Διὰ τῆς τῶν ὅλων οὐσίας ὡς διὰ χειμάρρου διεκπορεύεται πάντα τὰ σώματα, τῷ ὅλῳ συμφυῇ καὶ συνεργὰ ὡς τὰ ἡμέτερα μέλη ἀλλήλοις (7, 19, 1).

Jednakże w tej „teorii przemiany” filozof pozostawia wiele znaków zapytania, świadczących raczej o jego próbach niż o faktycznym odkryciu tajemnicy śmierci i życia pośmiertnego, o czym wydaje się dobitnie świadczyć następujący fragment:

Jeżeli dusze trwale bytują, jakże je od niepamiętnych czasów ogarnia powietrze? A jakżeż ziemia zmieści ciała ludzi grzebanych od tak dawna? Jak tu ich przemiana następująca po pewnym okresie trwania i rozkład umożliwia wolne miejsca dla trupów, tak i dusze, unoszące się w przestrzeń powietrzną, po pewnym okresie istnienia ulegają przemianie i rozprószeniu, a wchłaniane na powrót do myśli twórczej wszechświata zostawiają miejsce wolne swym następcom. Taka byłaby odpowiedź przy hipotezie o istnieniu pośmiertnym dusz. Należy zaś uwzględnić nie tylko mnóstwo tak grzebanych ciał, ale i mnogość stworzeń zjadanych codziennie przez nas i inne stworzenia. Jakże wielka bowiem ich liczba trawi się i w ten sposób idzie jakby do grobu w ciałach tych, którzy się nimi żywią. A przecież ziemia je ogarnia, przemieniając w krew i zmieniając w pierwiastek powietrzny lub ognisty. Jakie w tym wszystkim jest ziarno prawdy? – Rozdział na materię i twórczą przyczynę (4, 21, 1-4).

τραφήναι δὲ δύνασαι, ἐὰν μὴ τὰ ἐδώδιμα μεταβάλῃ; ἄλλο δὲ τι τῶν χρησίμων δύναται συντελεσθῆναι χωρὶς μεταβολῆς; οὐχ ὅρας οὖν ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ σὲ μεταβαλεῖν ὁμοίον ἐστὶ καὶ ὁμοίως ἀναγκαῖον τῇ τῶν ὅλων φύσει;



Εἰ διαμένουσιν αἱ ψυχαί, πῶς αὐτὰς ἐξ αἰδίου χωρεῖ ὁ ἀήρ; πῶς δὲ ἡ γῆ χωρεῖ τὰ τῶν ἐκ τοσοῦτου αἰῶνος θαπτομένων σώματα; ὥσπερ γὰρ ἐνθάδε ἡ τούτων «μετὰ» ποσὴν τινα ἐπιδιαμονὴν μεταβολὴ καὶ διάλυσις χώραν ἄλλοις νεκροῖς ποιεῖ, οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαί, ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι, μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβάνόμεναι καὶ τοῦτον τὸν τρόπον χώραν ταῖς προσσυνοικιζόμεναις παρέχουσι. τοῦτο δ' ἂν τις ἀποκρίναιτο ἐφ' ὑποθέσει τοῦ τὰς ψυχᾶς διαμένειν. χρὴ δὲ μὴ μόνον ἐνθυμεῖσθαι τὸ πλῆθος τῶν θαπτομένων οὕτως ὡσμάτων, ἀλλὰ καὶ τὸ τῶν ἐκάστης ἡμέρας ἐσθιομένων ζῶων ὑφ' ἡμῶν τε καὶ τῶν ἄλλων ζῶων. ὅσος γὰρ ἀριθμὸς καταναλίσκεται καὶ οὕτως πῶς θάπτεται ἐν τοῖς τῶν τρεφομένων σώμασι, καὶ ὅμως δέχεται ἡ χώρα αὐτὰ διὰ τὰς ἐξαιματώσεις, διὰ τὰς εἰς τὸ ἀερῶδες ἢ πυρῶδες ἀλλοιώσεις. Τίς ἐπὶ τούτου ἡ ἱστορία τῆς ἀληθείας; διαίρεσις εἰς τὸ ὕλικὸν καὶ εἰς τὸ αἰτιῶδες.

Niemniej za Hadotem można powiedzieć o Marku Aureliuszu, iż dla stoika „samoświadomość, świadomość siebie, jest nieodłączna od ekspansji w stronę całości i od ruchu, dzięki któremu jażń umieszcza się w całokształcie ją ogarniającym, ale nie wiążącym jej, lecz właśnie pozwalającym jej rozciągać się w nieskończoność czasu i przestrzeni”⁶¹.

Albo..., albo....

W poszukiwaniu odpowiedzi, czym jest śmierć i co po niej nas czeka, Marek Aureliusz nie stawia tez, lecz hipotezy. Nawet jego częste wypowiedzi i dość rozległe wywody o przemianie w naturze nie dają ostatecznych rozwiązań. Filozof jest pełen wątpliwości. Narodziny i śmierć pozostają misterium, tajemnicą natury (Ὁ θάνατος τοιοῦτον, οἷον γένεσις, φύσεως μυστήριον – 4, 5, 1). Wiele fragmentów *Rozmyślań* przynosi myśli niosące alternatywę „albo..., albo...”, jak choćby tę: albo opatrność, albo atomy (ἤτοι πρόνοια ἢ ἄτομοι – 4, 3, 5)⁶².

W tym miejscu warto wyjaśnić, że zdarzało się filozofom antycznym używać argumentów ze szkoły przeciwnika. Tak też czyni Marek Aureliusz-stoik, który „dodawał otuchy sam sobie w podobny sposób: jeśli świat jest tylko nagromadzeniem atomów, jak chcą epikurejczycy, nie ma się co bać śmierci”⁶³. Owe „epikurejskie” atomy zresztą nader często przywołuje w swych *Rozmyślaniach*.

Marek Aureliusz porównuje życie ludzkie do wędrówki, ściślej żeglugi, na której końcu czeka port. Gdy czas zsiąść ze statku, pojawia się pytanie: co dalej? Filozof nie wie, podaje dwa możliwe rozwiązania: życie z bogami lub stan bezczucia,

⁶¹ P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 290.

⁶² Więcej zob. P. HADOT, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 154-169.

⁶³ Tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe...*, s. 64.



bez odczuwania przykrości czy przyjemności oraz bez posługiwania ciału („ziemi i posoce” – gorszej części istoty ludzkiej) przez rozum i demona:

ἐνέβης, ἔπλευσας, κατήχθης· ἔκβηθι. εἰ μὲν ἐφ' ἕτερον βίον, οὐδὲν θεῶν κενὸν οὐδὲ ἐκεῖ· εἰ δὲ ἐν ἀναισθησίᾳ, παύσῃ πόνων καὶ ἡδονῶν ἀνεχόμενος καὶ λατρεύων τοσοῦτω χείροني τῷ ἀγγεῖω ὅσῳ περίεστι τὸ ὑπηρετοῦν· τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ γῆ καὶ λύθρος (3, 3, 6).

W innym miejscu owo życie z bogami Marek Aureliusz nazywa wchłonięciem w tę samą dla wszystkich myśl twórczą wszechświata, alternatywnym zaś rozwiązaniem jest rozproszenie się (dla wszystkich w równy sposób, niezależnie od zajmowanej za życia pozycji społecznej) na atomy (ἤτοι γὰρ ἀν>ελήφθησαν εἰς τοὺς αὐτοὺς τοῦ κόσμου σπερματικούς λόγους ἢ διεσκεδάσθησαν ὁμοίως εἰς τὰς ἀτόμους – 6, 24, 1)⁶⁴.

W księdze drugiej znajdujemy fragment dobitnie świadczący o rozterkach filozofa, który wylicza: życie ludzkie jest chwilowe (τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμή), istnienie – płynne (ἡ δὲ οὐσία ρέουσα), spostrzeganie zmysłowe – niewyraźne (ἡ δὲ αἴσθησις ἀμυδρά), całe ciało – łatwo gnijące (ἡ δὲ ὅλου τοῦ σώματος σύγκρισις εὐσηπτος), dusza – wirująca, kolista (ἡ δὲ ψυχὴ ῥόμβος), los – trudny do odgadnięcia (ἡ δὲ τύχη δυστέκμαρτον), sława – wątpliwa (ἡ δὲ φήμη ἄκριτον – 2, 17, 1). Można podsumować, iż to, co wiąże się z ciałem, jest rzeką, a co z duszą – snem i złudą, zaś życie – wojną i wizytą gościa, a sława pośmiertna – zapomnieniem (συνελόντι δὲ εἰπεῖν, πάντα τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τυφος, ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία, ἡ δὲ ὑστεροφημία λήθη – 2, 17, 2). W takiej sytuacji pomocą w przejściu przez życie jest – zdaniem Marka Aureliusza – jedynie filozofia (τί οὖν τὸ παραπέμψαι δυνάμενον; ἐν καὶ μόνον φιλοσοφία – 2, 17, 3). Dzięki niej wewnętrzny demon pozostanie bez zniewag i krzywd, silniejszy od przyjemności i cierpień, nie będzie działał na oślep, błędnie czy obłudnie, nie będzie potrzebował robić lub nie robić czegoś innego, a wszystkie wydarzenia będzie przyjmować jako przychodzące stamtąd, skąd i on sam pochodzi, nie lękając się śmierci, lecz pogodnie jej oczekując. Filozofia bowiem uczy, że śmierć jest po prostu rozpadem pierwiastków⁶⁵. Lęk przed nią jest

⁶⁴ Jak pisze Hadot: „Przyjmując którąkolwiek z hipotez, trzeba zachować pogodę, zwłaszcza wobec śmierci: ona stanowi zjawisko fizyczne, niezależnie od tego, czy przyjmiemy model stoicki, czy epikurejski” (tenże, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 155).

⁶⁵ Por. 2, 17, 4: τοῦτο δὲ ἐν τῷ τηρεῖν τὸν ἑνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῇ, ἡδονῶν καὶ πόνων κρείττονα, μηδὲν εἰκὴ ποιοῦντα μηδὲ διεψευσμένως καὶ μεθ' ὑποκρίσεως, ἀνενδεῖ τοῦ ἄλλον ποιῆσαι τι ἢ μὴ ποιῆσαι· ἔτι δὲ τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα δεχόμενον ὡς ἐκεῖθεν ποθεν ἐρχόμενα, ὅθεν αὐτὸς ἦλθεν· ἐπὶ πάνσι δὲ τὸν θάνατον ἴλεω τῇ γνώμῃ περιμένοντα ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ λύσιν τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἕκαστον ζῶον συγκρίνεται.



nieuzasadniony: wszak same pierwiastki nie boją się tego rozdzielenia (i łączenia⁶⁶), czyli ciągłej przemiany (przecież zgodnej z naturą, więc dobrej!) jednego w drugiego: εἰ δὲ αὐτοῖς τοῖς στοιχείοις μηδὲν δεινὸν ἐν τῷ ἑκάστων διηνεκῶς εἰς ἕτερον μεταβάλλειν, διὰ τί ὑπίδηται τις τὴν πάντων μεταβολὴν καὶ διάλυσιν; κατὰ φύσιν γάρ· οὐδὲν δὲ κακὸν κατὰ φύσιν (2, 17, 5).

Owa „teoria przemiany” wydaje się być niezwykle bliska autorowi *Rozmyślań*, o czym już była mowa. Warto przytoczyć jeszcze jeden fragment, dość szczegółowo wyjaśniający poglądy filozofa:

Wszystkie części całości, ile ich z natury swej świat sobą ogarnia, muszą ulec zepsuciu. Niech to będzie powiedziane w znaczeniu: zmiana. A jeśli to jest dla nich naturalnym złem i koniecznością naturalną, to całość nie byłaby dobrze prowadzona przy tej wędrowce częstek ku zmianie i przy ich ustroju przeznaczającym je w rozmaity sposób na zniszczenie. Czyż zaprawdę natura sama postarała się o szkodenie swym częściom i poddanie ich złemu, co więcej, by z konieczności w nie wpadać musiały, czy też bez jej wiedzy to się dzieje? I jedno, i drugie nie do uwierzenia. A gdyby ktoś, biorąc za nawias naturę, wyprowadzał to z ustroju części, to i tak śmieszne jest twierdzić równocześnie, że części całości na mocy swego ustroju dążą ku zmianie, a równocześnie czuć zdziwienie lub niezadowolenie, jakby z powodu czegoś, co jest sprzeczne z prawami natury, zwłaszcza że rozkład następuje w te same pierwiastki, z których się każda poszczególne rzecz składa. Następuje bowiem albo rozsypanie pierwiastków składowych, albo przemiana części stałych w ziemię, lotnych w powietrze, tak że je wchłania w siebie na powrót myśl twórcza wszechświata, mniejsza o to, czy on się w ogniu okresowym odradza, czy drogą niewidzialnych odmładza zmian. A nie sądzę, czy ta część stała i lotna istnieje już od początku. Wszystko to bowiem urosło wczoraj czy przedwczoraj z pokarmu i wdychanego powietrza. To więc ulega zmianie, co otrzymało, a nie to, co matka zrodziła. A chociaż przypuścisz, żeś z tamtym związany w swoisty jakiś sposób, to się to w niczym istotnie nie sprzeciwia – jak sądzę – temu, co powiedziałem (10, 7, 1-9).

Τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου, ὅσα φύσει περιέχεται ὑπὸ τοῦ κόσμου, ἀνάγκη φθειρεσθαι· λεγέσθω δὲ τοῦτο σημαντικῶς τοῦ ἀλλοιοῦσθαι. εἰ δὲ φύσει κακὸν τε καὶ ἀναγκαῖόν ἐστι τοῦτο αὐτοῖς, οὐκ ἂν τὸ ὅλον καλῶς διεξάγοιτο τῶν μερῶν εἰς ἀλλοίωσιν ἰόντων καὶ πρὸς τὸ φθειρεσθαι διαφόρως κατεσκευασμένων. (πότερον γὰρ ἐπεχείρησεν ἡ φύσις αὐτὴ τὰ ἑαυτῆς μέρη κακοῦν καὶ περιπτωτικὰ τῷ κακῷ καὶ ἐξ ἀνάγκης ἔμπτωτα εἰς τὸ κακὸν ποιεῖν, ἢ ἔλαθεν αὐτὴν τοιάδε τινὰ γινόμενα; ἀμφότερα γὰρ ἀπίθανα.) εἰ

⁶⁶ Śmierć jest rozłączeniem, natomiast narodziny złączeniem pierwiastków. Takie funkcjonowanie świata nie przynosi człowiekowi powodu do wstydu, gdyż nie sprzeciwia się ono ani temu, że się jest istotą rozumną, ani zasadzie budowy (por. σύγκρισις ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, εἰς ταῦτα ἄλυσιν). ὅλως δὲ οὐκ ἐφ' ᾧ ἂν τις αἰσχυνηθεῖ· οὐ γὰρ παρὰ τὸ ἐξῆς τῷ νοερῷ ζῶει οὐδὲ παρὰ τὸν λόγον τῆς κατασκευῆς – 4, 5, 1).



δέ τις καὶ ἀφέμενος τῆς φύσεως κατὰ τὸ πεφυκέναι ταῦτα ἐξηγοῖτο, καὶ ὡς γελοῖον ἅμα μὲν φάναι πεφυκέναι τὰ μέρη τοῦ ὅλου μεταβάλλειν, ἅμα δὲ ὡς ἐπὶ τινι τῶν παρὰ φύσιν συμβαίνοντι θαυμάζειν ἢ δυσχεραίνειν, ἄλλως τε καὶ τῆς διαλύσεως εἰς ταῦτα γινομένης, ἐξ ὧν ἕκαστον συνίσταται. ἦτοι γὰρ σκεδασμὸς στοιχείων, ἐξ ὧν συνεκρίθη, ἢ τροπὴ τοῦ μὲν στερεμνίου εἰς τὸ γεῶδες, τοῦ δὲ πνευματικοῦ εἰς τὸ ἀερῶδες, ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου εἴτε αἰδίους ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου. καὶ τὸ στερεμνιον δὲ καὶ τὸ πνευματικὸν μὴ φαντάζου τὸ ἀπὸ τῆς πρώτης γενέσεως· πᾶν γὰρ τοῦτο ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν ἐκ τῶν σιτίων καὶ τοῦ ἐλκομένου ἀέρος τὴν ἐπιρροὴν ἔλαβεν· τοῦτο οὖν ὃ ἔλαβε μεταβάλλει, οὐχ ὃ ἢ μήτηρ ἔτεκεν. ὑπόθου δ' ὅτι ἐκεῖνό σε λίαν προσπλέκει τῷ ἰδίῳ ποιῶ, οὐδὲν <τῷ> ὄντι οἶμαι πρὸς τὸ νῦν λεγόμενον.

