

ISSN 1897-7618

SŁOWO KRZYŻA

7 (2013)

WARSZAWA



SŁOWO KRZYŻA
ROCZNIK POŚWIĘCONY
TEOLOGII KRZYŻA
ORAZ DUCHOWOŚCI I HISTORII
PASJONISTÓW



7 (2013)

WARSZAWA



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

Miejsce i data wydania: Warszawa, 2013.

Nazwa i adres wydawcy:

*Polska Prowincja Pasjonistów,
ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa.*

*Katedra Teologii Krzyża i Duchowości Pasyjnej przy Papieskim Wydziale Teologicznym
w Warszawie – Sekcja św. Jana Chrzciciela,
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa.*

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

Bieżąca numeracja: 7 (2013).

Rada naukowa: *ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM); o. prof. dr hab. Józef Kulisz SJ (UKSW); o. prof. dr hab. Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM (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. UKSW dr hab. Janusz Kręcidło; ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Stępień; ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański.*

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. Zygma, Krzysztof Zygmunt (sekretarz redakcji).*

Skład: *Hermína Haintze.*

Projekt okładki: *Dobrosław Wierzbowski.*

Okładka i strona tytułowa: *Małgorzata Kruszyna.*

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

Nazwa zakładu wykonującego druk prasowy:

Apostolicum, ul. Wilcza 8, 05-091 Ząbki k. Warszawy.



*Biblia
i teologia*



KS. JAN ZAŁĘSKI

*Kerygmat pasyjny w drugiej mowie Piotra
w Dziejach Apostolskich (Dz 3,13-15)*

Szczegółową analizę wskazanego w tytule artykułu fragmentu Dziejów Apostolskich winno poprzedzić ukazanie go na tle innych mów w tym dziele Łukasza.

Wprowadzenie

Łukasz zanotował w drugim swoim dziele kilka przemówień pierwszego z apostołów (zob. Dz 1,13; podobnie na pierwszym miejscu wymieniają Piotra ewangelie synoptyczne: Mt 10,1nn; Mk 3,16-19; Łk 6,13nn). Pierwsze wystąpienie Piotra znajduje się już w pierwszym rozdziale Dz (1,15-22), podyktowane potrzebą uzupełnienia grona Dwunastu po zdradzie i tragicznej śmierci Judasza; ostatnią mowę wygłosił Piotr na tzw. soborze jerozolimskim (15,7-11). Mimo że zabierali na nim głos także inni (Paweł i Barnaba, choć autor Dz nie podał treści ich wystąpień, oraz Jakub), to jednak jako pierwszy przemówił tu Piotr. Okazją do tego była sprawa przyjmowania pogan do chrześcijaństwa. Mają oni być najpierw zobowiązani do obrzezania i przyjęcia Prawa Mojżeszowego, jak tego chcieli „niektórzy przybysze z Judei” (Dz 15,1.5), czy też mogą bezpośrednio przechodzić z pogaństwa na chrześcijaństwo, czego zwolennikiem był Paweł? Ów spór był przyczyną zwołania wspomnianego soboru i przemówień zarówno Piotra, jak i Jakuba. Obaj przekonywali, iż nie należy nakładać na pogan ciężarów nie do udźwignięcia (por. Dz 15,10.19), czyli przejścia najpierw na judaizm, potem na chrześcijaństwo; należy natomiast zobowiązać ich, „aby powstrzymali się od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu, od tego, co uduszone, i od krwi” (Dz 15,20).

Pozostałe pięć mów (Dz 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43) wygłoszonych przez Piotra, zapisanych przez Łukasza w pierwszej części

Dz¹, zwykle się określać mianem mów misyjnych². Powodem wygłoszenia każdej z nich były nieco inne okoliczności. Pierwsze wystąpienie Księcia Apostołów było poprzedzone opowiadaniem o zesłaniu Ducha Świętego na apostołów i darze glosolalii jako następstwie tego niezwykłego wydarzenia. Jak się okazało, nie wszyscy zgromadzeni dobrze zrozumieli to nadzwyczajne zjawisko, dlatego Piotr uznał za konieczne wyjaśnić, że nie jest to następstwem nadużycia wina, lecz owocem działania Ducha Świętego (Dz 2,14-36). Okazją do wygłoszenia drugiej mowy (Dz 3,12-26) było uzdrowienie chromego od urodzenia (Dz 3,1-11). W trzecim przemówieniu mamy do czynienia z podobnym motywem; zmieniają się jedynie jego adresaci – tym razem są nimi „przełożeni ludu i starsi”, którym Piotr wyjaśnia nadzwyczajne zjawisko uzdrowienia chorego (Dz 4,8-12). Kontekstem kolejnej, najkrótszej mowy jest zaniepokojenie najwyższego kapłana i jego zwolenników dalszym ciągiem cudownej działalności apostołów, która była powodem ich aresztowania; po stawieniu ich przed Sanhedrynem Piotr wyjaśnia, że „bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29-32). Impuls do wygłoszenia ostatniego przemówienia Piotra stanowi nawrócenie poganina Korneliusza (Dz 10,34-43). We wszystkich wymienionych mowach pojawia się w mniejszym lub większym stopniu element pasyjny, czyli zdrada, zaparcie się, wydanie Jezusa, Jego cierpienie i śmierć oraz zmartwychwstanie. Najwięcej szczegółów gromadzi druga mowa misyjna Piotra (w trzeciej mowie znajduje się tylko wzmianka o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu,

¹ Jedni dzielą Dz na dwie części, np. E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie – Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 5 (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach), Poznań 1961, s. 214–215; R. RUBINKIEWICZ, „Postać Jezusa w drugiej mowie Piotra (Dz 3,12-26)”, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 5, red. L. Stachowiak i R. Rubinkiewicz, Lublin 1982, s. 109, przypis 1, gdzie podaje jeszcze dwóch starszych autorów podobnie dzielących tę Księgę (O. Bauerfeind, W. Michaelis); por. też R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch mowach misyjnych św. Piotra (Dz 2,14-26; 3,12-26)”, w: *Opoka Chrystusowego Kościoła. Bibliści KUL w 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. Szymik i H. Ordon, Lublin 2004, s. 99; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴, s. 307. Inni dostrzegają w niej trzyczęściowy podział, np. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (HTKNT, t. 5, część 1), Freiburg-Basel-Wien 1980, s. 66; A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1956, s. 228–230 (ta pozycja cyt. za pierwszym artykułem Rubinkiewicza, s. 109, przypis 1). Aż sześć etapów dostrzega w Dz H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992³, s. 414–415 i D. MARGUERAT, *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève 2000, s. 108–109.

² R. RUBINKIEWICZ, „Postać Jezusa...”, s. 109: „Wszystkie przemówienia Piotra, jak również wystąpienie Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,16-41) noszą ogólnie nazwę mów misyjnych”; por. tenże, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 99: U. Wilckens napisał na ich temat bardzo dobrą monografię (U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Form- und traditionsgehistorische Untersuchungen* (WMANT 5), Neukirchen 1974³). Mową misyjną nazywa przemówienie Piotra w Dz 3,12-26 także S. BUTTICAZ, „Actes 3,1-26. Le relèvement de l'infirmes comme paradigme de la restauration d'Israël », *Études Théologiques et Religieuses* 84, z. 2 (2009), s. 178; mowę Piotra w Dz 2,14-41 nazywa natomiast pierwszym wystąpieniem publicznym.

w czwartej – o śmierci na krzyżu i wywyższeniu, w piątej – o śmierci na krzyżu i wskrzeszeniu z martwych). Na szereg innych wspólnych elementów w wymienionych tu mowach (zwrócenie się do słuchaczy, wskazanie na nieporozumienie, odwołanie się do cytatów ze ST, odesłanie do zbawienia przyniesionego przez Jezusa) i różnych (odwołanie się do proroctwa ze ST o wzbudzeniu proroka jak Mojżesz, nauka o powtórnym przyjsciu Jezusa, określenie Jezusa jako Sługi, Pomazańca, Świętego, Sprawiedliwego, Dawcy życia) wskazuje R. Rubinkiewicz³.

Przedmiotem dalszych badań będzie, jak na to wskazuje nie tylko tytuł niniejszego opracowania, ale także najbardziej rozbudowane elementy pasyjne, druga mowa misyjna św. Piotra.

Kontekst i jedność literacka drugiej mowy misyjnej Piotra

Najbliższy kontekst poprzedzający stanowi relacja Łukasza o uzdrowieniu człowieka chromego od urodzenia (Dz 3,1-11), kontekst następujący podaje opowiadanie o zatrzymaniu apostołów nauczających lud w Świątyni (Dz 4,1-3). Obydwa wydarzenia wiążą się z terenem świątynnym. Spróbujmy teraz ustalić delimitację mowy Piotra. Zdaniem jednych druga mowa misyjna zaczyna się już w Dz 3,11⁴, – inni twierdzą, że dopiero w Dz 3,12⁵. Wszyscy natomiast dostrzegają jej zakończenie w 3,26, na co wskazują przypisy 4. i 5. Na powiązanie drugiej mowy Piotra (Dz 3,12-26) z kontekstem poprzedzającym (Dz 3,1-11) wskazuje zastosowana na początku w. 12 partykuła *de*, która z jednej strony nawiązuje do tego, co ją poprzedza, z drugiej zaś może jednocześnie wskazywać na kontekst po niej następujący. Na łączność z kontekstem

³ R. RUBINKIEWICZ, „Postać Jezusa...”, s. 110–111; por. też: tenże, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 103–104.

⁴ Np. Biblia Paulistów; E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie...*, s. 252; F. GRYGLEWICZ, „Egzegeza Dziejów Apostolskich (rozdz. 1–3)”, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. III, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1979, s. 130: „Perykopa składa się z opowiadania o uzdrowieniu chromego (ww. 1-10) i z przemówienia (ww. 11-26)”.

⁵ Np. Biblia Tysiąclecia (wyd. 5.); R. RUBINKIEWICZ, „Postać Jezusa...”, s. 109; tenże, „Chrystus w pierwszych...”, s. 100 i 102; S. BUTTICAZ, „Actes 3,1-26...”, s. 182; S. HARĘZGA, „Struktura literacka drugiej mowy Piotra (Dz 3,12-26)”, RTK 31, z. 1 (1984), s. 105–107; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 310–312; D. HAMM, „Acts 3:12-26: Peter's Speech and the Healing of the Man Born Lamé”, *Perspectives in Religious Studies* 11, z. 3 (1984), s. 199–201; F. GRYGLEWICZ, „Teologiczne aspekty Piotrowych przemówień (Dz 2,14-36; 3,12-16)”, ZNKUL 12, z. 2 (1969), s. 28, najpierw w tytule swojego artykułu, a potem na s. 28 twierdzi, iż druga mowa Piotra zawiera się w 3,12-16, co wyraźnie zaznacza w przypisie 12 na tejże stronie. W artykule opracowanym kilka lat później przedstawił odmienne zdanie (zob. przypis 4); H. Langkammer w artykule *Ekspicyjna śmierć Chrystusa w najstarszych formułach wiary*, ŚSTH 9 (1976), s. 24 stwierdza: „Potwierdza to druga mowa Piotra (Dz 3,12-26)”.

poprzedzającym wskazuje też czasownik *peripatein* w 3,12 („chodzić”), który pojawia się trzykrotnie (3,6.8.9) w relacji o uzdrowieniu chorego jako istotny element tego opowiadania. Do opisanego cudu nawiązuje wreszcie wyrażenie *epi toutō*, wskazujące wyraźnie na dokonany przed chwilą cud, który domagał się wyjaśnienia, co dało Łukaszowi okazję do wprowadzenia mowy Piotra. Reasumując: 3,12, odwołując się do kontekstu poprzedzającego i wprowadzając nowy element w przemówieniu Piotra, stanowi początek nowej perykopy⁶.

Na czym opierają swoje twierdzenie zwolennicy zakończenia drugiej mowy Piotra na Dz 3,26? Według nich ów wiersz stanowi syntezę i podsumowanie całego przemówienia apostoła. Potwierdza to choćby słownictwo wspomnianego wersetu, które nasycy całą mowę. Zaimek osobowy *hymeis* („wy”), występujący aż trzykrotnie w 3,26 (w różnych przypadkach), pojawia się wielokrotnie w całej mowie (3,12.14.15.16.17.19.20.22.25 w różnych przypadkach); czasownik *anastēsas* („wskrzesić”) występuje jeszcze w 3,22 w formie czasu przyszłego (*anastēsei*); rzeczownik *Theos* („Bóg”) pada także wielokrotnie (3,13.15.18.21.22.25); wyrażenie *ton paida autou* („swojego Sługę”) – jeszcze w 3,13; czasownik *aposteilen* („posłał”) – także w 3,20 (tylko w innym trybie); czasownik *eulogounta* („błogosławić”) – również w 3,25 (tu w formie złożonej *eneulogēthēsontai*) w różnych trybach; wreszcie czasownik *apostrefein* („odwrócić się”) – w 3,19. Nie występuje we wcześniejszych wersetach jedynie końcowe wyrażenie z 3,26: *hekaston apo ponerion hymōn* („każdy od grzechów swoich” powinien się odwrócić), choć myśl o przemówieniu Piotra skierowanego do każdego można znaleźć w jego wypowiedzi „Gdy Piotr to zobaczył, powiedział do ludzi...” (3,12) bądź wtedy, kiedy apostoł zwraca się do nich w drugiej osobie liczby mnogiej. Zło natomiast to nic innego jak zaparcie się Jezusa przed Piłatem, wydanie Go na śmierć. Wreszcie na jedność całej mowy wskazuje inkluzja, z jaką mamy do czynienia w przypadku wyrażenia *ton paida autou* na początku przemówienia Piotra (3,13) i w zamknięciu mowy (3,26). Obydwa umieszczone tam czasowniki („wślawił”, w. 13 i „wskrzesił”, w. 26) wskazują na Boga jako podmiot działający względem swojego Syna. Swego rodzaju inkluzje mogą też stanowić odwołania do tekstów starotestamentalnych (w wierszu 13 z Wj 3,6.15 i w wierszu 25 z Rdz 12,3 i 22,18)⁷. Wypada zgodzić się z twierdze-

⁶ F. BLASS, A. DEBRUNNER (bearbeitet von F. Rehkopf), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1979¹⁵, par. 447 (p. e i f); zob też R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 119; S. HARĘZGA, „Struktura literacka...”, s. 106.

⁷ Więcej zob. na ten temat S. HARĘZGA, „Struktura literacka...”, s. 106–108. Za jednością literacką drugiej mowy Piotra optuje też M. WOJCIECHOWSKI, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu* (Rozprawy i Studia Biblijne 2), Warszawa 1996, s. 126; M. BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu* (Rozprawy Naukowe 4), Tarnów 2001, s. 233 stwierdza jedynie brak jednomyślności wśród uczonych w tej materii.

niami, że druga mowa w Dz kończy się na 3,26. Nie niweczy to jednak pytania o możliwość wyodrębnienia w niej dwóch komplementarnych części.

Nie można nie zapytać o strukturę mowy. Dość łatwo da się w niej wyróżnić dwie części: 3,12-16 i 3,17-26. O ile kompozycja pierwszej części nie stwarza większych trudności, o tyle trudniej uczynić to wobec części drugiej, w której, ze względu na bogactwo treści, trudniej przychodzi jej powiązanie logiczne i tematyczne⁸. Ponieważ jednak interesuje nas tu jedynie jej część pierwsza, dlatego wypada na niej skoncentrować dalsze dociekania.

O charakterze wprowadzającym wersetu 3,12 wspomniano wcześniej. Teraz wypada zauważyć jego powiązanie z pierwszą częścią drugiej mowy misyjnej. Niewątpliwie werset 3,16 nawiązuje do treści wersetu 3,12 przez wzmiankę o uzdrowieniu chromego od urodzenia. O ile jednak w 3,12 autor Dz wyjaśnia ludowi, iż to nie apostołowie własną mocą dokonali wspomnianego cudu, o tyle w 3,16 tenże autor wskazuje już imiennie na Tego, mocą którego ów człowiek został uzdrowiony – na Jezusa jako jedyne źródło uzdrowienia. Mamy więc także tu do czynienia z inkluzją, w ramach owej mniejszej jednostki literackiej (Dz 3,12-16), wchodzącej w skład większej całości, czyli Dz 3,12-26. Wracając do interesującej nas w tym momencie jednostki (3,12-16), nie można nie zauważyć, że między wspomniane tu wersety (3,12 i 3,16) Łukasz włączył kerygmat o Chrystusie (3,13-15), posługując się chiazmem:

A ho Theos ... edoksasen ton paida autou Jesoun – 13a:

B hon hymeis en paredoktae – 13b

C kai ěrněsasthe ... hymeis (...) ěrněsasthe ... – 13b.14a

C' kai ětěsasthe ... – 14b

B' apekteinate – 15a

A ' hon Theos ěgeiren ek nekrěn – 15b.

Usiłując pokazać jeszcze bardziej szczegółowo główną myśl mówcy, zauważa się niekiedy, że fragment Dz 3,12-16 umożliwia interpretację dokonanego wcześniej cudu i skorygowania nieporozumienia, kto był jego *spiritus movens*. W jego centrum sytuje się dość długi kerygmat chrystologiczny (3,13-15). Na pytanie, dlaczego w tym miejscu umieścił autor Dz wspomnianą myśl chrystologiczną, pada odpowiedź: jak pokazuje 3,15, wartość świadectwa uczniów polega na potwierdzeniu przez nich zmartwychwstania Tego, którego lud wydał na śmierć. Główna myśl koncentruje się więc na akcie zmartwychwstania, a wyrażenia: „Bóg waszych ojców wślawił swojego Sługę” (por. 3,13a) i „Bóg

⁸ Więcej na temat struktury drugiej części mowy zob. S. HARĘZGA, „Struktura literacka...”, s. 110–113.

wskrzesił Go z martwych” (3,15b) stanowią ramy dla tej zasadniczej myśli⁹. Mamy więc do czynienia z przemyślanym i konsekwentnie zrealizowanym zabiegiem przedstawienia w sposób zwięzły i logiczny zasadniczego przesłania teologicznego. Po tych uwagach wstępnych wypada przeprowadzić dokładniejszą analizę wspomnianego fragmentu.

Analiza egzegetyczno-teologiczna

Dla poszczególnych fragmentów analizowanego tekstu wskażemy tytuły oddające dobrze zawartą w nich treść. Ponieważ interesujący nas obecnie fragment drugiej mowy Piotra poprzedza werset 12, który tworzy z nim całość literacką, jak wcześniej zaznaczono, wypada rozpocząć od niego.

1. Mowa Piotra odpowiedzią na reakcję ludu (3,12)

Werset otwiera wyrażenie *idōn de ho Petros*. Zarówno czasownik *idōn*, jak i partykuła *de* nawiązują do poprzedzającego kontekstu, przy czym partykuła wskazuje też na nową myśl w następującym już kontekście. Wprawdzie czasownik „widzieć” nie mówi wprost, co Piotr widział, ale właśnie w połączeniu z ową partykułą odsłania wyrażnie, że chodzi o cud uzdrowienia, opisany w kontekście bezpośrednio poprzedzającym, z którego wynika, iż Piotr zajął stanowisko w sprawie, która wywołała zdumienie wśród ludu (Dz 3,11), wskazując jednocześnie na przyczyny tego niezwyklego wydarzenia¹⁰. Używając czasownika *apokrinomai* („odpowiedzieć”), autor Dz odniósł się nie tylko do odpowiedzi Piotra danej ludowi, ale – zgodnie z zastosowaniem go w LXX – do początku przemówienia Piotra¹¹.

Łukasz, relacjonując przemówienie Piotra, stwierdza, że apostoł zwraca się do ludzi. Wprawdzie używa tutaj tylko rzeczownika *laos*, ale ponieważ wcześniej (3,9.11) stosuje go z dopełnieniem *pas* („cały lud”, „wszyscy ludzie”), wolno mniemać, że także tu (3,12) ma na uwadze tych samych ludzi, którzy byli świadkami dokonanego wcześniej cudu i którzy zareagowali na to zdziwieniem. Termin ten należy do typowego słownictwa Łukasza. W Nowym Testamencie pojawia się 142 razy, w tym aż 84 razy występuje w dwudziele Łukasza (36-krotnie w Ewangelii i 48-krotnie w Dz). W przeciwieństwie do innego greckiego terminu na określenie ludu, *ochlos*, ma on konotacje eklezjologiczne i służy

⁹ Tamże, s. 108–110; por. także S. BUTTICAZ, „Actes 3,1-26...”, s. 182–183; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 313.

¹⁰ G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 316; J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1994, s. 188.

¹¹ G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 316.

określeniu Izraela jako narodu wybranego¹². Doprecyzowanie pojęcia „lud” zawiera się w następujących bezpośrednio słowach: *andres Israēlitai* („mężowie izraelscy”). Jest to także typowy dla Dz sposób zwracania się do słuchaczy (por. Dz 2,22; 5,35; 13,16; 21,28), a zarazem zaszczytne określenie¹³. Dzięki takiemu nazwaniu słuchaczy mówca dystansuje się wyraźnie od używanego w świeckiej literaturze terminu *ioudaioi* na określenie Żydów. Nie do końca ma rację Haręzga, według którego ostatnia nazwa pojawia się w Dz tylko w kontekście sprawców niepokoju czy prześladowań (zob. Dz 13,45.50; 14,2.4.19)¹⁴. Nie można nie zauważyć ogromnej częstotliwości tego terminu w Dz (79 razy, podczas gdy w Ewangelii Łk tylko pięć razy) stosowanego jednak w różnych kontekstach, choć kilkakrotnie odnosi go Łk do negatywnej postawy Żydów (zob. wyżej wymienione teksty oraz Dz 9,23.29)¹⁵. Można natomiast się z nim zgodzić, że wyrażenie *andres Israēlitai* w ustach Piotra miało wydźwięk religijny i oznaczało przynależność do narodu wybranego, a nie tylko np. członków Sanhedrynu (Dz 5,35). Za chwilę Łukasz odniesie się do tych samych słuchaczy mianem bracia (Dz 3,17), co wskazuje dodatkowo na chrześcijański wydźwięk analizowanej tu mowy.

W dalszej części wersetu 12 mówca uznał za konieczne odnieść się do reakcji ludu na widok chromego, zebrzącego do tej pory przy Pięknej Bramie, a teraz „chodzącego i wielbiącego Boga”. Nic dziwnego, że zebrany tam lud wpadł w zdumienie i zachwyt (3,9n). Zanim poda właściwego „Sprawcę” tego niezwykłego wydarzenia, uzna najpierw za konieczne wskazać na siebie i Jana jako jedynie pośredników¹⁶, a nie przyczynę cudownego uzdrowienia chorego człowieka. Czyni to, stawiając dwa pytania. Najpierw pyta świadków owego zdarzenia, dlaczego się temu dziwią. Zamiast udzielić odpowiedzi Piotr wyraża zdziwienie i pyta wprost zgromadzony tłum, dlaczego patrzą na apostołów tak, jakby to oni sprawili, że chromy zaczął chodzić. Warto jednak zauważyć, że autor Dz, relacjonując przemówienie Piotra, już w pierwszej części pytania używa słowa *thaumadzō* („dziwić się”), spokrewnionego z czasownikiem o wspólnym rdzeniu *theaomai* („patrzeć”), w naszym tekście „patrzeć na to” (*epi toutō*), czego byli świadkami, by w ten sposób mocniej podkreślić znaczenie podziwiania

¹² H. FRANKEMÖLLE, „Laos”, EWNT, t. 2, s. 839–841; H. STRAHTMANN, *Laos im Neuen Testament*, t. 4, s. 49–51; S. HARĘZGA, „Mowa Piotra Apostoła do Izraelitów (Dz 3,12–16)”, w: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago* (1989), red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 170; S. BUTTICAZ, „Actes 3,1–26...”, s. 183.

¹³ S. HARĘZGA, „Mowa Piotra...”, s. 170; J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 188, W. SCHMITTALS, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ZBK NT 3/2), Zürich 1982, s. 43 (Schmittals użył wyrażenia *ehrenvolle Bezeichnung*).

¹⁴ S. HARĘZGA, „Mowa Piotra...”, s. 170–171.

¹⁵ Zob. więcej H. KUHLI, „Ioudaios”, EWNT, t. 2, s. 474–476.

¹⁶ Por. D. HAMM, „Acts 3:12–26...”, s. 202.

będącego efektem patrzenia¹⁷. Wzmacnia to w drugiej części pytania zastosowaniem czasownika *atenidzō*, który oznacza nie tyle zwykłe patrzenie, ile intensywne wpatrywanie się w apostołów, którzy – jak mniemał lud – uzdrowili chromego. Tego samego czasownika użył Łukasz wcześniej w Dz 3,4, sygnalizując z jednej strony intensywność patrzenia Piotra i Jana na wspomnianego chorego przy Bramie Pięknej Świątyni, z drugiej zaś sugerując pytanie o źródło mocy, dzięki której mógł on natychmiast wstać i chodzić (por. Dz 3,4nn)¹⁸. Zdecydowanie Piotr dementuje podejrzewanie tłumu, jakoby to on i Jan mogli być przyczyną cudu. Zdaniem mówcy nie mają oni ani tyle mocy, ani tyle pobożności (*dynamis* i *eusebeia*). O ile rzeczownik *dynamis* („moc”) występuje w Dz dziewięciokrotnie, o tyle drugi termin, *eusebeia* („pobożność”), pojawia się tylko w 3,12; nie ma go ani w Ewangeliach, ani w niewątpliwie Pawłowych pismach, kilkakrotnie pada w listach pasterskich (10 razy) i w 2 P (4 razy)¹⁹. Zanim mówca poda właściwe źródło ich mocy, najpierw zdecydowanie zaprzeczy, jakoby przyczyną cudownego uzdrowienia była ich własna (*idia*) moc czy pobożność.

2. Elementy pasyjne w mowie Piotra (Dz 3,13-15)

Zanim autor Dz wskaże rzeczywistego „Sprawcę” dokonanego cudu (Dz 3,16), wcześniej przedstawi pokrótce Jego właściwe pochodzenie i życie naznaczone cierpieniem zgotowanym przez Jemu współczesnych. W Dz 3,13 Bóg nazywa Jezusa swoim sługą. Najpierw jednak w Dz 3,13a Łk próbuje bliżej pokazać odbiorcy swojego tekstu, kim jest Bóg, który wślawił Jezusa; przedstawia Go jako „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Boga ojców naszych”. Okazuje się, że takie określenie Boga nie dla wszystkich jest jasne. Ponadto zdarza się, że niekiedy czytelnicy zaczynają podejrzewać, że jest tu mowa o kilku bogach. Kilka lat temu autorka krótkiego, niespełna trzystronicowego artykułu²⁰, podzieliła się swoim doświadczeniem w pracy z grupą ludzi w Papui Nowej Gwinei podczas czytania 3 rozdziału Dz, kiedy ktoś z czytających Dz 3,13 dostrzegł w nim przekaz o dwóch bogach: Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz Bogu naszych ojców. Autorka artykułu twierdzi, iż podczas przeglądania kilku tłumaczeń odkryła nawet czterech bogów: Boga Abrahama, Boga Izaaka, Boga Jakuba i Boga

¹⁷ F. ANNEN, „Thaumadzō”, EWNT, t. 2, s. 333–334.

¹⁸ H. HÜBNER, „Atenidzō”, EWNT, t. 1, s. 426; R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, s. 81; D. HAMM, „Acts 3:12-26...”, s. 202.

¹⁹ Stąd niektórzy sugerują czas powstania Dz w czasie powstawania późniejszych pism NT (zob. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 317, przypis 29).

²⁰ M. WADE, *Beware of Multiple Gods – A Note on Acts 3.13*, *Bible Translator* 58, z. 4 (2007), s. 200–202.

ojców naszych. Jest świadoma tego, że nie zgodziliby się z nią ani autorzy gramatyki greckiego języka biblijnego, ani bibliści. Przyznaje również, że trudno jej zrozumieć specyfikę lokalnego języka w tym kraju, niemniej jednak próbuje w zaproponowanym przez siebie tłumaczeniu w języku angielskim tylko raz zastosować imię „Bóg”, by uniknąć podejrzenia wśród swoich słuchaczy nauki o dwóch bogach w czytany tekście. Znalazła podobnie brzmiący tekst w Dz 7,32, w którym na początku, nie na końcu, pojawia się wyrażenie „Bóg ojców naszych”. Posługując się metodą wycinania i wklejania (*cut and past*), zamierzała ze wspomnianych dwóch tekstów stworzyć jeden tekst z raz tylko wspomnianym Bogiem. Jak sama przyznaje, tego rodzaju propozycja okazała się nie do przyjęcia ze względu na „gramatyczny kontekst”, niemniej jednak – jak stwierdza – udało się w ten sposób osiągnąć przekonanie wśród uczestników dyskusji nad tym tekstem, że jest jeden Bóg, a nie czterech. Oto jej propozycja tłumaczenia Dz 3,13a: *Our ancestors Abraham, Isaac, and Jacob's God, he has lift up on top his workman Jesus*.

Wprawdzie tekst grecki Nowego Testamentu Nestle-Alanda z 1994³ r. podaje w nawiasie kwadratowym drugi i trzeci raz użyty rzeczownik *Theos*, czyli jako możliwy do pominięcia, ale zachowuje dwukrotne zastosowanie go: najpierw przed Abrahamem, potem przed wyrażeniem *tōn paterōn hēmōn*. Jednakże ani tekst Greek New Testament, ani B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the New Testament* 2000² nie sygnalizują najmniejszych trudności w omawianym tu fragmencie Dz 3,13a. Pozostaje więc przyjąć jako dobrze udokumentowany tekst w krytycznych jego najnowszych wydaniach i zgodzić się z autorką artykułu tylko w tym stwierdzeniu, że przeciętny czytelnik słusznie domyśla się, że wyrażenie „naszych ojców” odnosi się do Abrahama, Izaaka i Jakuba. Jest więc oczywiste, iż nasz tekst mówi o jednym Bogu.

Nie ulega też wątpliwości, że mówca nawiązuje w ten sposób do Wj 3,6.15, w których jest mowa o ukazaniu się Boga Mojżeszowi w krzaku gorejącym. Wspomniane wyżej określenie Boga to nie tylko wskazanie na Boga wiernego przymierzu zawartemu z Abrahamem i jego potomkami, ale także uroczyste czy zaszczytne określenie Boga i najbardziej skrótowe przedstawienie Bożej historii zbawienia oraz jej ciągłości. Nawiązanie zaś do Mojżesza, powołanego przez Boga dla ratowania swojego ludu, czyni aluzję do eschatologicznego pośrednika Jezusa Chrystusa jako antytypu Mojżesza²¹

²¹ J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 190; zob. także: A. KUŚMIREK, „Abraham w Dziejach Apostolskich”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 1 (2008), s. 189; G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1980⁷, s. 62; F.F. BRUCE, *The Book of the Acts*, Grand Rapids 1980, s. 80n, nazywa to wyrażenie uświęconym językiem liturgicznym. G. Schneider zauważa, że wyrażenie „Bóg naszych ojców” pozwoliło Łukaszowi na określenie jako Izraelitów zarówno mówcy, jak i słuchającego go ludu (*Die Apostelgeschichte...*, s. 317).

Tak zaprezentowany Bóg, podmiot działania, „wślawił Sługę swego, Jezusa, (...)”: *edoksasen ton paida autou Jēsoun*. Często przypomina się, że terminem „sługa” określano w Starym Testamencie różne osoby: Abrahama (Rdz 18,17 – tylko w tekście LXX mamy *pais*, brak jego hebrajskiego odpowiednika w TM; 26,24 – tu z kolei pojawia się termin *patēr* na określenie hebrajskiego *ebed*), Mojżesza (Joz 1,7.13 – *pais*, Wj 4,10; 14,31; Lb 11,11; 12,7; Pwt 3,24; 34,5; 1 Krl 8,56 – w ostatnich księgach (Wj, Lb, Pwt i Krl) – na określenie hebrajskiego *ebed* tłumacze LXX używali najczęściej rzeczownika *therapōn*, a dwukrotnie rzeczownika *oiketēs* bądź *doulos*), Dawida (2 Sm 7,8; 1 Krl 8,24; 17,4; 1 Krn 17,24; Ps 78,70; Jr 33,26 w LXX brak tego wiersza; także w odniesieniu do Dawida tłumacze LXX stosowali różne rzeczowniki dla oddania terminu hebrajskiego; tylko kronikarz przetłumaczył to greckim *pais*, pozostali – *doulos*), Jakuba (Wj 32,13; Ez 37,25 – tu raz pojawia się *oiketēs*, raz – *doulos*), Izaaka (Rdz 24,14 – *pais*), Jozuego (Joz 24,30 – *doulos*), nawet Izraela (Iz 41,8n – *pais*), proroków (1 Krl 18,36 – LXX 3 Krl 18,36; Am 3,7; Jr 7,25; 25,4; 2 Krl 17,23 – LXX 4 Krl 17,23 – wszystkie wymienione teksty zawierają *doulos* zamiast hebrajskiego *ebed*) i kapłanów (Ps 134,1; 135,1 – LXX 133 i 134 notują *doulos*)²². W Ewangelii Łukasza znajdujemy odniesienie terminu *pais* do Izraela (1,54) i do Jana Chrzciciela (1,66), gdzie występuje jednak termin *paidion*. We wszystkich wymienionych tu tekstach termin *pais* występuje zaledwie osiem razy w LXX (Rdz 18,7 – brak odpowiedniego terminu w TM; Joz 1,7.13; Iz 42,1; 1 Krn 17,4.24; Iz 41,8n), przy czym dwukrotnie występuje on tylko w LXX, brak go w TM (Rdz 18,7; Iz 42,1). Zdecydowanie najczęściej tłumacze LXX oddawali hebrajski rzeczownik *ebed* greckim terminem *doulos* oraz kilka razy – *therapōn* i *oiketēs* (łącznie siedmiokrotnie) i jeden raz – *patēr*. Najczęściej określano w ten sposób w Starym Testamencie Mojżesza, Dawida i proroków. Z pewnością można by postawić interesujące pytanie, dlaczego tłumacze LXX hebrajski rzeczownik *ebed* oddawali różnymi znaczeniami. Nie to jest jednak celem niniejszego opracowania i dlatego trzeba z tych badań zrezygnować.

Niewątpliwie żaden z przytoczonych wyżej tekstów nie odnosi się ani wprost, ani choćby pośrednio do Jezusa, którego wślawił Bóg jako swojego Syna, o czym czytamy w Dz 3,13b. Wypada w tym miejscu zapytać, czy nie

²² *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań-Warszawa 1973, s. 892; R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 108 (nie zawsze podaje poprawnie odnośne teksty biblijne, np. w Rdz 24,34.52.59 mowa o słudze Abrahama, a nie o Abrahamie jako słudze Boga, a w Rdz 31,4.18 i Iz 42,1 nie ma mowy o Jakubie jako słudze, także w Jr 36,5 nie ma nic o słudze); S. HAREŹGA, „Tytuły chrystologiczne w kerygmacie Dz 3,13-15...”, s. 87; L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina 5), s. 67; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 317.

ma rzeczywiście żadnego tekstu w Starym Testamencie wskazującego na Jezusa jako Syna Boga. Otóż pojawia się to w Iz 42,1 w tzw. pieśni Izajasza o Słudze Pańskim: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję, Wybrany mój, w którym mam upodobanie (...)”, ale, jak słusznie zaznacza Rubinkiewicz, pogląd, jakoby interesujący nas tekst Dz nawiązywał do pierwszej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 42,1), jest już nieaktualny choćby z tego względu, że w LXX odnosi się on do Jakuba, ponadto brak tu istotnego dla Dz czasownika „wsławił”²³.

Pozostaje więc najpierw pytanie, czy w Nowym Testamencie pojawia się jeszcze, oprócz interesującego nas tekstu (Dz 3,13b), wyrażenie *pais* w odniesieniu do Jezusa. Otóż występuje ono jeszcze raz w Dz 3,26, w kontekście wskrzeszenia Jezusa, oraz w Dz 4,25 w odniesieniu do Dawida, a w Dz 4,27.30 w odniesieniu do Jezusa jako Sługi i w Mt 12,18 w cytacie z Iz 42,1n. Następnie trzeba zapytać, czy jest w Starym Testamencie jakiś tekst zbliżony do analizowanego tu wyrażenia i na ile mgło zostać ono przejęte wprost czy pośrednio przez autora Dz. Jak wspomniano wyżej, podane do tej pory teksty starotestamentalne nie mogą stanowić podstawy do uznania ich za możliwe źródło Łukasza, ponieważ występuje w nich jedynie rzeczownik *pais* i to nie w odniesieniu do Jezusa, lecz innych osób. Jest jednak jeden tekst w tzw. czwartej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52,13), który należy brać pod uwagę jako możliwe źródło dla autora Dz. W tekście hebrajskim jest mowa o słudze (*ebed*) Jahwe, który „wybije się, wywyższy i bardzo wyrośnie” (BT). W LXX występują tylko dwa czasowniki mówiące o wywyższeniu i uwielbieniu sługi (*hypsōthēsetai* i *doksasthēsetai*). Natomiast w Dz 3,13 jest tylko jeden czasownik (*edoksasen*) wskazujący na uwielbienie swojego Sługi przez Boga. Ponadto mamy tu do czynienia ze zmianą czasu futurum pasywnego *doksasthēsetai* na aoryst *edoksasen*. Wydaje się oczywiste, że to świadoma adaptacja tekstu LXX. Zmiana czasu przyszłego na aoryst staje się zrozumiała w kontekście Nowego Testamentu i mowy Piotra, gdzie uwidaczniają się spełnione zapowiedzi prorockie²⁴.