Rozpad na pierwiastki (ἀνελύθησαν εἰς τὰ στοιχεῖα – 4, 32, 3) oczywiście oznacza w pewnym sensie zanik życia (οὐκοῦν ἐκεῖνος μὲν ὁ τούτων βίος οὐκ ἔτι οὐδαμοῦ – 4, 32, 1; τέθνηκε κάκεῖνος ὁ βίος – 4, 32, 2), ale – w myśl powyższego wywodu – tylko danej istoty, samo zaś życie trwa dzięki przemianie. Filozof podaje niosące człowiekowi otuchę myśli: „Badaj biegi gwiazd, jakbyś sam w nich brał udział. I ciągle rozważaj wzajemne przemiany pierwiastków. Takie myśli oczyszczają z brudu życia ziemskiego” (7, 47, 1-2: Περισκοπεῖν ἄστρον δρόμους ὥσπερ συμπεριθέοντα καὶ τὰς τῶν στοιχείων εἰς ἄλληλα μεταβολὰς συνεχῶς ἐννοεῖν· ἀποκαθαίρουσι γὰρ αἱ τούτων φαντασίαι τὸν ῥύπον τοῦ χαμαὶ βίου). Jednak niektóre zapiski z *Rozmyślań*, nawet gdy podają alternatywne rozwiązania problemu śmierci, przynoszą mało optymistyczne myśli. W księdze siódmej, w krótkiej notatce, autor podaje jako pierwszą możliwość rozpadnięcie się w pył – przy założeniu istnienia atomów, jako drugą nicość lub przemianę – przy założeniu istnienia jedności: Περὶ θανάτου· ἢ σκεδασμός, εἰ ἄτομοι· εἰ δ' ἔνωσις, ἦτοι σβέσις ἢ μετάστασις (7, 32, 1). Podobnie zdanie, iż co jest z ziemi – do ziemi, a co powstało z posiewu niebieskiego – ku niebu na powrót odchodzi, tłumaczy jako rozwiązanie spłotów w atomach albo jako pewne rozproszenie pierwiastków pozbawionych czucia: Καὶ τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν, τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς εἰς αἰθέριον πάλιν ἦλθε πόλον. Ἡ τοῦτο· διάλυσις τῶν ἐν ταῖς ἀτόμοις ἀντεμπλοκῶν καὶ τοιοῦτός τις σκορπισμὸς τῶν ἀπαθῶν στοιχείων (7, 50, 1-2). Zmarli zaś nigdzie nie trwają lub przebywają gdziekolwiek (οὐδαμοῦ ἢ ὅπουδ' – 10, 31, 2).

Można się zastanawiać, czy te poglądy dawały faktyczne ukojenie autorowi *Rozmyślań*. Wydaje się, że Marek Aureliusz kierował swoje zapiski przede wszystkim lub wyłącznie do siebie. Zatem to głównie siebie zachęcał, by, wiedząc, iż wkrótce nigdzie nie będzie się istnieć, nie tracić spokoju czy wręcz nie popadać w popłoch (grecki czasownik ταράσσω oznacza silne wzburzenie, nieład), ufając naturalnemu porządkowi świata: Τὸ πρῶτον μὴ ταράσσου· πάντα γὰρ κατὰ τὴν τοῦ ὅλου φύσιν, καὶ ὀλίγου χρόνου οὐδεὶς οὐδαμοῦ ἔσθι (8, 5, 1). Jeszcze inna zachęta, by nie



narzekać, skoro same pierwiastki przy przemianie tego nie czynią, też wydaje się przynosić niewielkie pocieszenie:

To, co umarło, nie wychodzi poza obręb świata. Jeżeli w nim pozostaje, to i zmienia się w nim, i rozkłada na pierwiastki, które są pierwiastkami i świata, i twoimi. A i one zmieniają się, a nie jęczą (8, 18, 1-2).

Ἐξω τοῦ κόσμου τὸ ἀποθανὸν οὐ πίπτει. εἰ ὥδε μένει καὶ μεταβάλλει, ὥδε καὶ διαλύεται εἰς τὰ ἀίδια, ἃ στοιχεῖά ἐστι τοῦ κόσμου καὶ σά. καὶ αὐτὰ δὲ μεταβάλλει καὶ οὐ γογγύζει.

Być może ulgę miało przynieść częste rozmyślanie o śmierci (przy każdej czynności: Κατὰ μέρος ἐφ' ἐκάστου ὧν ποιεῖς ἐφιστάνων ἐπερώτα σεαυτὸν εἰ ὁ θάνατος δεινὸν διὰ τὸ τούτου στέρεσθαι – 10, 29, 1; patrząc na każdy przedmiot jako na rzecz ulegającą rozkładowi, zmianie, gniciu czy rozpadnięciu się w proch albo jako na rzecz przeznaczoną od chwili swych narodzin na śmierć: Εἰς ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων ἐφιστάντα ἐπινοεῖν αὐτὸ ἤδη διαλυόμενον καὶ ἐν μεταβολῇ καὶ οἷον σήψει ἢ σκεδάσει γινόμενον ἢ καθότι ἕκαστον πέφυκεν ὥσπερ θνήσκειν – 10, 18, 1) lub myśl, że po śmierci przestajemy odczuwać (także nieszczęścia) lub odczuwamy inaczej, stając się inną istotą żyjącą (żyć bowiem wówczas nie przestaniemy): Ὁ τὸν θάνατον φοβούμενος ἤτοι ἀναισθησίαν φοβεῖται ἢ αἰσθησιν ἑτεροίαν. ἀλλ εἴτε οὐκέτι αἰσθησιν «ἔξεις» οὐδὲ κακοῦ τινος αἰσθήσῃ· εἴτε ἀλλοιοτέραν αἰσθησιν κτήσῃ, ἀλλοῖον ζῶον ἔσῃ καὶ τοῦ ζῆν οὐ παύσῃ (8, 58, 1-2). Marek Aureliusz zakładał bowiem możliwość dalszego życia po śmierci: „albo zgasnąć, albo rozprószyć się, albo dalej trwać!” (ἤτοι σβεσθῆναι ἢ σκεδασθῆναι ἢ συμμεῖναι – 11, 3, 1). W innym miejscu nieco szerzej wyjaśnia: albo materia rozsypie się w proch, albo duch człowieka zgaśnie, albo duch zmieni miejsce przebywania (τούτων οὖν μεμνήσθαι, ὅτι δεήσει ἤτοι σκεδασθῆναι τὸ συγκριμάτιόν σου ἢ σβεσθῆναι τὸ πνευμάτιον ἢ μεταστῆναι καὶ ἀλλαχοῦ καταταχθῆναι – 8, 25, 4).

W *Rozmyślaniach* można jednak znaleźć też ufność, że może niekoniecznie wszystko jest bezładną mieszaniną atomów, lecz rozumnie zdąża ku jedności:

Albo wszystko płynie z jednego źródła rozumnego, jakby ku jednemu ciału, i cząstka nie powinna czuć niezadowolenia z tego, co dzieje się dla korzyści całości, albo są tylko atomy i nic innego jak bezładna ich mieszanina i następnie rozprószenie. Czemuż się więc niepokoisz? Powiedz do swej woli: jesteś trupem, zgnilizną, dzikim zwierzęciem, obłudnikiem, bydlęciem na pastwisku (9, 39, 1-2).

Ἦτοι ἀπὸ μιᾶς πηγῆς νοεράς πάντα ὡς ἐνὶ σώματι ἐπισυμβαίνει καὶ οὐ δεῖ τὸ μέρος τοῖς ὑπὲρ τοῦ ὅλου γινόμενοις μέμφεσθαι· ἢ ἄτομοι καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ κυκεὼν καὶ σκεδασμός·



[2] τί οὖν ταρασση; τῷ ἡγεμονικῷ λέγειν· τέθνηκας, ἔφθαρσαι, τεθηρίωσαι, ὑποκρίνη, συναγελάζη, βόσκη;

W innym fragmencie wybrzmiewa nadzieja i wiara autora w boską opatrność rządzącą światem:

Albo wir rzeczy splecionych z sobą wzajemnie, a wnet rozprószonych, albo jedność i ład, i opatrność. Jeżeli więc przyjmę pierwsze, to po cóż pragnę kołatać się w bezładnym takim chaosie i wirze? Cóż innego może mię obchodzić jak chyba to, że kiedyś stanę się ziemią? Dlaczegoż się niepokoję? Przyjdzie na mnie chwila przemiany w pył, cokolwiek bym robił. A jeżeli drugie jest prawdą, oddaję cześć i stoję mocno przy rządcy świata, i ufam (6, 10, 1-5).

Ἦτοι κυκεῶν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμὸς ἢ ἔνωσις καὶ τάξις καὶ πρόνοια. εἰ μὲν οὖν τὰ πρότερα, τί καὶ ἐπιθυμῶ εἰκαίῃ συγκρίματι καὶ φυρμῷ τοιούτῳ ἐνδιατρίβειν; τί δέ μοι καὶ μέλει ἄλλου τινὸς ἢ τοῦ ὅπως ποτὲ „αἶα γίνεσθα”; τί δὲ καὶ ταρασσομαι; ἤξει γὰρ ἐπ' ἐμὲ ὁ σκεδασμός, ὃ τι ἂν ποιῶ. εἰ δὲ θάτερά ἐστι, σέβω καὶ εὐσταθῶ καὶ θαρρῶ τῷ διοικοῦντι.

Marek Aureliusz, obok swych wypowiedzi o chaotycznych atomach, wierzy w boski wszechrozum. Rozpatruje przy tym dwie możliwości jego działania:

A wszechrozum albo kieruje swe postanowienia ku każdemu z osobna (a jeżeli tak, przyjmij z poddaniem się skutek jego postanowienia), albo jedno raz postanowienie powziął, a reszta zdarzeń jest skutkiem lub wypływa jedno z drugiego. Albo też są to atomy czy niedziałki. Krótko mówiąc, jeżeli bóg, to wszystko dobrze się dzieje, jeżeli zaś „na oślep”, to abyś i ty nie „na oślep” (9, 28, 2-3).

καὶ ἤτοι ἐφ' ἕκαστον ὁρμᾷ ἢ τοῦ ὅλου διάνοια· ὅπερ εἰ ἔστιν, ἀποδέχου τὸ ἐκείνης ὁρμητόν· ἢ ἅπαξ ὥρμησε, τὰ δὲ λοιπὰ κατ' ἐπακολούθησιν, καὶ τί ἐντείνῃ; τὸ δὲ ὅλον – εἴτε θεός, εὖ ἔχει πάντα· εἴτε τὸ εἰκῇ, τρόπον [γὰρ] τινὰ ἄτομοι ἢ ἀμερῇ, μὴ καὶ σὺ εἰκῇ.

Szukając pośród Aureliuszowych prób odpowiedzi na jedno z ważniejszych i najtrudniejszych pytań o sens życia i śmierci, nie można zapominać o jego wypowiedziach na temat bóstw, o czym mowa była wcześniej. Cesarz-filozof starał się również o pozytywne rozumienie śmierci, co dobitnie wybrzmiewa w jednym z fragmentów ostatniej księgi *Rozmyślań*:

Jakżeż bogowie, którzy wszystko urządzili pięknie i z miłością dla ludzi, to tylko mogli przeoczyć, że niektórzy z ludzi, nawet bardzo zacni i z bóstwem jakby przymierzem ścisłym związani, a dla uczynków zbożnych i dzieł pobożnych z bóstwem w stosun-



ku poufałości pozostający, raz zmarłszy, już nigdy na powrót nie otrzymują bytu, lecz na zawsze gasną? – Jeżeli tak jest istotnie, bądź przekonany, że gdyby powinno być inaczej, to zrobiliby to byli. Gdyby to bowiem było słuszne, to byłoby i możliwe, a gdyby to było zgodne z naturą, to byłaby to z sobą przyniosła natura. Z tego więc, że tak nie jest (jeżeli tak nie jest), nabierz wiary, że tak być nie powinno było. I sam bowiem widzisz, że to dociekanie jest chęcią prawowania się z bóstwem, a nie prawowalibyśmy się tak z bogami, gdyby nie byli najlepszymi i najsprawiedliwymi. A jeżeli tak jest, to z ominięciem słuszności i rozsądku nie przeoczyliby żadnego zaniedbania w urzędzeniu spraw wszechświata (12, 5, 1-6).

Πῶς ποτε πάντα καλῶς καὶ φιλανθρώπως διατάξαντες οἱ θεοὶ τοῦτο μόνον παρῆιδον, τὸ ἐνίους τῶν ἀνθρώπων καὶ πάνυ χρηστοὺς καὶ πλεῖστα πρὸς τὸ θεῖον ὥσπερ συμβόλαια θεμένων καὶ ἐπὶ πλείστον δι' ἔργων ὁσίων καὶ ἱερουργιῶν συνήθεις τῷ θείῳ γενομένους, ἐπειδὴν ἅπαξ ἀποθάνωσι, μηκέτι αὖθις γίνεσθαι, ἀλλ' εἰς τὸ παντελὲς ἀπεσβηκέναι; τοῦτο δὲ εἴπερ ἄρα καὶ οὕτως ἔχει, εὖ ἴσθι ὅτι, εἰ ὡς ἐτέρως ἔχειν ἔδει, ἐποίησαν ἄν· εἰ γὰρ δίκαιον ἦν, ἦν ἂν καὶ δυνατόν, καὶ εἰ κατὰ φύσιν, ἦνεγκεν ἂν αὐτὸ ἡ φύσις. ἐκ δὲ τοῦ μὴ οὕτως ἔχειν, εἴπερ οὐχ οὕτως ἔχει, πιστούσθω σοι τὸ μὴ δεῆσαι οὕτως γίνεσθαι· ὅρας γὰρ καὶ αὐτὸς ὅτι τοῦτο παραζητῶν δικαιολογῇ πρὸς τὸν θεόν· οὐκ ἂν δ' οὕτως διελεγόμεθα τοῖς θεοῖς, εἰ μὴ ἄριστοι καὶ δικαιοτάτοι ἦσαν. εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἂν τι παρῆιδον ἀδίκως καὶ ἀλόγως ἡμελημένον τῶν ἐν τῇ διακοσμῇ.

Choć i same *Rozmyślenia*, i ten artykuł właściwie zdominowało zagadnienie śmierci, to warto przypomnieć, że Marek Aureliusz zachęca również do życia, do dobrego życia godnego człowieka: „zaczynj raz być człowiekiem, dopóki jesteś przy życiu” – ἀρχαι ποτὲ ἀνθρώπος εἶναι, ἕως ζῆς (11, 18, 19).

Za podsumowanie niech posłużą słowa Hadota:

Zdajemy sobie sprawę z ogromnej roli „wsparc” – rozumowań przygotowujących do śmierci – w *Rozmyśleniach*. Są to rozumowania różnego typu: filozoficzne, te uczące na przykład postrzegać śmierć jako pojedyncze zjawisko w powszechnej metamorfozie, jako tajemnicę natury (II, 12; IV, 5; IX, 3); ale i niefilozoficzne, trywialne, grube (idiotka), a przecież jakże skuteczne – jak choćby przypomnienie sobie ludzi, co się zbyt długo trzymali życia, nie chcąc dać za wygraną, a i tak umarli (IV, 50). Inne tego typu rozumowanie, zupełnie niefilozoficzne (idiotikon), jak przyznaje Marek Aureliusz (IX, 3), ale trafiające do przekonania, ma na celu powiedzieć sobie, że w końcu mało co się traci. Żeby do tego dojść, trzeba „dobrze przebac”, od jakich osób się odłączyć i jakie złe charaktery przestaną tykać twoją duszę. Prawda, że nie powinieneś się w żaden sposób nimi brzydzić: przeciwnie, bądź pełen troski o nich i znoś ich z łagodnością. Ale i pamiętaj, że pozbędziesz się ludzi, którzy nie wyznają twych zasad życiowych. Jedyna



rzecz, jeśli w ogóle możliwa, zdolna cię powieść w innym kierunku i utrzymać przy życiu, to *gdybyś mógł żyć w społeczności ludzi, którzy przyjęliby te same zasady życiowe, co ty.* (...) Marek Aureliusz przyzywa śmierci nie tyle ze znużenia, co z obawy upodobnienia się do tych, co siebie samych zapomnieli i żyją w nieświadomości⁶⁷.

Słowa-klucze: śmierć, stoicyzm, Marek Aureliusz, przemiana, atomy, natura

Marcus Aurelius about death

Summary

Marcus Aurelius, the Roman emperor and stoic philosopher, left after himself notes that became to be called Meditations by editors. They are filled with thoughts about death, which will come one everything and everyone. Crucial is not the afterdeath fame, but taking advantage of short time of one's life, benefiting from the actual moment. People don't have to hold the life tightly – only moral, virtuous life have value. The death is something we shall not fear, because it is the work of the god's nature, and so it is good, no master what expects us after death: providence or atoms.

Key words: death, stoicism, Marcus Aurelius, change, atoms, nature

(tłum. Tomasz Herbich)

⁶⁷ P. HADOT, *Twierdza wewnętrzna...*, s. 290-291.



MICHAŁ KAZIMIERCZUK

Śmierć w filozofii Martina Heideggera

„Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci?”
(Rz 7,24)

Mojej babci, dziękuję.

1. Wstęp. Pytanie o śmierć jako pytanie o wszystko

Mimo iż śmierć jako przedmiot filozofii była z refleksją człowieka związana od samego jej początku, samodzielnym i wiodącym tematem stała się w filozofii egzystencji XX wieku za sprawą natężenia jej występowania jako naczelnego zagadnienia filozoficznego i podkreślania jej znaczenia w życiu i konstytucji sensu człowieka¹. Zjawiska śmierci lub precyzyjniej, w słowniku szeroko rozumianego egzystencjalizmu, „fenomenowi śmierci” nie można zdaniem wyznawców tego nurtu filozoficznego sprowadzić do obiektywnej analizy naukowej stwierdzającej faktyczność skończoności, gdyż istnieje głęboka różnica pomiędzy ogólną wiedzą o śmierci jako fakcie biologicznym a moim i tylko moim egzystencjalnym jej doświadczeniem². Wspólnym mianownikiem myślicieli zajmujących się refleksją nad ludzką egzystencją jest sprzeciw wobec rozważania życia „tu i teraz”, z punktu widzenia li tylko poszczególnych nauk, jak np. anatomii, socjologii czy biochemii, bo chociaż nauki te – zdaniem egzystencjalizmu – pozwalają człowiekowi uprzedmiotowić, to fundamentalną oczywistością powinien być fakt, iż człowiek jest *a priori* podmiotem i tylko to daje mu zdolność do takowego uprzedmiotowienia się³. W związku z tym u podstawy poszukiwania właściwego rozumienia śmierci

¹ Por. G. SCHERER, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*, Kraków 2008, s. 9.

² Por. J.A. PROKOPSKI, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Kęty 2007, s. 245.

³ Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, Warszawa 2007, s. 100.

i pytania o nią jest zawsze ukierunkowanie na próbę rozwiązania zagadnienia jej racji, co w konsekwencji prowadzi do postawienia pytania o sens całej naszej egzystencji, kondycji bycia człowiekiem⁴.

Jak podkreśla Ireneusz Ziemiński, próba eliminacji pytania o rację naszej śmierci byłaby zarazem próbą pozbawienia jakiegokolwiek drogi rozumienia sensu naszego życia, co sprawia, iż pytanie o śmierć jako apodyktycznie nieusuwalne w naszym egzystowaniu, poprzez nieuchronność i zasięg znaczenia, winno być traktowane jako pytanie o „wszystko”⁵. I tak, zależnie od przyjęcia konkretnego znaczenia tej ostatniej „możliwości-nieemożliwości” – jak określił śmierć Martin Heidegger – każdego z nas, będzie ono rzutowało na określenie wartości wszystkiego, co pytającego o śmierć otacza i jemu, jako myślącej egzystencji, zostaje zadane do rozważenia, czyli między innymi: przyrody, historii, drugiego człowieka, istnienia lub nieistnienia Boga⁶. Dla szerokiego nurtu egzystencjalizmu, w którego kręgu znajdują się zarówno myśliciele teistyczni, jak i ateistyczni, wyściowym doświadczeniem człowieka jest świadomość tragizmu własnego istnienia, które nie ma stałego punktu zewnętrznego, z którego mogłoby odczytać swoją zrozumiałość⁷. Racja istnienia egzystencji kryje się w niej samej, ona zaś nie została stworzona przez Boga, lecz została rzucona w świat z niewyjaśnionych przyczyn i sama musi określić sens swojego bycia. Inaczej mówiąc, jesteśmy skazani na siebie i świat, na którym nie możemy w żaden sposób polegać, zaś w którym czujemy się obco, gdyż już pobieżne doświadczenie każe nam dostrzec naszą skończoność. Już bowiem dla Pascala, u którego wielu interpretatorów historii filozofii doszukuje się źródła egzystencjalizmu, podkreślona zostaje tajemnicza nieuchronność śmierci oraz wyłaniająca się z niej dramatyczność ludzkiego istnienia⁸. „Wyobraźmy sobie grupę ludzi w łańcuchach, skazanych na śmierć; co dzień kat jednych w oczach drugich, przy tym ci którzy zostają, widzą własną dolę w doli swoich bliźnich i spoglądają po sobie wzajem z boleścią a bez nadziei, czekają swojej godziny. Obraz doli ludzkiej...”⁹.

Kruchość naszego istnienia zdaniem przedstawicieli egzystencjalizmu nie jest i nie może pozostać dla nas faktem oczywistym, sprowadzonym do sylogistycznego wnioskowania: „Wszyscy ludzie są śmiertelni, Sokrates jest człowiekiem, zatem Sokrates jest śmiertelny”. Czym innym bowiem jest śmierć jako fakt stwierdzalny przez nas w świecie, a czym innym jest ona dla mnie samego¹⁰. Moja choroba

⁴ Por. G. SCHERER, *Filozofia śmierci...* s. 11.

⁵ Por. I. ZIEMIŃSKI *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010, s. 21.

⁶ Por. G. SCHERER, *Filozofia śmierci...*, s. 11.

⁷ Por. J.A. PROKOPSKI, *Egzystencja i tragizm...*, s. 364.

⁸ Por. I. ZIEMIŃSKI, *Metafizyka śmierci...*, s. 179.

⁹ B. PASCAL, *Myśli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Kielce 2008, s. 118.

¹⁰ Por. I. ZIEMIŃSKI, *Metafizyka śmierci...*, s. 29.

na śmierć – jak określił to Søren Kierkegaard – nie pozostawia mnie niewzruszonym i każe mi zająć jakiekolwiek wobec niej stanowisko, intensyfikując tym samym całą moją egzystencję, rzucając się ostatecznie w perspektywę niepewnych nicości bądź nadziei¹¹. W tymże horyzoncie, pozwalającym poprzez perspektywę śmierci zrozumieć nas samych, tj. nasze życie – bo, podkreślimy, taka relacja zwrotna jest nieunikniona – poszczególni filozofowie, mieniący się egzystencjalistami, idą jednak już każdy własną drogą poszukiwania sensu.

Przykładami takowych różnych i biegunowych w stosunku do siebie filozofów, którzy na łonie tzw. egzystencjalizmu poszukiwali odpowiedzi na pytanie o sens egzystencji, mogą być Jean Paul Sartre i Mikołaj Bierdiajew. Dla francuskiego intelektualisty, który w swoim najważniejszym dziele filozoficznym *Byt i Nicość* (*L'Être et le Néant*) podjął próbę stworzenia nowej ontologii, człowiek, określony mianem „bycia-dla-siebie” (*l'être-pour-soi*), jest taką formą bytu, poprzez który nicość wkracza w świat, a fundamentalną zdolnością „bytu-dla-siebie” jest *neantyzacja*, która to, będąc podstawową funkcją świadomości, miałaby polegać na dystansowaniu się wobec spotykanego bytu i zaprzeczeniu tożsamości podmiotu i oglądanego przez niego przedmiotu¹². Sartre wyciągnął z tego rozumowania następujące wnioski: po pierwsze, „byt-dla-siebie” jako byt negujący to, czym nie jest ów byt, jest bytem możliwym, co oznacza, iż może siebie samego wybierać świadomie i tworzyć, gdyż jest on tylko albo – jak powiedziałby Sartre – aż projektem, bowiem istnienie, które, wyprzedzając esencję, nie ma nic wobec niej pierwotniejszego, w konsekwencji zaprowadzi Sartre'a do stwierdzenia, iż wolność powinna się pojawić jako fundamentalna kategoria filozoficzna, która *a priori* należy do struktury samego „bytu-dla-siebie”, i ową wolność należy uznać za istotę bycia człowiekiem¹³. W takiej perspektywie śmierć jawi się nam jako absurd, który unicestwia wolność, gdyż nie można już będzie inicjować jakichkolwiek projektów, a dzieje się tak, ponieważ dzięki nadejściu fenomenu śmierci, „byt-dla-siebie” *per se* nie ma już przed sobą żadnej przyszłości, nie ma niczego¹⁴.

Z kolei dla Mikołaja Bierdiajewa, rosyjskiego egzystencjalisty, który także bardzo mocno w swojej myśli filozoficznej akcentował znaczenie wolności w egzystencji każdej osoby, śmierć nie jest jak dla Sartre'a absurdem, który ową wolność niweczy, lecz jako fakt każdej egzystencji stanowi horyzont, który kieruje podmiot wprost do postawienia pytania o możliwy sens życia, właśnie dlatego, iż ono się

¹¹ Por. S. KWIATKOWSKI, „Egzystencjalne ugruntowanie potrzeby myślenia: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger”, *Studia Filozoficzne*, nr 4/1987, s. 59.

¹² Por. M. JĘDRASZEWSKI, *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.P. Sartre – E. Levinas*, Kraków 1994, s. 18.

¹³ Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 9: *Od Maine de Birana do Sartre'a*, Warszawa 2009, s. 309.

¹⁴ Por. J.A. PROKOPSKI, *Egzystencja i tragizm...*, s. 271.



kiedyś kończy¹⁵. Słusznym zatem będzie postawienie paradoksalnej tezy, iż ostatnia nadzieja człowieka włączona zostaje w tajemnicę jego śmierci¹⁶.

Już na tym skrótowo przedstawionym przykładzie dwóch filozofów oficjalnie uznających się za egzystencjalistów widać, iż drogi myślicieli tego kierunku filozofii rozchodzą się diametralnie, by z odmiennych biegunów poszukiwać sensu dla tajemnicy nieuniknionego. Jakże więc na tym tle prezentuje się myśl niemieckiego filozofa Martina Heideggera, który przez wielu uważany jest za najbardziej wpływowego – jeżeli nie najwybitniejszego – myśliciela XX wieku?

Aby móc na to pytanie odpowiedzieć, trzeba ukazać, co kierowało główną myślą niemieckiego filozofa, tzn. co doprowadziło go do postawienia kwestii śmierci w jego słynnym dziele *Bycie i czas*, w którym najszerzej podjął ów temat. W związku z tym w drugim paragrafie ukażę, jak Heideggerowskie wyjściowe pytanie o Bycie doprowadza w swej problematyce do postawienia pytania o człowieka i jego status ontologiczny. W trzecim oraz kolejno w czwartym paragrafie przybliżę rozróżnienie na nieautentyczne i autentyczne egzystowanie, jakie wyróżnia Heidegger w swym badaniu sposobu bycia człowieka i odnoszenia się do perspektywy własnej skończoności, śmierci. W wieńczącym cały artykuł paragrafie piątym dokonam podsumowania przeprowadzonego wywodu i poddam rozumienie fenomenu śmierci przez Heideggera krytycznej ocenie.

2. Punkt wyjścia. Pytanie o „Bycie” – *Dasein*

Kiedy w 1907 roku Conrad Gröber – wtedy jeszcze proboszcz kościoła Świętej Trójcy w Konstancji – podarował osiemnastoletniemu wówczas gimnazjaliście dzieło Franza Brentano *O różnych znaczeniach bytu wedle Arystotelesa*, którego motto zostało zawarte w zdaniu pochodzącym od samego Stagiryty: *to on legetai pollachos* („byt określa się na wiele sposobów”), nie podejrzewał wówczas na pewno, z jaką śmiałością owo zdanie uderzy w młody umysł Heideggera, który od tamtego czasu – jak sam wspomina – za główny swój cel przyjął próbę odpowiedzi na pytanie: „Co to znaczy Być-Bycie?”¹⁷. Próba odpowiedzi na to, przyznajmy, intrygujące pytanie z największą mocą ujawniła się w *opus magnum* filozofa, jakim było napisane w 1927 roku *Bycie i czas*. W swym dziele za główny cel niemiecki myśliciel obrał ponowne postawienie pytania o „Bycie” (*Sein*), które jego zdaniem popadło w zapomnienie na rzecz tzw. epok metafizycznych, które, zapominając o „Byciu”, podają je jako byt bądź trywializują pytanie, uznając je za zbędne i oczy-

¹⁵ Por. T. GADACZ, *Historia Filozofii XX wieku: nurty*, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków 2009, s. 416.

¹⁶ Por. J.A. PROKOPSKI, *Egzystencja i tragizm...*, s. 250.

¹⁷ Por. K. MICHAŁSKI, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 28-29.



wiste¹⁸. „Pytanie to popadło dziś w zapomnienie, chociaż przywrócenie ‘metafizyki’ do łask nasza epoka poczytuje sobie za postęp (...). Ponadto na podłożu greckich początków interpretacji bycia ukształtował się dogmat, który nie tylko uznaje sens bycia za zbędny, ale wręcz sankcjonuje pominięcie tego pytania. Powiada się: ‘bycie’ to pojęcie najbardziej ogólne i puste”¹⁹. Na drodze do rozjaśnienia palącej kwestii bycia ujawnia się niemieckiemu filozofowi człowiek, który ma z byciem – jak określa to sam Heidegger – istotnie wyróżnioną relację, gdyż to właśnie dzięki niemu, jako temu, który jedyny może pytanie o bycie zadać, zostaje ono niejako w swej możliwości objawione²⁰. Atoli człowiek, który poprzez wyróżniającą go relację do bycia i poprzez którego pytanie o bycie może wyjść na jaw, nie jest jako taki centralnym przedmiotem badań filozofa, gdyż ma on posłużyć za znak, który przedstawia problematyczność kwestii samego bycia, co sprawi, iż Heidegger, dokonując próby zbudowania ontologii fundamentalnej (*Fundamentalontologie*) w *Sein und Zeit*, stawiając człowieka w centrum swego wywodu, istotnie pyta nie o niego samego, lecz umieszcza go w kontekście zapytania Bycia²¹. „Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt-pytającego w jego byciu...”²² Już w tym miejscu Heideggerowskich rozważań należy zauważyć, iż w istotę bycia podmiotem wpisana jest nieprzewidywalna różnica ontologiczna, gdyż człowiek, będąc bytem pytającym o swoje bycie, nieustannie będzie w tej relacji zawieszony, co sprawi, że istotą bycia człowiekiem będzie tzw. egzystencja, która permanentnie przekracza siebie jako byt w swoim byciu. Co więcej, Heidegger doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż, żeby móc wydobyć ukryte przez dotychczasowe ontyczne myślenie warstwy bycia, musi usuwać coraz częściej samo określenie „człowiek” ze swojego słownika i konsekwentnie zastąpić je terminem nowym, który – wbrew Arystotelesowskiemu ujęciu człowieka jako *animal rationale* – nie zakrywa fundamentalnej relacji człowieka do bycia, lecz dokonuje jego eksplikacji²³. „Rozpad i spustoszenie znajdują odpowiednie spełnienie w tym – jak zaznaczy Heidegger – że człowiek metafizyki *animal rationale*, zostaje u-stalony zwierzęciem roboczym...”²⁴. Tymże nowym terminem jest słowo *Dasein*, które jako rzeczownik składa się dwóch składowych: *Da*, co oddajemy jako „tutaj” oraz *Sein*, co dosłownie oznacza „być”. Jak słusznie zauważa Wawrzyniec Rymkiewicz, owe *Da* nie powinno traktować się jako przestrzennego punktu na wzór geometrii, lecz jako typowy dla języka niemieckiego, celowo przez Heideggera wykorzysta-

¹⁸ Por. K. SIPOWICZ, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Warszawa 2005, s. 6.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, wyd. 2, Warszawa 2010, s. 13.

²⁰ Por. tamże, s. 19.

²¹ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 6.

²² Por. M. HEIDEGGER *Bycie i czas...*, s. 19.

²³ Por. R.S. NIZIŃSKI, *Człowiek i trwoga. Nicość w ujęciu Martina Heideggera*, Poznań 2004, s. 27.

²⁴ M. HEIDEGGER, „Przewycięzenie metafizyki”, w: tegoż: *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 66.

ny, zabieg dwuznaczności. Owa dwuznaczność polegać miała mianowicie na tym, że *Da* w ojczystym języku filozofa oznacza zarówno „tu”, jak i „tam”, co prowadzi do wniosku, iż dosłowne tłumaczenie powinno mieć wydźwięk bycia „tu-i-tam”²⁵. „Byt, którym zawsze jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako *Dasein* (jestestwo)”²⁶. Kontynuując swój wywód, Heidegger zaznacza, iż do istoty *Dasein* należy egzystencja, co ma oznaczać nie tylko możliwość odnoszenia się do własnego bycia, lecz także w dalszym przełożeniu ukazuje, że każde działanie ludzkie w swej pierwotności ma charakter ontologiczny, w którym to byciu *Dasein* – jak powiada Heidegger – zawsze chodzi o samo to bycie²⁷.