Zbyt dobrze było znane proroctwo Izajasza o Słudze Jahwe, by jedynie przypadek sprawił, że autor Dz, relacjonując przemówienie Piotra, bez żadnej refleksji nawiązał do niego. Dowodem takiej znajomości było też odwołanie się do Sługi Jahwe u wczesnych pisarzy pierwotnego Kościoła. Już autor *Didache* odnosi wyraźnie termin *pais* raz do Dawida, dwa razy natomiast wyraźnie do Jezusa jako Sługi Pana. Oto jego słowa: „Dziękuję Ci, Ojcie nasz, (...) którą objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego” (9,2), „Które objawiłeś nam przez

²³ R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 107. Cytuje ten tekst Mt 12,18, ale w innym kontekście.

²⁴ A. KUŚMIREK, „Abraham w Dziejach Apostolskich...”, s. 189; S. HAREŹGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 86–88.

Jezusa, sługę Twego” (9,3; 10,2), „Nam zaś dałeś... życie wieczne przez Jezusa, sługę twego” (10,3)²⁵. Niemniej wyraźne odwołanie się do Sługi Pańskiego, przy zastosowaniu greckiego *pais*, znajdujemy w Liście Barnaby²⁶: „Kto jest moim oskarżycielem? Niechaj się zbliży do Sługi Pańskiego”, „Gdzie jest człowiek, który chce żyć na wieki? Niechaj wiernie słucha głosu sługi mego”. Mimo że w tekście greckim mamy także termin *pais*, to jednak w tłumaczeniu polskim, zarówno w Męczeństwie Polikarpa²⁷: „(...) Ojcie Twego umiłowanego Syna Jezusa (...)”, jak w 1 Liście do Koryntian Klemensa Rzymskiego²⁸: „(...) aby raczył nienaruszoną liczbę wybranych zachować na całej ziemi przez swego umiłowanego Syna, Jezusa Chrystusa (...)”, występuje tłumaczenie „Syn”. Wprawdzie termin *pais* może być tłumaczony jako „dziecko, chłopiec”, ale także jako „sługa, niewolnik”; ostatnie dwa znaczenia służą przed wszystkim wskazaniu na relację do Boga²⁹. O ile rzeczownik *pais* w Męczeństwie Polikarpa 14,1 pojawia się w kontekście Ojca: „Podnosząc oczy ku niebu powiedział: «Panie, Boże wszechmogący, Ojcie Twego umiłowanego i błogosławionego Syna, Jezusa Chrystusa» (...)”, choć brak już takiego kontekstu w 20,2, mógł przyczynić się do tłumaczenia greckiego *pais* przez „Syn” w polskim tłumaczeniu tego dzieła, o tyle brak takiego kontekstu w modlitwie wspólnoty w 1 Liście do Koryntian Klemensa Rzymskiego, w której zwraca się ona do Boga jako Stwórcy czy Pana (59,2nn); nie w pełni jest więc zrozumiałe, dlaczego także w tym ostatnim tekście mamy tłumaczenie „Syn”, a nie „Sługa”. Wątpliwość jest tym bardziej uzasadniona, że J. Jeremias traktuje takie tłumaczenie tekstu Klemensa tylko jako prawdopodobne (zob. przypis 29). Wydaje się więc, że tłumaczenie tekstu Klemensa Rzymskiego w sensie Sługi w odniesieniu do Jezusa Chrystusa w niczym nie zniekształciłoby wypowiedzi Klemensa. Po wnikliwej analizie

²⁵ „Nauka dwunastu Apostołów (Didache)” 9,2.3; 10,2.3, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostolskich* (BOK 10), Kraków 1998² (poprawione), s. 37.

²⁶ „List Barnaby” 6,2; 9,2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostolskich...*, s. 184 i 187.

²⁷ „Męczeństwo Świętego Polikarpa” 14,1; 20,2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostolskich...*, s. 167 i 169.

²⁸ Św. KLEMENS RZYMSKI, „List do Kościoła w Koryncie” 59,2-4, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma ojców apostolskich...*, s.78.

²⁹ R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, s. 456; J.-A. BÜHNER, „Pais”, EWNT, t. 3, s. 13, na pierwszym miejscu podaje znaczenie „sługa” (Knecht) i zwraca uwagę na to, że u Łukasza występuje ono najczęściej w tym właśnie sensie; W. BAUER, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1971⁵ (wydanie poprawione i uzupełnione), s. 1199, jest podobnego zdania, stwierdzając, że w relacji Chrystusa do Boga przybiera on znaczenie sługi; J. JEREMIAS, „Pais theou im Neuen Testament”, TWNT, t. 5, s. 701, najpierw zauważa, że pierwotnie omawiany tu termin w relacji Jezusa do Boga oznaczał Sługę Boga, ale najpóźniej w II w. zaczął przybierać znaczenie Syna Bożego, zwłaszcza w liturgii (tamże, s. 702–703) i jako przykład podaje Męczeństwo Polikarpa i 1 List do Koryntian Klemensa Rzymskiego.

pojęcia *pais* trzeba przyjąć, że Łukasz nawiązuje w Dz 3,13a do Izajaszowego Sługi Jahwe (Iz 52,13)³⁰.

Trzeba jeszcze zauważyć, co uwypuklają niektórzy teologowie, że w Dz 3,13 Łukasz pominął wzmiankę o odkupieńczej śmierci Jezusa. Autor Dz pomija to zagadnienie nawet tam, gdzie wyraźnie odwołuje się do Iz 53,7-8. Otóż cytując ten tekst Izajasza, autor Dz pomija ten fragment Izajasza (53,8), gdzie zdecydowanie jest mowa o zbawczej śmierci Jezusa: „(...) Tak! Zgłodzono Go z krainy żyjących; za grzechy mego ludu został zabity na śmierć”. Wydaje się, że Łukasz miał własną koncepcję zbawczej roli Jezusa wyrażoną za pośrednictwem Izajaszowego Sługi Jahwe, którego Bóg uwielbił (Dz 3,13)³¹.

Wprawdzie wzmianka o wskrzeszeniu z martwych Sługi Jahwe pojawia się dopiero w Dz 3,15 a potem w 3,26, ale niektórzy autorzy zastanawiają się nad tym, czy nie ma aluzji do tego niezwykłego wydarzenia już w Dz 3,13b, w wyrażeniu *edoksasen ton paida autou Jesoun*. Niektórzy teologowie są zdania, że w Dz 3,13b owo uwielbienie należy odnieść jedynie do dokonanego w imię Jezusa cudu uzdrowienia chromego właśnie dlatego, że cała sytuacja i fakt, iż dopiero dalej występuje jawna wzmianka o wskrzeszeniu Jezusa z martwych, przemawia za takim rozumieniem wypowiedzi Piotra³². Wspomniany przez Zmijewskiego np. G. Schneider proponuje rzeczywiście takie rozumienie czasownika *edoksasen*, ale jednocześnie nie wyklucza, że mógł on pierwotnie wskazywać na wskrzeszenie z martwych Sługi Bożego³³. Wydaje się jednak, że wyrażenie „Bóg uwielbił swojego Sługę, Jezusa (...)” może oznaczać zarówno zmartwychwstanie Jezusa, jak i cud dokonany w Jego imię; ujmując to inaczej i bardziej precyzyjnie, dokonane uzdrowienie jest manifestacją i następstwem wskrzeszenia Jezusa z martwych³⁴.

³⁰ R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 108; A. KUŚMIREK, „Abraham w Dziejach Apostolskich...”, s. 189; S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 86–87; M. RUSECKI, art. cyt., s. 355; J. KOZYRA, „Chrystus – Archēgos w zmartwychwstaniu na podstawie Dz 3,15; 5,31”, ŚSHT 14 (1981), s. 114; por. też D. HAMM, „Acts 3:12-26...”, s. 202.

³¹ S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 87–88; R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 108–109; H. LANGKAMMER, „Ekspiacyjna śmierć Chrystusa w najstarszych formułach wiary”, ŚSTH 9 (1976), s. 24–25.

³² J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 190, wymienia przykładowo następujących uczonych: B.E. Haenchena, A. Weisera, G. Schneidera, R. Pescha, F. Mussnera, których opinie nie są – jak pisze – nie do przyjęcia (dosłownie: nie są błędne); F. GRYGLEWICZ, „Egzegeza Dziejów Apostolskich (rozdz. 1 - 3)”, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 3, Lublin 1979, s. 132. Według Gryglewicza „Słowo «uwielbił» (*edoksasen*) nie odnosi się tutaj do zmartwychwstania i wniebowstąpienia (...), ale tylko do uzdrowienia chromego”.

³³ G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 317.

³⁴ R.F. O'TOOLE, „Some Observations on anistēmi („I Raise”) in Acts 3,22.26”, *Science et Esprit* 31 (1979), s. 91; D. HAMM, „Acts 3:12-26...”, s. 202; J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 190; S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 88–89.

W końcowej części Dz 3,13 (13b) zaczyna się wyraźne odniesienie do cierpiącego Sługi Jahwe z czwartej pieśni Izajasza³⁵. Posługując się antytetycznym stylem, autor Dz najpierw ukazuje kontrast między reakcją ludzi na dokonany cud a postawą Piotra, który nie przypisuje sobie takiej mocy (3,12), a potem na kontrast między Bogiem, który „wślawił swego Sługę, Jezusa”, a Żydami, którzy „wydali Go i zaparli się Go przed Piłatem” (por. 3,13b)³⁶. Mamy więc do czynienia z kerygmatem pasyjnym. Warto zauważyć, że część zdania, mówiąca o wydaniu i zaparciu się Jezusa przed Piłatem, przypomina w swojej strukturze Dz 2,23-24 i 10,39-40, a nawet Dz 10,35, choć w tym ostatnim fragmencie występuje odniesienie do Mojżesza, a nie Jezusa. Różnica polega na tym, że w dwóch końcowych tekstach (wyłączając 10,35), zwłaszcza w 2,23-24, ów kerygmat jest bardziej rozbudowany. Mówiąc o wydaniu Jezusa, Łukasz użył słowa *paredōkate* („wydaliście”), które pojawia się także w Ewangelii Łukasza zarówno w zapowiedzi męki Jezusa (9,44: „(...) Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi”; por. 18,32), jak i w opisie Jego męki (20,20: „(...) aby Go wydać zwierzchności i władzy namiestnika”; por. 22,4.6.22.48)³⁷.

Kontynuując kontrastowo skonstruowane przemówienie Piotra, autor Dz przeciwstawia postawę Żydów („wy jednak (...) zaparliście się Go”) postawie Piłata („gdy postanowił Go uwolnić”). W tym przypadku Łukasz posłużył się czasownikiem *arneomai* („zaprzeczyć się”), który pojawia się też w jego Ewangelii w kontekście zaparcia się Piotra (22,57), ale jego znaczenie w 3,13.14 wydaje się być, ze względu na antytetyczny styl, bliższe Łukaszowi 12,9: „A kto się Mnie wyprze wobec ludzi, tego wyprę się i Ja wobec aniołów Bożych”³⁸. Czasownik ten może znaczyć „zaprzeczać” lub „odrzucać”; obydwa znaczenia występują w Nowym Testamencie (np. Mk 14,68.70 par.; J 18,25: „A Szymon Piotr (...) zaprzeczył, mówiąc: «Nie jestem»”; Hbr 11,24: „(...) Mojżesz, gdy dorósł, odmówił nazywania się synem córki faraona”. Obok tych dwóch znaczeń istnieje w Nowym Testamencie jeszcze trzeci, zasadniczy sens: „zaprzeczyć się” (np. Dz 3,13b.14a; J 1,20; Mk 14,68.70), zwłaszcza gdy dotyczy postawy człowieka zapierającego się Jezusa³⁹. Jak więc widać, myśl o przeciwstawieniu po-

³⁵ Odmienne zdania jest F. Mussner, według którego wyrażenia „Sługa Jahwe” nie należy odnosić do cierpiącego Sługi Jahwe z Iz 53, lecz powinno się je rozumieć jako osobowy instrument zbawienia Bożego, F. MUSSNER, *Apostelgeschichte* (NEB.NT 5), Würzburg 1984, s. 29; A. KUŚMIEREK, „Abraham w Dziejach Apostolskich...”, s. 189, dostrzega tu nawiązanie do cierpień Sługi.

³⁶ J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 190; H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen 1972², s. 39; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte...*, s. 39.

³⁷ L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 67.

³⁸ W. SCHENK, „Arneomai”, EWNT, t. 1, s. 370; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 318, przypis 41.

³⁹ Zob. więcej H. SCHLIER, „Arneomai”, TWNT, t. 1, s. 468–471; R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, s. 73; W. SCHENK, „Arneomai...”, s. 370.

stawy Żydów postawie Piłata w odniesieniu do osoby Jezusa ciągnie się przez obydwa dzieła Łukasza. Roloff nazywa tego rodzaju tendencję „historycznie i teologicznie problematyczną”⁴⁰. Z kolei Weiser dostrzega we wspomnianej tendencji autora Dż myśl o wezwaniu do nawrócenia i dlatego pokazał on orędzie i postawę Jezusa oraz zakorzeniony w Nim Kościół jako postawę niekoniecznie wrogą wobec państwa rzymskiego, z równoczesnym wskazaniem na jej brak u Żydów⁴¹. W Ewangelii Łukasza Piłat aż trzykrotnie usiłuje uwolnić Jezusa (23,4.16.22), ale ostatecznie spełnia żądanie Żydów, uwalniając Barabasa, a nie Jezusa (23,18-19.25)⁴².

Dla podkreślenia zdecydowanie negatywnej postawy Żydów wobec Jezusa Łukasz jeszcze raz wraca do czasownika „zapierać się” na początku następnego wiersza (3,14), akcentując tym razem jeszcze inne atrybuty Tego, którego do tej pory określał mianem Sługi, niejako po to, by wskazać wielkość winy tych, którzy żądali Jego śmierci przed Piłatem: „Zaparliście się Świętego i Sprawiedliwego, a wyprosiście ułaskawienie dla zabójcy”.

Pierwsze określenie (*hagios*) pojawia się w Nowym Testamencie 230 razy, najczęściej jednak jest ono stosowane do Ducha Świętego (90 razy). Ponadto odnosi się do Boga (Łk 1,49; J 17,11; 1 P 1,15.16; 1 J 2,20, Ap 4,8; 6,10) i Jezusa (Mk 1,24; Łk 1,35; 4,34; J 6,69; 1 J 2,20; Ap 3,7; Dz 3,14; 4,27.30), ale także do rzeczy, miejsc i osób związanych z kultem⁴³. Wbrew temu, co twierdzi Rubiniewicz⁴⁴, określenie „Święty” w odniesieniu do Jezusa i Boga występuje rzadko w Nowym Testamencie⁴⁵. Trudno bowiem uznać za częste odniesienie do osoby Jezusa w Nowym Testamencie tylko dziewięciokrotne tego rodzaju określenie; jeszcze mniej (osiem razy) autorzy stosują je wobec Boga. Warto przy tym zaznaczyć, że niektórzy autorzy odnoszą tekst 1 J 2,20 do Boga (Balz), inni

⁴⁰ J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1983, s. 75; J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 191.

⁴¹ J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 191; A. WEISER, *Die Apostelgeschichte* (ÖTK 5,1-2), t. 1, Gütersloh-Würzburg 1981, s. 116; S. HARĘZGA, „Egzystencjalna wymowa parenezy z Dziejów Apostolskich 3,12-26”, w: *Kościół na drogach historii...*, red. J. Wołczański, Lwów-Kraków 1999, s. 431.

⁴² L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 67; F. GRYGLEWICZ, *Teologiczne aspekty Piotrowych przemówień* (Dz 2,14-36; 3,12-26), ZNKUL 12 (1969), z. 2, s. 28.

⁴³ H. BALZ, „Hagios”, EWNT, t. 1, s. 39; por. też O. PROCKSCH, „Hagios im Neuen Testament”, TWNT, t. 1, s. 102.

⁴⁴ R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w dwóch pierwszych...”, s. 112: „Określenie «Święty» Nowy Testament często stosuje zarówno do Jezusa, jak i do Boga”.

⁴⁵ O. PROCKSCH, „Hagios...”, s. 102: „Die Bezeichnung *Jesou Christi* als *hagios* ist selten...”.

⁴⁶ S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 90, przypis 21, w którym autor podaje opinię M. Zerwicka w tym względzie, ale błędnie podaje stronę (s. 49); zob. M. ZERWICK, *Graecitas biblica*, Roma 1966⁵, s. 61; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty...*, s. 61; R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w dwóch pierwszych...”, s. 113.

(Procksch, Rubinkiewicz) – do Jezusa. Nie czas i miejsce jednak rozstrzygać tę trudność, inny jest bowiem przedmiot zainteresowania niniejszego opracowania.

W określeniu Jezusa jako „Święty” i „Sprawiedliwy” występują w tekście greckim przymiotniki: *hagios* i *dikaios*. Powstaje pytanie, czy można je traktować jako rzeczowniki albo, innymi słowy, jako tytuły lub imiona. Na odpowiedź twierdzącą pozwala użyty tu rodzajnik *ton* przed pierwszym z nich. Wprawdzie przed drugim brak rodzajnika, ale jest to zgodne z regułami gramatycznymi języka greckiego, umożliwiającymi jego opuszczenie przy kolejnym określeniu tej samej osoby, z czym mamy do czynienia w tym właśnie tekście⁴⁶. Warto podkreślić, że we wszystkich tekstach dotyczących Jezusa jako Świętego, z wyjątkiem Łk 1,35, występuje rodzajnik przed *hagios*⁴⁷. Drugi przymiotnik, *dikaios*, pojawia się sześciokrotnie w Dz (3,14; 4,19; 7,52; 10,22; 22,14; 24,15), ale tylko trzykrotnie w odniesieniu do Jezusa (3,14; 7,52; 22,14), w pozostałych zaś wobec ludzi (4,19; 10,22; 24,15), a w innych pismach Nowego Testamentu przede wszystkim w opisie Jego męki (Mt 27,19.24; 27,14, ale tylko w lekcji wariantowej; Łk 23,47). Teksty z przymiotnikiem *dikaios* odnoszą się zwykle w innych księgach Nowego Testamentu do Boga lub ludzi czy rzeczowych podmiotów. Tytuł ten, rozumiany w Dz 3,13n i 7,52 jako mesjańskie określenie Jezusa, wskazuje na tego, kto doskonale wypełnia wolę Bożą⁴⁸.

Można by jeszcze zapytać, czy fakt, iż obydwa analizowane tu określenia Jezusa występują razem, niesie jakieś znaczenie. Takie połączenie występuje niezmiernie rzadko. W Starym Testamencie można przywołać tylko tekst Iz 5,16 w odniesieniu do Boga: „(...) Bóg Święty przez sprawiedliwość okaże swą świętość”, przy czym występuje tu rzeczownik *dikaiosynē*, a nie przymiotnik *dikaios*. Mamy wprawdzie jeszcze tekst podobny w Starym Testamencie, mówiący o tym, że Bóg jest Święty i Sprawiedliwy: „On sprawiedliwy i prawy” (Pwt 32,4), ale tłumacz LXX użył tu słowa *hosios*, a nie *hagios* (...) *dikaios kai hosios kyrios*). W Ewangelii Jana wyraźne odniesienie do Boga analizowanych tu przymiotników można znaleźć w 17,11 i 25: *patēr hagiē* i *pater dikaie* („Ojciec Święty” i „Ojciec Sprawiedliwy”). Podobne wyrażenie występuje w Ap 16,5, ale tu przymiotnik *dikaios* pojawia się obok przymiotnika *hosios* w odniesieniu do Boga. Ten ostatni znaczy jednak przede wszystkim „pobożny”, „bogobojny”, „święty”⁴⁹. Wreszcie te dwa przymiotniki odnosi do Boga nieznany autor

⁴⁶ R. Rubinkiewicz, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 113.

⁴⁷ Nie ma racji Rubinkiewicz, twierdząc, że tego rodzaju określenie odnosi się do Jezusa tylko w Dz (tamże, s. 113).

⁴⁸ G. SCHNEIDER, „Dikaios”, EWNT, t. 1, s. 781–783; G. SCHRENK, „Dikaios im Neuen Testament”, TWNT, t. 2, s. 189–190.

⁴⁹ Taką kolejność znaczeniową tego przymiotnika podaje R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, s. 440;

zachowanego w języku łacińskim, apokryficznego pisma *Testament Mojżesza* (3,5: *Justus et sanctus Dominus* – „Sprawiedliwy i Święty jest Pan”)⁵⁰. Warto dodać, że *hosios* występuje w Nowym Testamencie zaledwie ośmiokrotnie, w tym pięć razy w cytatach starotestamentalnych. W Dz występuje trzykrotnie: 2,27; 13,34.35, zawsze w cytatach ze Starego Testamentu (Ps 16,8-11 w 2,27 i 13.35 oraz Iz 55,3 w Dz 13,34) odnoszonych do Jezusa.

Mając na uwadze to, co powiedzieliśmy do tej pory o znaczeniu poszczególnych tytułów odnoszonych do Jezusa, wydaje się, że można spokojnie przyjąć, iż zarówno określenie Jezusa jako Sługi Boga w kontekście Izajaszowych pieśni o cierpiącym Słudze Jahwe (Iz 52,14: „Jak wielu osłupiało na jego widok – tak nieludzko został oszepecony Jego wygląd(...)”; 53,11: „Po udrękach swej duszy ujrzy światło i nim się nasyci. Sprawiedliwy mój Sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości On sam dźwigać będzie”), jak i określenia „Święty” i „Sprawiedliwy” należy rozumieć jako określenia mesjańskie Jezusa, którego udziałem było cierpienie⁵¹. Trudno więc zgodzić się z Rubinkiewiczem, że tytułu „Święty” nie należy rozpatrywać w kontekście cierpień Jezusa⁵².

Kontynuując kontrastowo przedstawioną do tej pory postawę Boga wobec swojego Sługi, Jezusa, i postawę ludu wobec Jezusa, stwierdza Łukasz na końcu w. 3,14, że Żydzi wyprosilili ułaskawienie dla zabójcy. Autor Dz posłużył się tu typowymi dla niego określeniami: *ētēsasthe*, *charisthēnai* i *phonea*. Pierwszy z czasowników *aiteō* bywa często stosowany przez ewangelistów, również kilkakrotnie w drugim dziele Łukasza. Mniej więcej w połowie występuje w stronie medialnej; niemniej jednak nie ma zasadniczej różnicy znaczeniowej między stroną medialną i czynną. Może przybierać różne znaczenia, ale jego podstawowy sens, który ma zastosowanie także w analizowanym tutaj tekście, brzmi „żądać”, „domagać się”, ale także „prosić”⁵³. Łagodniejsze („prosić”) bądź mocniejsze („żądać”) tłumaczenie tego czasownika zależy – co widać we fragmentach Dz, w których ten czasownik występuje (10 razy) – od najbliższego kontekstu. Tam, gdzie usiłowano wymóc jakiś negatywny wyrok na kimś

H. BALZ, „Hosios”, EWNT, t. 2, s. 1310, na pierwszym miejscu wymienia jego znaczenie „święty”, a dopiero dalej „pobożny”, „Bogu miły”; z kolei F. HAUCK, *Hosios*, TWNT, t. 5, s. 488–489, tłumaczy go jako „święty”, „sprawiedliwy” (*rechtmässig*), „obowiązkowy” (*pflichtmässig*), choć nie wyklucza też znaczenia „pobożny”.

⁵⁰ M. WOJCIECHOWSKI, *Jezus jako Święty...*, s. 128; M. PARCHEM, „Testament Mojżesza 3,5”, w: *Pisma apokaliptyczne i testamenty (Apokryfy Starego Testamentu, t. 2)*, red. M. Parchem, Kraków–Mogilany 2010, s. 324, który kilka stron wcześniej podkreśla, że obecnie przyjęło się określenie *Testament Mojżesza*, a nie jego łacińska nazwa *Ascensio lub Assumptio Mosis* (s. 305).

⁵¹ G. SCHNEIDER, „Dikaïos...”, s. 783; G. SCHRENK, „Dikaïos...”, s. 190–191; S. HAREŹGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 91–93.

⁵² R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 113.

⁵³ W. RADL, „Aiteō”, EWNT, t. 1, s. 102–103; R. Popowski, *Wielki słownik...*, s. 15.

(9,2 – chodzi o Szawła proszącego Arcykapłana o pozwolenie na zabijanie chrześcijan; 13,28 – chodzi o przemówienie Pawła przypominającego Żydom zabieganie u Piłata o wyrok śmierci na Jezusa; 16,29 – dotyczy strażnika pilnującego Pawła w więzieniu w Filipi, który zażądał światła, by móc podziękować Pawłowi za uratowanie go przed samobójstwem; 25,3.15 – w kontekście próby zamachu na życie Pawła; 3,14 – w kontekście domagania się śmierci Jezusa i uwolnienia Barabasa), słusznie tłumaczono ten czasownik mocniej: „żądać”, „domagać się”. W innych kontekstach zwykle oddawano go polskim „prosić” (3,2; 7,46; 12,20; 13,21).

Żydzi zatem domagają się od Piłata, który chciał uwolnić Jezusa, żeby wydał im zabójcę, a nie Jezusa: *andra phonea charisthēnai hymin*. Wśród ewangelistów tylko Łk używa czasownika *charisthēnai* – trzykrotnie w Ewangelii (7,21.42.43) i czterokrotnie w Dz (3,14; 25,11.16; 27,24). Także on może mieć różne znaczenia: „darować”, „ofiarowywać”, „wyświadczyć dobrodziejstwo, przysługę”, „odpuszczać”, „przebaczać”, „okazywać łaskawość”, „ułaskawiać kogoś”, „wydawać kogoś komuś”, „ofiarować”⁵⁴. Również w tym przypadku o najbardziej właściwym znaczeniu analizowanego tu czasownika decydować musi jego najbliższy kontekst. Niekiedy słusznie oddaje się go przez „wydać” (Dz 25,11), innym razem kontekst wskazuje na znaczenie „oskarżać, skazywać” (Dz 25,16), wreszcie – „darować, ocalić” (Dz 27,24). Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia w Ewangelii Łukasza. Wydaje się, że właśnie ze względu na najbliższy kontekst w Dz 3,14 analizowany w tym momencie czasownik należy przetłumaczyć jako „uwolnić, ułaskawić”. Żydzi domagali się przecież od Piłata uwolnienia zabójcy. Autor określił go wyrażeniem *andron phonea*. Dopełnienie dla bardzo często stosowanego rzeczownika *anēr* (tu: mężczyzna, człowiek) stanowi rzeczownik *phoneus*, który znaczy „zabójca, morderca”⁵⁵. Pojawia się on w Dz trzykrotnie (3,14; 7,52; 28,4): w pierwszej lokalizacji pada w kontekście Jezusa, którego lud wydał, zaparł się, a w końcu przyczynił się do Jego śmierci, żądając uwolnienia zabójcy Barabasa (3,13n); w podobnym kontekście występuje w mowie Szczepana (7,52). Z kolei w Dz 28,4 – w odniesieniu do Pawła, którego Maltańczycy zaczęli podejrzewać o popełnienie morderstwa, kiedy zmija nie wyrządziła mu najmniejszej szkody, wisząc u jego ręki.

Warto odnotować, że Łukasz zna inny termin bliskoznaczny na określenie zabójstwa, mianowicie rzeczownik *phonos*, posiadający znaczenie ogólne: „morderstwo, zabójstwo”⁵⁶, którym posługuje się w swojej Ewangelii dwukrotnie (23,19.25) w opisie przesłuchania Jezusa przed Piłatem (por. Mk

⁵⁴ R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, s. 651; por. też K. BERGER, „Charidzomai”, EWNT, t. 3, s. 1094.

⁵⁵ R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, s. 643.

⁵⁶ Tamże.

15,7). Jak się wydaje, można postawić pytanie, dlaczego w Dz 3,14 nie zadowolili się podobnym terminem, lecz użył rzeczownika *anēr* z dopełnieniem *phonea*? Zapewne, między innymi, dlatego, że chodziło mu o wskazanie na konkretnego człowieka o imieniu Barabasz, czego nie oddałby tak dobitnie rzeczownik wyrażający ogólną myśl czy ideę zabijania. Przy opowiadaniu o gorliwości Szawła w prześladowaniu uczniów Jezusa, włącznie z chęcią ich zabijania (por. Dz 9,1), bez wskazywania na konkretną osobę, posłużył się właśnie rzeczownikiem o charakterze ogólnym, czyli *phonos*. Wolno więc domniemywać, że tego rodzaju rozróżnienie było tu celowe, a nie przypadkowe.

Kontynuując kontrastowy styl relacji o kerygmacie pasyjnym, autor Dz pokazuje raz jeszcze największe zło, którego dopuścili się Żydzi wobec Jezusa (3,15); większego nie można było już dokonać. Oni zabili Dawcę życia (*de archēgon tēs dzoēs apekteinate*). Największą trudność w tym wyrażeniu stanowi rzeczownik *archegos* poprzedzony rodzajnikiem *ton*, który wskazuje na osobę już znaną, określaną wcześniej jako Sługa Boga, Święty, Sprawiedliwy. Jednak nie do końca wiemy, jak go najwierniej przetłumaczyć ze względu na jego wieloznaczność. Może on bowiem znaczyć: „przywódca, przewodnik, wódz, wiodący początek, dający początek, sprawca, twórca”⁵⁷. Po przeprowadzeniu jego, z konieczności skrótowej, analizy, trzeba będzie zdecydować się na, najlepsze z możliwych, oddanie pełnej treści.

Analizowany obecnie rzeczownik występuje w LXX 34 razy (Wj 6,14; Lb 10,4; 13,2.3; 14,4; 16,2; 24,17; 25,4; Pwt 33,21; Sdz 5,2; 5,15B; 9,44B; 11,6B; 11,11B; 1 Krn 5,24; 12,21; 26,26; 2 Krn 23,14; 1 Ezdr 5,21; 2 Ezdr 12,9; 17,70.71; 21,16.17; Jdt 14,2; 1 Mch 9,61; 10,47; Iz 3,6.7 – w w. 7. dwukrotnie; 30,4; Jr 3,4; Lm 2,10; Mi 1,13)⁵⁸. Jest on tłumaczeniem aż dziewięciu terminów hebrajskich

⁵⁷ Tamże, s. 75; por. też wiele jego znaczeń w: P.-G. MÜLLER, „Archegos”, EWNT, t. 1., s. 392–393; E. SZYMANEK, „Chrystus jako Sprawca życia (Dz 3,15)”, w: *Scriptura Sacra Poznaniensis. Opuscula Mariano Wolniewicz octogenario dedicati*, red. F. Lenort, Poznań 2002, s. 90.

⁵⁸ Taką liczbę podają R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 115; tenże, „Postać Jezusa...”, s. 119 oraz S. HAREZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 94. J. KOZYRA podaje natomiast liczbę 35, „Chrystus-Archēgos...”, s. 111. Nie do końca ma rację ten ostatni autor; wspomniany wyżej rzeczownik występuje bowiem dokładnie 34 razy w LXX, po uwzględnieniu także tekstu B w Sdz (5,15; 9,44; 11,6; 11,11.) oraz w 2 Ezdr 21,16.17 w lekcji wariantowej uwzględnionej tylko w aparacie krytycznym. 35. raz pojawia w 2 Mch 2,30 tylko jego synonim *archēgetēs* („pierwszy przywódca, sprawca, wódz, naczelnik” – takie jego znaczenie podaje Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958, s. 340), a ponadto nie może on być tłumaczeniem greckim Starego Testamentu, ponieważ ta księga powstała w języku greckim), a nie *archēgos*. Warto jeszcze zaznaczyć, że w Iz 3,7 występuje analizowany tu rzeczownik dwukrotnie. Pomijamy tu zagadnienie tekstu 1 Ezdr 5,1, gdzie także mamy jeden raz ten rzeczownik, choć ta księga nie jest uznawana za księgę kanoniczną. Niemniej jednak jest ona w LXX i dlatego uwzględniono ją w powyższej wzmiance o liczbie 34 miejsc, w których występuje termin *archēgos*.

(*sar, alluf, habaš, nasi, pe'ah, pakad, pera ' , kasin, ro'š*), przy czym niemal połowa (16 razy) jest tłumaczeniem hebrajskiego *sar*⁵⁹.

Zawiera on w sobie dwa elementy: rdzeń *arch* i końcówkę *ēgos*. *Archē* może znaczyć „początek, zwierzchność, władzę, panowanie”, natomiast czasownik o tym samym rdzeniu, *archō*, może nieść sens: „być pierwszym, rządzić, przewodzić, zaczynać”⁶⁰. Druga część składowa analizowanego rzeczownika może pochodzić, jak relacjonuje Kozyra, od czasownika *hēgeomai*, ale to przemawiałoby raczej na korzyść rzeczownika *archēgetēs*, który ma podobne znaczenie jak *archēgos*. Istnieje jednak możliwość, że interesujący nas rzeczownik pochodzi od czasownika *agō* w swojej drugiej części składowej, który oznacza „prować kogoś, kierować”. Wspomniany przed chwilą autor sugeruje następujące rozróżnienie między omawianymi w tej chwili czasownikami:

słowo *agō* wskazuje na przywódcę, którego nie wybiera grupa równych mu członków wspólnoty. Jest on mianowany wodzem przez kogoś z zewnątrz (...). Czasownik zaś *hēgeomai* mówi o człowieku przewodzącym innym, którego grupa wybiera do tej funkcji kierowniczej⁶¹.

Na podstawie analizy składowych omawianego tu czasownika można wnosić, że pierwszy element wskazuje na ideę panowania, bycia wodzem, kimś pierwszym, kierującym, drugi zaś podkreśla dynamikę w przewodzeniu innym⁶². W literaturze greckiej, także pozabiblijnej, Rubinkiewicz dostrzega jego znaczenie w porządku czasowym i wówczas miałby on znaczenie tego, który coś rozpoczyna, ale także może oznaczać założyciela, twórcę, który daje podstawy czemuś; w znaczeniu zaś porządkowym analizowany rzeczownik oznaczał przede wszystkim wodza, kogoś mającego władzę, przewodniczącego⁶³. W Starym Testamencie (LXX) występuje on przede wszystkim w znaczeniu wodza różnych grup (np. Wj 6,14; Lb 10,4; 16,2; 25,4; Pwt 33,21; Sdz 5,2), ale także przybiera znaczenie autora, twórcy, pierwszej przyczyny (Mi 1,13; 1 Mch

⁵⁹ W tym przypadku rację ma J. Kozyra w cytowanym artykule w przypisie 58, a nie R. Rubinkiewicz i S. Haręga w cytowanych artykułach w tym samym przypisie, którzy mówią o tłumaczeniu w ten sposób tylko ośmiu hebrajskich terminów.

⁶⁰ R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, s. 75–76; J. KOZYRA, *Jezus Chrystus jako Archē. Protologia chrystologiczna pierwotnej tradycji apostoelskiej Nowego Testamentu w interpretacji rdzenia Arch-* (Rozprawy Instytutu Teologiczno-Pastoralnego w Katowicach 4), Katowice 2001, s. 30–31.

⁶¹ J. KOZYRA, *Jezus Chrystus jako Archē...*, s. 34; zob. znacznie więcej na ten temat: tamże, s. 30–46; tenże, „Tytuły Chrystusa nazywające Go Głównym Władcą i Wodzem w nauczaniu św. Piotra Apostoła”, *ŚSHT* 32 (1999), s. 69–94.

⁶² Zob. tenże, *Jezus Chrystus jako Archē...*, s. 35.

⁶³ Więcej na temat jego znaczenia w literaturze greckiej zob. R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 114–115; J. KOZYRA, *Jezus Chrystus jako Archē...*, s. 37–42.