Takowy stosunek *Dasein* do własnego bycia niemiecki myśliciel oddaje za pomocą terminu *ek-zystencji* (*Ek-sistenz*) co można tłumaczyć za pomocą słowa „eks-tatyczny”, zważając jednocześnie na jego etymologię grecką, która oznacza „wy-stawianie”, co ma za zadanie podkreślenie przez Heideggera stałego wykraczania poza siebie *Dasein*²⁸. Fundamentalną strukturą, w ramach której człowiek jest odnajdowany i sam może się odnaleźć jest – określona przez niemieckiego filozofa – faktyczność „bycia-w-świecie” (*In-der-Welt-sein*)²⁹. „Bycie-w jest zatem formalnym, egzystencjalnym wyrazem bycie jestestwa, którego istotowym ukonstytuowaniem jest bycie-w-świecie”³⁰. Świat bowiem dla Heideggera jest *a priori* wpisany w struk-

²⁵ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 79. Termin *Dasein*, będący jednym z najistotniejszych terminów w warsztacie pojęciowym filozofii Martina Heideggera, tłumaczony był na język polski w wielu różnych odcieniach znaczeniowych, często wręcz przeciwnych. W pracach ukazanych w pierwszym tomie antologii *Filozofia i socjologia XX wieku* L. Kołakowski i J. Połomski oddają *Dasein* jako „byt ludzi”. Z kolei Bogdan Baran, będący autorem przekładu *Bycie i czas* oraz opracowań *Saga Heideggera* i *Heidegger i powszechna demobilizacja*, oddaje ów termin, tłumacząc go poprzez „jestestwo”. Krzysztof Michalski, zajmujący się także filozofią Heideggera, w swej pracy *Heidegger i filozofia współczesna* próbuje tłumaczyć termin *Dasein* poprzez sformułowanie „byt przytomny”, które ma podkreślić ruch odnoszenia się egzystencji do siebie samej i jej świadomość siebie, jednakże w większej części swojej pracy autor pozostawia oryginalny termin niemiecki. W dotychczas najobszerniejszej na polskim rynku wydawniczym rozprawie o filozofii Martina Heideggera Cezarego Wodzińskiego *Heidegger i problem zła* autor pozostawia oryginalny termin. Warto podkreślić, iż w podobny sposób stara się podjąć swój wywód Kamil Sipowicz w rozprawie *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, gdzie również podkreślona została niemożność adekwatnego przekładu terminu *Dasein* na język polski. W tym samym tonie postępuje Wawrzyniec Rymkiewicz piszący, iż termin ten nie jest ostatecznie przekładalny, a jego pole semantyczne nie może zostać ostatecznie wyczerpane w próbie przekładu. W swym artykule idę za intuicją Rymkiewicza, który uważa, że *Dasein*, pozostając nieprzetłumaczalny, poddaje się lepszej charakterystyce poprzez opis i objaśnienie. Jednakże w celu zachowania jasności rozumienia i klarowności wywodu, będę zastępował w wybranych miejscach Heideggerowski termin *Dasein* poprzez jego znaczeniowe konotacje terminami „człowiek” i „jestestwo”, tak jak czyni to w swej rozprawie *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności* Jacek Aleksander Prokopski.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 19.

²⁷ Por. tamże, s. 25.

²⁸ Por. B. DEMBIŃSKI, „Humanizm w filozofii M. Heideggera”, *Studia Filozoficzne*, nr 11-12/1984, s. 110.

²⁹ Por. B. BARAN, *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004, s. 57.

³⁰ Tamże, s. 81.

turę bycia *Dasein* i jako taki jest ujmowany jako pole całości możliwości samego jestestwa, w którym człowiek dokonuje swej projekcji na „bycie-ku-rzeczom”, poprzez które określa siebie. „Jestestwo (*Dasein*) nigdy nie jest ‘najpierw’ bytem niejako wolnym od bycia-w, który czasem miałby ochotę na nawiązanie ‘stosunków’ ze światem. Takie nawiązanie stosunków ze światem jest możliwe tylko dlatego, że jestestwo jako bycie-w-świecie jest tak, jak jest”³¹. Człowiek, zdaniem Heideggera, jako nieuksztaltowany byt, zmieniając otaczającą go rzeczywistość przez pracę, działanie, sztukę, określa siebie, nadając tym samym kształt swemu byciu, co sprawia, iż obydwie elementy – tzn. zarówno *Dasein*, jak i świat – są ze sobą nierozzerwalnie sprzężone³². Jednakże Heidegger na takich wnioskach nie poprzestaje i podąża w swoich analizach o krok dalej. Zwraca uwagę na to, że czystą formą bycia człowiekiem jest „projekt” (*entwurf*), co oznaczać ma, że *Dasein*, niemające żadnego wpływu na to, jak ani gdzie pojawiło się w świecie, ma przed sobą tylko możliwości, na których może się oprzeć³³. Poprzez nie, tzn. możliwości, „jestestwo” dopiero w tym świecie rozstrzyga to, kim jest, gdyż nie tylko nie istnieje dla *Dasein* jakkolwiek możliwość powrotu do tego, co, rzeklibyśmy, nastąpiło wcześniej, lecz jest ono przede wszystkim nieustannym projektowaniem. Co więcej, Heidegger powie, iż ów sposób bycia-w-świecie, tak wspólny wszystkim ludziom, jest w ten świat „rzuceniem”, gdyż nie wybierając tego, kim jestem, dostrzegam to, że jestem egzystencją, której nie wybrał, muszę się podjąć³⁴. „Jako rzucone, jestestwo jest rzucone w bycie w sposób projektowania. To ostatnie nie ma nic wspólnego z trymaniem się wmyślonego planu, wedle którego jestestwo urządzałoby swe bycie, jako jestestwo bowiem zaprojektowało ono się już było, i dopóki jest, jest projektujące”³⁵. Owo „rzucenie” nie jest jednak procesem, który moglibyśmy uznać za zakończony, lecz wręcz przeciwnie, dokonuje się on cały czas, co Heidegger wyrazi słowami: *Dasein* nieustannie się dzieje³⁶.

3. Analiza śmierci i nieautentyczność *Dasein*

Z perspektywy „bycia-w-świecie” *Dasein* Heidegger analizuje fenomen śmierci, który nie może być jako taki przedmiotem samego doświadczenia, gdyż nie może przynieść badającemu żadnych pozytywnych rezultatów. Oczywistym przecież pozostaje, iż nie mogę uzyskać żadnej wiedzy o czymś, co sprawia, że moja egzysten-

³¹ Tamże, s. 85.

³² Por. B. SKARGA, *Tercet metafizyczny*, Kraków 2009, s. 15.

³³ Por. K. MICHAŁSKI, *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 38.

³⁴ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 102.

³⁵ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 198.

³⁶ Por. K. MICHAŁSKI, *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 40.

cja, polegająca na „byciu-w-świecie”, dobiegając kresu, popada w nicość, pozbawiając mnie tym samym areny-świata, w której realizowałbym swoje możliwości³⁷. Dla jednostki bowiem, zdaniem Heideggera, śmierć to w dosłownym sensie koniec świata, pozbawienie jakichkolwiek dalszych przestrzeni do projektowania, jednocześnie pozostaje ona ostatnią możliwością-nieemożliwością i jako takiej przysługuje jej specjalny status, którym obdarza ona każde *Dasein*³⁸. „W jestestwie, dopóki ono jest, zawsze coś jeszcze zalega, czym może ono być i czym będzie. Do tej zaległości (*Austand*) należy ‘kres’. ‘Kresem’ bycia-w-świecie jest śmierć. Ten kres, przysługujący możliwości bycia, tzn. egzystencji, ogranicza i określa każdorazowo możliwy całokształt jestestwa”³⁹.

W fenomenie śmierci Heidegger próbuje odnaleźć perspektywę do przeprowadzenia ontologicznej analityki strukturalnej *Dasein*, która to jego zdaniem, znajdując swoją całość w śmierci, polega na spełnieniu jej ostatniej możliwości, będącej tym samym zamykającą⁴⁰. Stąd śmierć jako taka nie może być traktowana przez filozofa jak każda inna możliwość, lecz jako możliwość wyróżniona, wskazująca na indywidualność egzystencji poprzez fakt, iż możliwość-nieemożliwość jest najbardziej własną możliwością *Dasein*⁴¹. „Nikt nie może odebrać innemu jego umierania. Oczywiście, ktoś może ‘iść na śmierć za innego’. To jednakże zawsze oznacza: oddać się w ofierze za innego ‘w imię określonej sprawy’. Takie umieranie za... nie może zaś nigdy oznaczać, że w ten sposób, choćby w najmniejszym stopniu, odjęto innemu jego śmierć. Każde jestestwo musi zawsze samo brać na siebie umieranie. Śmierć jest, jeśli ‘jest’ z istoty zawsze moja”⁴². Jest takową możliwością, ponieważ nikt nie może mnie w niej zastąpić i jako rzucony w świat mogę jedynie towarzyszyć innym w ich odchodzeniu ze świata, nie mając możliwości zastąpienia innych w ich śmierci. Można to paradoksalnie sparafrazować stwierdzeniem mówiącym o tym, że pomimo faktu umierania wszystkich, jestem w perspektywie śmierci, jako zawsze własnej możliwości, sam: „Nie doświadczamy w rzeczywistym sensie umierania innych, najwyżej im ‘towarzyszymy’”⁴³.

Faktyczność śmierci odgrywa, zdaniem Heideggera, w życiu człowieka centralną rolę, sprawiając, iż przebywa ona jeszcze bliżej *Dasein* niż ono samo, bowiem pozostaje ona faktem, który jako taki musi pozostać dla *Dasein* nieprzewyciężony. Rozważany wyłącznie z punktu doczesności, pozostaje tym samym zawsze zasłonięty dla ludzkiego rozumienia, gdyż w momencie jej nadejścia tracimy jakie-

³⁷ Por. G. SCHERER, *Filozofia śmierci...*, s. 52.

³⁸ Por. B. BARAN, *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, s. 62.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 308.

⁴⁰ Por. C. WODZIŃSKI, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 275.

⁴¹ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 148.

⁴² Por. M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 316.

⁴³ Por. tamże, s. 315.

kolwiek pole do jej przedstawienia. Słusznie parafrazuje tę myśl Prokopski pisząc, że wobec tego śmierć jest tą pewną dla każdego człowieka, co do której pewności nie mamy⁴⁴. Rozważanie Heideggera prowadzi nas do osiągnięcia takiego horyzontu dla opisanego fenomenu śmierci, który pozbawi naszą własną skończoność wszelkiej iluzji, tym samym wprowadzając nas w faktyczność naszej egzystencji, w nasze bycie-w-świecie. Śmierć dla *Dasein* jawi się jako ciągłe zagrożenie, stale wzbudzające świadomość swej skończoności, które może spaść nań w każdej niemal chwili, niespodziewanie. Dlatego też pierwotną reakcją na tak wszechogarniającą możliwość jest trwoga: „Trwoga przed śmiercią jest trwogą ‘przed’ najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną możliwością bycia. Trwoga nie jest jakimś dowolnym i przygodnym ‘słabym’ nastrojem jednostki, lecz, jako podstawowe położenie jestestwa, otwartością na to, że jestestwo jako bycie rzucone egzystuje ku swemu kresowi”⁴⁵. Tak rozumiana trwoga może przybrać postać dwojakiej możliwości.

Pierwszą z nich jest lęk, który sprawia, iż *Dasein* odwróci się od swego faktycznego „bycia-ku-śmierci”, objawiającego mu swą własną skończoność, popadając tym samym w publiczną wykładnię, która będzie stanowiła dla jestestwa wyobcowującą ją strukturę pocieszenia⁴⁶. Drugą postacią jest autentyczność (*Eigentlichkeit*), stan świadomości *Dasein*, w którym odważy się postawić na przeciwko swej nieprześcignionej możliwości, co *per se* oznaczać ma wytrwanie w trwodze, odrzucające złudne pragnienia własnej nieśmiertelności⁴⁷. Lecz horyzont, jakim jest dla podmiotu jego własna śmierć i świadomość, jaką ona w niej budzi – trwogę, najczęściej, zdaniem Heideggera, *Dasein* stara się stłumić i osłabić, uciekając tym samym przed nieprześcignionym i popadając w nieautentyczność (*Uneigentlichkeit*)⁴⁸.

Z racji, iż śmierć jako jedyny możliwy punkt, z którego możemy ująć egzystencję jako całość, staje się dla człowieka nie do zniesienia i w swym faktycznym wymiarze nie do zaakceptowania-podjęcia, *Dasein* „upada-w-świat”⁴⁹. Mechanizm zdrowego rozsądku zakrywa i na nowo odczytuje perspektywę śmierci, stwarzając tym samym jej i zarazem swój nieautentyczny obraz jako jednej z możliwości, która przytrafia się innym, lecz nigdy nie mnie samemu. Przedstawiając horyzont rozumienia śmierci w sposób niewłaściwy, *Dasein* podejmuje przed nią ucieczkę, kierując swą uwagę na zatroskanie sprawami powszednimi. Tym samym popada

⁴⁴ Por. J.A. PROKOPSKI, *Egzystencja i tragizm...*, s. 260.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 330.

⁴⁶ Por. B. BARAN, *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, s. 62.

⁴⁷ Por. J.A. PROKOPSKI, *Egzystencja i tragizm...*, s. 262.

⁴⁸ Por. K. SIPOWICZ, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność...*, s. 193.

⁴⁹ Por. M. POTĘPA, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl-Heidegger-Gadamer-Jaspers*, Warszawa 2003, s. 236.

w sposób bycia, który Heidegger określił bezosobową formą trzeciej osoby *das Man* – „Się”. Publiczną wykładnię, która nie dopuszcza *Dasein* do faktycznego myślenia o śmierci, zakrywając tym samym przed jestestwem najbardziej własną możliwość, Heidegger przedstawia jako bezosobową „siłę”, dla której każda „głębia” ludzkiego „Ja” traktowana jest jako obca. Rozumiana jako konstytucja codzienności „bycia-w-świecie”, będąca skutkiem upadania *Dasein* w świat, „Się” sprawia, iż śmierci nie traktujemy jako możliwości w której ująć mogą Siebie (*Selbst*) jako pewną całość, lecz sprowadza ją do kategorii ontycznych przypadków występowania w świecie⁵⁰. To z kolei skutkuje degradacją znaczenia rangi śmierci dla mnie, jako mojej wyróżnionej możliwości-nieemożliwości egzystencji. W konsekwencji „Się” okazuje się być formą ucieczki od autentycznej egzystencji i jako nieautentyczny sposób bycia *Dasein* będzie się koncentrować na sprawach tego świata, w istocie swej trywialnych⁵¹. „Wśród tej niezauważalności i niekonkluzywności Się ustanawia swą właściwą dyktaturę. Używamy sobie i bawimy się, tak jak się używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak się patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od ‘tłumu’, tak jak się to zwykle robi; uznajemy za ‘oburzające’ to, co się za oburzające uznaje. Owo Się, które nie jest żadnym określonym [„się”] i którym są one wszystkie, choć nie jako suma, przepisuje sposób bycia powszedniości”⁵².

Nieautentyczność jako sposób bycia „Się” przedstawia śmierć jako jedno z wydarzeń, które nachodzą i odbierane zostają jako wydarzenie dotyczące innych, lecz nie mnie bezpośrednio. „Publiczny charakter powszedniej wspólnoty ‘zna’ tę śmierć jako ciągle występujące zdarzenie, jako ‘przypadek śmierci’. Ten czy ów, bliiski lub dalszy znajomy ‘umiera’. Nieznajomi ‘umierają’ każdego dnia i każdej godziny. ‘Śmierć’ napotkamy jako znane, wewnątrz świata występujące zdarzenie. Jako taka, pozostaje ona w sposób charakterystyczny dla tego, co na co dzień spotykane, czymś rzucającym się w oczy. „Się” zapewniło także temu zdarzeniu wykładnię. Mówimy o tych sprawach (wyraźnie lub wymijająco) w sposób ‘zdawkowy’: ‘kiedyś się w końcu umiera, ale na razie to nas nie dotyczy’⁵³. Tak zredukowana przez opinię publiczną śmierć, która nie ujawnia właściwego „bycia-ku-śmierci” człowieka, lecz je przed nim kamufluje, sprawia tym samym, iż paradoksalnie śmierć uznać trzeba za coś powszedniego i oczywistego, przytrafiającego się każdemu, zaś jednocześnie pozostaje dla mnie czymś tajemniczym i napawającym grozą⁵⁴. Można ująć taką działalność „Się” jako sposób depersonalizacji śmierci i możliwości przejawiania się jej jako indywidualnej i konkretnej możliwości *Dasein*. Summa

⁵⁰ Por. tamże, s. 265.

⁵¹ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 162.

⁵² M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 175.

⁵³ Tamże, s. 332.

⁵⁴ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 164-165.

summarum „Się” jest więc bezosobowym podmiotem, kimś, kogo w istocie nie ma jako konkretnej jednostki, lecz wszyscy bytują na ów sposób⁵⁵.

Pełniąc funkcję nieautentycznej formy pocieszenia dla „*Dasein* uciekającego przed śmiercią”, „Się” będzie tym samym wypaczać jej właściwe rozumienie jako najbardziej własnej możliwości, która pozwala ująć „jestestwu” własną egzystencję jako całość. Dzięki „gadaninie” (*Gerede*), „dwuznaczności” (*Zweideutigkeit*) oraz „ciekawości” (*Neugier*), jako konstytutywnym elementom bycia *Dasein* w codziennej przeciętności, śmierć zostaje niejako ułaskawiana i traktowana jako coś powszedniego, o co nie warto pytać⁵⁶. Dzięki „gadaninie” *Dasein* w swej powszedniości nie dochodzi do zapytywania o istoty rzeczy i uniemożliwia tym samym próbę odniesienia ich do ich źródłowej relacji z byciem⁵⁷. Owa maskująca rola „gadaniny” sprawia, że *Dasein* nie dąży do źródłowej próby uchwycenia swego „bycia-w-świecie”, lecz przyjmuje powierzchowne i niedotykające sedna komentarze na temat bytu spotykanego, tworząc tym samym, jak ujmuje to Cezary Wodziński, powierzchowną zrozumiałość wszystkiego⁵⁸. Swoista autoteliczność cechująca „gadaninę” sprawia, iż „gada się” dla samego gadania, które staje się *per se* celem samym w sobie: „Dana rzecz jest taka, bo tak się mówi. W takim powtarzaniu i plotkowaniu, przez co obecny już na początku brak gruntowności urasta do zupełnej utraty gruntu pod nogami, konstytuuje się gadanina (...) Gadanina jest możliwością zrozumienia wszystkiego, bez uprzedniego przyswojenia sobie sprawy”⁵⁹.

Funkcję dopełniająco-wypełniającą spełnia „ciekawość”, która nie wnikając w próbę zrozumienia tego, co ogląda, staje się nieustanną pogonią w wyszukiwaniu ciągłych nowości. Konsekwencją tego ciągłego wyszukiwania czegoś nowego będzie swoiste zagubienie się *Dasein* w świecie, w którym poszukiwanie stale nowej rozrywki sprawi, że człowiek nie może istotowo na niczym się ostać, osiąść⁶⁰. Co więcej, jak ujmuje to Heidegger, „ciekawość” w swej konstytutywnej roli upadania *Dasein* w świat, a więc pociąganiu *Dasein* w sposób bycia „Się”, dokonuje braku możliwości wnikania w to, co się jawi człowiekowi na jego drodze. W konsekwencji tak pojęta rola ciekawości sprawi, że *Dasein*, łaknące dążenia do ciągle nowego, w ostatecznym rozrachunku jest, powiedzielibyśmy, nigdzie, gdyż paradoksalnie ciekawość będąca wszędzie nie jest nigdzie konkretnie⁶¹. „Poszukuje ona nowości tylko po to, by od niej przeskoczyć do następnej (...) ciekawość scharakteryzuje specyficzne niezabawianie (*Unverweilen*) przy tym, co najbliższe. Dlatego też nie

⁵⁵ Por. tamże, s. 163.

⁵⁶ C. WODZIŃSKI, *Heidegger i problem zła...*, s. 211.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 212.

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 229.

⁶⁰ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 166.

⁶¹ Por. tamże.

poszukuje ona także swobody refleksyjnego przebywania (*Verweilen*), lecz niepokoju pobudzania przez coraz to inną nowość⁶².

Taki sposób ulegania „ciekawości” i „gadaniu” zaprowadza nieubłagane *Dasein* w „dwuznaczność”. Z jednej bowiem strony wszystko dzięki sposobie bycia w powszedniości „Się” staje się przejrzyste, oczywiste i samo przez się zrozumiałe, zaś naprawdę takowe nie jest, ponieważ to, co wydaje się nieproblematyczne i określone, pisze Cezary Wodziński, jest w istocie nieokreślone i problematyczne, zaś to, co nieuchwytnie, wydaje się tylko uchwycone⁶³. Powoduje to, iż świat przedstawiany przez codzienną dyktaturę „Się” w swej powierzchownej zrozumiałości, jako myląco oczywisty oraz sam przez się rozumny, w rzeczywistości nie umniejsza lęku i niedorzeczności śmierci, lecz ją faktycznie pogłębia i potęguje. „Ta dwuznaczność podsuwa zawsze ciekawości to, czego ta poszukuje, a gadaniu nadaje pozór, jakoby to ona wszystko rozstrzygała”⁶⁴. Powszednie spychanie w zapomnienie egzystencjalnego wymiaru fenomenu śmierci i sprowadzenie jej do ontycznego przypadku spadającego w ten świat sprawia, iż ostatecznie sama ucieczka przed śmiercią nie umniejsza tego, przed czym „Się” chce uciec, lecz ją w wymiarze lęku zwiększa⁶⁵.

To prowadzi do sytuacji, w której *Dasein*, powoli osuwając się z wykrzywionym obrazem śmierci, staje się w końcu wobec niej niewrażliwe, obojętne⁶⁶. Zaś owo oswojenie jest w gruncie powierzchowne i pobieżne, przez co możemy także określić je jako bezrefleksyjne. Co więcej, samo myślenie o śmierci uchodzi wtedy w powszedniej wykładni jako przejaw czegoś niezdrowego i jest przypadkiem, którego „się” powinno wystrzegać. „Już ‘myślenie o śmierci’ uchodzi wedle powszedniej opinii za tchórzliwy lęk, niepewność swego istnienia i ponurą ucieczkę od świata. ‘Się’ nie pozwala odważyć się na trwogę przed śmiercią”⁶⁷. Powszedniość „Się”, rozumiana przez Heideggera jako nieautentyczny sposób bycia, odwracając wzrok ku swej wyróżniającej możliwości, osiada niejako na empirycznie stwierdzałnej obecności pojawiania się śmierci w świecie, która sprowadza ją do teoretycznej wiedzy, a nie do fenomenu, który należy rozpatrywać w kontekście egzystencjalnym⁶⁸. „Opinia publiczna zaciemnia wszystko i tak zakryte podaje jako znane i każdemu dostępne”⁶⁹.

Śmierć pozostaje zatem pewnym znakiem i wyznacznikiem, poprzez który powinniśmy odczytywać nieustannie swoją egzystencję, a nie li tylko momentem,

⁶² M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 233-234.

⁶³ Por. C. WODZIŃSKI, *Heidegger i problem zła...*, s. 212..

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 236.

⁶⁵ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 167.

⁶⁶ Por. K. SIPOWICZ, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność...*, s. 194.

⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 333.

⁶⁸ Por. G. SCHERER, *Filozofia śmierci...*, s. 56.

⁶⁹ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 176.

który nadchodząc, unicestwia wszelkie „bycie-tu-oto”⁷⁰. „Bycie-ku-śmierci” (*Sein-zum-Tode*) określa zatem sposób uczestnictwa *Dasein* w jego całkowitym dążeniu ku swej własnej i nieprześcignionej możliwości, wobec której i w którą jesteśmy zawsze rzućeni. Trwoga, która – jak tłumaczy Heidegger – ujawnia nicość, stawia człowieka sam na sam ze sobą wobec własnej skończoności. I tak rozumiana, zostaje nam niejako zadana w naszej egzystencji do podjęcia⁷¹.

4. Wybieganie-ku-śmierci poprzez sumienie i zdecydowanie

Co sprawia, iż *Dasein* popadające w bezosobowy tryb „Się” może się z niego wyzwolić i zapragnąć „bycia-ku-śmierci” i przeżywania jej na wzór autentycznie egzystencjalny? Otóż instrumentem, za pomocą którego *Dasein* wsłuchuje się w swój właściwy sposób bycia, jest, zdaniem Heideggera, „sumienie”⁷². Ono, pojmowane egzystencjalnie, w warsztacie pojęciowym Martina Heideggera nie jest rozumiane jako pewna moralna wyrocznia, która ukazuje i rozstrzyga, co jest dobre, a co złe, lecz ontologicznie ujęte, jest pewną formą otwartości *Dasein* na jego „bycie-w-świecie”⁷³. Owa otwartość objawia się *Dasein* poprzez „zew sumienia”, wzywając *Dasein* do swej źródłowości, do prawdziwego odczytania Siebie i wyjścia z niewłaściwej wykładni „Się”⁷⁴. Sumienie, mające u Heideggera sens pozamoralny, ma postać pewnej istotnej samowiedzy, której zadaniem jest przemawiać do samego *Dasein*, jednakże, co podkreśla sam filozof, jej pierwotnym głosem jest milczenie⁷⁵. Ono zaś nie pozostaje dla samego *Dasein* bezrefleksyjne, lecz przeciwnie, jest formą komunikacji, która wskazuje, iż owa przeraźliwa cisza wywoływana milczeniem ma postać rzeczywistego wołania, które, podkreślmy, uświadamia *Dasein* jego obcość, jego nie-stąd, jego przemijalność⁷⁶. „W wezwaniu jestestwo daje sobie do zrozumienia swą najbardziej własną możliwość bycia. Dlatego wzywanie to jest milczeniem. Mowa sumienia nigdy nie bywa wygłaszana. Sumienie wzywa jedynie milcząc, tzn. zew przychodzi z bezgłosu nieswojości i odwołuje pozwane jestestwo, jako mające się stać cichym, w ciszę samego siebie”⁷⁷.

Milczenie będące głosem sumienia w zewie nakierowuje *Dasein* na jego źródłowość, tworząc możliwym wykorzenienie i wyciągnięcie jestestwa ze świata codziennych trosk po to, aby ujrzało siebie oderwanego od przyjętych wcześniej

⁷⁰ Por. K. MICHAŁSKI, *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 147.

⁷¹ Por. tamże, s. 148-149.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. tamże, s. 154.

⁷⁴ Por. M. POTĘPA, *Spór o podmiot...*, s. 268.

⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁶ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 176.

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 387.

przez innych określić⁷⁸. Sumienie ma za zadanie przywołać *Dasein* do samego siebie, ma być głosem przywołującym go do jego fundamentów, do jego źródłowości, czyli do własnej nieokreśloności, ujawniając tym samym wewnętrzne rozdarcie człowieka i jego wyobcowanie w świecie, w którym jest, a z którym musi się rozstać, i ku temu rozstaniu ciągle, chcąc nie chcąc, dąży⁷⁹. Heideggerowskie określenie sumienia, które człowieka, powiedzielibyśmy, wywołuje do tablicy i chce, aby ten zdał sprawozdanie z własnego bycia, napawa nas lękiem, który, jak wcześniej wspominałem, możemy podjąć lub odwracając się od niego, zasłonić go codzienną krzątaniem o sprawy błahe, banalne w perspektywie egzystencjalnej. Atoli ów lęk, który wydobywa w nas sumienie i napawa nas tym samym metafizycznym niepokojem, można przezwyciężyć, zdaniem Heideggera, w tzw. trzeźwej trwodze, którą dopiero ujawnia możliwość zdecydowania (*Entschlossenheit*)⁸⁰.

Zdecydowanie (*Entschlossenheit*) umożliwia dopiero tzw. wybieganie (*Vorlaufen*) ku śmierci, w którym *Dasein* uchwyca swoją tożsamość i doświadcza całości własnej egzystencji⁸¹. Dzięki „zdecydowaniu” rozumianemu, tak jak inne terminy używane przez Heideggera, na sposób ontologiczny mam możliwość wybiegać, tzn. obejmować siebie jako całość, otwierać tym samym się na świat i na Siebie⁸². Jak zauważa Maciej Potępa, analizując Heideggerowskie pojęcie „zdecydowania”, dzięki niemu zostaje przez *Dasein* osiągnięta nie tylko właściwa i pierwotna prawda własnej egzystencji, ale także następuje w człowieku zwrot ku jego najgłębszej otwartości, jaka powiązana jest z możliwością decyzji, projektu (*entwurf*)⁸³. W sposobie bycia *Dasein* w „Sie” „jestestwo” było ciągle niezdecydowane i mimo iż człowiek, zdaniem Heideggera, nigdy nie opuszcza sfery publicznej wykładni „Sie” całkowicie, gdyż nie jest to do pomyślenia, „zew sumienia”, jako przywołanie człowieka do faktycznej i najbardziej własnej możliwości bycia, *a priori* powiązany jest ze „zdecydowaniem”. Owo „zdecydowanie” określa gotowość *Dasein* do mężnego stanięcia wobec własnej możności bycia i jako takie jest właściwą, autentyczną postawą wobec świata⁸⁴. „Egzystencjalna interpretacja rozumienia wezwania jako zdecydowania odsłania sumienie jako postanowiony u podstawy jestestwa sposób bycia, sposób, w którym jestestwo – poświadczając najbardziej własną możność bycia – umożliwia samemu sobie swą faktyczną egzystencję”⁸⁵. Egzystować w takowy sposób to „wybiegać-ku-śmierci” i odrywać się od bezosobowego podmiotu „Sie”, który za wszelką cenę chce nas określić, a fenomen śmierci sprowadzić do faktu

⁷⁸ Por. K. MICHAŁSKI, *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 156.

⁷⁹ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 175.

⁸⁰ Por. B. BARAN, *Heidegger i powszechna demobilizacja...*, s. 63.

⁸¹ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 187.

⁸² Por. tamże, s. 189.

⁸³ Por. M. POTĘPA, *Spór o podmiot...*, s. 270.

⁸⁴ Por. C. WODZIŃSKI, *Heidegger i problem zła...*, s. 218.

⁸⁵ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 392.

oczywistego, samego przez „Się” zrozumiałego⁸⁶. *Dasein* widząc w wybieganiu swą własną autonomiczność, odkrywa na nowo, powracając do swej pierwotnej źródłowej otwartości, iż nie jest powiązane kategorialnie ze światem, z którym prędzej czy później musi się rozstać. Postawiona w takim świetle skończoność przywraca *Dasein* indywidualność oraz sprawia, że człowiek musi i powinien, jeśli pragnie żyć autentycznie, otworzyć się zdecydowanie i stanąć twarzą w twarz z „trwogą”, która wydobywa w jego świadomości nicność⁸⁷. Heideggerowski termin „zdecydowanie”, jak słusznie zauważa Wawrzyniec Rymkiewicz, jest bardzo silnie powiązany z samym sposobem życia, co sprawia, iż wykracza on niejako poza ramy sztywnej ontologicznej terminologii. Będąc przeciwstawieniem się nieautentycznej formy bycia *Dasein* w świecie, oznacza świadome i znaczące dla człowieka otwarcie się na perspektywę własnej śmierci i podjęcia płynącej z faktu świadomości własnej skończoności grozy istnienia⁸⁸. Lęk, który postawił *Dasein* przed wyborem sposobu bycia, autentycznego lub nie, nie ułatnia się wraz z podjęciem autentycznego bycia-ku najbardziej własnej możliwości, lecz w zdecydowaniu dokonuje się właściwe nań otwarcie⁸⁹. Powiedzielibyśmy więc za Heideggerem, że w zdecydowaniu, które gotuje się na wsłuchanie w milczenie sumienia, człowiek mówi swojej sytuacji egzystencjalnej jako rzuconej w świat upadku ostatecznie tak. Afirmacja ta, której dokonuje w zdecydowaniu *Dasein*, przekształca się niejako automatycznie w możliwość wybiegania w przód, które oznacza u Heideggera nie tylko sięganie ku horyzontowi śmierci jako możliwości uchwycenia siebie jako projektu pewnej całości, lecz także ujrzenie, iż projekt ów zawsze rzucony jest ostatecznie w śmierć, w faktyczne „bycie-ku-śmierci”⁹⁰. Zdecydowanie zatem, które zawsze nakierowane jest na perspektywę najbardziej własnej możliwości-nie możliwości *Dasein*, w *modi* wybiegania odcina i zmienia dotychczasowe znaczenie czasu dla będącego w sposób upadły jestestwa. Nieautentyczność sprawia, iż człowiek odnosi się do własnej przyszłości z oczekiwaniem, zaś widokiem dla jego perspektywy tego, co jeszcze nie, są najbliższe leżące w świecie możliwości, które polegają na zatroskaniu się o rzeczy, z którymi człowiek ma, rzeklibyśmy, bezpośrednią styczność⁹¹. Tymczasem *modi* egzystencji, dokonujące się w zdecydowanym wybieganiu ku najbardziej własnej możliwości, nie tylko odkrywa przed *Dasein* autentyczną perspektywę rozumienia przyszłości dającej jej charakter pierwszeństwa w egzystowaniu jestestwa, ale także ukazuje w strukturze projektu własne „bycie-ku-końcowi”⁹².

⁸⁶ Por. K. SIPOWICZ, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność...*, s. 194.

⁸⁷ Por. R. NIZIŃSKI, *Człowiek i trwoga...*, s. 85.

⁸⁸ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 192.

⁸⁹ Por. P. SOSNOWSKA, *Filozofia wychowania w perspektywie Heideggerowskiej różnicy ontologicznej*, Warszawa 2009, s. 171.

⁹⁰ Por. tamże, s. 177.

⁹¹ Por. tamże, s. 179.

⁹² Por. tamże, s. 180.

Człowiek zatem, jako rzucony w świat, w zdecydowanym wybieganiu ku najbardziej własnej możliwości-nieemożliwości tj. śmierci, nabywa ku niej wolność poprzez odnajdywanie na powrót siebie (*Selbst*) i przeciwstawianie się wyobcowującej go nieautentyczności „Się”. „Wolność-ku-śmierci” jednakże, jak powie Heidegger, możliwa jest li tylko w trwodze, gdyż w stanięciu w niej i naprzeciwko niej otwiera się przed nami właściwe, egzystencjalnie pojmowane, autentyczne „bycie-ku-śmierci”⁹³.

5. *Sens. Absurd czy tajemnica?*

Czy zatem możemy pytać o śmierć i tym samym rozwikłać jej tajemniczość i narzucającą się nieprzejrzystość? Los *Dasein*, który tak misternie zarysowuje Heidegger, okazuje się finalnie być dla człowieka tragiczny, gdyż sensem *Dasein* jako „bycia-w-świecie” jest ów świat, owo „tu-oto”, które wraz z faktem skończoności zostaje podmiotowi raz na zawsze odebrane. Czy Heideggerowska analiza, skupiona na analizie egzystencjalnej *Dasein* jako bycia rzuconym w świat i na tej drodze wydobywania pytania o sens bycia, nie pozbawia i nie odziera z możliwości zadania pytania o to, co „staje” się po śmierci? Czy istnieje coś poza niż tylko świat tu i teraz? Bóg, nieśmiertelność, zbawienie, a może jednak tylko nicość?