9,61, 10,47; por. też 2 Mch 2,30, gdzie występuje bliskoznaczny termin *archēgetēs*). W Jr 3,4 pojawia się *archēgos* w znaczeniu religijnym, w odniesieniu do Boga jako Ojca („Ojca mojego” TM). Według Rubinkiewicza można wspomniany wyżej termin rozumieć jako „wodza” i jako „twórcę”, choć kontekst najbliższy zdaje się wskazywać jego pierwszy sens⁶⁴. Haręzga opowiada się za sensem „wódz”⁶⁵.

W Nowym Testamencie *archēgos* pada tylko cztery razy: dwukrotnie w Dz (3,15; 5,31) i dwukrotnie w Hbr (2,10; 12,2). W pierwszym z wymienionych tekstów pojawia się w kontekście rzeczownika *dzōēs* („życie”), z kolei w drugim i trzecim – w kontekście zbawienia (*sōtēr*, *sōteria*), wreszcie w ostatnim – w kontekście wiary (*pistis*). We wszystkich natomiast tekstach odnosi się do Jezusa. Aby odpowiedzieć na pytanie o sens wyrażenia *archēgos tēs sōterias* (Hbr 2,10) i *archēgos tēs pisteōs* (Hbr 12,2), jako w pewnym sensie paralelnego do *archēgos tēs dzōēs* (Dz 3,15), Szymanek przywołuje tłumaczenie Wulgaty, według której rzeczownik *archēgos* jest przetłumaczony jak *auctor*, co oznacza: „autor”, „przyczyna”, „sprawca”. Jezus jest więc według Hbr przyczyną, sprawcą zbawienia bądź sprawcą wiary⁶⁶. Problem polega na tym, że w Neowulgacie jest on już przetłumaczony przez *ducem* w obydwu miejscach Hbr, a nie *auctorem*, czego nie odnotował przed chwilą wspomniany autor.

Niewątpliwie ma rację Johnson w stwierdzeniu, że niezwykle trudno oddać dokładnie treść wyrażenia *archēgos tēs dzōēs* ze względu na wieloznaczność (o czym wcześniej była już wzmianka) pierwszego z nich⁶⁷. Warto jednak postawić pytanie o znaczenie drugiego z nich, z nadzieją, że może to pozwoli przybliżyć się do pełniejszego znaczenia nie tylko pierwszego z nich, ale także całego wyrażenia. Termin *dzōē* („życie”) występuje w Dz ośmiokrotnie (2,28; 3,15; 5,20; 8,33; 11,18; 13,46.48; 17,25). Bardzo wyraźnie w znaczeniu życia wiecznego pojawia się w Dz 13,46: „(...) Skoro jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan” i w Dz 13,48: „Poganie, słysząc to, radowali się (...), a wszyscy przeznaczeni do życia wiecznego, uwierzyli”. Nie ulega wątpliwości, o jakie życie chodziło autorowi tych słów (św. Pawłowi), skoro w obydwu tekstach po rzeczowniku „życie” następuje przymiotnik *aiōnios* („wieczny”), dodatkowo w Dz 13,47 występuje wzmianka o zbawieniu po krańce ziemi, a więc kolejny raz w kontekście *sōteria* („zbawienie”). Już nie tak wyraźnie, ale na znaczenie życia wiecznego może wskazywać tekst Dz 8,33: „W Jego uniżeniu odmówiono mu słuszości. Któż zdoła opisać ród Jego? Bo jego życie zabiorą z ziemi”. Autor przypomina fragment Iz 53,7n

⁶⁴ R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 116.

⁶⁵ S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 94.

⁶⁶ E. SZYMANEK, „Chrystus jako Sprawca życia...”, s. 92.

⁶⁷ L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 68.

(LXX), w zrozumieniu którego pomaga urzędnikowi etiopskiemu diakon Filip, udzielający mu chrztu (por. Dz 8,25-40). Tekst zacytowany przez Łukasza (Dz 8,33) zdaje się wskazywać bowiem na życie pozaziemskie.

Jeżeli dodamy do tego, że w Dz 5,31 jawi się analizowany rzeczownik *archēgos* w kontekście rzeczownika *sōtēr*: „Bóg wywyższył Go po prawicy swojej jako Władcę i Zbawiciela (...)”, a w Hbr 2,10 w kontekście zbawienia (*sōteria*): „Przystało bowiem Temu (...), który wielu synów do chwały doprowadza, aby przewodnika ich zbawienia udoskonalił przez cierpienia” – to przesłanie obydwu tekstów zdaje się być oczywiste: Zbawiciel, zapewniający zbawienie, ma na myśli nie tylko życie doczesne, ale i wieczne. Wprawdzie drugi tekst Hbr (12,2) nie mówi wprost o zbawieniu, ale jego natchniony autor przypomina wszystkim, że wpatrywanie się w Jezusa prowadzącego do wiary i doskonałości to droga do zasiadania po prawicy Boga, które przed nami osiągnął Jezus, czyli, inaczej mówiąc, droga do naszego zbawienia. Wolno wreszcie mniemać, że także w Dz 3,15 *dzōē* można rozumieć w jego najszerszym rozumieniu. Tak więc na 12 tekstów, w których mamy do czynienia bądź z całym wyrażeniem, bądź tylko z jego jednym czy drugim jego elementem, aż osiem razy można doszukać się nauki o życiu nie tylko ziemskim, ale i pozaziemskim. Warto na koniec zauważyć też te cztery fragmenty, które dają naukę o życiu doczesnym (Dz 2,28; 5,20; 11,18; 17,25). Przeanalizowane pokrótce teksty wskazują, że zawiera się w nich nauka zarówno o życiu nadprzyrodzonym, jak i o życiu doczesnym.

Potwierdzenie tego przynoszą następujące zaraz słowa: „ale Bóg wskrzesił Go z martwych” (Dz 3,15b). Bóg wskrzesił więc Tego, którego oni zabili – Dawcę życia. Najpierw jest więc mowa o życiu ziemskim Jezusa, potem także o Jego życiu po wskrzeszeniu z martwych. Niewątpliwie mamy tu do czynienia ze wskazaniem na życie w najpełniejszym jego wymiarze. Na pytanie, co należy rozumieć przez życie, o którym jest mowa w Starym i Nowym Testamencie, o czym była mowa przed chwilą, odpowiada Szymanek, przytaczając szereg tekstów pozabiblijnych: chodzi o „trwanie bez końca uwolnione od twardej konieczności umierania”⁶⁸. W zamknięciu rozważania, aby zapewnić swoich słuchaczy o prawdziwości wspomnianych wydarzeń z życia Jezusa, a zwłaszcza przywrócenia Go do życia, autor stwierdza, że apostołowie byli tego wszystkiego świadkami (3,15b). Oto więc ponownie mamy przywołanie Jana Apostoła, który był świadkiem cudownego uzdrowienia chromego⁶⁹. Na powiązanie

⁶⁸ E. SZYMANEK, „Chrystus jako Sprawca życia...”, s. 92. Na powiązanie tych trzech elementów w Dz 3,15 (przewodzenia, życia i wskrzeszenia z martwych), jako pomocnych w ustaleniu najlepszego znaczenia, wskazuje również J. KOZYRA, „Chrystus – Archēgos...”, s. 115–116.

⁶⁹ J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 191; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 320; L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 73.

z Dz 3,7 wskazuje też czasownik *egeiren* (tu: podniósł), którego autor użył na opisanie uzdrowienia chorego, a w Dz 3,15 na wskrzeszenie z martwych Jezusa. Może to wskazywać, że cudowne uzdrowienie miało być w zamyśle autora znakiem wskrzeszenia Jezusa⁷⁰.

Można by ewentualnie zastanawiać się, jak to czyni Zmijewski w swoim komentarzu, czy miało sens stawianie Żydom zarzutu („zabiliście Dawcę życia”), skoro Jezus stał się wodzem życia (*Anführer zum Leben*) dopiero przez śmierć i wskrzeszenie z martwych. Czy nie chodzi tu o nieuświadomioną winę albo swego rodzaju *felix culpa*? Ten sam autor daje na tak postawione pytania odpowiedź, przypominając, że mówca w dalszej części swojego przemówienia wskazuje wyraźnie, iż droga do życia otwarta jest także dla winnych śmierci Jezusa, jeżeli się nawrócą (Dz 3,17nn)⁷¹.

Reasumując przeprowadzone analizy, można chyba stwierdzić, że wyrażenie *archēgos tēs dzōēs* w Dz 3,15 jest ekwiwalentem *archēgos tēs sōterias* z Hbr 2,10 (por. także inne teksty nieco wcześniej analizowane)⁷², czyli wyraża przekonanie, iż Jezus jest zarówno Wodzem, jak i Dawcą życia. Warto też podkreślić, że misja zbawcza Jezusa, określonego tu jako *archēgos*, jawi się bardzo wyraźnie w kontekście nauki o Jego zmartwychwstaniu⁷³.

3. Wiara uzdrowionego w imię Jezusa (Dz 3,16)

Jak wspomniano we wprowadzeniu, analizowaną w niniejszym opracowaniu jednostkę (Dz 3,13-15) kończy werset Dz 3,16, który tworzy z nią jedną całość. Przejawia się to zdecydowanie w nawiązaniu do Dz 3,12 poprzez wzmiankę o uzdrowieniu człowieka chromego w obydwu wersetach (Dz 3,12.16). Jednocześnie w. 16. nawiązuje do jednostki poprzedzającej (Dz 3,1-11) dzięki przywołaniu imienia Jezusa w Dz 3,6: „W imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, chodź” i 3,16: „(...) imię to przywróciło siły (...)”. Wskazane jest więc, przynajmniej pobieżnie, przeanalizowanie tego wersetu. Przy dokładnym jego czytaniu można dostrzec „przeładowanie i niezręczności”⁷⁴. Owe niezręczność i niejasność

⁷⁰ D. HAMM, „Acts 3:12-26...”, s.203; S. BUTTICAZ, „Actes 3,1-26...”, s. 183.

⁷¹ J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 192.

⁷² F.F. BRUCE, *The Book of the Acts...*, s. 109; S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 95.

⁷³ R. RUBINKIEWICZ, „Chrystus w pierwszych dwóch...”, s. 120; S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 95–96, przypis 72; J. KOZYRA, „Chrystus – Archēgos...”, s. 116.

⁷⁴ Takie określenie można znaleźć u następujących autorów: B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the New Testament*, s. 270–272, który mówi o owej niezręczności w pierwszej części Dz 3,16 i podaje sugestie trojga autorów próbujących je usunąć. W podobnym duchu wypowiada się D. HAMM, „Acts 3:12-26...”, s. 204–205 („This dense and awkward sentence (...”). Nie zgadza się z tą opinią G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 321: „Daß V 16sprachlich überladen und unklar

można wyjaśnić celem postawionym sobie przez natchnionego autora, który chciał przede wszystkim uwypuklić związek między wiarą a imieniem Jezusa⁷⁵. Trzeba jednak zgodzić się z twierdzeniem, że w Dz 3,16 kryje się sporo trudności. Warto więc przynajmniej przyjrzeć się jego przesłaniu teologicznemu.

W stosunku do Dz 3,6, gdzie tylko raz pojawia się „imię”, w Dz 3,16 występuje dwukrotnie *onoma* („imię”). W 3,16 mamy też dwukrotnie rzeczownik *pistis*, czego nie ma więcej w całej mowie Piotra. Jeżeli więc można mówić o „przeładowaniu”, dotyczy ono przede wszystkim częstotliwości tych dwóch terminów w tak krótkim tekście. Nie ma wątpliwości, że przywołane dwa razy wyrażenie *onoma autou* odnosi się do Jezusa, którego Bóg wskrzesił z martwych (por. 3,15). Więcej trudności sprawia znalezienie podmiotu dla dwukrotnie wspomnianej wiary. Inaczej mówiąc, chodzi o odpowiedź na pytanie, o czyjej wierze jest mowa w analizowanym obecnie wersecie: Piotra, Jana czy chorego?⁷⁶. Słusznie zauważa autor cytowany w przypisie 76, że bezpośredni kontekst nie pomaga w znalezieniu odpowiedzi na postawione pytania. Z jednej strony nie jest oczywiste – zdaniem Hamma – że chodzi o wiarę uzdrowionego chorego, z drugiej jednak nie ma w dwudzielu Łukasza w relacjach o uzdrowieniach wskazówek, że chodzi o wiarę uzdrawiającego (*healer*). U Łukasza zbawiająca wiara zawsze odnosi się do uzdrowionego. Ostatecznie Hamm dochodzi do wniosku, że w Dz 3,16 chodzi o wiarę uzdrowionego⁷⁷.

Z kolei Johnson drugi raz zastosowany termin *pistis* w całym wyrażeniu „wiara, która przychodzi przez niego” odnosi do wiary apostołów⁷⁸. Schneider natomiast, powołując się na Bauera, zauważa, że *dia* z genetiwy w wyrażeniu *hē pistis hē di' autou* wskazuje na osobowe narzędzie, pośredniczącą osobę lub sprawcę⁷⁹. Nie bez racji stwierdza Johnson, że natchniony autor miał problem, jak połączyć obiektywną moc „imienia” działającego przez apostołów z subiektywną koniecznością „wiary”, żeby tę moc uczynić skuteczną⁸⁰. Schneider jest gotów przyznać rację także tym autorom, którzy wiary nie przypisują

ist, wie neuerdings wieder J. Roloff meint, kann man wohl nicht behaupten”. Podobnego zdania jest J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 192. L.T. Johnson określa wyrażenie „przez wiarę w jego imię” jako *garbled in Greek* (L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 68).

⁷⁵ Tak to wyjaśnia G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 321, a za nim J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 68.

⁷⁶ D. HAMM, „Acts 3:12-26...”, s. 204, dorzuca do tego jeszcze kilka innych pytań: o jakiego rodzaju wiarę chodzi, co znaczy „imię” czy *holoklēria* („pełnia zdrowia”).

⁷⁷ Tamże, s. 204.

⁷⁸ L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 68.

⁷⁹ W. BAUER, *Wörterbuch...*, s. 358; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 321, przypis 63; A.J. HESS, „Dia”, EWNT, t. 1, s. 713.

⁸⁰ L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, s. 68.

jednoznacznie ani uzdrowionemu, ani Piotrowi, na tyle, na ile tekst wskazuje na niezbędność wiary przy jego uzdrowieniu. Jest też dla niego oczywiste, że wiara w Dz 13,6b oznacza dar i działanie Zmartwychwstałego⁸¹. Z kolei Hamm jest zdania, że niezręczny pleonazm analizowanego tu wersetu może być wynikiem próby natchnionego autora w zachowaniu trudnej równowagi traktującej wiarę zarówno jako dar, jak i odpowiedź. W każdym razie z tego tekstu jasno wynika, że to właśnie imię Jezusa Chrystusa (tak wyraźnie określone w Dz 13,6) umocniło (*estereōsen*) chromego i dało mu pełnię siły (*holoklērian*) dzięki jego wierze we wspomniane imię. Nie pozostaje więc nic innego jak przyjąć, że zarówno wiarę, jak i imię (osobę) należy traktować jako istotne elementy dokonanego uzdrowienia⁸². Warto na koniec zauważyć, że mamy do czynienia z kontynuacją myśli o potrzebie dawania świadectwa. W 3,15 świadkami wskrzeszenia z martwych Jezusa byli apostołowie, w 3,16 natomiast mówca odwołuje się wyraźnie do świadectwa zgromadzonego ludu, który widział i znał najpierw chorego, potem mógł podziwiać pełnię jego sił, a więc całkowicie zdrowego człowieka⁸³.

Uwzględniając wspomniane wcześniej niezręczności i niejasności wiersza 16, trudno się dziwić trudnościom przy jego tłumaczeniu, choć trzeba przyznać, że większość polskich (choć nie tylko) tłumaczeń odnosi w obydwu przypadkach wiarę do uzdrowionego człowieka (np. BT; BW-P; BP; Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy – przekład ekumeniczny z 2001 r.; Nowy Testament – nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 2001; Holy Bible; La Sacra Bibbia; La Bible de Jerusalem). Na wiarę pochodzącą od Jezusa, w przypadku po raz drugi występującego terminu „wiara”, wskazuje tłumaczenie S. Kowalskiego: „(...) a wiara przezeń udzielona przywróciła mu pełne zdrowie (...)” i Biblia Paulistów: „Wiara, która od Niego pochodzi, uzdrowiła go (...)”. Wprawdzie w tłumaczeniu Kowalskiego nie ma tak wyraźnego wskazania na wiarę pochodzącą od Jezusa, jak to uczynił tłumacz Biblii Paulistów, pisząc dużą literą „Niego”, ale wydaje się oczywiste, że tłumaczenie: „a wiara przezeń udzielona (...)” odsyła do Jezusa.

Słowa-klucze: wprowadzenie, kontekst, jedność literacka, Bóg, Sługa Boga, Jezus, Piłat, Święty, Sprawiedliwy, Dawca życia, wiara, imię.

⁸¹ G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 321.

⁸² D. HAMM, „Acts 3:12-26...”, s. 204–205. Na niezbędność tych dwóch elementów wskazuje też G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte...*, s. 321 oraz J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 192–193.

⁸³ J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte...*, s. 193.

Passion-kerygma in Peter's Second Speech in Acts (3:13-15)

Summary

In Peter's Second Speech (Acts 3:13-15) we can find more passion motives than in many other speeches in The Acts of the Apostles. Analysed speech is located in a wider context (Acts 3:1-26). The speech forms a literary unity with a chiasmic structure and christological kerygma in the centre of it. To the passion motives that we can find in the speech, like the idea of the servant of Yahweh, who is glorified by God and is mentioned as Saint, Just and the Giver of Life, we should add the teaching about betrayal, refusal before Pilate and the killing of Him. But – as it is stated – the God has raised Him from death. The healing of sick in the name of Jesus is a manifestation and an effect of His resurrection. All mentioned titles we should understand as the descriptions of the dignity of Jesus as a Messiah, who suffered and realized the will of God in a perfect way. The phrase *archēgos tēs dzōēs*, although it is difficult to fully explain it, should be treated as an equivalent of *archēgos tēs sōterias*. The second formula reveals the intention of the author – the communication of truth, that Jesus is a Commander and the Giver of Life. Despite the overloaded and awkward formula, in Acts 3:16 the author tried to underline the connection between the faith of healed man and the name of Jesus.

Keywords: introduction, context, literary unity, God, Servant of God, Jesus, Pilate, Holy, Righteous, murderer, Author of life, name, faith.

(oprac. ks. Jan Załęski; tłum. Tomasz Herbich)

*„W jednym ciele przez krzyż” (Ef 2,16).
List do Efezjan a judaizm*

Osoba Tychika¹ stanowi podstawę do tego, by Kol, Flm i Ef postrzegać na poziomie narracji jako ciąg wypowiedzi pozostających ze sobą w pewnym, choć niełatwym do zdefiniowania, związku. Ten współpracownik Pawła występujący w pismach różnie związanych z Apostołem Narodów jest pośrednikiem między Pawłem a Filemonem (wiezie list i eskortuje Onezyma, o czym świadczy Kol 4,7-9 nawiązujący do Flm 12). Postać tę znamy poza tym z Dz 20,4. Tekst ten stał się powodem do domysłów, iż Tychik był Efezjaninem², podobnie jak Trofim (Dz 21,29). Informacja o posłaniu Tychika do Efezu (2 Tm 4,12) może być echem Ef 6,21. Jako Pawłowy posłaniec występuje też w Tt 3,12. Postać ta spina więc różne „piętra” tradycji popawłowej. Jest, na gruncie rozwoju piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego, postacią emblematyczną dla Kościoła wczesnego okresu poapostolskiego, kiedy to więź z apostołami ma charakter osobistej współpracy, a nie konstrukcji teologicznej (sukcesja apostolska). Czy w rozumieniu Ef jest to postać znacząca? Może to właśnie on ukazuje w sobie te cechy, które dostrzec możemy u autora Ef? Są to pytania, które warto postawić, bo dotyczą nie tylko (i raczej nie tyle) dyskusji o autorstwie Ef, ale pozwalają nam wnikać w sytuację kulturową, jaka stoi za tym tekstem.

Dyskusja nad Ef zwykle koncentruje się wokół Pawłowego autorstwa tego tekstu³ należącego do kanonu Nowego Testamentu. Jednak problem adresatów wydaje się nie mniej ciekawy właśnie dlatego, że raczej nie daje on nadziei na znalezienie jednoznacznej odpowiedzi. Przyjmując, że było to pismo

¹ F. THIELMAN, *Ephesians*, Grand Rapids 2010, s. 17–18.

² K. ROMANIUK, *Uczniowie i współpracownicy świętego Pawła*, Kraków 2008, s. 139.

³ Typowe jest stwierdzenie: „To many this is one of Paul’s moving epistles and yet to others it is only a reproduction of Pauline themes by another mind. Much controversy has surrounded and still surrounds the question of authenticity” (D. GUTHRIE, *New Testament Introduction*, Downers Grove 1990, s. 355).

okólne, zakłada się bowiem, że jego adresaci nie byli wyraźnie określani. Jest to uproszczenie wynikające z utożsamienia problemu adresatów z problemem adresu (nazwy miasta, do którego był skierowany list). Chcemy tu postawić problem adresatów Ef w nieco inny sposób: pytając o charakterystykę modelowego odbiorcy. Przy czym mamy tu na myśli nie tyle pełną charakterystykę tej postaci, ale jedną jej cechę: stosunek do judaizmu. Dla św. Pawła Apostoła była to kwestia bardzo istotna i osobista, którą przeżywał bardzo głęboko. Piszac więc o modelowym odbiorcy, powiemy wiele o modelowym nadawcy (autorze). W ten sposób włączymy się też do dyskusji o autorstwie tego pisma. Chcemy postawić problem istotny dla analizy antropologiczno-kulturowej: czy związek z judaizmem jest dla modelowego autora Ef tytułem do chlubienia się, czy wręcz odwrotnie – kwestią raczej kłopotliwą i niebudującą prestiżu⁴. Pytamy też o typ i zasięg więzi społecznych, które łączą pogan, Żydów i chrześcijan w Efezie oraz o mechanizmy dystrybucji szacunku w społecznościach na różnym poziomie.

Nawet jeśli Ef nie został napisany do wspólnoty w małoazjatyckiej metropolii, to i tak pozostaje pytanie, dlaczego tradycja kościelna powiązała tę część NT z tym właśnie miastem⁵. Zarówno Efez jak i Laodycea to Kościoły Apokalipsy. To także znaczące ośrodki diaspory żydowskiej⁶.

⁴ B.J. MALINA, „The Social Sciences and Biblical Interpretation”, *Interpretation* 37(1982), s. 229–242; tenże, „Why Interpret the Bible with the Social Sciences”, *ABQ* 2(1983), s. 119–133; J.H. ELLIOT, „Social Scientific Criticism of the New Testament. More on Methods and Models”, *Semeia* 35(1986), s. 1–33; tenże, *What Is Social-Scientific Criticism? Guides to Biblical Scholarship*, Minneapolis 1993; J.J. PILCH, *Introducing the Cultural Context of the Old Testament*, Eugene 2007; B.J. MALINA, *Nuovo Testamento e antropologia culturale* (ISB S 39), Brescia 2008. Polskojęzycznym opracowaniem prezentującym to podejście do tekstu biblijnego jest J. KRĘCIDŁO, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej* (LSM 1), Warszawa 2013, s. 14–19.

⁵ J. EADIE, *A Commentary on the Greek Text of Paul's Letter to the Ephesians*, Glasgow 1853 (cyt. reprint Birmingham 2005), s. XII–XXI; A.T. LINCOLN, *Ephesians* (WBC 42), Nashville i in. 1990, s. XXXVI–XXXVIII; C.E. ARNOLD, *Ephesians* (ZECNT 10), Grand Rapids 2010, s. 30–41.

⁶ „Liczba Żydów zamieszkujących Efez w owym czasie musiała być znaczna” (E. DĄBROWSKI, *Dzieje Pawła z Tarsu* [MTP 1], Warszawa 2013, s. 393, pierwsze wyd. tej książki ukazało się w Poznaniu w roku 1951, a cieszyła się ona wielkim powodzeniem, bowiem wznowiona została już w roku następnym, a w 1953 r. ukazało się jej lekko zmienione wydanie u nowego wydawcy w Warszawie). Jednak na dowód tego autor przytacza tylko pismo Publiusza Korneliusza Dolabelli do senatu w Efezie (JÓZEF FLAWIUSZ, *Ant.* 14.10.12). Jest to jednak pismo odnoszące się do wszystkich podlegających jurysdykcji Dolabelli („Żydów zamieszkujących w Azji”, por. tamże, 14.10.13), zaś Efez wspomniany jest tylko jako miejsce wydania dekretu oraz kancelaria miejska „najprzedniejszego miasta azjatyckiego” (tamże, 14.10.11) została zobowiązana do rozpowszechnienia go. Zbiór dokumentów zestawionych przez Józefa Flawiusza w tym rozdziale w par. 7–13 ma na celu pokazanie pozytywnych skutków polityki arcykapłana Hirkana, który umiał skutecznie bronić interesów Żydów w dynamicznej sytuacji politycznej lat 44–43. O Żydach w Azji Mniejszej zob. M. SARTRE, *Wschód rzymski*.

Główny temat Ef a stosunek do judaizmu

Jedność Kościoła autor Ef uważa za sens i cel swej misji (3,8-9)⁷, w czym różni się od Pawła głoszącego Chrystusa⁸. Opinia ta zbudowana jest na przekonaniu Pierre’a Benoit, według którego Ef to hymnodyczna i pozbawiona troski o walkę z herezją synteza teologiczna⁹. Augustyn Jankowski (za Lucienem Cerfaux) uważał, że po ustaniu polemiki z judeochrześcijaństwem (Rz) i synkretyzmem pogańskim (Kol), mógł Paweł stworzyć „syntezę spokojną na ten sam podstawowy temat, ujęty tylko w nowych, kosmicznych perspektywach – chrystianizm jako misterium Chrystusa”¹⁰. Dzięki Chrystusowi Żydzi i poganie mają stać się jednym ludem (Ef 1,11-14). Ale która z tych części jest wiodącą, podstawową? W Rz to jednak judeochrześcijaństwo, a w Kol brak jakichkolwiek nawiązań do ekonomii zbawienia charakterystycznej dla judaizmu. W Ef to zdecydowanie wierzący w Chrystusa, którzy nie mają zaplecza judaizmu. Czy rzeczywiście nie ma w Ef akcentów polemicznych? A jeśli jest to pismo polemiczne, to czy polemika ta nie jest zwrócona przeciw judaizmowi? Poza tym można też znaleźć takie elementy w Ef, których interpretacja wymaga uwzględnienia perspektywy judaizmu, ponieważ choć zalicza się ten list do „poganochrześcijańskiej” części

Prowincje i społeczeństwo prowincjalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e. – 235 r. n.e.), Wrocław 1997, s. 298–299.

⁷ Jest to opinia R. SCHNACKENBURGA, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Einsiedeln-Neukirchen-Vluyn 1982, (cyt. wyd. ang., *Ephesians: A Commentary*, Edinburgh 1991, s. 34). Upowszechniła się ona i dziś jest raczej niekwestionowana. Miała ona jednak i swą wcześniejszą historię. A. JANKOWSKI (tenże, *Listy więzienne świętego Pawła do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan* (PŚNT 8), Poznań 1962, s. 344, przyp. 6) informuje, że w ósmym wydaniu wstępu do Pisma Świętego Rudolpha Cornely’a (R. CORNELY, M. HAGEN, *Historicae et criticae introductionis in u. t. libros sacros compendium s. theologiae auditoribus accomodatum*, Paris 1914) pojawiła się ta informacja, ale zrezygnowano z niej w wydaniach późniejszych, także tego, z którego Jankowski korzystał najczęściej (R. CORNELY, A. MERK, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*, Paris 1940). W swym wstępie do Nowego Testamentu D. GUTHRIE pisał: „the primary aim of the work of Christ is said to be unification of Jew and Gentile (Eph 2:13-18)”, tenże, *New Testament Introduction...*, s. 364–365. Zob. A.G. PATZIA, *Collosians, Philemon, Ephesians* (NCNT), San Francisco 1984, s. 102–271, zwł. s. 133–139; H.W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2002, s. 101–104.

⁸ H. LANGKAMMER, *List do Efezjan...*, s. 378. Myśl ta inspiruje się pewnie tym, co w swym dziele o Pawle Apostole powiedział E. DĄBROWSKI: „W Liście do Kolosan myślą przewodnią jest godność Chrystusa i jego znaczenie dla chrześcijaństwa, w Liście do Efezjan zaś Paweł zajął się omówieniem idei Kościoła. Stanowiła ona treść zasadniczą tego pisma” (tenże, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 640).

⁹ P. BENOIT, „L’horizon paulinien de l’épître aux Ephésiens”, RB 46(1937), s. 342–361; 506–525 (przedr. tenże, *Exégèse et Théologie*, t. 2, Paris 1961, s. 53–96; E. DĄBROWSKI, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 640).

¹⁰ A. JANKOWSKI, *Listy więzienne świętego Pawła...*, s. 356.

Corpus Paulinum, to trzeba prześledzić, czy za użyciem charakterystycznych i „greckich” terminów jak διάβολος czy ἐν ἐπουράνιοις nie stoją treści zrozumiałe dopiero w kontekście judaizmu¹¹. Czy ἀκρογωνιαίος jest hellenistyczny czy z LXX Iz 28,16? Ważnym, wynikającym z faktu, że w Ef przedmiotem wiary jest Κύριος a nie Χριστός, jest pytanie o to, co różni Ef od pism niewątpliwie Pawłowych¹². Stawia ono cały szereg kolejnych pytań, na które należy poszukać odpowiedzi.

Jeśli chodzi o stosunek Ef do Żydów i judaizmu, to znaleźć można bardzo sprzeczne opinie badaczy. Jedni podkreślają, że to związane z Pawłem Apostołem pismo ignoruje judaizm. Adresaci Ef „niewiele wiedzieli o przywilejach Narodu Wybranego” i „trzeba było [im – W.L.] przypominać, że także Żydzi należą do Kościoła”¹³. Clinton E. Arnold stwierdził zaś wprost, że „na podstawie Ef widać, że kościoły miały do czynienia z problemem braku jedności między Żydami i poganami”¹⁴. Opinia, że przeplatają się w nim stanowiska judeochrześcijań („my”) i poganochrześcijań („wy”) nie zyskała popularności, zaś częściej dostrzega się tu zestawienie ogółu wierzących („my”) i adresatów („wy”)¹⁶. Autor utożsamia się z poganami (por. Ef 2,3)¹⁷. List ten konfrontuje nie (jak w Rz) życie według Prawa i życie chrześcijanina, ale chrześcijański i pogański model życia (4,17-21.22-24), życie w świetle i w mroku (5,8.15-18)¹⁸.

Z drugiej strony nie brakowało opinii, które opierały się na założeniu kontaktów między autorem Ef a judaizmem i jego kulturą. Styl Ef jest „wyraźnie żydowski i ma wiele wspólnego z hymnami znalezionymi wśród zwójów z Qumran”¹⁹, język zdradza ślady wpływów semickich, a „autor był judeochrześcijańcem o formacji hellenistycznej. Znał doskonale ST”²⁰. Jednak cytując

¹¹ Tamże, s. 349; D. GUTHRIE, *New Testament Introduction...*, s. 358.

¹² H. LANGKAMMER, *List do Efezjan...*, s. 378.

¹³ Tamże, s. 379.

¹⁴ C.E. ARNOLD, *Ephesians...*, s. 252.

¹⁵ Tamże, s. 239. Przytacza jako zwolenników tej interpretacji zaimków osobowych Martina, Bruce’a, Robinsona, Bartha.

¹⁶ Tamże. Sam autor opowiada się za tą opinią, idąc za Schnackenburgiem, Lincolnem, Percym.

¹⁷ D. GUTHRIE, *New Testament Introduction...*, s. 363.

¹⁸ S. MĘDALA, „Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)”, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (WMWKB 9), red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997 s. 476–477.

¹⁹ K.G. KUHN, „The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts”, NTS 7(1961), s. 334–346 (przedr. w: *Paul and Qumran. Studies in the New Testament Exegesis*, red. J. Murphy O’Connor, London 1968, s. 115–131); C.E. ARNOLD, *Ephesians...*, s. 238–239, por. M. THEOBALD, „La Lettera agli Efesini” w: *Introduzione al. Nuovo Testamento*, red. M. Ebner, S. Schreiber, Brescia 2012, s. 520.

²⁰ H. LANGKAMMER, *List do Efezjan...*, s. 379. Zob. Znacznie obszerniejszą listę zależności literackich między Ef a ST w M. GESE, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen*

w Ef 4,8 Ps 68,18²¹, a Ef 2,14-18 powołując się na Iz 57,19, musiał także zakładać znajomość tych tekstów u swych odbiorców.

Wyznawcy judaizmu nazywani są tymi, którzy są blisko (Ef 2,17), podkreśla się też ich przynależność do wspólnoty przymierza, z której wykluczeni są poganie (w. 12)²². Nie mówi się o podziale, jakiego wśród Żydów dokonała rozbieżność w stosunku do Jezusa Chrystusa i wiara lub niewiara w Niego.²³ Co więcej, Ef w porównaniu z Kol jest pismem, któremu przywrócono Pawłowy charakter, a w ramach tego procesu – także element świadomości, że Kościół narodził się ze wspólnoty wyznawców judaizmu. Należy to do ich samoświadomości, która jest fundamentem działania (etyki), której pełną realizacją jest na płaszczyźnie literackiej dom (Ef 5,21-33), a na płaszczyźnie pragmatycznej – wspólnota kościelna²⁴. Powołanie „apostołów i proroków” (2,20) dokonało się pośród wyznawców judaizmu²⁵.

Jest kwestią wymagająca osobnego rozważenia, czy można mówić o bezpośrednim nawiązaniu do żydowskiej przeszłości Pawła (3,1-2)²⁶? Bardzo niejasne wyrażenie „działanie (οἰκονομία) łaski Boga danej mi dla was” nie musi odnosić się do powołania Pawła pod Damaszkiem, a więc do jedyne go momentu, w którym jego działalność apostołską wobec pogan związana jest z działalnością przed powołaniem. W autentycznych listach Pawła mamy dwie wzmianki o jego działalności prześladowczej (1 Kor 15,9 i Flp 3,6, por. Dz 22,4; 26,11) i dwie o gorliwości, z jaką zachowywał Prawo (Ga 1,14; Flp 3,4-6, por. Dz 22,3). Obydwa te wątki spletają się ze sobą, co widać zwłaszcza w Flp. Mają one bardzo różne odcienie: od bardzo surowego samooskarżenia w 1 Kor 15,9 po swego rodzaju chlubienie się w Ga 1,14. Jeśli chodzi o Ef 3,2, to należy wziąć pod uwagę bliskość charakterystycznego dla 1 Kor 15,9 samookreślenia się Pawła jako najmniejszego (ἐλάχιστος) w Ef 3,8. Tyle, że tu (wirtualny przynajmniej) Paweł nie daje wyjaśnienia, dlaczego uważa się za takiego. Trudno więc zakładać, że autor Ef miał na myśli przedchrześcijańskie doświadczenie Pawła.

W różnych motywach i w różnych miejscach tekstu Ef komentatorzy i egzegeci dopatrywali się śladów judaizmu, jakie pojawiają się w tym piśmie. Nie

Theologie im Epheserbriefes (WUNT II/99), Tübingen 1997, s. 101–105, por. M. THEOBALD, „La Lettera agli Efesini...”, s. 514.

²¹ R. RUBINKIEWICZ, „Ps LXVIII 19 (=Eph IV 8). Another textual tradition of Targum?”, NT 17(1975), s. 219–244. Możliwy wpływ Targumu N.A. Dahl widzi też w Ef 5,7.11, por. tenże, „Gentiles, Christians, and Israelites in Epistle to the Ephessians”, HTR 79(1986), s. 43–67, zwł. s. 43.

²² N.A. DAHL, „Gentiles, Christians, and Israelites...”, s. 35.

²³ Tamże, s. 36.

²⁴ M. THEOBALD, „La Lettera agli Efesini...”, s. 516–517.

²⁵ N.A. DAHL, „Gentiles, Christians, and Israelites...”, s. 37.

²⁶ Tamże, s. 37.

wszystkie można uznać za tak samo dobrze uzasadnione. Te sprzeczne opinie prowadziły do radykalnie wykluczających się wniosków dotyczących stosunku Kościoła i Żydów. Mówi się więc, że Ef wykazuje „wrażliwość na dziedzictwo Izraela w Kościele (por. 2,12n)”²⁷. Z drugiej jednak strony dostrzega się analogie Ef z antyjudejskimi tekstami J: „Relacja między Żydami a poganami w Ef 2,13.22 ma paralele w J 10,16; 11,52; 17,20.21”²⁸. Należy więc podjąć się zadania spokojnej oceny tego, co w interesującej nas sprawie Ef rzeczywiście mówi, oraz wyodrębnienia tego, co jest interpretacyjnym dodatkiem do treści listu.

Ważny jest stosunek Ef do 1 P i do Kol. W tym drugim przypadku zbieżności są bardzo znaczne: na 155 wersów Ef aż 73 ma swe odpowiedniki w Kol²⁹.

Terminologia Ef: grecko-pogańska czy judaistyczna

Zwracano uwagę, że w Ef używane są terminy, które wskazują, że artykulacja myśli teologicznej w tym piśmie dokonuje się z użyciem terminologii, która miałaby świadczyć, iż pochodzi ono z kręgów, którym judaizm był obcy. Terminem, który uważano za najwymowniejszy przykład myślenia obcego judaizmowi są rzeczowniki διαβόλος (Ef 4,27; 6,11) oraz ἀκρογωνιαίος (Ef 2,20). Wyrażeniem, którego pochodzenie wiązano z kontekstem etnochrześcijańskim, jest ἐν ἐπουράνιους (Ef 1,3.20; 2,6; 3,10; 6,12) charakterystyczne dla Ef. Uwagę zwraca też, że przedmiotem wiary w Ef jest Κύριος a nie Χριστός.

Zajmiemy się tu analizą tych terminów i wyrażeń, aby odpowiedzieć na pytanie o ich genezę oraz sposób użycia w Ef. Osobnego rozważenia wymagałoby znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy Κύριος jako przedmiot wiary w Ef to forma religijności, która świadomie odcina się od zakorzenionego w judaizmie mesjanizmu? Przekracza to zakres możliwości tego studium. Powiedzmy tylko, że tytuł Χριστός w Ef występuje 46 razy, przy 37 w Fpl i 38 w Ga, co trudno uznać za ucieczkę od niego. Podobnie też nie będziemy zagłębiać się w analizę wyrażenia ἐν ἐπουράνιους, które ma już swoją obszerną literaturę będącą owocem długotrwałej dyskusji, dostarczającą wniosków do określenia jego tła kulturowego³⁰.

²⁷ M. THEOBALD, „La Lettera agli Efesini...”, s. 513.

²⁸ S. MĘDALA, „Tajemnica Bożej ekonomii...”, s. 456.

²⁹ A. JANKOWSKI, *List do Efezjan...*, s. 353. Skromniej zależności te wyglądają, gdy próbujemy je pokazać w szczegółach, por. S. MĘDALA, „Tajemnica Bożej ekonomii...”, s. 454–455.

³⁰ Dla przykładu J. EADIE, *A Commentary on the Greek Text of Paul's Letter to the Ephesians*, Birmingham 2005 (1. wyd. London-Glasgow 1853), s. 15–17; J.S. CLEMENS, „Note on the Phrase ἐν τοῖς ἐπουρανίοις”, *ExpT* 2(1891), s. 140; R.M. POPE, „Studies in Paulin Vocabulary: of the Heavenly Places”, *ExpT* 33(1912), s. 365–367; J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (HTKNT 10, cz. 2), Leipzig 1971, 63–66; A.T. LINCOLN, „A Re-examination of ‘the Heavenlies’ in Ephesians”, *NTS* 19(1972/1973), s. 468–483; M. BARTH, *Ephesians 1-3* (AB 34), Yale i in. 1974, s. 78–79 i 102–103; C.C. CARAGOU-

διάβολος

Rzeczownik ten znany ze starej (Arystofanes)³¹ i nowej (Menander)³² komedii attyckiej, historycznego dzieła Tukidydesa³³ i innych tekstów greckich³⁴. Oznacza on kogoś, kto zajmuje osobną pozycję, jest oddzielony, oskarża lub obmawia. To rzeczownik pospolity, który odnosi się do kontekstu politycznego lub sądowego i wskazuje na kogoś jako na wroga zainteresowanego zaszkodzeniem komuś. Termin ten w tekstach greckich nie ma znaczenia religijnego, którego nabral w Septuagincie, gdzie spotykamy go jako określenie istoty wrogiej Bogu i ludzkiemu zbawieniu³⁵. Odnosi się to zarówno do ksiąg tłumaczonych z hebrajskiego, jak też do znanych nam wyłącznie w wersji greckiej. Najbardziej typową jest sytuacja, w której διάβολος tłumaczy hebrajskie słowo שָׂטָן, które w 1 Krl 11,14 jest transkrybowane po grecku jako σατάν (por. Syr 21,27)³⁶. Jako istota nadprzyrodzona występuje w Hi1,6.7.9.12; 2,1.2.3.4.6.7; Za 3,1.2 oraz Mdr 2,24. Nie zawsze jest to jednak duch zły. Postać opisana greckim terminem διάβολος to w 1 Krn 2,1 Bóg. Septuaginta nie gubi jednak greckiego znaczenia tego rzeczownika. W Est 7,4; 8,1 – Haman, prześladowca Izraela (ale tu odpowiada hebrajskim słowom שָׂר i שָׂרָר), oskarżyciel występujący przeciw sprawiedliwemu (Ps 109[108],6) i budynek, którego istnienie szkodziło funkcjonowaniu świątyni (1 Mch 1,36).

W Nowym Testamencie termin ten najczęściej oznacza ducha przeciwnego Bogu. Kusił on Jezusa (Mt 4,1.5.8.11; Łk 4,2.3.6.12.13), niszczy zasiew słowa Bożego (Mt 13,39; Łk 8,12), a miejscem jego przebywania w wieczności jest wieczny ogień (Mt 25,41). Działalność Jezusa jako egzorcysty opisana została w Dz 10,38 jak wyzwalamie ludzi spod władzy tej istoty. Według J³⁷ miał on

NIS, *The Ephesian Mysterion: Meaning and Content*, Uppsala 1977, s. 146–152; R. SCHNACKENBURG, *The Epistle to Ephesians. A Commentary...*, s. 51–52; A.T. LINCOLN, *Ephesians* (WBC 42), Nashville i in. 1990, s. 20–21; W.H. HARRIS, „The Heavens’ Reconsidered: Οὐρανός and Ἐπουράνιος in Ephesians”, *BSac* 148(1991), s. 72–89; E. BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, Edinburgh 1998, s. 115–119; H.W. HOEHNER, *Ephesians...*, s. 168–170; C.E. ARNOLD, *Ephesians...*, s. 78–79; F. THIELMAN, *Ephesians...*, s. 46–47.

³¹ ARYSTOFANES, *Equites* 44–45.

³² MENANDER, *Menandri quae supersunt* 878.

³³ TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, I, 131, 2.

³⁴ W. FERSTER, „διάβολος. A Linguistic”, *TDNT*, t. 2, s. 72–73.

³⁵ G.J. RILEY, „Devil Διάβολος”, *DDD*, s. 244–249, zwł. s. 244.

³⁶ Zob. P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden i in. 1997, *sub loco*.

³⁷ O. BÖCHER podkreśla, że to termin szczególnie często używany w Pismach Janowych, do których zalicza Ap. Podkreśla brak tego terminu w Mk i autentycznych listach Pawła. Por. tenże, „διάβολος”, *EDNT* t. 1, s. 297–298, zwł. s. 297.

szczególny przystęp do uczniów Jezusa (J 6,70), był Ojcem Jego przeciwników (J 8,44, por. 1 J 3,8.10; Dz 13,10), a w końcu wystąpił przeciw Niemu (J 13,2)³⁸.

Nazwa ta obecna jest w tradycji okołopawłowej. Uczniowie Jezusa w instytucjonalizującym się, bo posiadającym już hierarchiczną strukturę i procedury działań formalnych Kościele, narażeni są nie tylko na błędy w relacjach międzyludzkich, ale przede wszystkim na sąd diabła (1 Tm 3,6;) i jego pułapki (1 Tm 3,7; 2 Tm 2,26). W Listach katolickich diabeł ukazany jest jako mający władzę nad śmiercią (Hbr 2,14). Między Bogiem a diabłem istnieje konflikt, w którym człowiek musi opowiedzieć się po jednej ze stron (Jk 4,7). Przeciwnikiem diabła jest też Archanioł Michał (Jud 9). To groźny przeciwnik porównany do lwa (1 P 5,8). W Ap jest on bezpośrednim sprawcą prześladowań: aresztuje chrześcijan ze Smyrny (2,10) czy też prześladowań eschatologicznych (Ap 12,12). Jest to jedno z imion smoka-węża-szatana (Ap 12,9), który zostanie pokonany przez anioła (Ap 20,2) i wtrącony do jeziora ognia wraz z innymi negatywnymi postaciami eschatologicznego scenariusza (Ap 20,10). Sam też jest aniołem (Ap 12,7.9) i zwierzchnikiem aniołów (Mt 25,41). Jest to więc postać obecna na różnych etapach dziejów (czasy Jezusa, epoka Kościoła, przełom eschatologiczny), w różnych sferach rzeczywistości. Można wyodrębnić cechy szczególnie eksponowane w poszczególnych grupach pism Nowego Testamentu, ale w zasadzie jest to obraz spójny i osadzony na fundamencie długiej tradycji czerpiącej z kultury Bliskiego Wschodu, która znalazła swe odbicie w Biblii Hebrajskiej³⁹. Obraz diabła w NT zależny jest od Septuaginy, która posłużyła się tym terminem w podwójnym sensie: w odniesieniu do istoty nadprzyrodzonej i do ludzi. Bowiem i tego drugiego znaczenia nie brak w Nowym Testamencie, ale występuje ono tylko w Listach Pasterskich, bowiem tam to ludzie mają cechy diaboliczne⁴⁰. Jako „diabelskie” określone są kobiety, które nie nadają się do posługi w Kościele ze względu na pewne elementy swego postępowania (1 Tm 3,11, por. Tt 2,3). Odnoszenie tego określenia do obmowy i oczerniania nie jest oczywiste. Podobnie w 2 Tm 3,3 mowa jest o mężczyznach, którzy są egoistami pozbawionymi życzliwości, określonymi także tym mianem.

Na tym tle możemy lepiej ocenić, jaki charakter mają wzmianki o diable w Ef. Pojawia się on w tym deuteropawłowym piśmie dwukrotnie. Najpierw w tekście, który ukazuje ideał życia chrześcijan, którzy są adresatami listu. Ich kondycja moralna nie jest bardzo dobra, bowiem są wśród nich kłamcy

³⁸ W. LINKE, „Semicki idiom w J 13,2”, w: *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 323–332.

³⁹ G.J. RILEY, „Devil Διάβολος...”, s. 244–246.

⁴⁰ Są to miejsca, w których słowu διάβολος nadaje się znaczenie przymiotnikowe, por. O. BÖCHER, „διάβολος...” s. 297.

(Ef 4,25), ludzie trwający w gniewie (w. 26), złodzieje (w. 28), używający złych słów (w. 29), które można uznać za synonim bluźnierstwa (w. 31). Diabeł pojawia się w Ef 4,27 i nie jest łatwe stwierdzenie, czy zdanie, w którym występuje ten rzeczownik, jest komentarzem do grzechu trwania w gniewie⁴¹, kłamstwa i trwania w gniewie⁴² lub kradzieży, czy też jest to osobny grzech⁴³. Jeśli w grę wchodziłoby to ostatnie rozwiązanie, to natura tego grzechu byłaby niejasna.

Najprostszym i najoczywistszym rozwiązaniem kwestii związków w. 27 z kontekstem jest jego interpretacja w powiązaniu z poprzedzającym, a więc w odniesieniu do gniewu, który nie powinien przeciągać się na następny dzień, ale zostać zażegnany przed nastaniem nocy. Wówczas pojednanie należałoby rozumieć jako ograniczanie przestrzeni dla diabła. Trudny do zrozumienia w tym kontekście zdaje się wówczas cytat z Ps 4,5, który w tekście Ef przytoczony jest w wersji LXX. Nie daje jednak możliwości łatwej interpretacji, bowiem można zastanawiać się, co przyświecało autorowi Ef, że wykorzystał ten właśnie *passus* ze Starego Testamentu. W w. 25 posłużył się on podobną techniką, bowiem nakaz trzymania kłamstwa daleko od siebie został zilustrowany cytatem z Za 8,16, którego parafraza występuje też w Kol 3,9. Cytat z Za 8,16 w Ef 4,25 nie idzie za LXX, bowiem idiomatyczną konstrukcję hebrajską **אִתְּךָ לֹא יִהְיֶה רָעָה** LXX Za 8,16 tłumaczy przez *ἐκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ*, a Ef 4,25 ma cytat w formie *ἐκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ*. Ta druga forma daleka jest od poprawności, ale zostatała użyta, bo „lepiej oddaje tekst hebrajski”⁴⁴. Pewną dyskusję wzbudził artykuł J.P. Sampley’a poświęcony tezie o szerokim

⁴¹ A. JANKOWSKI, *Listy więzienne świętego Pawła...*, Poznań 1962, s. 461; J. GNILKA, *Der Epheserbrief...*, s. 236; J.R.W. STOTT, *Message of Ephesians*, Downers Grove 1979, s. 185–187; F.F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids 1984, s. 361–362; R. SCHNACKENBURG, *The Epistle to the Ephesians*, Edinburgh 1991, s. 207; E. BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (ICC), Edinburgh 1998, s. 451; P.T. O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids-Cambridge-Leicester 1999, s. 340; H.W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary...*, s. 622; B. WITHERINGTON III, *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians. A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles*, Grand Rapids-Cambridge 2007, s. 299; W.J. LARKIN, *Ephesians. A Handbook on the Greek Text*, Waco 2009, s. 99; C.E. ARNOLD, *Ephesians...*, s. 302; F. THIELMAN, *Ephesians...*, s. 313; R. MAZUR, *La retorica della Lettera agli Efesini* (Analecta 75), Milano-Jerusalem 2010, s. 253.

⁴² J. ERNST, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974, s. 368; F. MUSSNER, *Die Briefe an die Epheser*, Gütersloh 1982, s. 139; A.T. LINCOLN, *Ephesians...*, s. 302.

⁴³ Tak rozumieć można komentarz do tego wersetu w M. BARTH, *Ephesians 4-6* (AB 34A), t. 2, Garden City 1980, s. 514–515. W przekonaniu tym utwierdza komentarz na s. 546–547. Podobnym tropem idzie M.Y. MacDonald, *Colossians, Ephesians* (SP 17), Collegeville 2000, s. 307 i 321.

⁴⁴ H.W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary...*, s. 616. Różnica między tymi dwiema wersjami greckimi ma charakter wyłącznie gramatyczny i nie tworzy różnicy sensu, por. F. THIELMAN, *Ephesians...*, s. 311.

wpływie Za 8 na Ef 4,25-5,2⁴⁵. Byłyby to przejawy osadzenia myśli tego werse-
setu nie tylko w kontekście judaizmu, ale wręcz w kontekście hebrajskim. Ta
sytuacja wydaje się stać w ostrej opozycji do tego, co znajdujemy w Ef 4,26,
gdzie Ps 4,5 cytowany jest dokładnie według LXX. Nastręcza to pewną trud-
ność interpretacyjną, ponieważ zdaje się sugerować, że gniew nie jest grzeszny.
Stoi to w opozycji do Ef 4,31 i zachęty do pojednania się przed nocą w w. 26b⁴⁶
i domaga się jakiegoś wyjaśnienia.

Próbę wyjaśnienia tego problemu podjął D.B. Wallace, który uważa, że
ὀργίζεσθε należy rozumieć i tłumaczyć jako warunek, a nie jako polecenie
(„jeśliście się gniewali, to nie grzeszcie”)⁴⁷. Jednak nie zyskała ona uznania,
a P.T. O’Brien poddał ją krytycznej ocenie⁴⁸. Tę formę cytatu da się wyjaśnić
tylko tym, że niewolnicze trzymanie się LXX nie budziło u autora Ef żadnego
oporu. Inną możliwość daje rozumowanie biorące za punkt wyjścia przeko-
nanie, że w Ef 4,26 dochodzi do głosu koncepcja gniewu uzasadnionego, jak
gniew Boga⁴⁹. Można odnieść wrażenie, że o ile św. Paweł jest teologiem gnie-
wu Bożego, to w listach deuteropawłowych idea ta jest nieobecna⁵⁰. Jest to nie
całkiem prawdziwe, bowiem w Ef 2,3; 5,6 gniew Boży ma podobny charakter,
gdyż odnosi się albo do bezbożnych pogan, jakimi byli adresaci listu przed
nawróceniem, albo też do tych, którym grzechy staną na drodze do królestwa
Chrystusa i Boga (Ef 5,5). Tak więc i o tym piśmie możemy powiedzieć, że
prezentuje temat gniewu Bożego, którego powodem jest ludzka nieprawość
zarówno pogan, jak i osób nawróconych na chrześcijaństwo. W Ef 26 mamy
jednak przypadek gniewu ludzkiego, który niekoniecznie jest grzeszny, choć
może do grzechu prowadzić, bowiem wprowadza napięcie do relacji wewnątrz
wspólnoty kościelnej.

Tłumaczenie czasownika וַיִּגַּד przez ὀργίζεσθε, a nie przez τὰράσσω (por. np.
LXX Pwt 2,25), θαμβέομαι (np. LXX 1 Sm 14,15), παρενοχλέω (np. LXX 1 Sm
14,15), μεριμνάω (np. LXX 2 Sm 7,10), itd. niektórzy uznają za poprawne⁵¹.

⁴⁵ J.P. SAMPLY, „Scripture and Tradition in the Community as Seen in Eph 4,25ff”, ST 26(1972),
s. 101–109; P.T. O’BRIEN, *The Letter to the Ephesians*..., s. 337–339; F. THIELMAN, *Ephesians*..., s. 311–
312. Krytyczny wobec tego stanowiska był A.T. LINCOLN, *Ephesians*..., s. 300.

⁴⁶ F. THIELMAN, *Ephesians*..., s. 313.

⁴⁷ D.B. WALLACE, “Ὀργίζεσθε in Ephesians 4:26: Command or Condition?”, *Criswell Theolo-
gical Review* 3(1989), s. 353–372. Podstawy gramatyczne tej interpretacji przedstawił w swej pracy
Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament, Grand Rapids 1996,
s. 491–492.

⁴⁸ P.T. O’BRIEN, *The Letter to the Ephesians*..., s. 339–340.

⁴⁹ W.H.W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary*..., s. 620–621.

⁵⁰ W. PESCH, „ὀργή”, EDNT, t. 2, s. 529–530; R. MIGGELBRINK, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej
gorszącej tradycji biblijnej* (MT 49), Kraków 2005, s. 89–93.

⁵¹ F. THIELMAN, *Ephesians*..., s. 313, przyp. 4.

Można jednak wziąć pod uwagę, że tłumacz LXX nie wykazał się tu finezją. W Ps 4,5 czasownik ten można łączyć z kontekstem poprzedzającym, co pozwala interpretować go jako odnoszący się do epifanicznego drżenia⁵², albo, w powiązaniu z tym, co następuje, jako drżenie będące wyrazem obrzydzenia do grzechu⁵³. W cytacie w Ef w grę wchodzi tylko ta druga możliwość, bowiem cytat nie uwzględnia związku z tym, co jest w Ps 4,4. Wobec tego możemy mówić tylko o reakcji na grzech, stąd gniew należałoby traktować jako przejaw sprawiedliwości. Zastosowanie jako argumentu skrypturystycznego dosłownego cytatu z LXX Ps 4,5 jest więc przejawem głębokiego przeświadczenia autora Ef, że jego czytelnicy zrozumieją koncepcję gniewu Bożego, charakterystyczną dla tych religijnych ruchów (chasydejscy) i zjawisk (apokaliptyka) w judaizmie, które posiadały bardziej wyostrożony zmysł eschatologiczny⁵⁴. Nie mógłby w ten sposób patrzeć na środowisko, któremu obca jest nadzieja sprawiedliwej interwencji Boga w ostatecznej konfrontacji ze złem.

Jest to trudne do pogodzenia z negatywnym kontekstem występowania tego czasownika w Nowym Testamencie⁵⁵. Konfrontacja gniewu narodów (por. Ps 2,1) oraz gniewu Boga ma miejsce w Ap 11,18, gdzie gniew ludzki przedstawiony jest jako „czyste szaleństwo i samozagłada”⁵⁶, podczas gdy gniew Boga jest wyrazem Jego mocy i sprawiedliwości⁵⁷. Podobną sytuację widzimy w Ef 4,26, gdzie gniewowi związanemu z reakcją na zło, przeciwstawiony jest gniew, nad którym nie powinno zachodzić słońce. Inaczej, niż gniew Boży, nie jest on określany ὀργή, ale παροργισμός. Ten drugi rzeczownik w Nowym Testamencie jest *hapax legomenon*. Rzadki jest też czasownik παροργίζω, który występuje tylko dwa razy, w Rz 10,19 i w Ef 6,4. Zwłaszcza to drugie użycie jest dla nas interesujące, bowiem pojawia się jako postawa, której ojcowie powinni unikać w stosunku do dzieci. W Rz 10,19 mamy do czynienia z cytatem z Pwt 32,21, do którego czasownik ten należy. Użycie w Ef 6,4 nie jest związane podobnymi zależnościami. Tu autor Ef użył go zgodnie ze swoim rozumieniem, jako odnoszącego się do relacji międzyludzkich, które nie układają się w sposób należyty. Jeśli odczytamy omawiany czasownik jako oznaczający prowokowanie gniewu przez rodziców przeciwstawione jest trosce o właściwe wychowanie dzieci, to wypowiedź ta nie układa się w spójną myśl. Warto tu

⁵² L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *I Salmi*, t. 1, Roma 1992, s. 197.

⁵³ G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, t. 1, Bologna 1991, s. 129.

⁵⁴ R. MIGGELBRINK, *Gniew Boży...*, s. 61–67.

⁵⁵ Por. G. STÄHLIN, „The Wrath of Man and the Wrath of Gog in the NT”, w: „ὀργή κτλ.”, TDNT t. 5, s. 419–447, zwł. s. 420–421.

⁵⁶ W. PESCH, „ὀργίζομαι”, EDNT, t. 2, s. 530.

⁵⁷ W. LINKE, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana* (RSB 18), Warszawa 2005, s. 112–113.

jednak przywołać użycie rzeczownika παροργισμός w Neh 9,18.26 do tłumaczenia zwrotu **וַיַּעֲשׂוּ נִאֲצוֹת נְדָלוֹת**. To, co czynili niewierni Bożym nakazom i przewrotni Izraelici, były to czyny pobudzające do gniewu Boga. Tak więc rzeczownik **נִאֲצוֹת** powinien być rozumiany jako nieprawość pobudzająca Boga do gniewu. Nie chodzi tu więc o ludzki gniew, rozumiany jako uczucie, ale o wynik oceny moralnej. Działanie rodziców, o którym mowa w Ef 6,4 ma więc ścisły związek w wychowaniu, bowiem nie chodzi tu o rozdrażnianie samych dzieci, ale raczej zaniedbania wychowawcze, z powodu których dopuszczają się one czynów budzących gniew Boga. Gniew (ὀργή) jako czyn ludzki jest natomiast potępiony, jako zasmucający Ducha Świętego (Ef 4,30-31). Powoduje to pewną wyraźną niekonsekwencję wywodu, który byłby spójny, gdyby założyć jego judaistyczne tło. Wypowiedź z Ef 4,31 da się uzasadnić tylko tym, że autor upraszcza swe wywody, aby stały się one zrozumiałe dla czytelnika, który subtelności wcześniejszego rozumowania nie uchwycił.

Ostatecznie więc, to grzech polegający na braku troski o prawość, a nie gniew jako taki, jest dawaniem diabłu przestrzeni (*Raum*)⁵⁸. Diabeł jest więc istotą, która w grzechu, wynikającym z braku troski o prawo, ma swe miejsce dominacji i zakorzenienia. Nie jest to więc przeciwnik burzący jakieś plany doczesne, ale eschatologiczny wróg ludzkości, który jest siłą aktywną w doczesności przynajmniej w tym sensie, że ludzkie grzechy mogą dać mu okazję do działania. Ta część wywodów autora ma więc zdecydowanie judaistyczny charakter. Występuje tu jako wróg człowieka czyhający na jego błąd, a nie sprawca zła czy ktoś aktywnie szkodzący człowiekowi. Jest to zgodne z etymologicznym, greckim sensem terminu διάβολος – oskarżyciel, oszczerca. Możemy więc powiedzieć, że autor Ef zdawał sobie sprawę z greckiego odcienia terminu, którym się posłużył. Jest to ślad pewnej dychotomii kulturowej, która jest obecna w Ef nie tylko tutaj.

Nieco inaczej przedstawiona jest postać diabła w 6,11. Jest to słynny fragment, w którym autor pokazał swą biegłą znajomość terminologii wojskowej, a konkretnie nazw części składowej panoplii⁵⁹. Nas jednak nie interesuje tu uzbrojenie, ale przeciwnik, w walce z którym ma być ono użyte. Dlatego zajmiemy się tu przede wszystkim pierwszą częścią perykopy, a mianowicie Ef 6,10-12. Właśnie ze względu na tak zakrojone ramy materiału, który chcemy poddać analizie, będziemy musieli zająć się innym z wyrażen, jakie uznaje się za element „greckiego” słownika autora Ef: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (w. 12). W związku z tym nie poświęcimy mu osobnego paragrafu.

⁵⁸ J. GNILKA, *Der Epheserbrief*..., s. 236.

⁵⁹ Zob. J.R.W. STOTT, *The Message of Ephesians*, Dovners Grove 1986, s. 275-283.

Perykopa Ef 6,10-20 jest pomyślana jako zakończenie długiej i szczegółowej sekcji parenetycznej listu (4,21-6,9)⁶⁰, a poprzedza jego część końcową (6,21-24). Jest więc pozytywną odpowiedzią na wskazania, jaka powinna być postawa chrześcijanina: co powinien czynić, a czego unikać. Pytaniem zasadniczym, na które odpowiada Ef 6,10-20, jest więc to, które dotyczy źródła siły umożliwiającej zrealizowanie ambitnego programu etycznego. Wykracza ono poza etykę, a otwiera perspektywy z zakresu duchowości i teologii. Pokazuje człowieka na poziomie wychodzącym poza kwestię poznania wartości etycznej czynów i postaw, ale formułuje odpowiedź egzystencjalną: relacja z kim daje możliwość (δύναμις) czynienia dobra (w. 10). Autor Ef przykładą jednak dużą wagę także do przedstawienia innego podmiotu, który w tej konfrontacji jest wrogiem. Chce uzmysłowić swym odbiorcom, że na drodze dobra człowiek, a konkretnie chrześcijanin, zмага się nie tyle z własną słabością (ciało i krew, w. 12), ale z osobowym przeciwnikiem – diabłem (w. 11).

Zwraca uwagę użycie w ww. 10-11 terminologii opartej na rdzeniu δύναμις: czasowników, δύναμαι, ἐνδυναμέω. Pierwszy z tych czasowników występuje jako modalny (móc coś zrobić, być w stanie coś zrobić, zob. Ef 3,4.20; 6,11.13.16), a drugi jest w tym liście *hapax legomenon*. Za to rzeczownik δύναμις jest dość szeroko obecny jako określenie mocy przeciwnych Bogu (Ef 1,19.21), jak też Jego mocy udzielonej ludziom (Ef 3,7.16.20). W Ef 1,21 zajmuje poczesne miejsce na liście obejmującej także ἀρχή, ἐξουσία, κυριότης i ὄνομα. Dwa pierwsze pojęcia pojawiają się na liście wrogów Boga w Ef 6,12, a κυριότης można uznać za ekwiwalent określenia κοσμοκράτωρ. Tam, gdzie w Ef moc przedstawiona jest jako związana z Bogiem, tam też jest ona dana ludziom (3,7), obecna w nich (3,20), a najdokładniej kwestię tę opisuje 3,16, gdzie mowa jest o Duchu Świętym, który uczynił chrześcijan silnymi (κραταιωθῆναι) przy pomocy δύναμις. Nagromadzenie czasowników związanych z pojęciem siły do i/lub możliwości uczynienia czegoś w Ef 6,10-11 nie jest więc przypadkowe, ale wiąże się z rozumieniem tego rzeczownika w całym piśmie. Chrześcijanin, który ma się zmierzyć z przeciwnikiem, ma nabyć od „od Pana [albo: dzięki Panu] i dzięki mocy (κράτος) Jego siły (ἰσχύς)” zarazem moc i możliwość (δύναμις) odniesienia zwycięstwa, której alegorią jest panoplia.

O ile w. 11 personalizuje przeciwnika, o tyle następny opisuje go jako splot wymienionych w liczbie mnogiej elementów wrogich Bogu. Lista ta pojawia się w różnych wariantach w Ef 1,21; 3,10 i 6,12. Wspomina ona te elementy w liczbie mnogiej, nawet jeśli w 1,21 występuje gramatyczna liczba pojedyncza,

⁶⁰ Zob. H. W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary...*, s. 817 (tamże w przyp. 3 wykaz wcześniejszych prac zawierających podobne wnioski).

ponieważ przed rzeczownikami w tej formie mamy $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ zmieniające znaczenie na mnogie⁶¹. Ta początkowa para ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ i $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$) występuje także w jedynym niewątpliwie Pawłowym tekście zawierającym te elementy: 1 Kor 15,24. Lista z 1 Kor jest bardzo podobna do Ef 1,21, choć ograniczona do trzech elementów, ale wyliczonych w tej samej kolejności i też w gramatycznej liczbie pojedynczej z $\pi\acute{\alpha}\varsigma$. W Kol 2,10.15 występuje tylko para $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ i $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$ raz w liczbie pojedynczej z $\pi\acute{\alpha}\varsigma$, a raz w mnogiej. Lista z Ef 1,21 jest też najobszerniejsza (5 elementów), na drugim miejscu umieścić należy listę z Ef 6,12 i Kol 1,16 (po 4 elementy), na trzecim 1 Kor 15,24 (3 elementy), a najbardziej zredukowana jej forma, złożona tylko z dwóch, początkowych w dłuższych spisach, elementów ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ i $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\varsigma\acute{\iota}\alpha$, które zawsze pojawiają się w tej kolejności) występuje w Ef 3,10; Kol 1,16; 2,10.15. Para ta, za wyjątkiem Kol 1,16, pojawia się też na początku listy. Statystycznie rzecz ujmując, w Ef ta grupa elementów jest najbardziej rozbudowana i najczęściej występuje. Wyróżnia się też przez skojarzenie z formułą $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma$ występującą po spisie elementów (Ef 3,10; 6,12) lub bezpośrednio przed nim (Ef 1,20). Ta zaś formuła nie występuje poza Ef, a w nim jest szczególnie często używana (1,3.20; 2,6; 3,10; 6,12). Jej stałe skojarzenie z listą elementów nadaje użyciu tej ostatniej w Ef jeszcze większą spójność.

Między Pawłowym a deuteropawłowym użyciem listy elementów zachodzi znacząca różnica teologiczna. W 1 Kor 15,24 pokonanie przez Chrystusa wyliczonych elementów związane jest z momentem przekazania królowania Bogu i Ojcu, co nastąpi dopiero po paruzji. Wydarzenie to jest jednoznacznie oddzielone od przyjścia Chrystusa i należy do kolejnego etapu eschatologicznego scenariusza ($\epsilon\iota\tau\alpha\ \tau\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$). Potwierdza to 1 Kor 15,25, który mówi o pokonaniu przez Chrystusa i poddaniu Mu wrogów, zanim przekaże królowanie, ponieważ Jego zwycięstwo ma dotyczyć także elementów z listy, a właściwie ich przede wszystkim. W Ef 1,21 pokonanie i podporządkowanie Chrystusowi elementów jest związane z momentem zmartwychwstania i Jego intronizacji w niebie (Ef 1,20). W Ef 3,10 trudniej jest określić kontekst teologiczny wzmianki pary elementów. Scenariusz jest tu bardziej zagmatwany, bowiem tekst dotyczy posługi Pawła wobec pogan (Ef 3,1-13), a nie chodzi o zwycięstwo nad niematerialnymi elementami. Paweł, jak go przedstawia Ef, ma świadomość swego udziału w tym misterium zbawienia, ale jako podmiot główny wskazuje Kościół, w którym mądrość Boża objawia się jako wielopostaciowa (dosł. wielobarwna). Odwieczny plan zbawczy Boga wobec narodów (w. 9) ma być znany nie tylko ludziom, ale też owym bytom czy siłom w rzeczywistości

⁶¹ R. SCHNACKENBURG, *The Epistle to the Ephesians. A Commentary*, Edinburgh 1991, s. 77.

ponad niebem. Można więc powiedzieć, że owo ogłoszenie planu zbawienia wszystkich narodów staje się formą zwycięstwa nad owymi elementami. W ten sposób ewangelizacja narodów zostaje przedstawiona jako dokonujące się aktualnie zwycięstwo eschatologiczne. W Ef 6,12 życie chrześcijańskie wspólnoty kościelnej i jej poszczególnych członków jest przedstawione jako walka z niematerialnymi elementami, którą prowadzić można wyłącznie przy pomocy darów Boga. Także i tu doczesność została zeschatologizowana, przedstawiona jako jedno z pięter rzeczywistości, której najistotniejsze dramaty i boje toczą się ponad niebem. Jeszcze inaczej wygląda kwestia pokonania owych eschatologicznych nieprzyjaciół w Kol. O ile bowiem 2,10 mówi o nich w taki sposób, jakby były członkami ciała, którego głową jest Chrystus, to 2,15 przedstawia sprawę z większą drobiazgowością. Momentem triumfu Chrystusa jest bowiem śmierć na krzyżu (w. 14). Jej konsekwencją jest triumf zwycięskiego Wodza, w którym prowadzi On swych głównych wrogów. Ów triumfalny pochód nie oznacza też, w świetle Kol 2,10, definitywnego zniszczenia sił zła, nie może też być utożsamiany z paruzją, bowiem już się dokonał. Jeśli już, to można go uznać za odpowiednik zmartwychwstania i zajęcia miejsca po prawicy Boga z Ef 1,20-21. W Kol mamy więc do czynienia z eschatologią dokonaną, w Ef z aktualną, a w 1 Kor – z futurystyczną.

Zupełnie inny typ teologii, niezależny od 1 Kor 15,24, reprezentuje Kol 1,16, gdzie lista elementów, mająca – jak zaznaczyliśmy – powyżej swe cechy charakterystyczne, wiąże się z faktem stworzenia, które dokonało się dzięki Jezusowi Chrystusowi. Jest to oryginalne podejście do kwestii owych elementów. Jeśli założyć, że lista nie odnosi się do przeciwstawieństw, jakie zawiera ten werset, a więc zawiera elementy pochodzące z ziemi (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), czy to, co widzialne (τὰ ὁρατά), to możemy je utożsamić z tronami i panowaniami⁶². Wówczas, jako przykład rzeczywistości niebieskich i niewidzialnych służy znana nam lista dwuelementowa, jak występuje i gdzie indziej w Kol. Jej użycie w 1,16 jest więc nietypowe, co tłumaczy się jego wtórnością. Wskazywałoby to, że dla autora Kol miała już ona charakter tradycyjny i zdefiniowany. Nie rozwiązuje się też w tym tekście problemu, jaki nasuwa się czytelnikowi, gdy skonfrontuje on Kol 1,16 z 2,10.15: jak stworzenie Boże, którym są ἀρχαί i ἐξουσίαι, mogło stać się wrogiem swemu stwórcy. Jest to dylemat teologii judaizmu, który naznaczył jego rozwój w okresie Drugiej Świątyni: skąd wzięło się zło w świecie, który Bóg stworzył jako dobry? Bunt niematerialnych potęg i ostateczna walka Boga z nimi to podstawa scenariusza eschatologicznego.

⁶² C.E. ARNOLD, *The Colossians Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT II, 77), Tübingen 1995, s. 251–255.

Wyraźnie więc widać, że między autentycznie Pawłową wizją zwycięstwa nad elementami, które ma się dokonać po paruzji, a popawłową wizją paschalnego zwycięstwa Chrystusa, którego uczestnikami stają się chrześcijanie wyposażeni w Jego panoplię, zachodzi wyraźna różnica. Utożsamienie diabła z niematerialnymi elementami, jakiego dokonuje się w 6,11-12 jest możliwe tylko przy przyjęciu tego drugiego modelu, ale przy założeniu, że zwycięstwo opisane w Ef 1,21 także (podobnie jak w Kol) nie oznacza zniszczenia wrogów, ale ich podporządkowanie. To zaś nie oznacza, że nie są one zdolne do działania. Agentem ich na ziemi pozostaje diabeł, którego nie można w żadnym razie rozumieć jako przeciwnika ludzkiego, ale nadnaturalnego agenta zła i przeciwnych Bogu elementów. W tym kontekście byłoby użyteczne zdefiniowanie owych ἀρχαί i ἐξουσίαι, co jednak stanowi materiał na osobne i obszerne studium.