W tym miejscu drogi interpretatorów myśli Martina Heideggera zdają się często rozchodzić i próby uzyskania jednoznacznych odpowiedzi na wyżej przytoczone pytania nie dają ostatecznej jasności, do czego zresztą przyczynił się sam autor *Sein und Zeit*, używając często enigmatycznej wykładni⁹⁴. Mimo iż Heidegger traktuje śmierć jako unicestwienie danej egzystencji, nie stawia zarazem tezy o niemożliwości istnienia Boga, a tym samym życia pozagrobowego. „Gdy określamy śmierć jako ‘kres’ jestestwa, tzn. kres bycia-w-świecie, to nie pada tu żadne ontyczne rozstrzygnięcie co do tego, czy ,po śmierci możliwa jest jeszcze jakaś inna, wyższa lub niższa forma życia, czy jestestwo ‘żyje nadal’, czy też, zdolne ‘przetrwać’, jest ‘nieśmiertelne’”⁹⁵. Jako fenomenolog rozważa on bowiem tylko tę stronę śmierci, która jawić się może człowiekowi od strony jego bycia w doczesności. Czy jednakże, jak słusznie zauważa Franciszek Sawicki, nie pozostawia to w konsekwencji dramatycznie jednostronnego obrazu śmierci? Słusznym bowiem jest argument, iż gdyby

⁹³ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 193.

⁹⁴ Godnym przytoczenia bowiem pozostaje komentarz na temat sposobu przedstawiania przez Martina Heideggera swych myśli, pozostawiony przez Władysława Tatarkiewicza w bodaj najpopularniejszym polskim podręczniku do historii filozofii, gdzie wspomina: „Pisał dziwnie, ciemno, odrażająco. Było to jedną z przyczyn tego, że wzbudził więcej zainteresowania niż uznania. A także tego, że egzystencjalizm wydał się filozofią zagadkową i rozumiałą tylko dla wtajemniczonych” (W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, Tom III, wyd. 18, Warszawa 2004, s. 396).

⁹⁵ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 326.

ująć śmierć jako możliwość dalszego życia, jej sens uległby drastycznej zmianie⁹⁶. Elementy Heideggerowskiego opisu fenomenu śmierci, które, jak pisze Ireneusz Ziemiński, częściowo miały usprawiedliwić nieuchronność śmierci w faktyczności naszej egzystencji – mianowicie warunkowane przez nią nasza indywidualizacja czy wyjście poza krąg powszedniości „Się” i możliwość ujęcia własnej tożsamości w całości – ostatecznie pozostawiają człowieka z niezatartym wrażeniem swej nieusuwalnej niewystarczalności⁹⁷. Paradoksalnie w myśleniu autora *Sein und Zeit* sens śmierci, jakkolwiek nadający nam jednostkowość i autentyczność, niknie przecież wraz z jej nadejściem, pozostawiając tylko niezgłębiony obszar nawarstwiających się pytań o jej rację. Summa summarum tak skrętnie opisywane przez niemieckiego myśliciela sposoby bycia autentycznego i nieautentycznego *Dasein* są w perspektywie nadejścia zewsząd wyłaniającej się ostatecznej możliwości-nieemożliwości „jestestwa” nic nieznaczące. Bowiem zarówno wysiłek akceptacji i podjęcia perspektywy śmierci jako najbardziej własnej możliwości *Dasein*, jak i ucieczka przed nią w tryb bezosobowego „Się” okazują się finalnie w fakcie wydarzenia się śmierci bez jakiegokolwiek znaczenia. Śmierć zatem w krytycznym oglądzie rozumowania Martina Heideggera jawi się ostatecznie człowiekowi jako niepotrzebna niedorzeczność, która niweczy wszystkie jego projekty i nikłe znaczenie zdaje się mieć jej „zbawienna” rola pozwalająca określić moją egzystencję jako całość. Na pytanie źródłowe dla każdego człowieka, dlaczego *Dasein* umiera, jak podkreśla Wawrzyniec Rymkiewicz, nie ma odpowiedzi⁹⁸. Życie i śmierć zostają w Heideggerowskim słowniku pojęciowym stopione w konsekwencji w jedno pojęcie, co sprawia, iż samo *bycie-w-świecie* jest zawsze, od kiedy ono jest, umieraniem⁹⁹. „Śmierć jest pewnym sposobem bycia, przejmowanym przez jestestwo, od kiedy ono jest. Gdy tylko człowiek zaczyna żyć, jest już wystarczająco stary, by umrzeć”¹⁰⁰. Skończoność wyrażona w śmierci jako taka, w perspektywie analityki egzystencjalnej *Dasein* ukazanej w *Sein und Zeit*, przedstawia się jako niemożliwość jakiejkolwiek dalszej realizacji, będąc projektem wieńczącym wszystko, co sprawia, iż nie pozostawia ona poza sobą już nam nic do projektowania. „Śmierć jako możliwość nie daje jestestwu nic ‘do urzeczywistnienia’ ani nic, czym ono samo jako rzeczywiste mogłoby być. Jest ona możliwością niemożliwości wszelkiego odnoszenia się do..., wszelkiego egzystowania”¹⁰¹. Atoli, sam Heidegger zauważa, że punkt wyjścia jego badania, jakim jest fenomenologiczna analityka *Dasein* konstytuującego

⁹⁶ Por. F. SAWICKI, „Zagadnienie nicości u Martina Heideggera”, *Roczniki Filozoficzne KUL*, nr 4/1954, s. 132.

⁹⁷ Por. I. ZIEMIŃSKI, *Metafizyka śmierci...*, s. 357.

⁹⁸ Por. W. RYMKIEWICZ, *Ktoś i nikt...*, s. 205.

⁹⁹ Por. tamże, s. 151.

¹⁰⁰ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 323.

¹⁰¹ Tamże, s. 344.

się w świecie, nie może przesądzić ani rozstrzygnąć nam racji, jakiej szukamy dla śmierci, bowiem śmierć pozostaje nie tylko niedosięgalna dla naszej perspektywy doświadczalnej, lecz ujawnia się nam za każdym razem – przy próbie jej egzystencjalnego doświadczenia – jako tajemnica¹⁰². Ta bowiem nie pozostawia nas li tylko w bezradności wobec swej zasłony nieodgadłości, lecz zadana jest nam do nieustannego myślenia¹⁰³.

Zdaniem niemieckiego filozofa przytoczona wyżej niemożliwość pełnego rozstrzygnięcia racji śmierci spowodowana jest także tym, iż człowiek – lub w terminologii Heideggerowskiej *Dasein* – odnosi się zawsze tylko do tego co bytujące-przedmiotowe¹⁰⁴. Śmierć ujęta w *Sein und Zeit* jawi się w takim horyzoncie nie tyle jako czysta negacja, tj. zaprzeczenie bytu, lecz jako fenomen radykalnie inny i osobliwy, mający charakter wyróżniający go od pozostałych konstytuujących elementów *Dasein*. Określenie śmierci terminem nicości, które miałyby określać doskonałe „nic” nihilizmu, zdaniem Heideggera bierze swe źródło w nieodpowiednim przedstawianiu jej sobie przez podmiot, który ujmuje swoją wyróżniającą możliwość-niemożliwości na modłę odkrywanych w świecie rzeczy „będących”. Owo niemyślenie różnicy między bytem a byciem znamienne jest dla myślenia metafizycznego, które myśląc o byciu, zdaniem Heideggera, nie tylko nie wie, że jest ono przedmiotem jego myślenia, lecz zarazem przedstawia je na sposób bytu¹⁰⁵. W ten sposób: „Ujmując rzecz zasadniczo: należy wydobyć istotowy związek między byciem jako takim (nie zaś bytem) a tym, co w człowieku skończone”¹⁰⁶.

Dla Heideggera tzw. sprawa śmierci odgrywa fundamentalną rolę w odkrywaniu kwestii samego bycia, bowiem w śmierci – w jej niepojętym bezmiarze niemożliwości egzystencji – odsłania się wewnętrzna rozpiętość między byciem a nicością¹⁰⁷. Ten dość enigmatyczny związek zaznaczył bardzo wyraźnie w swym odczycie pt. *Rzecz*, pochodzącym z lat 50-tych, w którym to ludzie przedstawieni zostają przez filozofa jako śmiertelni, zaś sama śmierć określona zostaje terminem sarkofagum-trumny nicości¹⁰⁸. „Śmiertelni to ludzie. Zwą się śmiertelnymi, bo mogą umierać. Umierać znaczy podołać śmierci jako śmierci. Tylko człowiek umiera. Zwierzę ginie (...) śmierć jako trumna jest ukryciem (*Gebrig*) bycia (*Sein*)”¹⁰⁹. Przywołane

¹⁰² Por. G. SCHERER, *Filozofia śmierci...*, s. 181.

¹⁰³ Por. I. ZIEMIŃSKI, *Metafizyka śmierci...*, s. 394.

¹⁰⁴ Por. C. WODZIŃSKI, *Heidegger i problem zła...*, s. 327.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 348.

¹⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 247.

¹⁰⁷ Por. G. SCHERER, *Filozofia śmierci...*, s. 184.

¹⁰⁸ Por. tamże. Warte uwagi pozostaje, iż nie jest to jedyny tekst z lat po okresie publikacji *Sein und Zeit*, gdzie Heidegger ukazuje wydźwięk śmierci jako tajemniczy i określa ludzi mianem „śmiertelnych”. „(...) ci co wędrują po ciemnej ścieżce. W mocy śmiertelnych leży umieranie jako wędrówka ku śmierci. W śmierci skupia się najwyższa skrytość bycia”, zob. M. HEIDEGGER, „Język”, w: *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 16-17.

¹⁰⁹ M. HEIDEGGER, „Rzecz”, w: *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 173.

w powyższym fragmencie podołanie oznacza „wybieganie-ku-śmierci” w trwodze jako najbardziej własnej możliwości-nieemożliwości jestestwa, które doświadcza nicości jako czegoś radykalnie odróżniającego od pozostałych bytujących rzeczy w świecie. Nie przekreśla to bowiem tajemnicy, jak zauważa Scherer, lecz ją wręcz pogłębia, określając tym samym śmierć jako punkt zwrotny, fundujący zmienne znaczenie dla człowieka w jego tu i teraz¹¹⁰. Poprzez takową perspektywę, w zdecydowanym wybieganiu ku nieprześcignionemu, *Dasein* powinno odczytać fakt, iż śmierć jest formą kryjówki bycia i tym samym odsyła go do tzw. różnicy ontologicznej, czyli, jak powie Heidegger, rozcięcia między byciem a bytem¹¹¹. To z kolei oznacza, iż śmierć otwierająca bramy różnicy między byciem a rzeczami bytującymi wykracza poza jakąkolwiek werbalną możliwość jej wyłożenia i rozumienia, gdyż myślenie i mówienie odnoszą się do samych rzeczy bytujących¹¹².

Co zatem pozostaje pomiotowi w tak opisanej źródłowej relacji do faktyczności skończoności jako tajemnicy? Odpowiedzią Heideggera na to pytanie jest pozostające nam milczenie, które wyróżnia – zdaniem filozofa – w relacji do śmierci dwie postawy: oczekiwania i nadziei. Otóż nadzieja, zdaniem Heideggera, jest pewną formą zaangażowania człowieka i tak ujęta ustawia swoją oś na jakąś konkretną wartość¹¹³. Niemiecki filozof, odróżniając nadzieję od oczekiwania, spostrzega, iż pierwsza zawsze pozostaje nakierowana na coś, czego ma nadzieję spełnienia, zaś samo oczekiwanie cechuje ogólna powściągliwość i dostosowywanie się do losu, z którym jako takim człowiek powinien się liczyć, „(...) przybierając postawę oczekiwania. Skupione na tym, może coś możliwego w jego ‘czy nadchodzi, czy nie, czy wreszcie jednak tak’ spotykać bez zakłóceń i ograniczeń”¹¹⁴.

Podsumowując Heideggerowskie rozważania poświęcone fenomenowi śmierci jako najbardziej własnej możliwości-nieemożliwości *Dasein* i jej niewysłowionej tajemniczości, należy spostrzec, iż samo określenie przez Heideggera śmierci tajemnicą niczego na pozór ani nie wyjaśnia, ani nie toruje większej wyrazistości drogi rozumienia, wyprowadzonej z głównego dzieła filozofa *Bycia i czasu*. Dlatego częściowo zasadne w tym kontekście staje się częste przychylenie się interpretatorów filozofii Martina Heideggera do przypisywania autorowi *Sein und Zeit* pesymistycznej wizji całościowego losu człowieka i braku możliwości nadziei na uniknięcie własnego unicestwienia. Ów pesymizm, który płynie dla *Dasein* z jego ontologicznych określeń konstytucji sensu, takich jak lęk czy trwoga, rozumianych jako fundamentów jestestwa, zdają się wykluczać jednoznacznie możliwość racji jakichkolwiek pozytywnych nastawień dla egzystowania w świecie. Tym samym

¹¹⁰ Por. G. SCHERER, *Filozofia śmierci...*, s. 185.

¹¹¹ Por. tamże.

¹¹² Por. I. ZIEMIŃSKI, *Metafizyka śmierci...*, s. 395.

¹¹³ Por. tamże, s. 395.

¹¹⁴ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, s. 343.

jeszcze bardziej niezrozumiała pozostaje chęć i siła, jaką ma rzekomo wydobywać z siebie *Dasein* na odważne, tj. *zdecydowane* trwanie w autentycznym „byciu-ku-śmierci” i szykowanie się na nadejście całości określającej jestestwo.

Co więcej, człowiek, jak chce tego filozofia Heideggera, będąc rzucony w świat, nie znajduje się w nim ostatecznie jako w środowisku rozumnym i jemu przyjaznym, poprzez które skazany jest na samotne nadawanie swej egzystencji sensu, które, chcąc nie chcąc, wraz z nadejściem nieprześcignionej możliwości ulega ostatecznie bezsensownej anihilacji. Zatem sama koncepcja ujęcia wybiegania ku najbardziej własnej możliwości, która pozwala ująć moją egzystencję jako całość, nie jest zdolna do uniknięcia swego paradoksu. Bowiem śmierć, która sprawia iż „ja” jako indywidualna egzystencja potrafię ująć siebie jako odrębną całość, zarazem z faktem jej nadejścia ową całość mi bezpowrotnie odbiera, gdyż najzwyczajniej przestaje być.

Filozofia wyłożona w egzystencjalnej analizie *Dasein* uniemożliwia także próbę jakiegokolwiek pozytywnego podjęcia wyłożenia najbardziej nurtujących filozoficznie problemów, z jakimi styka się w swej codzienności każdy człowiek, mianowicie tajemnicy cierpienia, zła, istnienia Boga, ratując się ostatecznie, jak określa to Wincenty Granat, namiastką trwania tu i teraz, zastępującą wieczność¹¹⁵. W pełni zasadne zatem wydaje się określenie ontologicznej wizji *Dasein* jako gnostycyckiej filozofii jaźni przez Halinę Rarot, która słusznie podkreśla, iż jedynym pełnym zadaniem Heideggerowskiego człowieka jest dążenie do odnalezienia w sobie samym celów i środków, które ostatecznie spełnione i zwieńczone być nie mogą¹¹⁶. Filozofię Martina Heideggera można zatem określić jako głęboko redukcjonistyczną w tym sensie, że pozbawia ona możliwości, zadania oraz poszukiwania możliwych racji dla udzielenia odpowiedzi dotyczących zarówno możliwości życia pozagrobowego, jak i istnienia Boga. Wskazywał już na to bardzo mocno Henri de Lubac, kiedy pisał, że niemieckiemu filozofowi nie wystarczy sama negacja Absolutu, lecz bardziej zależy mu na wyrzuceniu „problemu Boga” z kręgu filozoficznych dociekań i pozostawieniu go jako problemu nieistotnego, co do którego nie pozostaje możliwa do podjęcia żadna uzasadniona decyzja natury filozoficznej¹¹⁷.

Wart podkreślenia wydaje się także fakt, iż nasza relacja ze śmiercią, opisana przez Heideggera jako trwoga o bycie i nicość, nie ogranicza się na ogół w swej wystarczalności do tak tylko zredukowanych sformułowań, lecz każe sobie stawiać daleko bardziej idące pytania, dotyczące sensu i wiary w możliwości dalszej „innej formy istnienia”. Filozofa *Sein zum Tode* nie pozwala w swym wymiarze na zadawa-

¹¹⁵ Por. W. GRANAT, „Egzystencjalizm w świetle nauki o łasce i grzechu”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL*, nr 3/1956, z. 1, s. 198.

¹¹⁶ Por. H. RAROT, *Od Nihilizmu do Chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyżczenia nihilizmu*, Lublin 2011, s. 43.