ἀκρογωνιαίος

Innym terminem, który miałby świadczyć o pogańskim pochodzeniu wspólnoty, do której skierowany jest Ef jest rzadki przymiotnik ἀκρογωνιαίος⁶³ (Ef 2,20), który poza tym miejscem występuje w Nowym Testamencie jeszcze tylko raz (1 P 2,6) i podobnie raz w Septuaginie (Iz 28,16). Częściej robi z niego użytek przekład Symmachusa (2 Krl 25,17; Ps 117[118],22). W tym tekście z septuagintalnego przekładu Iz przymiotnik ten występuje nie tyle jako tłumaczenie (ekwiwalent semantyczny) jakiegoś terminu hebrajskiego, ile raczej jako składnik peryfrastycznego wyrażenia, które jest próbą ujednoliczenia niejasnego fragmentu tekstu hebrajskiego. Tekst masorecki budzi wątpliwości, ponieważ aż dwa razy występuje w nim powtórzenie tej samej sekwencji spółgłosek, która raz jest interpretowana jako powtórzenie rzeczownika אֶבֶן (מוֹסֵד) יסֵד, drugi raz jako figura etymologiczna oparta na rdzeniu מוֹסֵד (מוֹסֵד)⁶⁴. W związku z tym, że tłumacz wersji septuagintalnej chciał uniknąć tych powtórzeń jako nieeleganckich stylistycznie, dlatego musiał zastosować konstrukcje omowne. Trudno uznać, że tłumaczeniem wyrażenia אֶבֶן בִּתֵּן („wypróbowany kamień” albo „kamień probierczy”), przed którym występuje już raz rzeczownik אֶבֶן, jest rozwinięcie dodane do λίθον zawierające przy-

⁶³ Zob. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. 1, Stuttgart 1992, s. 17; T. MOURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain i in. 2009, s. 23. Obydwa te słowniki zaznaczają, że to zarówno septuagintalny *hapax legomenon*, jak też słowo po raz pierwszy poświadczone w LXX.

⁶⁴ Aparat krytyczny BHS pokazuje, że w tym przypadku dwa główne rękopisy Iz pochodzące z Qumran różnią się między sobą, bowiem Iz^a czasownik ma w יסֵד, a Iz^b w formie יסֵד.

miotniki πολυτελής („kosztowny”), ἐκλεκτὸν („wybrany”) i ἀκρογωνιαίον („węgielny”), a więc nie odpowiada po prostu rzeczownikowi פִּנָּה jak to się czasem sugeruje⁶⁵, ale wprowadza cechę (bycie narożnym) tam, gdzie tekst hebrajski ma konkretny przedmiot (róg budowli lub kompleksu architektonicznego). Jednak podobnie jak hebrajskie przymiotniki tłumaczone są w Septuagincie dość swobodnie, tak też i rzeczownik oddany został przez termin pokrewny. Jednak, w odróżnieniu od ekwiwalentów przymiotników, które dobrano dość dowolnie, ten, którym się zajmujemy, został oddany przez inną część mowy, ale z poszanowaniem treści, na co warto zwrócić uwagę, zwłaszcza gdy uwzględnimy, że w tym celu albo stworzono nowy termin, albo posłużono się na tyle rzadkim, że nie znalazł on wcześniejszej atestacji. W Hi 38,6 znaleźć możemy przenośne (bo odniesione do ziemi przedstawianej jako wielki, kosmiczny gmach) użycie tego terminu (אַבְנֵי פִּנָּה), które w septuagintalnej parafrazie tej księgi zostało oddane bardzo dosłownie: λίθος γωνιαῖος.

Jeśli chodzi o występowanie tego przymiotnika w przekładzie Symmachusa, to pojawia się on w tekstach, które wyraźnie odnoszą się do budowli. W 2 Krl 25,17 tłumaczy ten termin budowlany כִּתְרֵת („głowica kolumny”)⁶⁶, a w Ps 117(118),22 jest odpowiednikiem wyrażenia, które jest bliższe Iz 28,16: רֹאשׁ פִּנָּה (dosł. „głowa narożnika”)⁶⁷, co Septuaginta przetłumaczyła dosłownie przez κεφαλὴ γωνίας. Tę zbitkę wyrazów uważa się słusznie za hebraizm, który nie występuje poza tekstami odwołującymi się do LXX Ps 117,22, jak np. TSal 22,7⁶⁸. Jeśli chodzi o znaczenie, to Joachim Jeremias tłumaczy to wyrażenie „najwyższy kamień w budynku”, na co ma z pewnością wpływ przywoływana przez niego Peszitta, w której odpowiednik hbr. רֹאשׁ פִּנָּה to „głowa budynku” czyli jego najwyższy punkt. Jednak z papirusów (Pap. Oxy. 273,1,18) znamy też κεφαλὴ γωνίας rozumianą jako najbardziej oddalony narożnik budynku w płaszczynie wyznaczonej horyzontalnie⁶⁹.

W Nowym Testamencie chrystologiczna metafora kamienia węgielnego jako nawiązanie do Ps 118,22: w przypowieści o dzierżawcach winnicy (Mt 21,42; Mk 12,10-11; Łk 20,17) oraz w Dz 4,11 i 1 P 2,7. W kontekście tego ostatniego tekstu pojawia się też przymiotnik ἀκρογωνιαῖος (1 P 2,6), w dosłownym cytacie z Ps 118,22⁷⁰. Jest to więc idea głęboko zakorzeniona w Starym Testamencie

⁶⁵ Tak też sugeruje konkordancja do Septuaginty E. HATCH, H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, t. 1, Graz 1954, s. 51.

⁶⁶ F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, t. 1, Oxonii 1875, s. 699.

⁶⁷ Tamże, t. 2, Oxonii 1875, s. 270.

⁶⁸ J. JEREMIAS, „γωνία κτλ.”, TDNT t. 1, s. 791–793, zwł. s. 792–793.

⁶⁹ H. KRÄMER, „γωνία κτλ.”, EDNT t. 1, s. 267–269, zwł. s. 268.

⁷⁰ Tamże, s. 268–269.

i prezentowana w sygnalizowanym, wyraźnym nawiązaniu do niego. Nie trzeba więc uznawać, że wyraz ten jest markerem hellenistycznego tła, bowiem nic za tym nie przemawia.

Ef 2,11-22 o relacjach między chrześcijanami a judaizmem

Perykopa, którą teraz chcemy przeanalizować (Ef 2,11-22), to tekst ważny dla zagadnienia, którym się zajmujemy, a Ernest Best nazwał go „chrześcijańskim spojrzeniem na judaizm”⁷¹. Zawiera bowiem fundamentalne dla judaizmu pojęcia: obrzezanie (2,11), przymierze (2,12), prawo (2,15) i świątynia (2,21). Odcina się ona od materiału poprzedzającego, (Ef 2,1-10) pełniąc inną funkcję retoryczną. O ile bowiem początek rozdziału 2. jest *narratio* rozwijającą tezę, że dzięki Chrystusowi przechodzimy ze śmierci do życia, to Ef 2,11-22 zawiera argumenty za tą tezę (*probatio*)⁷² skupione na jednoczącym dziele Chrystusa (stąd duża rola terminu „pokój”: 2,14.15.17bis). Początek rozdziału 3. to druga *probatio*, w której Paweł (rozumiany jako postać literacka) ustawia siebie i swą misję w perspektywie tego dzieła (Ef 3,1-13). Ta jednostka da się jeszcze podzielić na trzy elementy pozostające w relacji do siebie: dwie skrajne uważane za oparte na paralelizmach antytetycznych (2,11-13 i 2,18-22) oraz centralną (2,14-18), gdzie spoiwem jest rytm. Te elementy formalne nakładają się na tematykę: podjednostki skrajne dotyczą kondycji wspólnoty, a środkowa jest chrystologiczna⁷³. Zauważamy więc, że wyliczone powyżej filary judaizmu występują we wszystkich częściach perykopy: w I obrzezanie i przymierze, w II prawo a w III świątynia.

Jako pierwszy wątek pojawia się kwestia obrzezania, która odniesiona została przez autora listu do dwóch zbiorowości: ewokowanej zaimkiem drugiej osoby liczby mnogiej⁷⁴ oraz opisywanej jakby z zewnątrz, w trzeciej osobie. Są one zaprezentowane przy użyciu terminologii związanej z obrzezaniem, ale z podkreśleniem, że język służący do ich identyfikacji został wybrany intencjonalnie (powtórzone formy imiesłowowe od λέγω: οἱ λεγόμενοι, τῆς λεγομένης).

⁷¹ E. BEST, „Ephesians 2.11-22: A Christian View of Judaism”. w: *Text as Pretext: Essays in Honour of Robert Davidson* (JSOT SS 138), red. R.P. Carroll, Sheffield 1984, s. 47–60 (przedruk w tenże, *Essay on Ephesians*, Edinburgh 1997, s. 87–101)

⁷² R. MAZUR, *La retorica della Lettera agli Efesini...*, s. 92.

⁷³ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épitre aux Éphésiens* (ÉB NS 42), Paris 2001, s. 136–140; F. THIELMAN, *Ephesians...*, s. 148–150; R. MAZUR, *La retorica della Lettera agli Efesini...*, s. 112–113.

⁷⁴ Kwestia użycia zaimków osobowych liczby mnogiej w Ef stała się osobnym zagadnieniem badawczym, zob. R.A. WILSON, „We’ and ‘You’ in the Epistle to the Ephesians”, w: *Papers Presented to the Second International Congress on New Testament Studies Held at Christ Church*, red. F.L. Cross, Oxford 1961, t. 1 (The New Testament Scriptures, TU 87/StEv 2), Berlin 1964, s. 676–680; D. JAYNE, „We’ and ‘You’ in Eph. 1:3-14”, *ExT* 85(1974), s. 151–152.

Ponadto polecenie skierowane do adresatów (μνημονεύετε) ma wskazać, że intencją autora jest podkreślenie językowej natury zjawiska, o którym mówi. To nie samo obrzezanie jest więc problemem, ale język i językowe narzędzia identyfikacji, które się z nim wiążą. Adresaci listu to ἀκροβυστία, czyli po hebrajsku עֲרֻלָּה. Termin grecki ma złożoną, ale wewnątrzżydowską historię⁷⁵ i jest efektem szukania eufeminizmu dla terminu ἡ ἀκροποσθία (forma jońska)⁷⁶ lub późniejsza τὸ ἀκρόποσθιον⁷⁷ (od ἡ ποσθή, „członek męski” i ἡ ποσθία „napletek”) występujące w tekstach greckich nieżydowskiego pochodzenia⁷⁸. Użyte przez autora Ef słownictwo wskazuje więc jasno, że posługuje się on terminologią, która jest specyficzna dla środowiska, które choć posługiwało się greką, to znało zarówno religijne praktyki judaizmu, jak też jego techniczny język w jego greckiej odmianie. Za tym, że chodzi o ten sposób rozumowania, przemawia też kolektywne użycie rzeczownika (liczba pojedyncza na oznaczenie zbiorowości). Nie jest to jednak grupa jednolita, bowiem liczba mnoga τὰ ἔθνη każe nam domyślać się, że grupa ta jest złożona (por. też Ef 3,1; 6,8). Jeśli przyjąć z A.T. Lincolnem, że chodzi tu o pogan⁷⁹, a nie o nie-Żydów⁸⁰ to autor listu podkreśla też wewnętrzną złożoność tej grupy lub daje wyraźny znak, że jest złożoności tej świadom. Napięcie płynące ze skomplikowania tej grupy nie jest więc dwubiegunowe (Żydzi-reszta), ale rozkłada się na więcej środowisk etnicznych. Dlatego potrzebne jest doprecyzowanie, że chodzi o dwie sytuacje religijne: obrzezania i nieobrzezania. Jednak dla autora listu te dwie sytuacje są ułożone na jednym poziomie i to właśnie on jest ważny, a nie rozróżnienie. Zarówno obrzezanie jak i nieobrzezanie realizują się przy pomocy ciała (ἐν σαρκί)⁸¹. Jest to więc nie tylko napiętnowane obrzezanie jako znaku „ciałem

⁷⁵ K.L. SCHMIDT, „ἀκροβυστία”, TDNT t. 1, s. 225–226; P. WALTERS, *The Text of Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge 1973, s. 165; O. BETZ, „ἀκροβυστία, ας, ἡ”, EDNT t. 1, s. 55; A. TOSATO, „Sulle origini del termine ἀκροβυστία (prepuzio, incirconcisione)”, BeO 24(1982), s. 43–49; M. HARL, M. ALEXANDRE, C. DOIGNEZ, *La Bible d’Alexandrie*, t. 1, *La Genèse*, Paris 1986, s. 170.

⁷⁶ HIPOKRATES, *Aphorismoi* 6,19; ARYTOTELES, *Hist. Anim.* 493^a 29.

⁷⁷ POLLUX GRAMMATICUS, *Onomasticon* 2,171; RUFUS Z EFEZU (MEDICUS), *Peri Onomasias* 102.

⁷⁸ Alternatywny źródłosłów to czasownik βύω, odnotowany jako błędny w O. BETZ, „ἀκροβυστία, ας, ἡ”, EDNT t. 1, s. 55.

⁷⁹ A.T. LINCOLN, *Ephesians...*, s. 135.

⁸⁰ M. BARTH, *Ephesians 1-3...*, s. 254.

⁸¹ Inne rozumienie tej klauzuli prezentuje np. H.W. HOEHNER, który uważa ją za doprecyzowanie sytuacji bycia poganami „w ciele”, a więc tylko powierzchownie, podobnie jak Żydzi są takimi tylko *in the flesh*, co przeciwstawia on klauzuli *in Christ* (tenże, *Ephesians...*, s. 353). Można jednak w takiej interpretacji dostrzec pewien nierozwiązywalny problem: co znaczyłoby bycie poganinem czy Żydem „w Chrystusie”?

[czyli – W.L.] uczyniony ręką”⁸², ale wyraz bezskuteczności działań podejmowanych w porządku „ciała”. Na tym poziomie literackim Paweł sytuuje konflikt między grupami, podczas gdy jego rozwiązania poszukuje na poziomie, na którym dokonało się zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa (w. 13 ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν τῷ αἵματι τοῦ χριστοῦ).

Grupa adresatów listu została określona w w. 12 (podmiot domyślny, obecny w formie czasownikowej ἦτε, kontynuuje podmiot zdania z w. 11a) poprzez brak kontaktu z Chrystusem (χωρίς) jak też obcość względem πολιτεία Izraela (ἀπηλλοτριωμένοι). Owa πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ jest pojęciem niejednoznacznym. Sam rzeczownik oznacza bowiem prawa obywatelskie czy status obywatelski (Dz 22,28, por. 3 Mch 3,21.23), jednak w 2 Mch 4,11; 8,17; 13,14 występuje on w liczbie mnogiej i oznacza zasady życia społecznego (prawa i/lub obyczaje)⁸³. Za takim znaczeniem tego słowa przemawia jego użycie w *Polityce* Arystotelesa, gdzie mowa jest o πολιτεία πόλεως⁸⁴, co Hermann Strathmann tłumaczy jako „konstytucja polis”⁸⁵. Takie rozumienie badanego terminu przyjmowali Orygenes i Hieronim⁸⁶. Nigdzie jednak słowo to w Biblii Greckiej nie występuje w znaczeniu „społeczność”, a paralelne wyrażenie τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας⁸⁷ sugeruje, że tym wspólnym zespołem norm są akty przymierzy. Nie jest to więc wizja judaizmu zredukowana do przymierza zawartego pod Synajem, którego wyrazem jest Tora Mojżeszowa. Tak więc sam judaizm został przedstawiony jako wewnętrznie zróżnicowany, daleki od homogeniczności, a społeczność adresatów jako wyobcowana względem wszystkich jego form. Nie wynika z tego jednak „uprzywilejowany status religijny Izraela”⁸⁸. Byli poganie zostali określani ponadto jako nie mający nadziei oraz bezbożni (ἄθεοι). Mniej nas tu interesuje, czy klauzula miejscowa „na świecie” odnosi się do nadziei, czy też nie. Ważne jest, że adresaci listu zostali uznani za nie wyznających żadnego boga na tym świecie. Zarzut ateizmu był typowym podnoszonym przeciwko Żydom⁸⁹ chrześcijanom⁹⁰. Szokująco brzmi to stwierdzenie

⁸² N.A. DAHL, „Gentiles, Christians, and Israelites...”, s. 36.

⁸³ W 4 Mch 3,20; 8,7; 17,9, zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii Greckiej* (RSB 8), Warszawa 2001, s. 141, przyp. 125.

⁸⁴ ARYSTOTELES, *Polityka* 3.1278b, 9.

⁸⁵ H. STRATHMANN, „πόλις κτλ.”, TDNT t. 6, s. 516–553, zwł. s. 519. Takie znaczenie dla Ef 2,12 przyjmuje W.J. LARKIN, *Ephesians. A Handbook on the Greek Text*, Waco 2009, s. 38.

⁸⁶ F. THIELMAN, *Ephesians...*, s. 155, przyp. 10. Szuka on jednak kompromisu ze współczesnymi zwolennikami znaczenia *commonwealth*.

⁸⁷ „πολιτεία”, EDNT, t. 3, s. 130.

⁸⁸ H. STRATHMANN, „πόλις κτλ...” s. 534.

⁸⁹ JÓZEF FLAWIUSZ, *Przeciw Apionowi* 2,148.

⁹⁰ *Męczeństwo Polikarpa* 3,2; 9,2; JUSTYN *Apologia* 6,1; Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 3,11.80. O zarzucie ateizmu kierowanym osobiście przeciw JUSTYNOWI *Apologia* 8,2.

nie, gdy odnosi się do pogan⁹¹, dlatego sugeruje się, że znaczenie tego terminu należy ograniczyć do Boga Żydów i chrześcijan oraz odnosić do bezbożnej postawy życiowej⁹². Pochodzący ze środowiska pogańskiego adresaci listu nie musieli jednak, i to wszyscy, być religijnymi sceptykami i niepraktykującymi. Myśl autora Ef zdaje się biec innym torem, bliskim myśli czytelnej w pismach św. Pawła, których autentyczność nie była poddawana w poważną wątpliwość. Nadzieja ograniczająca się do teraźniejszości nie była dla niego dostateczna z chrześcijańskiej perspektywy (1 Kor 15,19), natomiast na świecie nie ma bogów (1 Kor 8,4). Takie ujęcie dopełnia wizja przedstawiona w Ef 2,11, gdzie ani cielesna religijność pogan ani Żydów, nie była wystarczająca. Brak nadziei i ateizm adresatów Ef jest przedstawiony przez autora właśnie jako efekt bycia na świecie, pozostawania zakładnikami cielesności. Dlatego wyróżnikiem przymierzy nie są praktyki, takie jak obrzezanie, ale obietnica (ἐπαγγελία). Warto wziąć pod uwagę nieoczywisty fakt, że choć przymierza są w liczbie mnogiej, to obietnica⁹³ – w pojedynczej. To ona jest wspólnym dla wielu form relacji z Bogiem punktem odniesienia.

Druga grupa, o której mówi, to również określona kolektywnie rozumianym rzeczownikiem (ἡ περιτομή) społeczność obrzezanych.

Jeśli chodzi o prawo (w. 15), to Ef uznaje jego zniesienie, w czym różni się od postawy samego Pawła wyrażonej w Rz 3,31⁹⁴.

Pierwsze trzy ukazane są jako przezwyciężone przez nową ekonomię zbawienia. Tylko świątynia jest czymś, co odnajduje się w nowym, opartym na dziele zbawczym, porządku.

Ww. 11-17 stanowią więc negatywną ocenę judaizmu. W ten sposób przygotowuje się obraz nowej świątyni. Podkreśla się odległość, jaką muszą do tej jedności przebyć „narody” (Ef 2,11-13). Dostępują tego wyróżnienia tylko na zasadzie łaski, a nie jak Żydzi⁹⁵. Z drugiej zaś strony murem wrogości jest Prawo (2,14-15)⁹⁶. Można mur ten interpretować także dosłownie, jako element

⁹¹ „The Greek and Romans surely were not atheists”, zob. C.E. ARNOLD, *Ephesians...*, s. 156.

⁹² E. BEST, *Ephesians...*, s. 243. Tylko to drugie znaczenie przyjmuje R. SCHNACKENBURG, *The Epistle to Ephesians. A Commentary...*, s. 111. M.Y. MACDONALD przyjmuje pozycję pomiędzy tymi dwiema opiniami (*Colossians, Ephesians...*, s. 242). T.K. ABBOT zwrócił też uwagę na element nieznamości Boga (*The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, New York 1909, s. 59), a M. BARTH na opuszczenie Boga (*Ephesians 1-3...*, s. 260).

⁹³ J. SCHNIEWIND, G. FRIEDRICH, „ἐπαγγέλλω κτλ.”, TDNT t. 2, s. 576–586, zwł. s. 582–584; P. VASCONCELOS LIMA, „Promessa”, w: *Temi teologici della Bibbia*, red. R. Penna i in., Cinisello Balsamo 2010, s. 1091–1096, zwł. s. 1094–1095. Zaskakujący jest brak tego hasła w *Dictionnary of Paule and his Letters*.

⁹⁴ N.A. DAHL, „Gentiles, Christians, and Israelites...”, s. 36.

⁹⁵ H. LANGKAMMER, *List do Efezjan...*, s. 375.

⁹⁶ A. JANKOWSKI, *List do Efezjan...*, s. 358.

architektoniczny świątyni Heroda, mur oddzielający dziedziniec pogan od właściwego przybytku⁹⁷. Pozostaje zaś faktem niezbitym, że przynajmniej dla Ef 2,11-22 konflikt judeochrześcijan z poganochrześcijanami stanowi tło, które koniecznie trzeba zakładać⁹⁸. Jednak konflikt ten jest przewycięzalny dzięki krzyżowi Chrystusa.

W Ef 2,11-22 tytułem do chwały nie jest ani pochodzenie z narodu wybranego, ani pochodzenie pogańskie, ale przyłgnięcie, przybliżenie się (bez względu na punkt wyjścia) do Jezusa Chrystusa i Jego dzieła pokoju. Dwie rzeczywistości mające swą socjologiczną realizację: πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ i συμπολίται τῶν ἁγίων pozostają w stosunku podporządkowania do rosnącej dzięki Chrystusowemu pokojowi świętej świątyni. Judaizm nie jest więc ani odrzucony, ani uprzywilejowany. Napięcie między wstydem a honorem pokrywa się z osią konflikt – pojednanie. Tylko zbliżenie się do Chrystusa, a przez to między zwaśnionymi grupami, jest tytułem do chwały i honorem.

Wnioski

Kluczowym tematem pozostanie jednak stosunek Ef do Prawa, który jest jedną z podstawowych kwestii w *Corpus Paulinum*, jeśli chodzi o ciągłość/nieciągłość między judaizmem a chrześcijaństwem. Można powiedzieć, że podstawą tego wyводу autora Ef jest rozumienie krzyża jako fundamentu jedności Kościoła, a przede wszystkim pojednania z Bogiem.

Ef pokazuje rozziw między typem argumentacji, w której najlepiej porusza się autor, oraz tej, jaką uznaje za najłatwiejszą do zrozumienia dla swych odbiorców. Zdaje się więc, że mamy do czynienia z pisarzem ukształtowanym w duchu judaizmu oraz odbiorcami, którzy nie mają tego samego zaplecza kulturowego. Wniosek ten nie jest oryginalny i potwierdza raczej obiegową opinię. Ważne są jednak, nie zawsze jasno naświetlane, konsekwencje tego stanu rzeczy. Niekompatybilność kultur autora i odbiorców sprawia, że Ef jest pismem fundamentalnie niespójnym, naznaczonym nie tyle konfliktem, ile właśnie stanem „niekompatybilności”. Autor jest judeochrześcijaninem, który zna Septuagintę, ale nie jest od niej całkowicie zależny. Jego typ krytyki judaizmu jest inny, niż u Pawła (w listach o niekwestionowanej autentyczności). Odbiorcy to poganie⁹⁹ nawróceni na chrześcijaństwo. Autor nie ukrywa swego żydow-

⁹⁷ S. MĘDALA, „Tajemnica Bożej ekonomii...”, s. 471–472.

⁹⁸ M. THEOBALD, „La Lettera agli Efesini...”, s. 507–527, zwł. s. 518.

⁹⁹ B.D. EHRMAN, w najnowszym wydaniu swego wstępu do Nowego Testamentu, mówi wprost o gojach odwołując się do Ef 3,1 (por. *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa 2014, s. 507), choć we wcześniejszych wydaniach mówił o *Gentile*

skiego pochodzenia, a nawet się nim chlubi. To ono uzasadnia jego nauczycielski urząd, a więc opiera się na założeniu, że „zbawienie pochodzi od Żydów” (J 4,22). Jednak nie wymaga od nich, by przyjęli judaizm w jakiegokolwiek formie. Szeroka wspólnota kościelna, w której kontekście należy postrzegać Kościół w Efezie, jeszcze nie do końca wyszła z fazy dominacji judeochrześcijaństwa. Tu znowu krzyż Jezusa Chrystusa znosi konieczność szukania jedności na poziomie jednej, judeochrześcijańskiej wspólnoty.

Należy jednak podkreślić, że wymowa Ef jest zdecydowanie wolna od założeń fundamentalnych judeochrześcijaństwa, które chciało budować wiarę w Chrystusa na założeniu niesprzeczności z judaizmem: jego doktryną i (co nie mniej ważne) praktyką. Autor tego wczesnochrześcijańskiego listu zdaje sobie sprawę, że o ile nie potrafi znaleźć innego niż związany z judaizmem sposobu argumentowania, to chce wyrazić treści, które rozwijają tezę o przekroczeniu granic judaizmu, głosi nową rzeczywistość opartą na Jezusie, w pojęciach religii, która Go odrzuciła. Poznajemy dzięki Ef ten delikatny moment, w którym chrześcijaństwo wyłania się z judaizmu, jako rozsadzające od środka jego ramy zarówno doktrynalne, jak i społeczne.

Słowa-klucze: list do Efezjan, judaizm, chrześcijaństwo, jedność Kościoła, krzyż Chrystusa

„In One Body Through the Cross” (Ephesians 2:16): The Epistle to the Ephesians and Judaism

Summary

The article analyses the relation and attitude of The Epistle to the Ephesians to Judaism. Main theme of the letter is the unity of a Church. The author of the article starts with pointing out the connection between this main theme and the problem of relation to Judaism and discusses different opinions about the attitude of the letter towards the Judaism. Than he analyses the terminology used in the letter and tries to answer the question, whether its origins are pagan or jewish. He also analyses the pericope Ephesians 2:11-22, which is of main value for the subject of his article. In conclusion of the article it is stated that

Christians, por. tenże, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York i in. 1997, s. 329

although the author of Ephesians was formed in the spirit of Judaism, his recipients were not. This incompatibility has a crucial impact on the incompatibility of the epistle. Ephesians should be read as a testimony of the moment, in which Christianity sets itself apart from Judaism as overcoming both its doctrinal and social framing.

Keywords: The Epistle to the Ephesians, Judaism, Christianity, the unity of Church, the cross of Christ

(oprac. i tłum. Tomasz Herbich)



*Historia
i duchowość*



*Poszukiwanie interpretacji charyzmatu zakonnego
w Zgromadzeniu Męki Pańskiej po Soborze Watykańskim II
według wybranych dokumentów kapitulnych i synodalnych*

Na czym polega realizacja charyzmatu pasjonistowskiego? Czy Zgromadzenie Męki Jezusa Chrystusa (pasjoniści) ma dzisiaj jasno sprecyzowaną definicję swojego charyzmatu? Czy jest on w takim stopniu wypracowany i zinterpretowany, że może stanowić charakterystyczną cechę Zgromadzenia?

Zwróćmy najpierw uwagę na pochodzenie wyrazu *charyzmat*. To wywodzące się z języka greckiego słowo (η χάρις) wskazuje na dar, łaskę, którą otrzymuje się za darmo. W Słowniku Nowego Testamentu odnajdujemy słowo χάρισμα, oznaczające po prostu dar łaski, łaskę, dar czy charyzmat¹. Ostatecznie *charyzmat* w ujęciu biblijnym możemy rozumieć jako „dar darmo dany”, specjalny dar Ducha Świętego. I właśnie w tym znaczeniu termin ten funkcjonował w Kościele w okresie apostołskim².

Z kolei w dzisiejszym nauczaniu Kościoła pojęcie to obejmuje wiele darów, dzieł, różnorodnych form życia, powołania, stanów. W tym przypadku interesuje nas pojęcie *charyzmatu* w kontekście życia zakonnego oraz w tajemnicy powołania i życia pasjonistowskiego.

W Zgromadzeniu Męki Pańskiej charyzmatem podstawowym jest tzw. *Memoria Passionis*, zobowiązanie do kontemplacji i głoszenia męki Pańskiej. Reguły z 1720 roku zakładały, iż zakonnicy powinni realizować charyzmat pasyjny, rozumiany przez głęboką więź i przyjaźń z ukrzyżowanym Chrystusem, przez powołanie do życia w pokucie, samotności (idea *ritiro*), skrajnym ubóstwie, przez tzw. *vita apostolica*, czyli zgromadzenie towarzyszy żyjących razem i zaangażowanych w działalność apostolską, i wreszcie przez umacnianie w duszach wiernych bojaźni Bożej. Założyciel, św. Paweł od Krzyża, otrzymywał wewnętrzne natchnienie do gromadzenia towarzyszy, uczniów dla wspólnego

¹ R. POPOWSKI, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 365.

² Por. *Encyklopedia Katolicka*, t. 2: *Cenzor – Dobszewicz*, Lublin 1979, s. 92.

działa apostolskiego, jakim miało być głoszenie *Memoria Passionis*, oraz nawracanie dusz ludzkich przez wzbudzanie bojaźni Bożej. Otrzymał też powołanie do życia pokutniczego, o charakterze ekspiacyjnym, wyrazem czego miało być przyjęcie czarnego habitu, stanowiącego wyraźną identyfikację z zakonem.

Fenomenem charyzmatu dotkniętego przez Boga św. Pawła było jego wewnętrzne wezwanie do założenia takiego Zgromadzenia. W ten sposób natchniony, napisał w Castelazzo Regułę (1720 r.), a następnie notatki wyjaśniające sens powstania zakonu, jego charyzmat i cel, jakim stało się głoszenie *Memoria Passionis* (misje ludowe, rekolekcje), będących podstawowym narzędziem ewangelizacyjnym. W dalszej kolejności mówił o szerzeniu, krzewieniu w sercach wiernych pamiątki męki, o życiu apostołów jako wzorcu – normie dla zakonnych konstytucji (*vita apostolica*). Misjonarz, robotnik ewangelizacyjny powinien być zatem człowiekiem pobożnym, oddanym modlitwie, oderwanym od świata, rzeczy materialnych, żyjącym w samotności. *Notizie* informują, iż *vita apostolica* ma dążyć do szerzenia braterskiej miłości, opierając się o wzór życia pierwszych chrześcijan. Są to cztery podstawowe filary: samotność (*ritiro*), ubóstwo (w ubraniu i jedzeniu), modlitwa (modlitwa wewnętrzna, odmawianie brewiarza, poczucie obecności Bożej) oraz pokuta (posty, wyważona wstrzemięźliwość od pokarmów). Godłem zgromadzenia ostatecznie miał zostać emblemat *Jesu XPI Passio*, wyrażający charakter (charyzmat) zakonu. Pierwsze śluby zakonne i nałożenie emblematu miały miejsce 11 czerwca 1741 roku i to wydarzenie według niektórych badaczy Instytutu stanowi formalny początek zgromadzenia.

Wiek XVIII, czyli czas, w którym powstało Zgromadzenie, charakteryzuje się misjonarską działalnością pasjonistów w miejscach zaniedbanych społecznie i religijnie (np. Marema Toskańska). Misjonarze prowadzili życie proste, ubogie, pozostając w kontemplacji Ukrzyżowanego, a cennym wyróżnikiem były dla nich prace apostolskie, zwłaszcza misje parafialne. Ekspansja Zgromadzenia poza granice Półwyspu Apenińskiego nastąpiła dopiero po okresie napoleońskim, po roku 1814, co w pewnym stopniu wpłynęło na ukształtowanie się nowego spojrzenia na charyzmat pasjonistowski.

Od początku istnienia zgromadzenia można mówić o jego dwóch podstawowych wyznacznikach: życiu wspólnotowym i obserwacji oraz życiu misyjnym, czyli działalności apostolskiej. Na przestrzeni wieków te dwa aspekty charyzmatu pasjonistowskiego kształtowały się i w różny sposób były łączone w całość. Za czasów założyciela ściśle przestrzegano zasad życia wspólnego, a jednocześnie w wyznaczonych terminach wysyłano „pracowników ewangelicznych” na głoszenie misji. Określony był więc czas pobytu w klasztorze i czas apostołatu. Pod koniec swojego życia św. Paweł Daneo doszedł do wniosku, iż sztucznie ustalone podziały powinny ustąpić miejsca wyzwaniom i potrze-

bom apostołskim³. Na jego życzenie z Reguły z 1775 roku usunięto przepisy odnoszące się do tych dwóch stałych elementów. Paweł starał się połączyć je w jedno, choć zauważał trudności w wypełnianiu obowiązku modlitwy, pokuty i umartwienia przy jednoczesnym prowadzeniu działalności apostołskiej na zewnątrz. Po śmierci założyciela napięcie pomiędzy dwoma aspektami życia zakonnego zaostrzyło się, tym bardziej, iż nadszedł czas niepokojów, zmian społecznych i religijnych związanych z okresem napoleońskim. W zgromadzeniu można było zauważyć skrajne postawy: z obawy o utratę ducha zakonnego zakonnicy dążyli do literalnego trzymania się Reguł i regulaminów, a dla wielu wierność tej literze stała się synonimem wierności wobec charyzmatu założyciela⁴. Pełniący posługę w latach 1838-1862 przełożony generalny o. A. Testa, człowiek o szerokich horyzontach, próbował tę sytuację zmienić. Jednak po jego śmierci spór o wierność założycielowi i jego charyzmatowi pojawił się na nowo. Kapitułę Generalną w 1878 roku opanował trend racjonalistycznego myślenia, a nowy przełożony – o. B. Silvetrelli – starał się równoważyć obie tendencje: monastyczną i apostołską. Wydaje się jednak, że pod jego władzą przewagę osiągnęła pierwsza z nich⁵. W zgromadzeniu mocno trzymano się tradycji, tworzonego różnego rodzaju regulaminy, uzupełniano Reguły o ściśle przestrzegane *Zwyczajniki* (Syllogia, Consuetudines).

Nowe tarcia i dyskusje na tym tle pojawiły się wówczas, gdy została zachwiana równowaga pomiędzy dwoma elementami życia, zwłaszcza na misjach zagranicznych (np. w Ameryce).

W XIX i na początku XX wieku – szczególnie w okresie międzywojennym – doszło do rozrostu zgromadzenia (w 1939 roku liczba zakonników wynosiła 3000). Rozpoczęto dyskusję na temat miejsca nauki w zakonie, możliwości zdobywania stopni naukowych, którym to aspiracjom w opozycji stało duszpasterstwo ludowe. Żywo zaangażowano się w misje zagraniczne (w latach 1922-1970 prowadzono ich aż 23), a po II wojnie światowej nastąpił dalszy rozwój zgromadzenia. Pojawiły się trudności w pogodzeniu tradycyjnego modelu życia i pracy pasjonisty z narzuconymi z zewnątrz, absorbującymi formami duszpasterstwa. Zaczęto przyjmować parafie, podejmowano się innych działalności (ośrodki duszpasterskie, szpitale, więzienia itp.), sytuacja wymuszała na Zgromadzeniu konieczność nowego podejścia w rozumieniu wierności założycielowi i pojmowaniu charyzmatu pasjonistowskiego. Po II wojnie światowej i przemianach społecznych koniecznością stało się dostosowanie życia pasjonistowskiego, a tym samym realizacji charyzmatu, do nowych czasów. Zresztą

³ P.M. BOYLE, „Pasjonistowska wspólnota apostołska”, *Słowo Krzyża* 46 (1979), APPCP-Y2/46, s. 8.

⁴ Por. tamże, s. 9.

⁵ Por. tamże.

do takiego ruchu wezwał już papież Pius XII, dlatego w roku 1959 zrehabilitowano nowe Reguły, a w 1964, już w trakcie Soboru Watykańskiego II, nowe regulaminy.

Po przeprowadzeniu obrad i wydaniu dokumentów *Vaticanum II*, a zwłaszcza po przestudiowaniu *Perfectae Caritatis*, postawiono pytanie o tożsamość, charyzmat i podjęto dyskusję na temat stylu życia pasjonistów. Pojawiło się poczucie niepewności, załamywały się tradycyjne formy modlitwy, porzucano praktyki ascetyczne, niekoniecznie zastępując je czy też rekompensując innymi formami. W konsekwencji pytania o tożsamość i miejsce zakonu w Kościele, co prawda w nielicznych przypadkach, ale spotkały się z odpowiedzią sugerującą rozwiązanie Zgromadzenia Męki Pańskiej.