¹¹⁷ Por. H. DE LUBAC, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2005, s. 73-74.

nie takowych pytań, które zdaniem Heideggera nie mogą być traktowane poważnie bez uprzedniego rozwikłania zagadki bycia, która, jak wynika z opisu fenomenu tajemniczości śmierci, finalnie nie pozostanie nam dana do odczytania. Rozważania niemieckiego myśliciela mogą nam ostatecznie przedłożyć li tylko podstawowe zarysy struktur, w jakich konstytuuje się *Dasein*, będąc w świecie, jednakże one, udzielając odpowiedź na pytanie: „jak?”, są bezradne przed pytaniem: „dlaczego?”, które dopiero postawione mogłoby doprowadzić do jakiegoś konstruktywnego „po co?”, „skąd?” i „dokąd?”. Martin Heidegger, pozostawiając nam swą wizję człowieka w świecie, w który jest rzucony, znajdujący się w nim jako obcy, zawsze będący już w trwodze przed swoją wyróżnioną możliwością-nieemożliwością, jaką jest śmierć, bezpowrotnie narzuca nam perspektywę sensu naszego istnienia jako spowitą tragizmem i niedającą się przezwyciężyć rozpaczą. Ostatecznie bowiem tożsamość każdego człowieka naznaczona jest odwiecznym ruchem pomiędzy nieautentycznością trybu codzienności „Sie”, kamuflującym swój lęk przed śmiercią, a perspektywą autentycznego „bycia-ku-końcowi”, w którym to ukazane zostaje nasze pierwotne konstytutywne upadanie w bezosobową formę bycia. Tak zatem paradoks bycia *Dasein* w świecie jako rzuconego projektu pozostaje nieprzezwyciężalnie przesłonięty tragizmem i brakiem możliwości ostatecznego pokonania, gdyż świat, który nie przedstawia mi jakiegokolwiek możliwej oferty pełnej realizacji, pozostaje dla *Dasein* bezzasadnie nieprzydatny, tak samo jak śmierć, ku której bez jakiegokolwiek sensownej racji zmierza.

Życie każdego z nas zatem, ujmując wywód filozofa bardziej obrazowo, będzie swoistym labiryntem, w którym każda droga prowadzi i tak do realizującej nicość śmierci, o której na dobrą sprawę nic pewnego nie wiemy poza tym, iż ku niej bezpowrotnie zdążamy. Przemierzając korytarze owego labiryntu, będące naszymi kruchymi ścieżkami „bycia-tu-oto”, zawsze naznaczonymi nieuniknionym horyzontem zabierającej wszystko śmierci, możemy wprawdzie natrafiać na jakieś „prześwity”, które odsłaniają w sobie, zdaniem Heideggera, jakąś niewymowną tajemniczość śmierci. Jednakże w każdorazowej próbie dojrzenia źródła owego światła zostajemy przez nie, mówiąc dosłownie, oślepieni tak, iż w konsekwencji nic konkretnego nie możemy zobaczyć, zrozumieć, przyjąć.

Summa summarum nie wiemy i, zdaniem niemieckiego filozofa, nie możemy wiedzieć, do czego lub do Kogo będzie należał tzw. ostatni moment. Z jednej bowiem strony Heidegger daje do rozumienia, iż śmierć jest tylko możliwością-nieemożliwością, jednakże z drugiej strony owo „tylko” zmienia się bezpowrotnie w momencie dogłębnego ruchu po kole rozumienia w zanoszące się, rytmicznie powracające głośnym echem „aż”. Racji bycia ludzkiej historii i każdego człowieka z osobna nie można zatem odnaleźć w Bogu, który w Miłości i z Miłości stwarza człowieka, lecz w pozostawionym samemu sobie, autonomicznie egzystującym *Dasein*, które odczytuje swój sens jako bycie rzuconym projektem ujawniającym,



rozciągające przed sobą pole możliwości. Tym samym kwestia śmierci pozostaje ostatecznie za nieustępującą granicą próby rozumienia, zaś rolę religijnej więzi człowieka z Bogiem zastępuje poezja wyrażana w metaforach, które z konieczności są naznaczone wieloznacznością.

Słowa-klucze: *das Man*, *Dasein*, filozofia współczesna, Martin Heidegger, *Sein*, sens, śmierć.

Death in the philosophy of Martin Heidegger

Summary

The article examines the death issue in the philosophical thought of Martin Heidegger. The death came to be the leading philosophical issue in the first half of twentieth century in existentialism. It plays an important role in the philosophy of Martin Heidegger. The article shows the relation of death topic with main themes of Heidegger's philosophy. The Heidegger's thought on the issue of death is shown to be different from the one of Christian theology and philosophy.

Key words: *das Man*, *Dasein*, contemporary philosophy, Martin Heidegger, *Sein*, meaning, death.

(tłum. Tomasz Herbich)







Recenzje





Męka Pana naszego Jezusa Chrystusa według św. Mateusza z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym, komentarz teologiczno-biblijny ks. Antoni Paciorek, komentarz ikonograficzny Aneta Kramiszewska, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, ss. 192.

Żyjemy w cywilizacji obrazu. Ów obraz coraz bardziej wypiera tekst, wymowniej niż on przemawia i na dłużej zostaje w pamięci. Staje się środkiem komunikacji skuteczniejszym od przekazu słownego.

Czy to jednak nowość, a może kopiowanie osiągnięć naszych poprzedników, zwłaszcza jeśli chodzi o przekaz biblijny? Źródłem przykładów jest *Biblia pauperum*, w jej mniej i bardziej właściwych znaczeniach, cechująca się obrazowym przedstawianiem prawd wiary odwołującym się w swej apologii do prawdziwości przekazu biblijnego.

Na polskim rynku wydawniczym ukazała się interesująca pozycja pt. *Męka Pana naszego Jezusa Chrystusa według św. Mateusza z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*. Czy nawiązuje zatem do *Biblia pauperum*? Czy to kolejna Biblia w obrazkach? Czy raczej nowoczesna próba dotarcia do współczesnego człowieka z przesłaniem o męce i śmierci Jezusa Chrystusa? Żadne z postawionych pytań nie znajduje odpowiedzi w omawianej pozycji, gdyż jest ona, jak wskazuje podtytuł, w pierwszej części komentarzem teologiczno-biblijnym do męki i śmierci Jezusa, a w drugiej części odpowiedzią na przekaz, wyrażoną w formie ikonograficznej, albo nową formą przekazu. Podobnie jak przewodzący rozmyśleniom ewangelista Mateusz, który nie tylko był świadkiem wydarzeń, lecz je dogłębnie przeżywał, ikonograficzni Autorzy musieli je przeżyć i zrozumieć, by dalej móc, na wzór Mateuszowego kazania, oddać treść i znaczenie. Podobnie jak ewangeliciści opisujący ostatnie dni Jezusa mówią o tym, co dla nich najważniejsze, również ikonografowie (słowo to wyraża głębsze znaczenie niż malarze) przedstawiają, a właściwie piszą innym językiem, kreślą własną historię przeżywania tychże dni. Książka jest zatem jedną wielką opowieścią prowadzoną za pomocą dwóch różnych sposobów narracji.

Dlaczego Autorzy wybrali fragment Ewangelii o Pasji Jezusa? Odpowiedzi udziela *Słowo wstępne*. Pasja to męka i cierpienie, wobec których człowiek stawiał i stawia nadal wiele pytań, nie znajdując zadowalających odpowiedzi. Jednakże Pasja to także wielkie emocje, wielkie zaangażowanie. „Jezus nie roztrząsał problemu cierpienia, ale przyjął cierpienie, przyjął Krzyż. Najpierw krzyż niewdzięczności,





niezrozumienia, złej woli. W końcu ten na dziedzińcu Piłata” (s. 5). Postawa Jezusa jest istotnie odpowiedzią na nurtujące człowieka pytania: „Krzyż jest nie tylko tym, co mamy znieść i wytrzymać. Krzyż jest także tym, co mamy aktywnie przyjąć. Trzeba umieć wytrzymać, gdy jest obecny, trzeba umieć przyjąć, gdy jest potrzebny” (s. 5). Ewangelisci przedstawili wydarzenia kończące ziemskie życie Jezusa, nie lekceważąc historycznych faktów, zwracając jednak uwagę na ich znaczenie dla człowieka przyjmującego wiarę. O nośności tego teologicznego ujęcia świadczy to, że opis męki i śmierci Jezusa jest pierwszym, który powstał niezależnie od tego, czy był to wymóg chwili – trzeba było wytłumaczyć, że wszystkie wydarzenia z życia Chrystusa były spełnieniem woli Bożej objawionej w Świętych Pismach – czy liturgia, podczas której celebrowano te prawdy chrześcijańskiej wiary.

Książka składa się z dwóch części poprzedzonych *Wprowadzeniem*. Pierwsza część to komentarz biblijno-teologiczny. Rozpoczyna się od zapowiedzi Męki Pańskiej (Mt 26,1-5), a kończy pogrzebem Jezusa (Mt 27,57-61). Omówienie poszczególnych etapów pasyjnych wydarzeń poprzedza odpowiedni cytat z Mateuszowej Ewangelii. Po nim następuje komentarz, poprzez który Autor przybliży czytelnikowi przywołany tekst. Nie jest on ani długi, ani nazbyt szczegółowy. Autor nie chce zgubić w nim tego, co charakterystyczne dla ewangelicznego opisu, teologicznego przekazu. Sam we *Wprowadzeniu* zwraca uwagę, że „gdyby jednak nasze chrześcijańskie odczytywanie opisu Męki ograniczało się głównie do uściślenia historycznych i archeologicznych faktów, podążalibyśmy w swej interpretacji w kierunku, w którym nie zamierzają prowadzić nas Ewangelisci” (s. 9). Rozważania Autora wyjaśniają poszczególne elementy Chrystusowej Pasji, które niejako przenoszą czytelnika w tę rzeczywistość, czyniąc go świadkiem pamiętnych wydarzeń. Czytając te komentarze, odnosi się wrażenie, że widzi się i słucha Jezusa nie tylko mówiącego w sercu człowieka, ale obserwuje się Go w konkretnych momentach Jego życia. Spostrzega się nawet więcej niż naoczni świadkowie, którzy czasem posnęli lub posprzeczali się ze sobą. Obecny czytelnik nie śpi, lecz przygląda się Jezusowi, np. modłącemu się w Ogrójcu, i słyszy Jego słowa. Charakterystyczny dla komentarza obraz łączy obie części omawianej książki. Dodane do ewangelicznego opisu oraz komentarza zdjęcia obrazów, rycin, rzeźb (razem 45) przekonują o takiej intencji autorskiej. Ponadto wyrażają one wiarę tych, którzy poprzez swoje dzieła przekazują teologiczne orędzie.

Druga część książki to komentarz ikonograficzny do Pasji Chrystusa. Opisy ewangeliczne są raczej ubogie w szczegóły. Twórcy zatem byli zmuszeni czerpać je z dodatkowych źródeł, jak wspomniana we *Wprowadzeniu* Ewangelia Nikodema czy średniowieczne traktaty *Meditationes vitae Christi* (s. 114). Z zamieszczonych w komentarzu zdjęć dzieł sztuki można by napisać jeszcze niejedną „ewangelię”. Bogactwo wyrażen nie powoduje jednak, że powstają nowe opowieści, których początkiem miałyby być artystyczne wizje i przedstawienia. Ich charakterystyczną



cechą jest to, że dążą do ukazania sensu wydarzeń i w ten sposób stanowią swoisty język każdej z Ewangelii, gdyż „w oparciu o wszystkie cztery Ewangelie artyści dokonują kompilacji wątków, tworzą swoistą sumę wydarzeń. Trudno w istocie mówić o ilustracjach do konkretnej Ewangelii, a jedynie czasami możemy wskazać, skąd twórca zaczerpnął poszczególne motywy opowieści” (s. 114). Takie stwierdzenie tłumaczy, że w wielu prezentacjach dzieł sztuki występują takie, które nie mają swoich szczególnych odpowiedników w Mateuszowej Ewangelii. Przykładem jest już pierwsza scena, do której nawiązuje Autorka komentarza, a którą jest namaszczenie w Betanii. Mateuszowy opis tego wydarzenia jest bowiem lakoniczny i pozbawiony narracyjnego dramatyzmu, który uwidocznia św. Łukasz. Stąd artyści w przedstawianiu tej sceny częściej sięgali do tej drugiej wersji.

Wizualne przedstawienia wydarzeń pasyjnych nie ograniczają się jedynie do obrazów. Autorka komentarza prezentuje różne formy artystycznego wyrazu. Są to: obrazy, ryciny, sprzęty liturgiczne, relikwiarze, rzeźby, które przywołują sceny z ostatnich chwil życia Jezusa. Autorka nie ogranicza się do omówienia każdego z czterdziestu zamieszczonych zdjęć, nawiązując do sceny z Ewangelii. Są one jedynie egzemplifikacją tego, o czym pisze. Przedstawia natomiast w swym opisie różne dzieła, które odnoszą się do tej samej sceny, wskazując na ich charakterystyczne cechy, które odsłaniają wiarę ich autorów. Czytelnik otrzymuje przegląd różnych form artystycznego wyrazu przeżywanej wiary. Takie ujęcie sprawia, że nie mamy do czynienia z przewodnikiem po muzeach, archiwach, kościołach, w których dane dzieła się znajdują. Jest to przede wszystkim swoisty przewodnik po wierze. Oczywiście, można by zapytać, czy niektóre sceny nie znalazły swojego artystycznego ujęcia, jak choćby zapowiedź męki i decyzja Sanhedrynu, od której zaczyna się komentarz teologiczno-biblijny.

Rzeczą cenną w tej, jakkolwiek by było nie w pełnym znaczeniu naukowej, pozycji, jest *Wybrana bibliografia* odnosząca się do obu komentarzy.

Omawiana pozycja to nie *Biblia pauperum* ze względu na jej kompozycję i zamierzenia Autorów, ale przypuszczalnie również ze względu na cenę, gdyż wydanie niemal albumowe do tanich nie należy. O nakładzie książki nie sposób też orzec na podstawie zamieszczonych danych. Czy jest to zatem rzecz przeznaczona dla kolekcjonerów, czy dla wszystkich wierzących, którzy pragną zagłębić się w największe tajemnice naszej wiary?

Tomasz Gałkowski CP



Adam Sawicki, Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmiełow – Karsawin – Bierdiajew, Wydawnictwo Politechniki Białostockiej, Białystok 2008, ss. 366

Podjmując temat cierpienia, Mikołaj Bierdiajew napisał: „Cierpię, więc jestem. Jest to bardziej słuszne i głębsze stwierdzenie, niż *cogito* Kartezjusza”¹. Parafrazując zdanie, które w jednej z prac francuskiego filozofa miało stanowić fundament pod wszelką wiedzę, Bierdiajew wskazał na istotne źródło własnej filozofii. Dla wszystkich myślicieli, których poglądy zostały omówione w recenzowanej monografii, śmierć i cierpienie były tematami filozoficznymi. Należy bowiem zauważyć, że książka dotyczy zagadnień fundamentalnych, i to nie tylko ze względu na egzystencjalną doniosłość problematyki cierpienia i śmierci. Rzetelne opracowanie poglądów wybranych przedstawicieli rosyjskiej filozofii religijnej zmusza do postawienia pytania o istotę filozofii. Dzięki temu, że autor jest świadomy tej podwójnej doniosłości podjętego zagadnienia, praca dodatkowo zyskuje na wartości. Autor poświęcił temu zagadnieniu pierwszy rozdział pracy, zatytułowany „Zagadnienia wstępne – możliwości eksplikacji fenomenów cierpienia, umierania i śmierci w tradycji filozoficznej”, wracając do niego także w dalszych rozdziałach. Punkt wspólny prezentowanych propozycji rosyjskich filozofów dobrze oddają następujące słowa: „Ostatecznie jednak nie chodzi tylko o to, żeby świat poznawać, lecz poznawać i przeżywać albo przeżywając poznawać i poznawczo przeżywać. Rosyjscy myśliciele wskazywali na ową integralność ludzkiej istoty, która jest istotna zwłaszcza w odniesieniu do fenomenów cierpienia i śmierci. Dlatego od filozofii oczekiwali czegoś więcej aniżeli tylko opisu i rozumienia rzeczywistości. Zadanie filozofii pojmowali w kategoriach nadawania celu ludzkiemu życiu”². Warto prześledzić wraz z autorem stanowiska, jakie wobec tego zagadnienia zajmowało pięciu autorów, którzy reprezentują tradycję rosyjskiej filozofii religijnej końca XIX i początku XX wieku.

Mikołaja Fiodorowa, pierwszego z omawianych w książce autorów (poświęcony został mu drugi rozdział, zatytułowany „Eschatocentryzm Mikołaja Fiodorowa”), chęć zaangażowania wszystkich sił człowieka w walce ze śmiercią doprowadziła do całkowitego przewartościowania podejścia do tego zagadnienia.

¹ M. BIERDIAJEW, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, Kęty 2004, s. 52.

² A. SAWICKI, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmiełow – Karsawin – Bierdiajew*, Białystok 2008, s. 350-351.