W tym trudnym dla wielu zgromadzeń okresie nastąpiło odejście zakonników o słabej woli (w roku 1970 było ich 4000, a w 1976 już tylko 3200), lata posoborowe okazały się więc dla pasjonistów bardzo trudne, upływały pod znakiem dyskusji i niełatwych decyzji. Podjęto się jednak powolnej reformy wewnętrznej według wytycznych Magisterium Kościoła. Określeniu sensu, celowości i sposobu działania Zgromadzenia miały służyć kolejno zwoływane kapituły generalne, a potem synody.

Kapituła Generalna z 1968 roku podjęła się reinterpretacji charyzmatu w oparciu o myśl założyciela, a także ustalenia tożsamości zgromadzenia. Zobowiązano się do dalszej misji głoszenia świata *Memoria Passionis*, zaznaczając większą aktualność tego charyzmatu. To nadzwyczajne spotkanie ojców kapitulnych w Rzymie (maj 1968) było odpowiedzią na wezwanie ze strony Soboru Watykańskiego II i dokumentów dotyczących życia zakonnego, które zachęcały do przerehabilitowania Reguł i Konstytucji zgodnie z duchem odnowy. Jeszcze przed rozpoczęciem kapituły wśród zakonników przeprowadzono wywiad na temat podstawowych zadań Zgromadzenia.

Dokument pokapitulny z 1968 roku wyznacza trzy nurty w postępowaniu odnowy posoborowej, odnoszącej się do Zgromadzenia. Mówi o „trudnym przejściu”, jakie się w nim dokonało, o tym, iż należało prześledzić tło społeczno-kulturowe, aby wziąć je pod uwagę i ocenić sytuację sprawiedliwie i zgodnie z kryterium wiary⁶. W drugiej części jest mowa o podstawowych zasadach Zgromadzenia, za które uważa się jego „określone zadanie” w Kościele i „zakończenie” pewnej formy istnienia. Pada propozycja stworzenia obrazu zakonu, który poddał się procesowi aktualizacji, oraz podkreśla się rolę jego „szczególnego charakteru”, „fizjonomii”⁷. Trzecim elementem ma być określe-

⁶ *La Vita Religiosa e la nostra Congregazione nell'aggiornamento della Chiesa post-Conciliare. Rapporto Primo*, Curia Generalizia dei PP. Passionisti, P. za SS. Giovanni e Paolo, 13, Roma, maggio 1968, APPCP, A.15.410.1, s. 4.

⁷ Por. tamże.

nie struktury Zgromadzenia. W dalszych dokumentach czytamy o szukaniu nowego spojrzenia dla zrozumienia życia współczesnego, o kształtowaniu się zjawiska wolności, solidarności międzyludzkiej, poczucia wspólnoty i odpowiedzialności. Ojcowie kapitulni zauważają jednocześnie kryzys zaufania w instytucjach, tendencje sekularyzacyjne w życiu zakonników. Wyraźnie widać tu poszukiwanie korzeni Zgromadzenia: przedstawia się jego zasadnicze fundamenty, omawia pierwsze lata działalności założyciela, jego duchową inspirację, „specjalny charyzmat”⁸. Wspomina się o towarzyszach Pawła od Krzyża, który zainspirował ich do założenia wspólnoty, wezwał do nawrócenia i uświęcenia oraz zaszczerpił w ich sercach potrzebę nieustannego wspominania Ukrzyżowanego⁹. Dokumenty kapitulne, omawiając temat „szczególnego zadania” Instytutu, podkreślają historyczny aspekt jego obecności w Kościele oraz żywotność jego powołania do posługi słowa wszystkim ludziom, a także tajemnicę męki Jezusa, który działa kontynuując miłość Boga Zbawiciela¹⁰. W części mówiącej o „zakończeniu” Zgromadzenia podejmuje się temat ducha założyciela i jego tradycji oraz wyraża aktualizację zakonu. Podkreśla się pragnienie posłuszeństwa woli Ojca, w ubóstwie i celibacie oraz w podejmowaniu apostołskiego charakteru zgromadzenia, by w takiej formie życia i posługi (zwłaszcza posługi słowa) oraz głoszenia zbawczej męki, służyć wszystkim ludziom, szczególnie tym najbiedniejszym i najbardziej potrzebującym¹¹.

Tekst Reguły został zmieniony, akcent przeniesiono z form duchowych na większe zaangażowanie apostołskie, a w odpowiedzi na nowe znaki czasu wprowadzano nowe zasady i zadania. Zauważono jednak trudności w zachowaniu obowiązku kontemplacji Chrystusa Ukrzyżowanego i głoszenia Jego męki w ramach jednego charyzmatu. Apostolstwo rozszerzono już nie tylko na działalność parafialną i misje ludowe, ale również na posługę chorym, cierpiącym, na pracę naukową (tak powstało późniejsze czasopismo „Stauros”), studia pasjologiczne (Instytut Studiów Pasyjnych działający od 1973 r.) czy *Ateneum Antonianum*, gdzie podjęto wykłady z duchowości pasyjnej. Mówiąc o „fizjonomii” Instytutu, wymienia się tradycyjnie takie elementy, jak duch modlitwy, samotności, ubóstwa, braterstwa, apostołstwa, a jednocześnie omawia się poszczególne aspekty życia pasjonistowskiego w nowym, posoborowym kontekście.

Wydaje się, iż dla określenia nowego rozumienia charyzmatu pasjonistowskiego ważne były lata siedemdziesiąte, pełne doświadczenia soborowe i studiów nad dokumentami soborowymi, owocne w prace redakcyjne,

⁸ Por. tamże, s. 9.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Tamże, s. 12.

¹¹ Por. tamże, s. 15.

przygotowujące nowy tekst Konstytucji. W latach 1968-1970 wśród zakonników przeprowadzono ankietę o szerokim zasięgu, która wykazała, że tylko 0,5% z nich uważało, iż Zgromadzenie Męki Pańskiej powinno mieć charakter ściśle monastyczny, natomiast 9,5% opowiedziało się za jego wyłącznie apostołskim charakterem, a większość (85,8%) zgodziła się z koncepcją Zgromadzenia o charakterze apostołsko-monastycznym (apostołsko-kontemplacyjnym), a tym samym z zamysłem założyciela¹².

Dokumenty 39. Kapituły Generalnej z 1970 roku są wyrazem poszukiwania sposobu interpretacji nauczania soborowego i wskazówek podanych przez *Perfectae Caritatis* oraz późniejszego dokumentu *Renovationis causam*. Ojcowie kapitulni z jednej strony nawiązują jeszcze do starego, tradycyjnego sposobu pojmowania ślubów zakonnych i duchowości pasjonistowskiej, ale jednocześnie z tekstu emanuje duch odnowy i zmian, pojawia się termin „charyzmat” odnoszący się do osoby założyciela¹³. Jest to zapewne owocem studiowania nauczania papieża Pawła VI o życiu zakonnym w tamtych latach. Zakonnicy są przekonani, iż ich posłannictwo zachowuje dzisiaj swoją moc, oraz wyrażają swoje pragnienie zachowania wierności charyzmatowi św. Pawła od Krzyża. W dokumentach uwidoczniła się chęć otwarcia na potrzeby bliźnich, przeżywających swoje utrapienia, mowa jest o „ubogich i opuszczonych”¹⁴, którzy mogą mieć udział w cierpieniach Chrystusa i w nich upodabniać się do Niego. Wyraźny akcent charyzmatyczny pojawia się w punktach mówiących o oddaniu się męce Jezusowej. Jest to kapitulna interpretacja ślubu dodatkowego, który został umieszczony przed pozostałymi radami ewangelicznymi. Punkty 5-6 mówią o charyzmacie pasyjnym, ale nadal w sposób raczej statyczny, mowa jest o obowiązku rozmyślenia w ciągłej modlitwie, co ma prowadzić do zrozumienia miłości Bożej, a następnie do pomocy innym¹⁵. Śluby zobowiązują każdego zakonnika do „rozmyślenia i studiowania męki Pańskiej”¹⁶, aby potem głosić ją słowem, działalnością apostołską, poszczególnym osobom, jak i całemu światu. Podkreśla się jednocześnie wyjątkowość takiego zobowiązania, a więc charyzmatu pasjonistowskiego w posłudze Kościoła, w którym Zgromadzenie Męki Pańskiej ma swoje miejsce.

Elementy charyzmatu pasjonistowskiego, ściśle nawiązujące do tradycji i charyzmatu założyciela, znajdują swe miejsce w dalszych punktach tego dokumentu, zwłaszcza tych mówiących o pokucie. Znamionnym jest, iż ten temat

¹² Por. P.M. BOYLE „Pasjonistowska wspólnota apostołska...”, s. 8.

¹³ Dokument Kapituły Generalnej 1970, wersja polska, mps (23.06.1971), Archiwum polskiej Prowincji Pasjonistów, APPCP, A.15.

¹⁴ Tamże, s. 5.

¹⁵ Tamże, s. 6.

¹⁶ Tamże.

podjęto tu jeszcze tak wyraźnie. Idąc bowiem z duchem soborowych przemian, traktuje się pokutę jako znoszenie i przyjmowanie ciężarów dnia codziennego, wspomina się o praktykach zewnętrznych podejmowanych zgodnie z mentalnością i kulturą danego środowiska czy okolicznościami związanymi z życiem zakonników. Przypomina się o praktyce postu i wstrzemięźliwości podejmowanej w każdy piątek, dając swobodę każdej prowincji w wyborze środków pokutnych w ramach danej wspólnoty. Charyzmat jest wprzęgnięty i realizowany w ramach działalności apostolskiej, dlatego też w rozdziale IV dokumentu kapitulnego znajdujemy cały passus poświęcony męce Chrystusa i jej głoszeniu. Dokument przypomina, iż pasjoniści za centrum swojego życia powinni przyjmować tajemnicę paschalną, dlatego „z zamiłowaniem oddają się studiowaniu Męki i śmierci Chrystusa”, przygotowując się do głoszenia w duchu wiary i miłości tej tajemnicy¹⁷. Nacisk kładzie się na wiedzę, a jednocześnie duchową więź z Chrystusem Ukrzyżowanym, gdyż te dwa elementy pozwalają poznać głębię swego jestestwa i odpowiadać na potrzeby duchowe współczesnych ludzi¹⁸.

W zachowanym w języku polskim maszynopisie, we *Wstępie* do dokumentu kapitulnego, przełożony generalny o. Teodor Foley mówi o charyzmacie w odniesieniu do założyciela, iż stanowi on wspólne dziedzictwo wraz z Ewangelią dla wszystkich zakonników¹⁹. Opisując podstawy życia, ojcowie kapitulni wskazali na posłannictwo głoszenia Ewangelii męki Chrystusowej, przez własne świadectwo życia, jak i działalność apostolską²⁰. Jest to więc wyraźny zwrot Zgromadzenia w realizacji charyzmatu pasjonistowskiego w kierunku społecznym i socjalnym, a przy tym odejście od aspektu duchowego, mistycznego. W pkt. 5 nadal jest mowa o konieczności rozmyślania w ciągłej modlitwie o posłannictwie Chrystusa i Jego męce, o realizacji ślubów zakonnych, zwłaszcza o obietnicy studiowania męki Pańskiej, aby potem głosić o niej słowem oraz czynem ludziom i całemu światu²¹. Jest to rozumienie charyzmatu w sposób tradycyjny, ogólnikowy, jednak w dokumencie przejawia się już inne spojrzenie na jego realizację. Mówi się, iż „Męka Chrystusa trwa dalej na ziemi aż do powrotu Chrystusa w chwale, dlatego wyraża się pragnienie zakonu, aby dzielić utrapienia ludzkie, nieść pociechę i umniejszać ich cierpienia, zwłaszcza ubogim i opuszczonym”²². W innym miejscu ojcowie kapitulni powtarzają wcześniejsze rozumienie charyzmatu:

¹⁷ Tamże, s. 32–33,

¹⁸ Por. tamże, s. 33,

¹⁹ *Dokument Kapituły Generalnej, 1970 r.*, mps, APPCP, s. 2.

²⁰ Por. tamże, s. 4.

²¹ Tamże, s. 6.

²² Tamże, s. 5.

ciągle osobiste czuwanie, aby Ewangelia Chrystusowa była najwyższym sprawdzianem (...) życia: stałe pragnienie, by żyć w radości i pracować w braterskiej wspólnotcie, zachowując (...) wspólną regułę; mocne postanowienie pielęgnowania (...) życia modlitwy, pomagania innym; wreszcie gorliwą troskę o potrzeby innych, ażeby przez Słowo Krzyża doprowadzić wszystkich do pełni powołania chrześcijańskiego²³.

Dokument w dalszym ciągu kładzie nacisk na posługę słowa, do którego wezwani są wszyscy zakonnicy, w zależności od podejmowanych obowiązków i talentów²⁴. Nie podaje konkretnych wskazówek realizacji tej pomocy, nowej formy apostołstwa ani konkretnych kryteriów oceny osób, którym należy pomóc w ramach realizacji charyzmatu pasyjnego.

W innym miejscu dokumentu zakłada się podejmowanie ducha pokuty, a więc różnych praktyk zewnętrznych, odprawianych w różnych kulturach i okolicznościach, również przyjęcie codziennych ciężarów życia, aby w ten sposób, naśladować samego Chrystusa, szczerze włączyć się w „los biednych i opuszczonych”²⁵.

Apostołstwo, omówione przez ojców kapitulnych w 1970 roku, było interpretowane jako kontynuacja dzieła św. Pawła od Krzyża, ale lapidarnie określone jako „dostosowane do naszych czasów”²⁶. Realizacja charyzmatu pasyjnego zostaje rozszerzona na inne dziedziny życia, pola działalności zakonników, które były już wówczas podejmowane, ale nie zostały jeszcze zdefiniowane. Charyzmat jednak (w pkt. 69-70) odnosi się do samego zakonnika, a – jak mówi dokument – pasjonisci za centrum swego życia mają przyjąć mękę Pańską, tajemnicę paschalną, oddając się „studiowaniu Męki i Śmierci Chrystusa”²⁷.

Kapituła nadzwyczajna, wyrażając swoją wierność założycielowi, podjęła decyzję o otwarciu na szersze wyzwania apostołskie, nie przeciwstawiając ich wymiarowi wspólnotowemu i nie uznając nawet tych dwóch aspektów za wartości równoległe, a raczej za filary Zgromadzenia, tworzące całość w ramach charyzmatu pasjonistowskiego. Jak komentował to o. Boyle, „jesteśmy z naszej natury wspólnotą apostołską uformowaną przez Słowo Krzyża dla głoszenia tego Słowa przez apostołstwo wspólnotowe”²⁸.

Dokumenty kapituły zatwierdziła w 1971 roku Kongregacja ds. Zakonnych, zwracając uwagę na konieczność zaistnienia w procesie formacji eta-

²³ Tamże, s. 5–6.

²⁴ Por. tamże, s. 5.

²⁵ Tamże, s. 29.

²⁶ Por. tamże, s. 32.

²⁷ Por. tamże, s. 32.

²⁸ P.M. BOYLE, „Pasjonistowska wspólnota apostołska...”, s. 10.

pu postulatu. W tym czasie zatwierdzono też nową nazwę zakonu: Zgromadzenie Męki Jezusa Chrystusa²⁹.

Oceniając opisane powyżej dokumenty i prace ojców kapitulnych, podjęto się reinterpretacji charyzmatu w sposób jeszcze jurydyczny. Prace miały charakter normujący pewne kwestie związane z zarządzaniem Zgromadzeniem, jak i formacją oraz apostołstwem. Był to kolejny krok do odnalezienia się zgromadzenia w rzeczywistości posoborowej, dopasowania normatywnego struktury zakonu do wymogów postawionych przez *Vaticanum II*.

W roku 1972 zwołano pierwszy Synod Generalny w Rzymie, z udziałem wszystkich wyższych przełożonych Zgromadzenia, podczas którego dokonano wymiany doświadczenia z aktualnie przeprowadzanej odnowy soborowej oraz realizacji postanowień z kapituły nadzwyczajnej. Podczas obrad, w których ścierały się różne poglądy, goście z innych zgromadzeń wygłosili wykłady na temat konieczności rozszerzenia działalności zakonów na rzecz sprawiedliwości społecznej, działalności misyjnej i wprowadzania odnowy posoborowej³⁰.

W 1972 roku zawieszono też wydawanie czasopisma *Fonti Vive*, które miało charakter popularyzatorski, a dotyczyło duchowości pasjonistowskiej³¹. W zamian, z inicjatywy Synodu Generalnego, w Belgii odbył się zjazd (1973) rozpoczynający tworzenie ośrodka studiów pasyjnych o charakterze naukowym. Miał on potem przyjąć nazwę *STAUROS*, a pierwsze spotkania związane z tą inicjatywą odbyły się już w roku 1972³². W tym samym roku zorganizowano również pierwsze zjazdy naukowe w duchu soborowym, w ramach poszczególnych prowincji włoskich. I tak m.in. odbył się tzw. kurs rekolekcyjny o teologii Krzyża, zorganizowany w sanktuarium św. Gabriela w Isola del Gran Sasso przez Unię Prowincji włoskich (CIPI)³³. W kolejnym roku (1973) odbył się drugi taki kurs, poświęcony tematyce Krzyża. Tematem spotkania w centrum maryjnym *Centro Nazionale Marianodei Frati Minori* w San Marino była „możliwość dawania świadectwa o męce Pańskiej”, w tym samym miejscu odbył się również zjazd pastoralny

²⁹ Por. M. STOLARCZYK, „Z życia Zgromadzenia”, *Słowo Krzyża* 3(1972), APPCP-Y2/3, s.10

³⁰ Tenże, „Pierwszy Synod Generalny Zgromadzenia”, *Słowo Krzyża* 7 (1973), APPCP-Y2/7, s. 17.

³¹ Por. tenże, „Z życia Zgromadzenia”, *Słowo Krzyża* 5 (1972), APPCP-Y2/5, s. 14.

³² Por. *List Prowincjała*, L. dz. 54/73, Przasnysz 23.05.73; „Fundacja «Stauros»”, *Słowo Krzyża* 10 (1973), APPCP-Y2/10, s. 24.

³³ Tematy, jakie starano się pogłębić, dotyczyły aktualności teologii Krzyża, tematu Krzyża w odniesieniu do człowieka jako stworzenia, Kościoła, grzechu pierworodnego, zagadnienia życia kapłańskiego jako głoszenia tajemnicy Krzyża, tematu Krzyża w mistyce współczesnej, a także nowego spojrzenia na synoptyków w świetle tekstów o Słudze Jahwe; por. M. STOLARCZYK, „Rekolekcyjny kurs o «Teologii Krzyża»”, *Słowo Krzyża* 8(1973), APPCP-Y2/8, s. 16.

i misjonarski dla pasjonistów włoskich, na temat katechizacji³⁴. Rozbudowaną relację o powstałym Instytucie Naukowym *STAUROS* znajdujemy w tekście o. M. Stolarczyka w Słowie Krzyża. Instytut powołany przez władze Zgromadzenia wyznaczył sobie zadanie „studiowania Ewangelii Męki”. Podczas spotkania w 1973 roku w Belgii ścierały się różne poglądy na temat idei powstałego Instytutu, prowincje włoskie chciały nadać mu charakter regionalny i ściśle związać ze Zgromadzeniem, natomiast twórca projektu, prowincja belgijski o. H. Gielen, uważał, iż powinien on mieć zasięg międzynarodowy, a nawet międzyzakonny³⁵. Ówczesny przełożony generalny, o. Foley, w swej wypowiedzi do zebranych przekazywał, iż działalność Instytutu ma realizować wkład pasjonistów w życie Kościoła, rozpowszechniać mękę Chrystusową, wypełniając powierzone mu zadania. *Stauros* ma stać się narzędziem jedności i stanowić przewagę wobec pojawiających się w zakonach tendencji, będących źródłem zamieszania i niepokoju. Inicjatywa jest dowodem wspólnych działań, pracy na rzecz dobra Zgromadzenia³⁶.

W 1974 roku odbył się II Synod Generalny, podczas którego podjęto prace nad kolejnymi Konstytucjami, rozważano różne warianty działalności Zarządu Generalnego zgromadzenia, zastanawiano się nad sprawami związanymi z charyzmatem zakonnym. Ubolewano nad zanikaniem życia wspólnotowego i modlitewnego w poszczególnych wspólnotach, a także nad spadkiem liczby powołań. Podjęto temat Instytutu *Stauros* i stwierdzono, iż po okresie fascynacji tematyką zmartwychwstania teologowie, bibliści i socjologowie podejmują obecnie temat męki Chrystusa³⁷.

W zastępstwie chorego o. generała Foleya, wikariusz generalny – o. S. Camera – napisał w 1974 roku list z okazji 200. rocznicy śmierci św. Pawła od Krzyża. Przypominał w nim słowa autorstwa papieża Pawła VI o wierności charyzmatowi założyciela, pochodzące z adhortacji apostołskiej *Evangelica testificatio*, dokumentu na temat ewangelizacji. Komentując te słowa, o. Camera przypomina o konieczności zachowania wierności charyzmatowi św. Pawła od Krzyża, szczególnie w obecnych czasach, gdy do zachowania słusznej drogi potrzebny jest pewny przewodnik. Píše też o duchowej odnowie Zgromadzenia, która wymaga przede wszystkim wewnętrznego odrodzenia się każdego zakonnika. Przypomina o wierności

³⁴ Por. M. STOLARCZYK, „Drugi kurs «Teologii Krzyża»”, *Słowo Krzyża* 10 (1973), APPCP-Y2/10, s. 26.

³⁵ Por. tenże, „*Stauros*”, *Słowo Krzyża* 13 (1974), APPCP-Y2/13, s. 4.

³⁶ Por. „Z przemówienia o. przełożonego generalnego w Kortenberga”, *Słowo Krzyża* 13 (1974), APPCP-Y2/13, s. 6–7.

³⁷ Por. „Drugi Synod Generalny Zgromadzenia”, *Słowo Krzyża* 18 (1974), APPCP-Y2/18, s. 15–16.

duchowi apostołskiemu, czyli o zobowiązaniu do głoszenia męki Pańskiej całemu światu, który za czasów założyciela został uznany za pełen cynizmu i zła, i tak samo może być postrzegany dzisiaj. W tekście pojawia się nowy wątek, mówiący o działalności społecznej Zgromadzenia. Powinna być ona elementem posługi każdego misjonarza, apostoła, tym bardziej, iż ma on naśladować samego miłosiernego Chrystusa, jak i św. Pawła od Krzyża, który okazywał współczucie ubogim i cierpiącym³⁸.

Jest to rozszerzenie interpretacji charyzmatu na pole aktywności społecznej, niekoniecznie związanej z działalnością duszpastersko-misyjną czy rekolekcyjną. O. Camera powołuje się na dokument kapituły nadzwyczajnej, który mówi o konieczności „podejmowania z ofiarnym oddaniem się prac apostołskich, dostosowanych do naszych czasów”³⁹. Podkreśla wagę poświęcenia się męce Chrystusa, tak jak to uczynił św. Paweł od Krzyża. Pisząc o dostosowanej odnowie, przypomina o atmosferze, jaka zapanała w zgromadzeniu – frustracji, niepewności i bezsilności wobec przychodzących zmian. Warunki, jakie przejawiają się w świecie współczesnym, nadają kierunek, a nawet wymuszają taki, a nie inny sposób przeżywania ślubu posłuszeństwa, wpływają na modlitwę, rodzaj podejmowanego ubóstwa, pokuty, umartwienia i samotności, a więc na wszystko, co składa się na charyzmat pasjonistowski. Powołując się na założyciela, o. Camara pragnie, aby wszyscy zakonnicy, również najmłodsze pokolenie uczniów Pawła od Krzyża, poczuły się jego wiernymi synami, którzy otrzymali od niego błogosławieństwo, przy jednoczesnym rozumieniu wszystkich wskazówek i poleceń w sensie duchowym, a nie literalnym⁴⁰. Wybiegając zaś w przyszłość, wikariusz generalny mówi o możliwym rozkwicie Zgromadzenia przy założeniu, iż oprze się ono o fundament jaki zbudował św. Paweł. Zgromadzenie powinno rozszerzyć swą działalność apostołską na ubogich, służąc w prostocie życia, utrzymania i zachowując wierność modlitwie. Zauważając współczesne problemy (niedostatki, udręki i cierpienia), należy w nich dostrzec dalszy ciąg męki Jezusa i uwrażliwiać świat na to ludzkie cierpienie, w którym obecny jest Chrystus Ukrzyżowany⁴¹.

Tego typu rozstrzygnięć odnoszących się do charyzmatu pasjonistowskiego unika papież Paweł VI w swym liście, napisanym z okazji 200. rocznicy śmierci założyciela. Dziesięć lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II

³⁸ O. Foley, przełożony generalny, zmarł 9.10.1974 r.; „Dwusetna rocznica śmierci św. Pawła od Krzyża. List o. Sebastiana Camery, wikariusza generalnego Zgromadzenia”, *Słowo Krzyża* 21 (1975), APPCP-Y2/21, s. 10–11.

³⁹ Por. tamże, s. 12.

⁴⁰ Por. tamże, s. 13.

⁴¹ Por. tamże, s. 14.

papież pisze jedynie, iż rozważanie męki Pańskiej, stanowiącej główny element wiary, „jest szczególnie odpowiednie dla naszych czasów, w których ludzie gardząc niemal rzeczami wiecznymi, skierowali się i zwrócili ku uciechom i powabom tego życia”⁴².

W prowadzonych wówczas dyskusjach zauważa się jednak konieczność otwarcia się Zgromadzenia na nowe obszary działalności. Dziesięciolecie, jakie upłynęło od zakończenia *Vaticanum II*, było dla Zgromadzenia czasem intensywnej pracy nad odnową prawodawstwa, otwarcia na potrzeby Kościoła, zaangażowania się w jego życie. Z drugiej strony miał miejsce proces laicyzacji życia zakonnego, pojawiły się trudności w pogodzeniu specyfiki właściwej zgromadzeniu z przystosowaniem do nowych warunków i prac apostolskich, zaczęła zanikać wrażliwość na nadprzyrodzony i eschatologiczny charakter ślubów zakonnych⁴³.

W liście konwokacyjnym o. S. Camary, napisanym przed 40. Kapitułą Generalną, wyrażona jest myśl o dobiegającym końca etapie eksperymentowania, na które „pozwolił” dokument *Ecclesiae Sanctae*. Etap ten, charakteryzujący się dyskusją nad nowymi Konstytucjami, zwrócił uwagę na różnorodność w interpretacji również charyzmatu pasjonistowskiego, a nowy dokument miał w innym świetle pokazać oblicze zgromadzenia, które jest darem Ducha Świętego. Autor listu zauważa konieczność otwarcia się Zgromadzenia na pewne pola działalności w celu realizacji charyzmatu św. Pawła od Krzyża: „Będą one dla każdego z nas owocem doświadczenia wiary we włączeniu się w Mękę Pana, a równocześnie będą zachętą dla wszystkich do realizowania ciągłej odnowy według charyzmatu naszego Założyciela i z należyтым uwzględnieniem nowych warunków życia ludzi potrzebujących zbawienia”⁴⁴. O. Camara wspomina o rozwoju teologii pasyjnej poprzez tworzenie, podejmowanie pewnych inicjatyw, skłaniających zakonników do pogłębienia osobistej i wspólnotowej wartości życia zakonnego. Zwraca uwagę na rekolekcje oparte na duchowości założyciela, na założenie instytutu *Stauros*, utworzenie katedry teologii Krzyża na *Antonianum*, rozwój pastoralny na różnym poziomie, organizowanie kongresów na temat mądrości Krzyża oraz na inną rolę obecności Zgromadzenia w Kościele. Autor przestrzega, iż zakonnicy powinni czerpać z charyzmatycznego nauczania założyciela w sposób twórczy, tak aby czwarty ślub zakonny wyra-

⁴² „List Papieża Pawła VI”, *Słowo Krzyża* 26 (1976), APPCP-Y2/26, s. 2.

⁴³ Jest to ocena redaktora *Słowa Krzyża*, o. M. Stolarczyka, sytuacji w prowincji polskiej, jednak wydaje się, iż zjawiska te jeszcze intensywniej zaistniały w innych prowincjach; por. M. STOLARCZYK, „I co dalej...?”, *Słowo Krzyża* 26 (1976), APPCP-Y2/26, s. 5.

⁴⁴ S. CAMARA, „List konwokacyjny o. wikariusza generalnego. Czterdziesta Kapituła Generalna Zgromadzenia”, *Słowo Krzyża* 27 (1976), APPCP-Y2/27, s. 3.

żał „bogactwo pośrednictwa, jakie chcemy ofiarować ludziom”⁴⁵. Mowa jest o charyzmatycznym wymiarze przeżywania tego ślubu, aby stać się znakiem całkowitego oddania się Bogu, Kościołowi oraz braciom. Głoszenie męki Chrystusa własnym życiem, działalnością apostolską, która jest powierzona zgromadzeniu przez Kościół, stawia zakonników w pokorze wobec Ducha Świętego, dawcy tego daru. Dlatego ojcowie kapitulni powinni oddać się Duchowi jako dawcy darów, nie przyjmować postawy narzucania własnych, ludzkich sądów innym, ale szukać dróg takich, jakie Duch Święty wyznaczy całemu Zgromadzeniu⁴⁶.

W 1976 roku odbyła się 40. Kapituła Generalna, podczas której w grupach omawiano m.in. kwestię tożsamości, charyzmatu i pastoralnych wyzwań powołaniowych⁴⁷. Określono 3 linie działania: linię odnowy życia zakonnego w Kościele, linię głębokiej kontemplacji oraz linię kreatywnej nadziei. Powoływano się na dokument *Evangelii nuntiandi* autorstwa Pawła VI, określając zasady duchowości pasjonistowskiej. Dokument kapitulny informuje o powołaniu pasjonistowskiego Centrum Duchowości i Kultury w Rzymie, które miało by przyczynić się do lepszej formacji duchowej zakonników. Uchwalono dekret o brzmieniu: „Niech Kuria Generalna ustanowi ośrodek duchowości pasywnej. Sposób zorganizowania i funkcjonowania tego ośrodka zostawia się studium Kurii Generalnej, która ma poddać to wszystko ocenie Kurii Prowincjalnych i Synodu Generalnego”⁴⁸. Sam wybór przełożonego generalnego z innego kontynentu (został nim o. Paul M. Boyle z USA) świadczył o otwarciu się ojców kapitulnych na nowe możliwości rozwoju Zgromadzenia i spojrzenia na jego misję z innej perspektywy. Prace w latach 70. i na początku 80. doprowadziły do zatwierdzenia nowych norm prawnych w życiu zakonu. Widać w nich efekty dyskusji nad charyzmatem i jego realizacją oraz te elementy, które pojawiły się na kapitułach od roku 1970.

Nowy przełożony generalny w liście z 1977 roku do wszystkich współbraci Zgromadzenia kieruje słowa dotyczące umocnienia wspólnot pod względem personalnym, wyraża pragnienie zacieśniania więzi poprzez ludzkie braterstwo i obecność Chrystusa wśród nich⁴⁹. Zachęca do wprowadzania

⁴⁵ Tamże, s. 4.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ *Informazioni N.5.*, Capitolo Generale 40., Piazza SS. Giovanni e Paolo, 13, Segreteria. Roma 1976, APPCP, A 15.6, s. 2.

⁴⁸ M. STOLARCZYK, „Kapituła Generalna Zgromadzenia”, *Słowo Krzyża* 30 (1976), APPCP-Y2/30, s. 17.

⁴⁹ Por. P.M. BOYLE, „List Przełożonego Generalnego”, *Słowo Krzyża* 33 (1977), APPCP-Y2/30, s. 5.

pluralizmu tworzącej się operatywności charyzmatu pasjonistowskiego, odpowiadającego w różnorodnych formach różnym sytuacjom i miejscom⁵⁰. O. Boyle chce nadać nowy impuls życiu apostołskiemu, podkreśla wagę dotychczasowych dwóch form działalności, realizowanych w ramach Zgromadzenia, czyli duchowego i misyjnego sposobu głoszenia słowa Bożego, pragnie też większego otwarcia na nowe formy apostołatu, ale tak, aby rozszerzać jego misyjny charakter (w dosłownym rozumieniu misyjności jako otwarcia na inne kraje)⁵¹.

W 1977 roku o. Boyle przemówił do przedstawicieli CIPI (konferencji włoskich prowincji), konfrontując zmieniający się świat z pasjonistowskim życiem, które powinno charakteryzować się troską apostołską, zaczerpniętą z Serca Jezusa i z serca założyciela. Dlatego według niego należy odczuwać współczucie wobec ludzi, którzy mają być zbawieni, gorliwie się im poświęcić, łączyć się z nimi przez miłość, objawioną w męce i śmierci Jezusa. Podtrzymuje też pragnienie, iż ta misja powinna być wyrazem apostołskiej troski pasjonistów⁵².

Efektem pragnienia, aby misyjna forma apostołstwa stała się w Zgromadzeniu priorytetową, były zapewne obrady synodalne zwołane w Limie w 1977 roku. O. Boyle zauważył wówczas, iż jedną z ważnych cech pasjonistów jest braterstwo⁵³. Drugą cechą charakteryzującą zakonników, a więc i całe Zgromadzenie, jest radość z daru pasjonistowskiego powołania, trzecią natomiast – gorliwa działalność apostołska, rozumiana w sposób różnorodny (nauczanie, głoszenie słowa Bożego, duszpasterstwo specjalistyczne). O. Boyle rozwinął ten temat, ukazując pewne problemy związane z prowadzonym apostołstwem, jak choćby rozluźnienie życia wspólnotowego. Od początku istnienia Zgromadzenia istniał problem pogodzenia apostołskich obowiązków z życiem wspólnotowym i o ile w przeszłości kładziono nacisk na życie wspólne, o tyle dzisiaj zwraca się uwagę na prace apostołskie. Zakonnicy walczą o utrzymanie wymiaru życia wspólnotowego, mimo że wymiar życia apostołskiego staje się dominującym w wielu zakonach. Dla o. Boyla to znak, iż charyzmat św. Pawła od Krzyża nadal rozwija się w zgromadzeniu⁵⁴.

W 1978 r. w Rzymie odbył się III Synod Generalny, podczas którego przełożony generalny wyraził swoje zaniepokojenie w kwestii metod reali-

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. tamże, s. 6.

⁵² Por. „Przemówienie o. przełożony generalny do CIPI”, *Słowo Krzyża* 34 (1977), APPCP-Y2/34.

⁵³ Por. P.M. Boyle, „Przemówienie O. Przełożony generalny na Synodzie Zgromadzenia w Limie”, *Słowo Krzyża* 37 (1978), APPCP-Y2/37, s. 5.

⁵⁴ Por. tamże, s. 7.

zacji apostołstwa w Zgromadzeniu. Poprosił współbraci o pomoc w znalezieniu odpowiedzi na pojawiające się pytania na temat apostołstwa pasjonistowskiego. Chodziło szczególnie o takie zjawiska, jak porównanie wartości działalności misjonarskiej i rekolekcyjnej z innymi pracami apostołskimi (np. praca w parafii, szkole), problem deprecjacji kaznodziejstwa misyjnego, problem nieobecności zakonnika we wspólnocie spowodowany podejmowaniem innych prac apostołskich oraz zajęć tzw. świeckich⁵⁵. Wobec takich zagadnień należało zastanowić się nad sposobem realizacji charyzmatu pasjonistowskiego, jego aktualizacji w nowych warunkach społecznych. Przełożony generalny daje pewną wskazówkę, mówiąc, iż wszelka działalność apostołska ma być wyrazem aktywności rodziny zakonnej, a przygotowanie gruntu do takiego działania i podjęcie jego nowych form powinny być przedmiotem rozeznania braterskiego. Prace wykonywane przez poszczególnych zakonników mają być odbierane jako zobowiązanie całej wspólnoty, choć przełożony generalny przyznaje, że trudno jest stworzyć idealne życie wspólnotowe⁵⁶.

Na uroczystość św. Pawła od Krzyża (19.10.1978) oraz z okazji 25-lecia swego kapłaństwa ojciec generał wydał szczególny list skierowany do zakonników. Miał on formę rozważań o powołaniu i życiu według charyzmatu założyciela. Autor podejmuje temat wspólnoty, zauważając pojawiające się problemy związane z braterskim współżyciem. Poruszając problemy aktualne, związane z relacjami we wspólnocie i różnym doświadczeniem odnowy tych relacji, odbudowy wspólnoty na nowych zasadach, zauważa, iż wspólnota jest zawsze rezultatem wysiłku i woli, aktywnej miłości⁵⁷. Trzeba jednak podejmować ryzyko tworzenia, poszukiwania takiej formy wspólnoty, mimo że jest ona daleka od ideału. Innym tematem poruszonym w liście jest kwestia doświadczenia pasjonisty w drodze za Chrystusem. Pada tu stwierdzenie, iż powołanie chrześcijańskie zakonnika powinno się stać wyrazem jasnej hierarchii wartości, należy nauczyć się żyć Dobrą Nowiną, ale i przeżywać negatywny aspekt życia współczesnego, podległego grzechowi pychy i próżności⁵⁸. Ważnym aspektem powołania pasjonisty jest dawanie świadectwa, w którym wyraża się przeżywany charyzmat, czyli „znak”, pełniący funkcję przyciągającą innych do Boga. Rola świadka, czasem niepopularna, ale prorocka, nie oznacza odejścia od świata, ale głoszenie nadziei wśród wszystkich ludzi. Bycie „znakiem” oznacza czasem odrzucenie, ignorancję,

⁵⁵ Tenże, „Przemówienie na rozpoczęcie obrad Synodu”, *Słowo Krzyża* 42 (1978), APPCP-Y2/42, s. 5–8.

⁵⁶ Por. tamże, s. 9.

⁵⁷ Tenże, „Rozważania o naszym powołaniu”, *Słowo Krzyża* 43 (1978), APPCP-Y2/43, s. 8.

⁵⁸ Por. tamże, s. 11.

ale też bycie jednoznacznym, widocznym wobec dwuznaczności wartości światowych. Mądrość i moc Krzyża pod tym względem jest pewnego rodzaju sprzeciwem wobec pseudowartości, jakie proponuje świat współczesny⁵⁹.

Kolejnym dokumentem, który warto wziąć pod uwagę, jest długi list do zakonników, autorstwa tego samego przełożonego generalnego, napisany 25 marca 1979 roku, na temat życia apostołskiego i wspólnotowego. Sytuacja w ówczesnym czasie widocznie tak się zaostrzyła, iż dochodziło do konfrontacji pomiędzy zachowaniem obserwancji zakonnej a koniecznością podejmowania różnych obowiązków duszpasterskich, apostołskich, niekoniecznie ściśle związanych z charyzmatem zakonnym. Jak ocenia autor listu, w ciągu 10 lat Zgromadzenie opuściło 25% zakonników, ale w tym czasie przybyło wiele domów rekolekcyjnych, parafii i domów zakonnych. Nawiązując do III Synodu Generalnego oraz do słów Pawła VI i jego adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandii*, przełożony generalny mówi o konieczności kontynuowania misji ewangelizacyjnej, również przez Zgromadzenie Męki Pańskiej. Ten element apostołski należy do charyzmatu zakonu, a wypełniany jest przez głoszenie męki Jezusowej. Drugi ważny aspekt pasjonistowskiego powołania to życie we wspólnocie, w cierpieniach Chrystusa zaś należy poszukiwać jedności pomiędzy tymi dwoma filarami życia pasjonistów. Zakonnicy stanowią wspólnotę apostołską, przenikniętą męką Jezusa, zaangażowaną w ukazywanie i głoszenie jej twórczej potęgi⁶⁰. Ujmując problem historycznie, dokonując przeglądu relacji tych dwóch typowych dla zgromadzenia kwestii, przełożony generalny stwierdza, iż cel apostołski w Zgromadzeniu był zawsze czymś pierwszorzędnym. Nawet w okresie życia pustelniczego założyciel prowadził bowiem prace apostołskie i zachęcał swych towarzyszy do takiej działalności. Praca apostołska jednak nie mogła pozbawiać robotnika ewangelicznego intensywnego życia we wspólnocie. Przełożony generalny poucza, iż przez życie (wspólnotowe) i posługiwanie (apostołskie) należy przepowiadać Ewangelię Męki Pańskiej, a specjalny ślub, który wyróżnia spośród innych zgromadzeń, zobowiązujący do troszczenia się o przeżywanie i szerzenie świadomości męki, ma charakter wspólnotowy, apostołski i osobisty. Dlatego każda wspólnota zakonna powinna poszukiwać sposobu realizacji charyzmatu pasjonistowskiego, tak aby skutecznie nieść ludziom ulgę w cierpieniu, szerzyć pokój i sprawiedliwość⁶¹. Obowiązki życia wspólnego i posługi apostołskiej mają prowadzić do „ukrzyżowania”, a śmierć Chrystusa i śmierć osobista jako ludzka odpowiedź łączą się nawzajem, jakiegokolwiek rodzaju apostołstwo musi

⁵⁹ Por. tamże, s. 14.

⁶⁰ Tenże, „Pasjonistowska wspólnota apostołska...”, s. 7–8.

⁶¹ Por. tamże, s. 11.

być kształtowane „na obraz Krzyża”. Idąc za Jezusem, pasjoniści powinni otwierać swe możliwości apostołskie na nowe dziedziny, nowe pola działalności, zwłaszcza wśród ubogich, cierpiących, uciśnionych, powinni „starać się o dobro ludzi, popierać ludzkie wartości oraz walczyć o postęp”⁶².

Przełożony generalny zauważa dalsze ścieranie się w życiu pasjonistów dwóch podstawowych elementów: życia wspólnego i apostołstwa. Nie można oczekiwać równowagi pomiędzy nimi we wszystkich wspólnotach czy w życiu poszczególnych zakonników, rytm życia każdej rodziny zakonnej czy osoby może być przecież różny. Dlatego trzeba odpowiedzieć sobie na pytanie o postępowanie „z miłością dobrze uporządkowaną”, stanowiącą o duchu Zgromadzenia Pasjonistów⁶³. W tekście generał podejmuje również temat aspektu pasyjnego i specyfiki apostołstwa pasjonistowskiego. Przywołuje dotychczasowe rozumienie sposobu apostołstwa pasjonistowskiego, a więc głoszenie słowa Bożego, wzorowane na apostołach Pawle, będące zobowiązaniem Zgromadzenia wobec Ludu Bożego. Inne posługi uznaje się za ważne, uprawnione, jednak kaznodziejstwo pozostaje właściwą i pierwszorzędną, wyróżniającą pasjonistę, dlatego zasługującą na szacunek. Istotną rolę odgrywa w niej również wspólnota, która jest ściśle z nią związana. Wspólnota ma rozeznaczyć posługę zakonnika na określonym etapie pracy apostołskiej, kierując się roztropnością, otwartością i ofiarnością⁶⁴. Posługa ta w wielu krajach związana jest z działalnością wśród osób ubogich, znajdujących się na marginesie społeczeństwa, wyobcowanych ze wspólnoty wiernych. Samo apostołstwo też wymaga oceny i odpowiedniego zaprogramowania tak, aby stwarzało możliwość wyjścia naprzeciw głównym potrzebom, by głoszona była Ewangelia Męki Pańskiej⁶⁵. List kieruje więc uwagę na problem apostołstwa w nowym wymiarze, na poszukiwanie takich form przepowiadania, aby można było „stawić czoła potrzebom braci i siostr w posłudze, która byłaby wiarygodnym wyrazem wspólnotowego apostołstwa pasjonistowskiego”⁶⁶.

W 1980 roku ogłoszono zwołanie nowej Kapituły Generalnej w Rzymie, zaplanowanej na wrzesień 1982 roku. O. Boyle napisał wówczas list ogólny do Zgromadzenia, przedstawiając niektóre problemy, jakie mogłyby być poruszone na tym spotkaniu. Kapituła ta nabrała potem szczególnej wagi, gdyż kończyła cały proces dostosowania i odnowy, zapoczątkowanej przez *Vaticanum II*. Jej zadaniem było ostateczne zatwierdzenie tekstu nowych

⁶² Tamże, s. 12.

⁶³ Por. tamże, s. 13.

⁶⁴ Por. tamże, s. 15

⁶⁵ Por. tamże, s. 18–19

⁶⁶ Tamże, s. 20

Konstytucji oraz przedłożenie ich Stolicy Świętej. Równocześnie wyrażała ona zatroskanie życiem wewnętrznym Zgromadzenia, problemem modlitwy, życia wspólnego, formacji, sprawom ekonomicznym. Pojawiły się dwa różne poglądy na temat punktu wyjścia do przepowiadania mądrości Krzyża: pierwszy – życie wspólne istnieje ze względu na przepowiadanie męki Pańskiej, drugi – punktem wyjścia do głoszenia ma być zorganizowanie życia wewnątrz Zgromadzenia⁶⁷.

W 1982 roku odbyła się 41. Kapituła Generalna, która ostatecznie zrehabilitowała nowe Konstytucje i wypracowała podstawy programacji. Zauważono wówczas rozpiętość w pochodzeniu i dziedzictwie kulturowym w całym Zgromadzeniu, co spowodowało inne spojrzenie na charyzmat. Użyto słowa Pascha – rozumianego jako przejście od źródła (od przeszłości) do przyszłości, poszukując czy starając się zachować równowagę pomiędzy tradycją a dniem jutrzejszym⁶⁸. Zauważono fakt, iż trudno jest zawężać charyzmat do określonych, konkretnych sformułowań i definicji, gdyż przejawia się on w różnym kontekście. Trudność polega więc na zdolności przeżywania charyzmatu w różnych wymagających formach posługiwania⁶⁹. Kapituła wezwała do podjęcia drogi – *Paschy* i pogłębienia *Memoria Passionis*. Wydano wówczas dokument odnoszący się do aktualnego stanu Zgromadzenia. Zauważono sytuację „krzyżowego przejścia”, czyli stanu rozdroża, w którym należałoby wybrać czy też pogodzić specyfikę misji apostolskiej i model życia wspólnego z nowymi wyzwaniami, obowiązkami związanymi z prowadzeniem parafii. Te nowe drogi łączą się z dowartościowaniem osobistych charyzmatów i koniecznością posłannictwa wspólnotowego⁷⁰. Trudności wynikające z doświadczenia całego świata i Kościoła rozumiane są jako przejście – Pascha, wyjście na pustynię pod przewodnictwem wiary i ufności. To przejście charakteryzuje się procesem poszukiwania równowagi pomiędzy przeszłością (z jej bagażem tradycji) a przyszłością, która wymaga inicjatywy i twórczości. Charyzmat rozumiany jest tu *na zewnątrz* – jako aktualny we współczesnym świecie zagubienia, niesprawiedliwości. Przeszkód w jego przeżywaniu należy doszukiwać się, według tego dokumentu, nie tyle w specyfice teoretycznej, lecz w odwadze, aby przeżywać go w nowy sposób, w nowych formach, zachowując wierność jego wymaganiom. Pomocą służyć tu nowe Konstytucje, które mają wartość normatywną⁷¹.

⁶⁷ Por. P.M. BOYLE, Słowo Krzyża 57(1981), APPCP-Y2/57, s. 10.

⁶⁸ J.A. ORBEGOZO, *To, co widzieliśmy i usłyszeliśmy, oznajmiamy także wam. Sprawozdanie o stanie Zgromadzenia*. XLIV Kapituła Generalna, Brazylia 2000, s. 7.

⁶⁹ Por. tamże, s. 7.

⁷⁰ „Z dokumentów kapituły generalnej. Diagnoza”, *Słowo Krzyża* 3 (1984), APPCP-Y2/3, s. 22.

⁷¹ Por. tamże, s. 24.

Po tym spotkaniu odbyły się 2 synody generalne (w Tanzanii w roku 1984 i w Rzymie w 1986), które oceniły przyjęte Konstytucje oraz nakreśliły nową strategię, gdzie *Memoria Passionis* miała stanowić „serce” Zgromadzenia⁷². Synod w Veyula (16-22.09.1984) zwrócił uwagę na aktualizację charyzmatu, zwłaszcza w kontekście różnych kultur. Zobowiązano się do kontynuacji rozmyślania indywidualnego i wspólnotowego męki, aby odkrywać głębokie powiązanie między „Ukrzyżowanym” a „ukrzyżowanymi” we współczesnym świecie. Uznano je za element decydujący dla życia i powołania, pomagający wyciągnąć wnioski dla działalności osobistej i wspólnotowej. Poszukiwano właściwego modelu wspólnego pasjonistów, aby uwiarygodnić posłannictwo, by ewangelizować, odkrywając mękę Jezusa w innych. Zwrócono uwagę na rzeczywistość wspólnoty lokalnej jako miejsce modyfikacji stylu życia, formacji młodych, działania na rzecz ubogich, ukazując mękę Chrystusową jako moc „wyzwalającą dla ukrzyżowanych” oraz dzielenie stylu życia z ubogimi, znajdującymi się na marginesie społecznym⁷³.

Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa, zatwierdzone w 1984 roku, w początkowych punktach określają jego „charakter”, czyli misję, posłannictwo oraz charyzmat. Mowa jest o uznaniu działania Ducha Świętego w powołaniu i działalności św. Pawła od Krzyża oraz w duchu czy też duchowości założyciela, której zakonnicy pragną być wierni⁷⁴. W punkcie mówiącym o charyzmacie instytutu, czytamy: „Świadomi, że Męka Chrystusa trwa na tym świecie aż do Jego powtórnego przyjścia w chwale, dzielimy troski i radości ludzkości w jej drodze do Ojca. Pragniemy dzielić nie-
szczęścia ludzi, zwłaszcza ubogich i opuszczonych, pocieszając ich, niosąc ulgę w ich cierpieniach. Przez moc krzyża, będącą mądrością Bożą, dążymy usilnie do poznania i usunięcia przyczyn cierpień, które dręczą ludzkość. Dlatego też nasze posłannictwo ewangelizacji opiera się na tajemnicy Słowa Krzyża tak, aby wszyscy mogli poznać Chrystusa i moc Jego Zmartwychwstania, uczestnicząc w cierpieniach i upodabniając się do Jego śmierci i aby mieć udział w Jego chwale. W tym apostołacie uczestniczymy wszyscy według swoich możliwości, uzdolnień i zadań”⁷⁵. Kolejne punkty niejako uzasadniają takie a nie inne pole działalności pasjonistów, gdyż mówią o naśladowaniu Chrystusa Ukrzyżowanego oraz o konsekracji męce Pańskiej. Szczególnym więc ślubem jest zobowiązanie się do kontemplacji cierpiącego Jezusa, która ma uczynić zdolniejszymi do ukazywania miłości

⁷² Por. tamże, s. 8

⁷³ „Synod Generalny Veyula, 16-22.09.1984”, *Słowo Krzyża* 7 (1984), APPCP-Y2/7, s. 12.

⁷⁴ *Reguła i Konstytucje Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa*, Rzym 1984, Editorale Eco Sri (Tera-
mo) 1996, pkt 2, s. 105–106.

⁷⁵ Tamże, pkt 3, s. 106–107.

Ojca oraz świadczenia pomocy innym⁷⁶. Ten specjalny ślub określony jest w Konstytucjach jako zobowiązanie do szerzenia słowem i czynem pamięci męki Chrystusa i pogłębiania świadomości jej znaczenia oraz wartości dla każdego człowieka i życia całego świata⁷⁷.

Rok po ogłoszeniu nowych Konstytucji o. przełożony generalny napisał *List okólny* na temat nowych norm życia zakonnego w Zgromadzeniu. Jeden akapit poświęcił *Memoria Passionis*, pisząc, iż ten szczególny ślub jest rozumiany jako wymagający priorytetowego zaangażowania, nadający ton strukturze życia i pracy pasjonisty. Dzięki niemu szczególny charakter zyskują poszczególne rady ewangeliczne, modlitwa, braterstwo i apostołat. Należy odczytywać na nowo tajemnicę miłości i posłuszeństwa w cierpieniach Jezusa, także w nowych formach cierpienia. Oprócz tradycyjnego zwiastowania Ewangelii Krzyża istnieją inne sposoby nieustrudzonego szerzenia pamiętki męki, do których należy kierownictwo duchowe w domach, sanktuariach, parafiach, kontakty z ofiarami niesprawiedliwości i opresji⁷⁸. Każdy zakonnik został zaproszony do uważnego studiowania nowych norm i do przyjmowania ich jako związanych z aktualnym charyzmatem zgromadzenia⁷⁹. Przełożony generalny kładzie tu nacisk na zachowanie wierności życiu i apostołstwu zaproponowanemu w Konstytucjach. Należy ciągle poszukiwać autentyzmu pasjonistowskiego w tych elementach, które charakteryzują życie pasjonisty i jego pracę. Wymaga to podjęcia obowiązku modlitwy osobistej, studium, czytania duchowego, wspólnotowej liturgii godzin, celebracji Eucharystycznej rozumianej jako centrum życia wspólnego, zachowania ducha pokuty w działalności wspólnotowej i osobistej, a w posłudze apostołskiej – oddania centralnego miejsca miłości ofiarnej i posłusznej do Jezusa⁸⁰.

W raporcie o stanie Zgromadzenia, wydanym z okazji 42. Kapituły Generalnej w 1990 roku, mówi się o charyzmacie zakonu, czyli o *Memoria Passionis*, wymienia się konkretne kroki w celu aktywizacji Zgromadzenia: rewizję symboliki pobożności pasyjnej, promowanie głoszenia słowa i rozważania męki, pluralizm w posłudze, priorytet w głoszeniu Krzyża, konieczność przeglądu wszystkich form głoszenia *Memoria Passionis* w świetle wyzwań,

⁷⁶ Por. tamże, pkt 4-6, s. 107-108.

⁷⁷ Por. tamże, pkt 6, s. 108.

⁷⁸ Por. „List okólny o. Generała Pawła Michała Boyle, wprowadzający Nowe Konstytucje”, *Słowo Krzyża* 14 (1985), APPCP-Y2/14, s. 144.

⁷⁹ Por. tamże, s. 146.

⁸⁰ Por. tamże, s. 147.

na które zwróciła uwagę Kapituła Generalna⁸¹. Ówczesny przełożony generalny, o. M. Boyle, tematowi *Memoria Passionis* poświęca w swoim raporcie zwłaszcza pkt 17. Píše w nim, iż w celu dyskusji na temat charyzmatu odbyło się wiele spotkań, a prowincje powołały specjalne zespoły, które miały podjąć badania na temat realizacji *Memoria Passionis* w życiu społecznym, i jak wspierać tego typu inicjatywy. Z ramienia rady generalnej utworzono ośrodki, które miały podjąć się badań naukowych. Przyznano, iż od początku istnienia Zgromadzenia brakowało podobnych działań, choć przez cały czas wykazywano zainteresowanie duchem zakonu. Głęboka świadomość na temat charyzmatu, a więc rozważania męki Pańskiej i życia samego Zgromadzenia, musi przynieść owoce⁸². Przełożony generalny zwraca więc uwagę na badawczą, naukową stronę charyzmatu, tak aby wiedza o Krzyżu i męce została pogłębiona pod względem naukowym, w ramach przeprowadzanych badań teologicznych. Zauważalne jest to na dalszych stronach raportu, w którym mówi o obecności teologii Krzyża w pojmowaniu współczesnego Kościoła, podkreśla się wagę Konstytucji *Gaudium et Spes*. Jasnym staje się również to, że przychodzą różne trudności, codzienne zmagania, a Bóg pragnie nauczyć głębszego poznania wartości Krzyża i uznania jego centralnego miejsca w dziele zbawczym Jezusa Chrystusa⁸³.

Programacja opracowana na lata 1985-1986 wyznacza zadania na ten czas w zakresie stopniowego dostosowania zawartości Konstytucji i Reguł do zmian soborowych. Celem tego działania miała być kontynuacja refleksji nad indywidualnym i wspólnotowym rozważaniem *Memoria Passionis*, aby odkrywać głęboki związek pomiędzy Chrystusem a „ukrzyżowanymi” w świecie, ma być to kluczowym elementem życia i misji Zgromadzenia. Programacja wspomina o charyzmacie pasyjnym, który ma być rozumiany w aspekcie społecznym, realizowany przez przyjmowanie i wspieranie takich społeczności, grup, które starają się działać wśród ubogich, dzielić z nimi życie, celem urzeczywistnienia tradycyjnych wartości pasjonistów w określonych okolicznościach. Mowa jest o „ukrzyżowanych dzisiaj”, wobec których ma się głosić wyzwalającą mękę Chrystusa w świecie. Ważne jest również osobiste zaangażowanie się zakonnika w poprawę życia osobistego i wspólnotowego, aby być wiarygodnym świadkiem dla innych⁸⁴.

⁸¹ *Rapporto del superior generale* Rev. MO Paolo Michele Boyle, CP, al. 42 Capitolo Generale AP-PCP, A157-158, s. 28.

⁸² Por. M. BOYLE, *Rapporto del Superior Generale, al 42 Capitolo Generale*, 1988, APPCP, A157-158, s. 28.

⁸³ Por. tamże, s. 4.

⁸⁴ Por. *Programmazione* 1985-1986, APPCP, A 157-158.

O. Orbegozo, komentując w swoim liście tę ważną kapitułę, mówi o zwróceniu uwagi na kwestię niesprawiedliwości i głód sprawiedliwości, na nieobecność Boga i głód Boga oraz na przeżywanie na nowo i głoszenie *Memoria Passionis*. Dokumenty wskazały na „wyżyny Krzyża jako miejsce dla Pasjonistów w ich powołaniu polegającym na towarzyszeniu ludziom w spotkaniu z Ojcem”⁸⁵. Wyrażono pragnienie utożsamienia się z Ukrzyżowanym („celebrowanie Paschy na wyżynach Krzyża”) i z „ukrzyżowanymi” w celebrowaniu Paschy („odkrywanie innych miejsc, w których Chrystus chce, abyśmy obchodzili Paschę dziś”)⁸⁶. Cała rodzina pasjonistów i pasjonistek ma otwierać się na moc Krzyża i na tym polega rdzeń programacji. Mądrość Krzyża, *Memoria Passionis* ma być punktem wyjścia do wszelkiego działania. Jednocześnie zauważono, iż apostołat pasyjny może być wypaczony, źle zinterpretowany i realizowany, tajemnica krzyża może być niewłaściwie wspominana, dlatego „szukanie sposobów wyrażania *Memoria Passionis* stanowi stałe zadanie i jest częścią integralną misji, jaką Kościół powierzył Zgromadzeniu”⁸⁷. Kapituła z 1988 roku wyraziła pragnienie wejścia *ad intra* w powołanie, charyzmat i misję. Poświęcono wiele czasu na dyskusje i refleksje na temat realizacji charyzmatu pasjonistowskiego tak, aby Zgromadzenie mogło znaleźć się w nowej rzeczywistości świata przy zachowaniu swej wyjątkowej tożsamości⁸⁸.

W 1990 roku Kapituła Generalna postawiła w swej programacji dwa warunki odnoszące się do charyzmatu pasjonistowskiego: przez *Memoria Passionis* należy oddać się służbie nieustannej przemiany osobistej i wspólnotowej, w modlitwie, w ubogim stylu życia, w dialogu, w rozeznaniu, aby być wiarygodnym znakiem Królestwa Bożego, świadkiem Boga. Drugim warunkiem realizacji charyzmatu ma być otwarcie na cierpiących: dzielenie bólu ze współczesnymi ludźmi, głoszenie Ewangelii Męki (co ma być znakiem profetycznym), a co za tym idzie – ewangelizacja przez ubogich.

Podczas obrad oczekiwano na podjęcie kolejnego kroku w życiu zgromadzenia w procesie odnowy i przystosowania, toteż zaraz po kapitule odbył się Synod Generalny (grudzień 1990) na Filipinach (Calumpang), na którym podjęto również temat wykonania programacji, zauważono jej związek z charyzmatem i nowymi Konstytucjami, odzwierciedlającymi nową sytuację Zgromadzenia i jego nowy kontekst historyczny, czyli rzeczywistość,

⁸⁵ Por. J.A. ORBEGOZO, *To, co widzieliśmy...*, s. 7–8.

⁸⁶ Por. tamże, s. 9.

⁸⁷ Załącznik B, nr 12 Programacji, cyt. za: tamże, s. 9.

⁸⁸ Por. tamże, s. 9.

w której przyszło mu działać⁸⁹. Środowisko, w jakim odbywał się synod, wymusiło niejako dyskusję na temat inkulturacji pasjonistowskiego charyzmatu, odpowiedzi na wyzwania środowisk ubogich, zaniedbanych religijnie i materialnie oraz konieczności „ekspansji” Zgromadzenia na tereny krajów misyjnych, w których widoczny jest problem „ukrzyżowanych dzisiaj”, albo na tereny państw postkomunistycznych, gdzie ponownie pojawił się głód życia religijnego⁹⁰.

Synod na temat Nowej Ewangelizacji, podjętej wcześniej przez Jana Pawła II, pokazuje wolę kontynuowania „bycia ukrzyżowanym dzisiaj” – przez pogłębianie znaczenia wymiaru wiary i praktyki chrześcijańskiej, szczególnie gdy chodzi o sprawiedliwość i moralność społeczną. Nową Ewangelizację odczytywano wobec potrzeby inkulturacji – w różnorodności społeczeństw. Prowadzenie misji rozumiano nie jako ekspansję terytorialną, ale „wcielenie”, inkulturację Ewangelii Krzyża, rozwój kultur rodzimych.

Kolejny synod również dyskutuje na temat Nowej Ewangelizacji (1992), właściwie podjęto się zadania odkrywania jej wyzwań, a zwłaszcza otwarcia się na rzeczywistość osób świeckich w Kościele. Czas pontyfikatu Jana Pawła II podsunął takie wezwanie Kościołowi, aby go zdynamizować i uwrażliwić na potrzeby współczesnego świata, szczególnie wyzwań, jakie się w nim pojawiły. Dlatego synodalni dyskutanci postavili na uprzywilejowane miejsce ewangelizacji, która miała być podjęta wobec biednych, stanowiących teologiczne i socjologiczne „miejsce” do słuchania i przepowiadania „Ewangelii Krzyża”⁹¹. Wzmocniono wyrazistość pojęcia „ukrzyżowanych dzisiaj”, czyli ludzi niesprawiedliwie traktowanych, pozbawionych sensu życia, pragnących pokoju i prawdy. *Memoria Passionis* rozumie się jako fundamentalne kryterium rozpoznawania autentyczności aspektów ewangelizacji. Podczas obrad podjęto dyskusję na temat założeń i sugestii na lata 1992-1994, a w programacji umieszczono następujące zadania: działanie apostołskie mające być odzwierciedleniem życia wspólnoty (znajomość realiów, dialog, duchowość, solidarność, entuzjazm i twórczość); stwarzanie warunków współpracy ze świeckimi, z grupami, które bronią życia i sprawiedliwości; zwrócenie uwagi na zjawisko „ukrzyżowanych dzisiaj”, a co za tym idzie – konieczność otwarcia się na nich; zajęcie się kwestią formacji pasjonistowskiej, inkulturacji i wysiłku jej podjęcia; ekologii

⁸⁹ Por. tamże, s. 10.

⁹⁰ Por. „Echa Synodu Generalnego na Filipinach. Wywiad S.K. z o. prowincjałem W. Zyśkiem”, *Słowo Krzyża* 99 [22] (1991), APPCP-Y2/22, s. 7–8.

⁹¹ Por. *Octava Synodus Generalis, Congregatio Passionis Iesu Christi*, Curia Generalizia dei Passionisti, Romae 1992, mps, s. 1.

i duszpasterstwa powołaniowego⁹². Samo otwarcie się na ubogich interpretowano na 3 płaszczyznach: praca na rzecz ubogiego, praca z ubogim (życie z nim), życie i praca jako ubogi⁹³. Tak radykalna „krucjata” miała być odpowiedzią realizowanego charyzmatu na wyzwania Nowej Ewangelizacji. Widać tu powolne przejście, jak wskazuje sam synod, od postawy wspólnoty żyjącej w ramach formalnej obserwacji, do wspólnoty otwartej na apostołstwo, posiłkującej się jednak wartościami duchowymi, oraz przejście od ubóstwa strukturalnego, formalnego do ubóstwa wewnętrznego, polegającego na utożsamieniu się z ubogimi, życiu i obecności pomiędzy nimi⁹⁴.

A zatem, podejmując temat aktualizacji charyzmatu, zinterpretowano to zagadnienie jako możliwość rozszerzenia go i otwarcia na świeckich, a także na pogłębianie wiedzy i studiów pasyjnych oraz budowanie nowego stylu życia wspólnoty, zgodnego z zamierzeniami programacji⁹⁵.

Budowanie nowego stylu ma polegać na pewnych zasadach, a są nimi: powołanie do radykalnego bycia chrześcijaninem jako odpowiedź na wezwanie Jezusa do nawrócenia; praktyka ubóstwa i pokuty – interpretowane w znaczeniu duchowym – mające ukierunkować na Boga, by było możliwe naśladowanie Chrystusa ubogiego; życie apostołskie – jako model do naśladowania; samotność, milczenie i modlitwa – warunek owocnego apostołatu, a nie wartości same w sobie; samotnia – czyli „klasztor” – w jakiegokolwiek formie, mająca być pustynią w mieście; posługa Słowa – głoszenie „słowa Krzyża”, będące pierwszorzędnym zadaniem; odbiorcami słowa są najbardziej potrzebujący, zaniedbani religijnie, cierpiący, szukający sensu życia; w końcu *Memoria Passionis* – nadająca zgromadzeniu swoje imię, by znaczyło sobą życie każdego z członków⁹⁶.

Sugestie jakie wysunięto na synodzie dotyczą życia zakonnego i apostołatu, podjęto zobowiązanie do kontynuacji katechezy o *Memoria Passionis*, rozwoju teologii Krzyża i Nowej Ewangelizacji, ożywiania wspólnoty i życia wspólnego przez powoływanie kapituł, spotkań, weryfikacji apostołatu, czy jest on zgodny z ideą synodu i Nowej Ewangelizacji. Pobudzano zapał do życia w ewangelicznym ubóstwie, doskonalenia metod w lepszym odkrywaniu *Memoria Passionis* (również przez zaangażowanie świeckich w tę pracę), poparto tworzenie ruchów świeckich zbliżonych do charyzmatu pasjonistów, zaangażowanie się w ekologię i ochronę środowiska, szerzenie i poznanie sprawiedliwości oraz moralności społecznej, a także powstanie Międzynarodowej Komisji Zgroma-

⁹² Por. tamże, s. 27–28.

⁹³ Por. tamże, s. 12.

⁹⁴ Por. tamże, s. 7.

⁹⁵ Por. tamże, s. 34–35.

⁹⁶ Por. tamże, s. 34–35.

dzenia Pasjonistów dla teologów i pastoralistów, w celu pogłębiania teologii Krzyża⁹⁷. Podano dwa przykłady współpracy z laikatem.

Ruch świeckich pod nazwą *Pasjonistowska Grupa Rodzinna*, powstały w Australii⁹⁸, stanowi w zamiarze „rodzinę dla wszystkich”, dzięki której wnosi się *Memoria Passionis* w życie świeckich. Rodzina studiuje Pismo Święte, dzieli się słowem Bożym (8-10 rodzin w grupie), a spotkania cykliczne odbywają się raz w miesiącu i są otwarte dla wszystkich (tzw. live group). W latach od 1972 do 1985 roku grupa ta rozszerzała działalność na inne parafie. Dziś udziela się w 200 parafiach, w 20 diecezjach australijskich i 5 w Nowej Zelandii. Świeccy wykazują gorliwość, uczestnicząc w charyzmacie pasjonistów, odnajdują nowe oblicze Ukrzyżowanego. W ramach spotkań przeprowadza się szkolenie świeckich, małżeństw, które pełnią rolę kierujących poszczególnymi grupami i par odpowiedzialnych za działalność Ruchu⁹⁹.

Innym przykładem jest *Tendopoli*, sierpniowe spotkanie młodzieży przy sanktuarium św. Gabriela we Włoszech, odbywające się „pod namiotami”. W jego ramach tworzy się wspólnotę, prowadzi formację, pogłębia aspekt duchowy w życiu młodego człowieka przez cały rok. Co tydzień mają miejsce spotkania w parafii, animatorzy zaś spotykają się 2-3 razy w roku. Rozważa się słowo Boże, a młody „tendopolista” ma obowiązek codziennie przeprowadzić 15-minutową medytację o męce Pańskiej. Każdego roku *Tendopoli* organizuje zlot ogólny (młodzież odmawia brewiarz, drogę krzyżową, różaniec, prowadzi medytacje i rozważa Pismo Święte)¹⁰⁰.

W 1993 roku generał o. Orbegozo wystosował list do zakonników, w którym mówił o Nowej Ewangelizacji. Pisał, iż należy głosić solidarność z ukrzyżowanymi dniami dzisiejszego, których rozumie się jako ludzi ubogich, cierpiących, prześladowanych, osamotnionych, opuszczonych, zepchniętych na margines, a którzy są uprzywilejowanym miejscem czy obiektem dla Nowej Ewangelizacji¹⁰¹. Podtrzymał więc główne przesłanie aktualizacji charyzmatu, odnosząc go do apostołstwa wśród „ukrzyżowanych” i głoszenia w ten sposób *Memoria Passionis*.

W 1994 r. odbyła się kolejna, 43. Kapituła Generalna pod hasłem: „Męka Jezusa Chrystusa i męka ludzkości – jakie jest przesłanie św. Pawła od Krzyża

⁹⁷ Por. tamże, s. 34–35.

⁹⁸ Por. tamże, załącznik B, s. 42–44.

⁹⁹ Por. tamże.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 52–53.

¹⁰¹ Dobrym przykładem wspólnot czerpiących z charyzmatu pasjonistowskiego w Polsce są Rodzina Matki Pięknego Miłości oraz Bractwo Czarnego Szkaplerza. Por. J.A. ORBEGOZO, *List okólny N. 4, „Poświęcamy się ewangelizacji i reewangelizacji narodów wybierając ubogich w miejscach najbardziej zaniedbanych*, Curia Generalizia dei Passionisti, Rzym 25.01.1993, mps, s. 29–30.

i odpowiedź Pasjonistów dzisiaj”¹⁰². Ten temat wyraźnie nawiązuje do problemu realizacji charyzmatu pasjonistowskiego w nowych czasach, gdyż w tym roku przypadała 300. rocznica urodzin założyciela.

Podstawą dla obrad był program działania Kapituły Generalnej z 1988 roku, zastanawiano się też nad rozumieniem terminu *Memoria Passionis*.

Kapituła podjęła obrady na temat nowych sposobów w urzeczywistnianiu procesów formacyjnych, życia wspólnego i apostołatu, współpracy z laikatem oraz szukania nowych form ewangelizacji, aby zwiększyć skuteczność Ewangelii Męki.

Memoria Passionis rozumiana jest dzisiaj, według ojców kapitulnych, poprzez poszukiwanie dróg dla głoszenia Dobrej Nowiny tam, gdzie trwa męka (np. bardzo cierpiący), w tajemnicy cierpienia, bo jest to miejsce kontemplacji Jezusa Ukrzyżowanego i wsłuchiwanie się w Jego głos. Rzeczywistość cierpienia jest tym miejscem, w którym pasjoniści powinni być obecni i w którym powinni działać. Z kolei kontemplacja Jezusa Ukrzyżowanego, wsłuchiwanie się w głos Boży, ma odnawiać to zobowiązanie pasjonistowskie, odkrywać przesłanie Chrystusa w każdym środowisku, kulturze, w jakiej żyją zakonnicy. Ta kontemplacja ma prowadzić do pogłębienia relacji z Bogiem, obecnym dziś w życiu wielu ludzi na świecie. Pozwala ona lepiej zrozumieć tajemnice odkupienia, a jednocześnie przez pamięć o Ukrzyżowanym (*Memoria Passionis*) głosi się dobrą nowinę o miłości, sprawiedliwości i życiu dla wszystkich¹⁰³.

Podjęto także problem *inkulturacji charyzmatu* pasjonistów. Charyzmat zawarty w Konstytucjach rozprzestrzenił się na całym świecie, dlatego musi być dostosowany do zmiennych okoliczności historycznych i kulturowych. Kapituła, podejmując w dyskursie ten temat, wyszczególniła 3 aspekty: należy zharmonizować zawartość dziedzictwa pasjonistów z nowymi formami wyrazu, w zależności od miejsc, w których żyjemy; inkulturacja charyzmatu pasjonistów polega na włączeniu go w inną kulturę i w inne okoliczności, sytuacje, warunki działania; ostatni, jakże ważny czynnik, czy też apel, aby być wiernym modelowi przedstawionemu przez Jezusa w głoszeniu Królestwa Bożego¹⁰⁴.

Zauważono również konieczność jednoczenia teorii z praktyką w życiu i w pracy pasjonistów, a więc pokonywania podziału pomiędzy wymiarem duchowym a materialnym, czyli pomiędzy kontemplacją a działaniem. Kontemplacja jest darem osobistego zjednoczenia z Bogiem, pozwala widzieć świat oczyma Boga, przebywać z Nim oraz być wrażliwym na los cierpiących¹⁰⁵.