Przed Fiodorowem punktem wyjścia wszelkiej filozoficznej refleksji nad śmiercią była jej nieuchronność, zaś myśl ludzka kroczyła jedną z dwóch dróg: albo zamykała człowieka w obrębie rzeczywistości doczesnej, nie dopuszczając możliwości nieśmiertelności, albo widziała szansę na przyszłe życie w przestrzeni transcendentnej. Fiodorow zaś stwierdził, że „możliwe jest zwycięstwo nad śmiercią i jej następstwami w obrębie samej przyrody, czyli osiągnięcie immanentnej formy nieśmiertelności”³. Podstawowym tematem myśli Fiodorowa nie jest jednak zbudowanie szczęśliwej przyszłości bez śmierci, ale zachowanie przeszłości w przyszłości, czyli wskrzeszenie zmarłych. Program wskrzeszania zmarłych może wydawać się skrajną utopią. Jednak interpretacja taka byłaby błędna, a właściwie zrozumieć myśl Fiodorowa, dostrzec zarazem jej wartość i istotne braki, można tylko wtedy, gdy uwzględnimy jej eschatologiczny charakter. Konsekwentna analiza idei Fiodorowa jako eschatologicznej umożliwia Adamowi Sawickiemu dialog z nią, którego skutkiem jest wielopoziomowa, rzetelna ocena, pełna subtelnych rozróżnień. Po lekturze książki czytelnikowi zaznajomionemu z historią teologii Fiodorow jawi się jako istotny kontynuator tradycji Pelagiusza, który przekracza granice ortodoksji, co jednak nie powinno skłaniać do zbyt mechanicznego i łatwego odrzucenia jego myśli jako całkowicie bezwartościowej. Jak zauważył P. Florenski, antynomiczna struktura dogmatu ujawnia istotę herezji jako jednostronności umysłu⁴, a skoro tak jest, to teologiczna krytyka herezji polega zarazem na stwierdzeniu jej braków i zwróceniu uwagi na prawdziwą tezę, której obronie poświęciła ona swoje siły, aż do przekroczenia granic ortodoksji. Fiodorow jawi się jako obrońca aktywności człowieka spełniającego wolę Boga w dziele zbawienia, obrońca szukający właściwych środków dla wyrażenia tej prawdy. Pelagiański błąd Fiodorowa można znaleźć w radykalizacji tego dążenia, w nieuwzględnieniu istotnych ograniczeń aktywności człowieka oraz w zbyt małym skupieniu uwagi na szeregu zagadnień lub błędnym ich rozwiązaniu (np. zagadnieniach grzechu człowieka, duchowego wymiaru zmartwychwstania, aktywności Boga w przywracaniu do życia).

Sergiusz Bułgakow uniknął jednostronności Fiodorowa, wychodząc od krytycznego antynomizmu jako właściwej metody filozofii⁵. Autor poświęcił mu trzeci rozdział monografii, zatytułowany *Sofiologia śmierci Sergiusza Bułgakowa*. Religia dla Bułgakowa nie jest sztucznym dodatkiem do filozofii, ale jest jej istotnym punktem wyjścia i chroni ją przed autodestrukcyjnymi tendencjami. Swo-

³ Tamże, s. 67.

⁴ „Herezja, nawet mistyczna, jest intelektualną jednostronnością, która rości sobie pretensje do tego, by być *wszystkim*. Grecki wyraz *airesis* oznacza wybór; skłonność albo predylekcja do czegoś, następnie to, co wybrane, wybrany rodzaj myśli, i stąd – partia, sekta, szkoła filozoficzna. Jednym słowem, w wyrazie *airesis* zawiera się idea jednostronności, jakiegos prostoliniowego ześrodkowania się na *jednym* z wielu możliwych twierdzeń.” (P. FLORENSKI, *Filar i podpora prawdy*, Warszawa 2009, s. 134)

⁵ Por. A. SAWICKI, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 135.



ją filozofię autor analizuje w ścisłym związku z prawosławną teologią, wskazując na obecne w niej dążenie do pozostania w granicach ortodoksji, zarazem jednak sygnalizując w niektórych miejscach możliwe kontrowersje wokół niej⁶. A. Sawicki zauważa, że „podstawową zasługą Bułgakowa, jeśli chodzi o problematykę cierpienia i śmierci, jest konsekwentne włączenie tej tematyki w obszar dociekań eschatologicznych. Była to postawa, która przeciwstawiała się dość powszechnej w drugiej połowie wieku XIX i w wieku XX tendencji do rozpatrywania cierpienia, a zwłaszcza śmierci, w płaszczyźnie immanentnej oraz subiektywnej”⁷. Bułgakow rozważa problem śmierci i cierpienia z perspektywy sofiologicznej, obecnej w pismach wielu ważnych przedstawicieli rosyjskiej filozofii religijnej (m.in. W. Solłowjowa i P. Florenskiego), znajdując pozytywny sens śmierci. Śmierć ma nie tylko ciemną (jako umieranie, skierowanie w nicość), ale także jasną stronę jako zmierzająca do zmartwychwstania⁸. Bułgakow, konsekwentnie zadając kolejne pytania w celu dotarcia jak najdalej w rozważaniach nad chrześcijańskim światopoglądem, zaproponował szereg twórczych idei, które zaprezentował A. Sawicki; wśród nich na szczególną uwagę zasługuje przekonanie o aktywnym charakterze pośmiertnego bytu duszy oczekującej na zmartwychwstanie ciała oraz jakościowe rozumienie pojęcia wieczności.

Wiktorowi Niesmiełowowi poświęcony został czwarty rozdział rozprawy A. Sawickiego, zatytułowany *Antropologiczna soteriologia Wiktora Niesmiełowa*. G. Florowski, pisząc o typie refleksji, jaką uprawiał Niesmiełow, rozpoczął od zwrócenia uwagi na dwie możliwe drogi teologii, która może rozpoczynać się od Boga lub od człowieka⁹. Od antropologicznej podstawy teologii Niesmiełowa wychodzi także A. Sawicki. Niesmiełow postrzegał człowieka jako zagadkę, co „polega na tym, że nie można myśleć o treści jakiejś rzeczy bez popadnięcia w sprzeczność z warunkami jej rzeczywistego istnienia, czyli to, co zagadkowe, jest zakorzenione w sprzeczności samego istnienia”¹⁰. A. Sawicki następująco relacjonuje tę podstawową zagadkowość ludzkiego bytu: „Człowiek uświadamia sobie siebie jako byt dwojaki. Z jednej strony widzi uwarunkowanie swojego istnienia faktem rzeczywistego przyrodniczego bytowania, z drugiej natomiast odczytuje swoją naturę jako zupełnie nieuwarunkowaną”¹¹. Niesmiełow zwracał

⁶ Kontrowersje istniały już za życia Bułgakowa. Warto odnotować w tym miejscu polski przykład zdecydowanej reakcji M. Bierdiajewa na potępienie przez metropolitę Moskwy i Kołomny Sergiusza (Stragorodskiego) poglądów o Bułgakowa jako herezji, zob. *Duch Wielkiego Inkwizytora*, w: M. BIERDIAJEW, *Głoszę wolność*, wybór: H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 235-245.

⁷ A. SAWICKI, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 192.

⁸ Tamże, s. 163.

⁹ G. FLOROWSKI, *Puti ruskogo bogosłowija*, Mińsk 2006, s. 436. Florowski opisuje teologię Niesmiełowa na stronach 436-441.

¹⁰ A. SAWICKI, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 197.

¹¹ Tamże, s. 198.



uwagę, że stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek podlega przyrodniczej konieczności i bezsensowi. Właśnie ze względu na obraz Boży w człowieku temat cierpienia i śmierci może uzyskać swoje rozwiązanie tylko w płaszczyźnie soteriologicznej i eschatologicznej.

Lew Karsawin, podobnie jak Niesmiełow, należy do grona równocześnie niedostatecznie znanych i istotnych myślicieli rosyjskich. Spośród filozofów, których poglądy zostały omówione w pracy A. Sawickiego (w piątym rozdziale, zatytułowanym *Paradoksy eschatologii Lwa Karsawina*), prowadził on refleksję o najwyższym stopniu spekulatywności. Reprezentuje on filozofię wszechjedności, której innymi przedstawicielami byli m.in. W. Sołowjow, bracia Trubieccy czy S. Bułgakow. Choć sam Karsawin starał się zachować swoją refleksję w granicach ortodoksji, grono krytyków zarzucających mu wyjście poza ramy dogmatu jest znaczące, a Adam Sawicki rzetelnie wykazuje heretyckie wpływy w jego myśli. Powstanie bytu warunkowego wiązał Karsawin z przemieszczeniem przez Absolut swojego bytu w obszar nicości¹². W związku z tym tak powstający byt jest teofanijny, zaś zło związane jest z niepełnością teofanii. Zagadnienia cierpienia i śmierci nabrały u Karsawina szczególnego wymiaru w kontekście jego metafizyki, operującej pojęciami samoofiarowania i samoutwierdzenia: „Samoofiarowanie jest podstawą cierpienia (przecież każde rozdzielenie nie jest czym innym, jak częściowym samoofiarowaniem); samoutwierdzenie jest podstawą szczęścia; ponadczasowa dwójjedność samoofiarowania i samoutwierdzenia jest realizacją wszechjedności”¹³. Umieszczenie omawianych zagadnień w takim kontekście sprawia, że cierpienie i szczęście w równej mierze uzyskują miejsce w wieczności. Adam Sawicki wskazuje także, że kluczowa dla tego filozofa formuła życia poprzez śmierć, która pozwala umieścić go na przeciwnym wobec Fiodorowa biegunie, nie oznacza apologii śmierci empirycznej, którą Karsawin uważał za pozorną. Dla Karsawina kluczowa jest śmierć metafizyczna, co prowadzi do radykalnie odmiennego od Fiodorowa rozwiązania zagadnienia śmierci empirycznej: „Śmierć empiryczna zaś może być pokonana tylko poprzez prawdziwą śmierć, prawdziwe umieranie, które polegać ma na oddaniu się stworzenia Bogu”¹⁴. W centrum rozważań staje więc kategoria ofiary: „Teologia Karsawina w istocie jest teologią *ofiarniej śmierci*, która prowadzi do istnienia i zmartwychwstania”¹⁵.

Mikołaj Bierdiajew, któremu poświęcony jest ostatni rozdział pracy (*Metafizyka eschatologiczna Nikołaja Bierdiajewa*), jest dla zachodniej recepcji myśli rosyjskiej postacią szczególną. Będąc jednym z najwybitniejszych przedstawicieli rosyjskiej filozofii, stał się zarazem postacią o dużym znaczeniu dla zachodniego egzysten-

¹² Por. tamże, s. 255-256.

¹³ L. KARSAWIN, *O dobrze i zle*, cyt. za: A. SAWICKI, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 259.

¹⁴ A. SAWICKI, *Poprzez bunt i pokorę...*, s. 274.

¹⁵ Tamże, s. 303.



cializmu i personalizmu. Obszernie komentował dorobek swoich rodaków i, nigdy nie porzucając myśli rosyjskiej z jej problemami i rozwiązaniami, pisał prace, które spotkały się z szeroką recepcją na Zachodzie Europy. Spośród pięciu filozofów, których prace omówił A. Sawicki, cieszy się on największą popularnością także w Polsce. Wraz z obecnością Bierdiajewa jest jednak w pewien sposób obecny ogólny dorobek całej rosyjskiej filozofii religijnej, gdyż tego filozofa charakteryzuje szczególna zdolność do wieńczenia tego, co przejął z wcześniejszego dorobku myśli rosyjskiej. Zdolność tę w odniesieniu do eschatologicznego nastawienia w filozofii w następujących słowach wydobyl A. Sawicki: „Filozofia Bierdiajewa może być odbierana jako pewnego rodzaju kwintesencja eschatologicznego nastawienia rosyjskiej filozofii religijnej”¹⁶. Oznacza to, że poprzez rozpoczęcie prowadzonych rozważań od omówienia poglądów Mikołaja Fiodorowa i zakończenie ich na poglądach Mikołaja Bierdiajewa monografia Adama Sawickiego uzyskuje wyraźny i uporządkowany schemat. Bierdiajew opowiada się za aktywną eschatologią, co w pewien sposób zbliża go do Fiodorowa. Sama wieczność może być dostępna już teraz, w *chwili* – Bierdiajew lubi określać ją jako „atom wieczności”, co przejął od S. Kierkegaarda. Mówił o dramacie człowieka i dramacie Boga. Człowiek cierpi nie tylko ze względu na braki w swoim materialnym i społecznym bycie; cierpienie jest jakoś wpisane w istotę ludzkiego bytowania, nie wyczerpuje się w przyczynach zewnętrznych. Cierpienie związane jest więc dla Bierdiajewa z wolnością człowieka.

Recenzowana praca stanowi interesujące i rzetelne wprowadzenie w świat rosyjskiej refleksji filozoficzno-religijnej. Nie jest to świat, który byłby obcy myśli zachodniej: dzieli z nim wspólne problemy, można także zauważyć wzajemne przenikanie idei. Autonomiczność tego świata tkwi w jego ujęciu istoty samej filozofii, które kształtuje perspektywę filozofowania. Dzięki temu znane skądinąd problemy, idee uzyskują tu nowe, nieraz zaskakujące rozwinięcia i rozwiązania, które wartę są refleksji. Prezentowana recenzja chciała poprzez odpowiednio skonstruowane krótkie omówienia myśli każdego z filozofów wydobyć znaczący potencjał rosyjskiej filozofii religijnej dla krytycznej refleksji teologicznej. Wykraczając na chwilę poza problematykę recenzowanej monografii, warto zwrócić uwagę, że teologiczne znaczenie pięciu omówionych myślicieli wiąże się z tym, że dostrzegali oni problematykę religijną w samej osnowie kluczowych zagadnień współczesności. Niech wystarczą tu słowa Sergiusza Bułgakowa, zapisane w artykule o znamienym tytule „Karol Marks jako typ religijny”: „Otóż, nie ulega dla mnie wątpliwości, że najważniejszym elementem życia duchowego jest religia, rozumiana jako zespół najwyższych i ostatecznych wartości, które, choć człowieka przerastają i przekraczają, określają i kształtują ludzki charakter. Wyznaczenie w człowieku religijnego centrum, znalezienie prawdziwego duchowego rdzenia – oznacza rozpoznanie w nim

¹⁶ Tamże, s. 343.





tego, co najintymniejsze, najbardziej własne, co czyni zrozumiałym wszystko inne. Dlatego kategorię religijności można zastosować wobec każdego człowieka – zarówno wobec takiego, który wierzy naiwnie i prostodusznie, jak i wobec takiego, który świadomie odrzuca wszelką formę religijności”¹⁷. Monografia Adama Sawickiego, która z dużym znawstwem i w sposób kompetentny umieszcza filozoficzne koncepcje analizowanych autorów w horyzoncie problemów teologicznych, przez samo to jest otwarta dla teologicznej lektury i komentarza.

Tomasz Herbich

¹⁷ S. BUŁGAKOW, „Karol Marks jako typ religijny”. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 3(9)/2004, s. 205.



Słowo Krzyża 5 (2011)

SPIS TREŚCI

Ojciec Jerzy Józef Kopec CP (1938-2010)

PAWEŁ WÓJCIK CP, *Ojciec Jerzy Józef Kopec CP* 6

Biblia i teologia

ANNA KOT-TWARDZIŁOWSKA,
Wokół następstwa tronu – Joszeba a Atalia (2 Krl 11,1-3) 10

RENATO DE ZAN,
Śmierć Jezusa w przypowieści synoptycznej (tłum. Joanna Fleming) 19

RAFAŁ SEBASTIAN PUJSZA CP,
Ex theologia crucis. O krzyżu w tajemnicy Boga i w tajemnicy człowieka
na bazie wybranych dokumentów Jana Pawła II 27

ZDZISŁAWA S. SPECHT-ABRAMIUK,
Bóg miłosierdzia w teodramatyce Jana Pawła II 53

ANNA ZYGMA,
W świetle Chrystusowego Krzyża – pasyjny wymiar życia bł. Jana Pawła II 67

KRZYSZTOF SZWARC,
„Prawo krzyża” językiem miłości Boga i drogą nawrócenia człowieka
w teologii transcendentalnej Bernarda Lonergana 78

Historia i duchowość

JAROSŁAW KUREK OSB,
Krzyż w oczach średniowiecznych mnichów. Studium historyczno-liturgiczne 90

PHILIPPE PLET CP,
Od penthos do krzyża. Duchowość penthos i pamięć o Męce Pańskiej
u św. Pawła od Krzyża i jego brata Jana Chrzcziciela (tłum. Maria Jurek) 105

TOMASZ GŁOWACKI,
Terapeutyczny wymiar nadziei w przeżywaniu cierpienia przez chorych 129

SEBASTIAN ŁUSZCZKI OMI,
„Będziecie moimi świadkami...”. O profetycznej naturze konsekracji zakonnej 151

Śmierć w kulturze

DOMINIKA BUDZANOWSKA,
Marek Aureliusz o śmierci 166

MICHAŁ KAZIMIERCZUK, <i>Śmierć w filozofii Martina Heideggera</i>	208
--	-----

Recenzje

ANTONI PACIOREK, ANETA KRAMISZEWSKA, <i>Męka Pana naszego Jezusa Chrystusa według św. Mateusza z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym</i>	232
ADAM SAWICKI, <i>Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmielów – Karsawin – Bierdiajew, (rec. Tomasz Herbich)</i>	235