¹⁰² *XLIII Capitulum Generale. Epistola ad Sodales. Decreta et commendations Capituli Generalis* (9), Rome, 1994, s. 7.

¹⁰³ Por. tamże, s. 7–8.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 9–10.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 10.

Wnioskowano, iż skoro św. Paweł korzystał z języka swych czasów, to i dzisiaj zakonnicy mają korzystać ze współczesnych środków komunikacji. Podobnie prowadzenie dzisiaj misji ma dokonywać się we współpracy z innymi, w otwartości na innych. Decyzje ojców kapitulnych z roku 1994 dotyczyły rewizji programów i metod formacji początkowej i ciągłej (plan formacyjny miał obejmować każdy okres życia pasjonisty), odnajdywania Boga w świecie (w „ukrzyżowanych dzisiaj”) – stąd mowa o pluralizmie kultur. Zauważono profetyczną rolę zakonników – a to jest powołaniem pasjonisty i jednocześnie wyzwaniem, aby dokonywać przemiany osobistej i we wspólnotach. Przy okazji warto nadmienić, iż zaznaczono wagę kierownictwa duchowego, twórczą obecność braci w podeszłym wieku oraz potrzebę podejmowania akcji powołańowych¹⁰⁶.

Rozważano też na temat sposobu prowadzenia życia apostolskiego i wspólnotowego, pojawiła się kwestia osoby przełożonego jako przewodnika, domu zakonnego jako szkoły modlitwy oraz miejsca z atmosferą zaufania, podjęto temat wzrostu dojrzałości osób w klasztorze, dialogu prowadzonego we wspólnocie, wzajemnej zachęty i wsparcia w życiu codziennym, współodpowiedzialnego podejścia we wszystkich dziedzinach życia. Mówiono o konieczności oszacowania własności (zastanawiano się, czy domy nie są za duże przy małych wspólnotach), oraz sposobie realizacji ślubu ubóstwa głównie przez postawę ducha, aby być blisko ubogich świata.

W ramach realizacji charyzmatu ojcowie kapitalni określili również tzw. misyjność zakonu: otwarcie na różne projekty, współpracę przez rozwój umiejętności i zdolności, prowadzenie dialogu ekumenicznego i międzywyznaniowego, zauważanie nieobecności Boga w strukturach społeczno-ekonomicznych, potępienie ucisku i wyzysku. Dostrzeżono również konieczność podjęcia tematu ekologii i zainteresowano się wydawnictwem STAUROS¹⁰⁷.

Odnosząc się do wezwania papieskiego o Nową Ewangelizację, w aspekcie charyzmatu pasjonistowskiego stwierdzono, iż można go przekazywać narzędziami, do tej pory nieznanymi, jak np. środki masowego przekazu, a także podkreślono twórcze i pomysłowe poszukiwanie dróg przepowiadania. Charyzmat miał też zostać włączony w proces inkulturacji, wezwano do podjęcia konsultacji i przysłuchiwania się, badań, porównań, aby otworzyć się na współpracę z ludźmi dobrej woli¹⁰⁸. Ówczesny przełożony generalny, o. Orbegozo, w swoim liście do zakonników pisze o kapitule, jako skupionej na zharmonizowaniu zawartości dziedzictwa posiadanego, z tym, czego wymaga współczesny świat z jego wyzwaniami, a więc o konieczności pojawienia się nowych form

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 13–14.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 16–17.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 18–19.

wyrazu obecności charyzmatu pasjonistowskiego¹⁰⁹. Przełożony generalny akcentował konieczność nawrócenia na poziomie osobistym, jak i wspólnotowym. Droga do tej przemiany miała być m.in. kontemplacja Ukrzyżowanego, a tym samym pogłębienie znaczenia i zrozumienia *Memoria Passionis*. Stąd postawione przez niego pytanie, dotyczące sposobu bycia kontemplatywnym oraz relacji z Bogiem, a co za tym idzie kwestia sztuczności podziału pomiędzy *sacrum* i *profanum*, szeroko pojętym życiem duchowym i materialnym¹¹⁰. Charyzmat wymaga stałej postawy nawrócenia i wyjścia poza granice, z uwzględnieniem struktur i tradycji¹¹¹. Zamiarem kapituły było nie tylko podjęcie refleksji nad *Memoria Passionis* i przesłaniem założyciela, ale przede wszystkim sprowokowanie zmian i przekształcenie mentalności na mentalność Chrystusa Ukrzyżowanego¹¹². Ojcowie kapituły rozmawiali na temat charyzmatu i doświadczali ogromnego bogactwa kulturowego tego daru, gdyż charyzmat ten rozpowszechnił się na całym świecie, dostosowując się do zmian historycznych, warunków, okoliczności, które wzbogaciły Zgromadzenie o nowe doświadczenia. Nazwano to inkulturacją charyzmatu, któremu należy nadać nowy, twórczy impuls¹¹³.

Echem poprzedniej kapituły był kolejny synod (IX Synod Generalny w USA z 1996 roku), który również podjął temat inkulturacji Ewangelii i charyzmatu pasjonistów. Nie wypracowano żadnego dokumentu, ale podjęto dyskusję celem poszukiwania sposobu odczytania charyzmatu oczyma braci tworzących Zgromadzenie i zrozumienia go w oparciu o ważne elementy wszystkich kultur, które się na nie składają. Miał to być krok w procesie nawrócenia na mentalność Ukrzyżowanego. Kolejny krok natomiast uczynił kontynuujący ten temat Synod X (1998)¹¹⁴.

W 1997 ojciec generał Orbegozo wysłał do zakonników list na temat inkulturacji, pisząc, że życie konsekrowane wnosi ważny wkład w to dzieło. List jest owocem posiedzenia zakonnego na Synodzie w USA w roku 1996. Stwierdzenia, jakie wówczas padły, dotyczyły kilku aspektów. U podstaw drogi inkulturacji jest kontemplacja Ukrzyżowanego, dlatego należy odkrywać przesłanie Zbawiciela. Przepowiadanie Ewangelii Chrystusa jest pierwszorzędnym zadaniem w misji Kościoła, bo Ewangelia jest inkulturowanym słowem Bożym¹¹⁵.

¹⁰⁹ Por. J.A. ORBEGOZO, *To, co widzieliśmy...*, s. 11.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 12.

¹¹¹ Por. tamże.

¹¹² Por. tamże.

¹¹³ Por. tamże, s. 13.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 13.

¹¹⁵ Por. J.A. ORBEGOZO, „Życie konsekrowane może wnieść swoisty wkład w dzieło inkulturacji. List okólny. Evangelium Passionis”, Rzym 1997, s. 7.

Wspólnota zaś ma tworzyć najlepsze środowisko do odczytania Ewangelii. Osoba ewangelizatora z postawą inkulturacji ma charakteryzować się kontemplacyjnym życiem, ma on być „bojownikiem” zaangażowanym w przekształcanie historii. Podjęty temat charyzmatu w kontekście inkulturacji odniesiono do Ewangelii i Misterium Chrystusa. Życie zakonne jest natomiast naśladowaniem historycznym Jezusa, bo inkulturacja to autentyczne, praktyczne radykalne naśladowanie¹¹⁶. Krzyż wyraża Chrystusa, Jego cierpienie, a co za tym idzie ma symbolizować zaparcie się siebie, zapomnienie o własnych interesach, o sobie samym, aby oprzeć swe życie na Jezusie¹¹⁷.

Krzyż Chrystusowy jest owocem decyzji politycznej i religijnej, a naśladowanie Ukrzyżowanego ma wymiar również polityczny i religijny. Konkretny świat ludzi wiąże się z konkretnym zachowaniem społecznym, politycznym, ekonomicznym, jest też miejscem inkulturowanego naśladowania Ukrzyżowanego (chodzi o zerwanie z idolami społeczeństwa)¹¹⁸.

Pada tu zwrot *śmierć charyzmatyczna*, rozumiana jako śmierć, męka i współcierpienie. Wierność Duchowi Świętemu wymaga tej charyzmatycznej śmierci, pozwolenia na to, by misją życia konsekrowanego było bardziej cierpienie (*passione*) niż działanie (*azione*)¹¹⁹. Umrzeć to zostawić dary, dzieła, bez kompromisów wobec wymagań życia zakonnego. Istotą duchowości pasjonistów jest Misterium Paschalne – przejście od śmierci do życia¹²⁰. Istnieje potrzeba odzyskania tej duchowości, aby zanurzyć się w „kryzysie” i „śmierci”, by żyć nimi w sposób charyzmatyczny (przeżywać zmiany, kryzysy, nawrócenie, które stwarzają apokaliptyczne napięcie). Charyzmat Zgromadzenia można ograniczyć do nakazu, dogmatu, prawa, ale jest to ograniczenie mocy ewangelizacyjnej. Istnieje zaś konieczność odzyskania Chrystusa jako łaski i daru Bożego dla Kościoła i świata, aby dzielić się Nim z innymi. Chrystus zostanie „inkulturowany”, gdy dotrze do serca każdego powołanego i odnowi go od wewnątrz¹²¹.

W 2000 roku o. Orbegozo skierował do zakonników następny list, przygotowujący do kolejnej Kapituły Generalnej. Pismo, napisane w formie sprawozdania o stanie Zgromadzenia, już na wstępie mówi o zagrożeniach (kryzys powołaniowy, spadek liczebny zakonu), ale i o ciągłych wyzwaniach (formacja permanentna, inkulturacja, nowe formy obecności, nawrócenie, pojednania i solidarna wspólnota, starzejący się zakonnicy, władza i świeccy pasjoniści,

¹¹⁶ Por. tamże, s. 33.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 34.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 35.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 37.

¹²⁰ Por. tamże, s. 38.

¹²¹ Por. tamże, s. 39.

bracia pasjoniści). Orbegozo dokonuje też przeglądu kapituł, poczynawszy od 41. Kapituły w 1982 roku, a kończąc na 43. w roku 1996.

44. Kapituła Generalna w 2000 r. odbyła się na „peryferiach” świata, bo w Brazylii. Hasłem zgromadzenia było: „Męka Jezusa Chrystusa – pasja dla życia”. Nastąpiła wówczas zmiana na stanowisku przełożonego generalnego. Dokument pokapitulny zawiera pewne sformułowania, które określiły charakter tej kapituły. Podając hasło: „Pasja dla życia – to pasja dla charyzmatu pasjonistów” (pkt 4.1) wskazuje na ponowne odkrywanie sensu charyzmatu, ale w aspekcie ochrony życia jakkolwiek pojmowanego. Pasjonista ma być heroldem życia i ma walczyć z kulturą śmierci, która to walka oznacza „zobowiązanie na rzecz sprawiedliwości i pokoju, obronę ubogich, odrzuconych, ukrzyżowanych, troskę o całe stworzenie, wymaga interweniowania wszędzie tam, gdzie życie, we wszystkich swych formach, jest negowane”¹²². Podczas obrad posłużono się symboliką dzbana, która miała lepiej zobrazować rzeczywistość charyzmatu. Charyzmat potrzebuje formy (dzbana), ale z drugiej strony może on stanowić więzienie, ograniczenie, dlatego czasem istnieje potrzeba zniszczenia formy nieprzydatnej, aby charyzmat mógł się rozwijać i rozszerzać.

Według końcowego dokumentu kapitulnego *Memoria Passionis* głosi dobrą nowinę życia zrodzonego z miłości. Pasjonista przyjmuje mentalność Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, aby ofiarować swoje życie. Wymaga to twórczej wierności wobec charyzmatu (walki przeciw kulturze śmierci, a więc na rzecz sprawiedliwości, pokoju, obrony ubogich, odrzuconych, ukrzyżowanych, troski o całe stworzenie). Pamięć o Ukrzyżowanym czyni pasjonistów wiernymi świadkami życia w „pasji” wspólnoty, prowadzącymi życie w „pasji” dla świata¹²³. Życie rozumiane jest jako dar (dokument zwraca m.in. uwagę na chorych i starych), obrona życia oznacza pójście do ubogich, odrzuconych, wydziedziczonych, usłyszenie ich skargi, prośby o godny byt; głoszenie dobrej nowiny męki Pańskiej to kerygmat jako źródło życia wiecznego, a pragnienie kontemplacji, aby wejść w mękę Chrystusa „dla życia”¹²⁴.

Inne tematy podjęte w czasie kapituły są powtórzeniem z poprzednich spotkań: inkulturacja, wspólnota, formacja, rodzina, współpraca ze świeccymi w ramach tego samego charyzmatu. Jest to więc dalsze otwieranie charyzmatu pasjonistowskiego na różne wyzwania życia współczesnego, na rzeczywistość, która dotykała Zgromadzenie bezpośrednio i pośrednio. Mówiąc o charyzmacie, zobowiązano się do rozpoczęcia czasu rozeznania tegoż, poddania oczyszczeniu stylu życia, instytucji, pod działaniem Ducha

¹²² 44 Kapituła Generalna Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa. *Męka Jezusa Chrystusa, pasja dla życia, Bразylia 2000*, Komisja apostolska Polskiej Prowincji Pasjonistów, Crux, Rawa Maz., s. 7.

¹²³ Por. tamże, s. 7–8.

¹²⁴ Por. tamże, s. 8.

Świętego, aby móc na nowo odczytać historię zakonu, konstytucji, tradycji pasjonistowskich i wypełniać je „twórczą wiernością”¹²⁵. Zaapelowano o podjęcie dialogu na poziomie różnych wspólnot celem podtrzymania i wzbogacenia procesu charyzmatycznego nawrócenia, w ramach wielokulturowości zakonu i bogactwa rodziny zakonnej¹²⁶. Rekomendowano także poparcie studium nad znaczeniem biblijnym, teologicznym, socjologicznym i pastoralnym *Memoria Passionis* oraz nad wynikającymi z niego wskazaniami dla całej rodziny pasjonistowskiej.

Po raz pierwszy zaczęto otwarcie dyskutować nad możliwością reorganizacji Zgromadzenia, nazwanej potem *restrukturyzacją*. Temat realizacji charyzmatu zaczął schodzić z głównego planu działania, gdyż w kolejnych latach, na kolejnych spotkaniach plenarnych, podejmowano nowe wyzwanie, co widać w tekstach kolejnych dokumentów. Wydaje się, że problem interpretacji charyzmatu zszedł na dalszy plan na rzecz możliwości rozszerzania charyzmatu i jego podtrzymania dzięki procesowi restrukturyzacji.

Synod Generalny z 2004 roku podjął decyzję o rozpoczęciu procesu restrukturyzacji i reorganizacji budynków. W 2005 roku wydany został list przełożonego generalnego na ten temat, podjęto kwestię przebudowy zgromadzenia pod względem struktury, sposobu funkcjonowania, solidarności ekonomicznej, personalnej i prowadzonych dzieł apostoelskich. Generał mówi w liście o poszukiwaniu nowych dróg w taki sposób, aby wzmocnić obecność pasjonistowską na świecie, pogłębić nasze oddanie charyzmatowi Zgromadzenia, tworzyć nowe instytucje, by dawać świadectwo męki Pańskiej¹²⁷. W kwestionariuszu, wysłanym do przełożonych lokalnych Zgromadzenia, przedstawiono kwestię dotyczącą obecności charyzmatu, będącego w centrum życia pasjonistów. Podano dwie wersje interpretacji tej obecności: pierwsza z nich to wizja odzwierciedlająca bardziej ducha *Vaticanum II*, interpretująca charyzmat jako „siłę wyzwalającą Boga pośród tych (...), którzy cierpią”¹²⁸ (tzw. ukrzyżowani dzisiaj), druga jest reprezentacją tradycyjnego podejścia i rozumienia charyzmatu, który należy pogłębiać na poziomie osobistym, wspólnotowym, a także poprzez studium i przepowiadanie skierowane do cierpiących współczesnego świata¹²⁹.

Przed kolejną Kapitułą Generalną przełożony generalny o. O. D'Edigio pisze, iż ma ona m.in. rozeznawać przejawy działania Ducha w znakach

¹²⁵ Tamże, s. 14.

¹²⁶ Por. tamże.

¹²⁷ Por. O. D'EGIDIO, *List do Zgromadzenia*, Prot.n.20050115, Roma, s. 1.

¹²⁸ *Konsultacja prowincjałów, wiceprowincjałów i wikariuszy regionalnych oraz do wiadomości Wspólnot Pasjonitów. Druga faza procesu restrukturyzacji*, Prot.n.20050115 A.

¹²⁹ Por. tamże.

czasu, popierać autentyzm charakteru Zgromadzenia, aby był widoczny. Zadaniem zakonników przed tą kapitułą jest rozeznanie planu i woli Bożej dzisiaj oraz zastanowienie się nad życiem wewnątrz aktualnego, zglobalizowanego świata, nad sensem i skutecznością misji. O. D'Edigio włącza w to zadanie proces restrukturyzacji, która ma odwołać się do samych korzeni poświęcenia się męce Chrystusa.¹³⁰

Kapituła Generalna z 2006 roku, która zagłębiła się w problem przekształceń, poprzedzona została pytaniami ankietowymi skierowanymi do wszystkich członków Zgromadzenia. Pytania dotyczyły m.in. znaczenia charyzmatu pasjonistowskiego postawionego w centrum życia i działania pasjonisty w przyszłości. Zapytano, czy cierpiący Chrystus jest obecny w tych, którzy cierpią („ukrzyżowani dzisiaj”), pytano też o pogłębienie życia chrześcijańskiego na poziomie osobistym i wspólnotowym według tradycji Zgromadzenia, a tym samym pogłębienie świętości własnej, co miałoby prowadzić do studium i do przepowiadania. Obradujący ojcowie kapitułni usilnie zachęcali do kontynuacji procesu restrukturyzacji, gdyż proces ten będący już w toku, odczytywano jako wezwanie od Boga, odzwierciedlające współdziałanie między zakonnikami, oraz przyjmowanie i tworzenie nowych struktur dla rozwijania i pogłębiania charyzmatu. W czasie obrad dużo uwagi poświęcono kwestii charyzmatu, ale połączonego z zadaniem restrukturyzacji i misji, gdyż uznano że te elementy są ściśle ze sobą powiązane. Na początku określono podstawowe cele kapituły. Było to osiągnięcie porozumienia w sprawie podstawowych cech pasjonistowskiego charyzmatu, włączenie go do dialogu ze światem, aby rzucić światło na to, do czego zostali powołani zakonnicy, dla przyszłości Zgromadzenia i jego misji oraz uzyskania konsensusu w rozumieniu restrukturyzacji tak, żeby można było sprostać wyzwaniom przyszłości¹³¹. Temat charyzmatu pasjonistowskiego był rozpatrywany w kontekście osoby założyciela, a w centralnym miejscu umieszczono jego doświadczenie, zapraszając uczniów do medytacji męki Chrystusa, odnajdywania przez nią sensu życia oraz przekazywania tego sensu innym¹³². Na tym więc bazuje charyzmat pasjonistów, zakorzeniony w doświadczeniu założyciela, a jego centralnym przesłaniem jest nieustannie męka Jezusa, przez którą objawia się miłość Boga, oraz „męka” ludzkości i ziemi. Jest to jasno wyrażone w dokumentach Zgromadzenia, w Konstytucjach. Męka jest więc dla pasjonistów manifestacją miłości, motywem działania Zgromadzenia. Dwoma wymiarami tego charyzmatu są identyfika-

¹³⁰ Por. O. D'EGIDIO, *List zwołujący 45. Kapitułę Generalną*, APPCP, A15, s. 1-3.

¹³¹ Por. http://www.passiochristi.org/dettagli_documenti_letteratura.php?id_categoria=18 (dostęp: 20.02.2014).

¹³² Por. tamże.

cja z Chrystusem Ukrzyżowanym (wymiar wewnętrzny) oraz identyfikacja z cierpiącymi – „ubogimi dzisiaj” (wymiar zewnętrzny). Niesie on ze sobą zobowiązanie, odpowiedzialność za siebie i za strukturę Zgromadzenia. Charyzmat realizuje się dzisiaj przez obecność z prześladowanymi, przez „walkę” o sprawiedliwość, przez pamięć o Ukrzyżowanym i „ukrzyżowanych”, a zwłaszcza przez stawianie w centrum *Memoria Passionis*, w ramach prowadzonego duszpasterstwa, w modlitwie, kontemplacji, doświadczeniu miłości, pokoju i cierpienia na świecie¹³³. Charyzmat według dokumentów 45. Kapituły ma związek z życiem wspólnym, z relacjami pomiędzy ludźmi. Wzywa do zachowania pamięci o męce, przygotowującej do życia w społeczności, jest darem i wezwaniem do życia we wspólnocie, doświadczenia z ubogimi, pogłębienia wiedzy o miłości Bożej. Wzywa do osobistego nawrócenia, zachęca do przyjęcia Ukrzyżowanego z większą otwartością¹³⁴. Charyzmat ma wpływać na posługę misji, celem tworzenia takich relacji z „ukrzyżowanymi dzisiaj”, by odzwierciedlać współczucie Boga ukazane w osobie Chrystusa¹³⁵.

Pomiędzy dwoma ostatnimi kapitułami odbył się Synod w Meksyku (2008). Kontynuował on temat restrukturyzacji zgromadzenia i określił pewne jej kryteria. Stwierdzono m.in. iż nowa struktura ma służyć charyzmatowi i prowadzeniu misji Zgromadzenia oraz umożliwić bardziej żywotną wspólnotę i życie apostołskie, ma szanować różnice językowe, kulturowe, środowiskowe, a także promować opcję dla ubogich, będących na marginesie społeczeństwa¹³⁶.

List przełożonego generalnego po Synodzie w Meksyku, napisany w roku św. Pawła Apostoła, został zatytułowany: „Pamięć Męki – źródłem naszego proroctwa chrześcijańskiego”. Podejmuje on temat restrukturyzacji zakonu, który ma konfrontować się ze światem, gdy niewłaściwie mówi się o Krzyżu. Ma zająć się głoszeniem alternatywnym, a jednocześnie być wydarzeniem twórczym. Owa restrukturyzacja pociąga za sobą solidarność, która powinna dokonywać się na płaszczyźnie formacji, personelu i finansów. Tworzone są konfiguracje o różnym poziomie integracji wewnętrznej¹³⁷. Na początku listu przypomina się, iż *Memoria Passionis* jest źródłem chrześcijańskiego i pasjonistowskiego proroctwa, a życie pasjonisty przenikają

¹³³ Por. tamże.

¹³⁴ Por. tamże.

¹³⁵ Por. tamże.

¹³⁶ Por. http://www.passiochristi.org/dettagli_documenti_letteratura.php?id_categoria=19, (dostęp: 20.02.2014)

¹³⁷ Por. *List po Synodzie Zgromadzenia 2008 odbytym w dniach 6-17 września w Cuernavaca, Meksyk. Załącznik do Listu Prowincjała Pasjonistów*, L.dz.6/09/I, s. 1nn.

dwa dynamizmy: pamięć męki i wyzwania rzeczywistości. Głoszenie zaś Krzyża jest mówieniem twórczym, alternatywnym, otwierającym na nowe horyzonty i to na nim opiera się reforma Zgromadzenia¹³⁸. Przypomina się w tym liście dorobek Kapituły z roku 2006, która uznała wezwanie Boże do refleksji i współpracy między zakonnikami w celu przyjęcia i wprowadzenia w życie nowych struktur, mających służyć charyzmatowi¹³⁹. Poza tymi początkowymi stwierdzeniami dokument mówi, iż obrady synodu nie podejmowały tematu rozumienia i realizacji charyzmatu, a jeśli nawet, to w kontekście restrukturyzacji i przebudowy zgromadzenia pod względem trzech wymienionych aspektów.

W roku 2009 opublikowano list przełożonego generalnego z okazji 25. rocznicy zatwierdzenia nowych Konstytucji (z 1984 roku). Autor potwierdza, iż Konstytucje, będące owocem obrad kapitulnych w 1982 roku, zachowują swoją ważność aż do dnia dzisiejszego. W 1970 roku 39. Kapituła Generalna starała się autentycznie interpretować ducha św. Pawła od Krzyża (jego pisma miały być źródłem inspiracji), a od 1984 roku nowo powstałe dokumenty żyją tym właśnie duchem *Castellazzo*. O. D'Egidio przypomina punkty z nowych Konstytucji, mówiące o misji, która ma zachowywać swoją moc i prawdziwość, oraz o męce Chrystusa i konieczności jej głoszenia przez dzielenie trosk ludzi opuszczonych, ubogich i cierpiących¹⁴⁰. Według przełożonego najistotniejszą częścią dziedzictwa jest *Memoria Passionis*, to jest element konstytuujący zgromadzenie, motyw pasjonistowskiego istnienia w Kościele. Stanowi ono centrum ich życia, przez poświęcanie się z miłością naśladowaniu Chrystusa Ukrzyżowanego i głoszenie Jego męki i śmierci nie tylko jako wydarzenia historycznego, ale również obecnego w życiu ludzi („ukrzyżowani dzisiaj”). *Memoria Passionis* animuje i rozświeśla wszystkie Konstytucje, mówiące w 4 rozdziałach o samotności, ciszy, ubóstwie, oderwaniu się, modlitwie, czyli o wartościach życia pasjonistowskiego, do których dołączany jest dodatkowy ślub¹⁴¹. Przełożony wzywa do przyjrzenia się i poznania rozwoju oraz bogactwa charyzmatu w aktualnych Konstytucjach.

Z kolei Synod Generalny z 2010 roku podkreślił wagę charyzmatu w kontekście zmieniających się warunków, środowisk i kultur oraz tradycji człowieka. Podkreślono konieczność zachowania pewnej równowagi pomiędzy

¹³⁸ Por. tamże, s. 2.

¹³⁹ Por. tamże, s. 3.

¹⁴⁰ Por. *List okólny do zgromadzenia i do całej Pasjonistowskiej Rodziny z okazji 25. rocznicy zatwierdzenia Konstytucji*, Prot. n. 2009.031, mps, s. 2.

¹⁴¹ Por. tamże, s. 3.

starą a nową częścią Zgromadzenia, to znaczy pomiędzy prowincjami utworzonymi dawniej a nowo powstałymi strukturami w krajach misyjnych, aby realizowała się przyjęta zasada solidarności w dzieleniu się zasobami i charyzmatem¹⁴². Niektóre wypowiedzi, a ostatecznie końcowe dokumenty, poruszyły problem dzielenia się charyzmatem z laikatem, zwłaszcza z różnymi wspólnotami świeckimi związanymi duchowo ze Zgromadzeniem. Podjęto zobowiązanie do pracy nad dopisaniem odpowiednich punktów w regulaminach i Konstytucjach, uwzględniających uczestnictwo świeckich w charyzmacie pasjonistowskim¹⁴³.

Ostatnia jak dotąd Kapituła Generalna z 2012 roku podsumowała dotychczasowy proces restrukturyzacji, która osiągnęła już pewien konkretny etap. Powstały i w mniejszym czy większym stopniu skonsolidowały się konfiguracje, w których poszczególne prowincje podjęły współpracę na poziomie solidarności, ekonomii i formacji. Podczas obrad wysłuchano kilku referatów, konferencji m.in. na temat charyzmatu, co w jakimś stopniu dało swój oddźwięk w dokumencie końcowym kapituły. Dokument ten przedstawia misję Zgromadzenia w dzisiejszym świecie i unaocznia kilka aspektów życia i posługi zakonników oraz całego zgromadzenia. Niektóre punkty dokumentu poruszają aspekt charyzmatu. Jeden z podjętych aspektów życia pasjonistowskiego to charyzmatyczna obecność i świadectwo wspólnoty pasjonistów w Kościele i na świecie. Dzisiaj wspólnota jest mocnym, wyrazistym znakiem wobec tendencji do niezależności, indywidualizmu, a z drugiej strony – wyrazem mocnego pragnienia wspólnoty, bycia w grupie. Charyzmatyczne przeżywanie *Memoria Passionis* pochodzi ze wspólnoty i wyraża się we wspólnocie lokalnej, która modli się, dzieli troski, wzrasta w jedność w jej misyjnym posłannictwie, stając się wyrazem mocy pojednania, odnowy ukazanej na Krzyżu. Charyzmatyczne życie razem staje się znakiem nowego człowieczeństwa w Chrystusie, a także znakiem proroczym wobec świata i narzędziem realizacji misji pasjonistowskiej, bycia świadkiem mocy Pana Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego¹⁴⁴. Podane są pewne propozycje, odnoszące się do charyzmatu wspólnoty na najbliższe lata: wspólnota ma być miejscem pierwszego apostolatu, miejscowa wspólnota ma znaleźć sposób oddziaływania na innych (inkulturacja i powszechność, otwartość), konfiguracje rozeznają podstawowe elementy bycia

¹⁴² Por. http://www.passiochristi.org/dettagli_documenti_letteratura.php?id_categoria=19 (dostęp: 20.02.2014).

¹⁴³ W ten program wpisuje się reaktywowane w Polsce Bractwo Czarnego Szkaplerza, por. tamże.

¹⁴⁴ Por. http://www.passiochristi.org/dettagli_documenti_letteratura.php?id_categoria=18 (dostęp: 20.02.2014).

wspólnotą pasjonistowską celem ożywienia życia i misyjności, a przełożony generalny poprzez swe nauczanie, katechezę wzmacnia wymiar wspólnotowy charyzmatu życia razem i działalności apostolskiej¹⁴⁵. W innym punkcie podkreśla się wymiar kontemplacyjny charyzmatu pasjonistowskiego, aby potem głosić słowo Boże, sprawiedliwość i pokój Chrystusa tym, których głos jest słyszany: dzieciom skrzywdzonym, starszym, opuszczonym, ubogim. Są to „ukrzyżowani dzisiaj”, których cierpiące oblicza są niejako wyrazem cierpienia Chrystusa.

Kapituła w swych dokumentach końcowych zauważyła także obecność w życiu Zgromadzenia pewnej liczby osób świeckich, kobiet i mężczyzn, którzy mogą podejmować życie zgodne charyzmatem pasjonistowskim oraz prowadzić dzieła apostolskie i misje. Z tego powodu kapituła dokonała pewnych zmian w tekście Konstytucji. Mowa jest o dzieleniu się charyzmatem pasjonistowskim z osobami świeckimi, co stanowi okazję do wzbudzania wdzięcznej pamięci o męce wobec „ukrzyżowanych dzisiaj”, a także rozszerzania jej na nowe pola, jakim jest świat młodzieży, świat dialogu, zaangażowania się na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia.

Mówiąc w pewnym miejscu o charyzmacie, kapituła odwołuje się do założyciela, który rozeznał, iż wszelkie zło pochodzi z niepamięci o męce Chrystusa. Wspólnota jako Zgromadzenie zrodzone z krwi, kontemplacji, pragnie żyć tą pamięcią, żyć natchnieniem Ducha, który przychodzi od Kalwarii. Proces restrukturyzacji, jaki dokonał się w zgromadzeniu poczynawszy od Synodu w 2004 roku, był również szczególną okazją do powrotu do początków, odkrycia na nowo życia i daru Boga ofiarowanego św. Pawłowi od Krzyża i jego następcom.

Na przestrzeni tych kilkudziesięciu lat dokonywał się pewien proces przededefiniowania charyzmatu pasjonistowskiego, odnoszącego się zwłaszcza do *Memoria Passionis* (czyli rozumienia i wypełnienia czwartego ślubu), jak i do pozostałych praktyk, które określają pasjonistowską duchowość. Samotność, kontemplacja, umartwienie, modlitwa, braterstwo – to elementy które musiały zostać na nowo zdefiniowane i skonfrontowane z aktualną rzeczywistością oraz wyzwaniami współczesnego świata. Jak widać, charyzmat pasjonistowski został rozszerzony o elementy społeczne, socjalne, a nawet ekologiczne. Droga od *Vaticanum II* aż do najnowszych lat charakteryzuje się umiejscowieniem i potwierdzeniem *Misterium Paschalnego* w centrum życia pasjonisty, a męka Jezusa wraz z męką ludzkości ma stanowić jedną tajemnicę zbawienia. Zgromadzenie Męki Pańskiej opiera

¹⁴⁵ Por. tamże.

się na fundamencie *Memoria Passionis*, kontemplacji Ukrzyżowanego oraz „ukrzyżowanych dzisiaj” w tym sensie, iż wychodzi od studium i rozmyślań (teorii) do uczestnictwa w cierpieniu ludzkości (praktyka). Zgromadzenie podjęło się w tym czasie wielu działań w obrębie całego Kościoła, w odpowiedzi na propozycje, które zeń pochodziły. Była to opcja dla ubogich, inkulturacja Ewangelii (i charyzmatu) w różnych środowiskach i rzeczywistościach oraz Nowa Ewangelizacja, rozumiane jako apostołstwo wśród „ukrzyżowanych dzisiaj”, jak również działalność na rzecz pojednania ludzkości, a także otwartość na pomoc wszelkiemu stworzeniu (ekologia). W ostatnich latach jednak zauważono konieczność ponownego zwrócenia uwagi na życie wspólnoty, pojmowanej jako rodzina zakonna, w której ma realizować się również charyzmat pasjonistowski, obejmujący życie duchowe, wewnętrzne (modlitwa, samotność, pokuta), jak i życie darem prorocstwa, dzięki któremu wspólnota głosi miłość Bożą ukazaną na Krzyżu (*Memoria Passionis*). Nowe czasy, zjawiska, idee wymagają, aby Zgromadzenie wciąż próbowało przeinterpretować swój charyzmat i skutecznie odpowiadać na wyzwania współczesnego świata. Pojawiające się idee i prądy kulturowo-obyczajowe prowadzą do wyzwolenia człowieka od wszelkich ograniczeń, do pełnej wolności w decydowaniu i wyborach, np. odbierania człowiekowi prawa do życia czy tłumienia, ograniczania cierpienia, w wyniku utraty poczucia jego sensu. Amerykański generał o. M. P. Boyle nieustająco podtrzymywał tezę, iż to wyzwanie powinno być wyrazem apostołskiej troski pasjonistów. *Memoria Passionis* jest wspaniałą odpowiedzią na nurtujące dziś współczesnego człowieka pytania o sens życia, sens cierpienia i sens istnienia.

Słowa-klucze: pasjoniści, charyzmat zakonny, Sobór Watykański II, *Memoria Passionis*

The Searching for an Interpretation of a Monastic Charisma in the Congregation of the Passion of Jesus Christ after the Second Vatican Council according to the Chosen Capitular and Synodal Documents

Summary

A basic monastic charisma of the passionists, according to the Rule from the 1720, is *Memoria Passionis*. The article presents the process of reinterpretation of the monastic charisma after Second Vatican Council. It shows that after the Council the *Memoria Passionis* was redefined so that it was

confronted with the challenges of today's world and the spiritual reality of the second part of XX century and the beginning of XXI century. In this process of reinterpretation the central position of the Passion of Christ in the lives of the passionists has been confirmed, so as the idea that Christ's Passion and the sufferings of the world should be seen as one mystery of salvation.

Keywords: the passionists, monastic charisma, Second Vatican Council, *Memoria Passionis*

(oprac. i tłum. Tomasz Herbich)



*Krzyż, cierpienie i śmierć
w filozofii*



DOMINIKA BUDZANOWSKA

Cycerona i Seneki lekarstwa na trudy starości

Oszronione mam już skronie,
Głowę srebro przyproszyło,
Przeminęła wdzięczna młodość,
Nie chcą służyć stare zęby.
Nie na długo szczęśliwego
Pozostało mi już życia.

I dlatego szlocham często
Pelen lęku przed Tartarem.
Strasza przecież głęb Hadesu
I bolesna doń jest droga,
A kto zejdzie raz pod ziemię,
Nigdy więcej nie powróci.

ANAKREONT; tłum. Jerzy Danielewicz

Nie jeden Anakreont¹ ubolewał – w literaturze, a zapewne i w życiu – nad starością i z trudem znosił to, co mu przyniosła, a z lękiem to, co jako rychłe zapowiadała. Filozofia grecka, a potem i rzymska, dawała pocieszenie dla trudów starości, pozwalając *omne tempus aetatis sine molestia degere* – „każdy okres życia przeżyć w pogodzie ducha”².

¹ Anakreont z Teos (ok. 570–ok. 485 r. p.n.e.) – słynny poeta grecki z jońskiego miasta Teos w Azji Mniejszej, znany z utworów opiewających miłość. Jego pieśni „odznaczają się wyrafinowaną prostotą i elegancją. Przyjmuje w nich postawę żartobliwego dystansu, raczej konwencjonalnej gry i flirtu niż uczucia na serio. Znajdujemy u niego wiele fraz, obrazów i motywów, które weszły do klasycznego repertuaru poezji miłosnej” (J. DANIELEWICZ, „Liryka monodyczna: Ibykos, Anakreont, skoli”a, w: *Literatura starożytnej Grecji. Epika – Liryka – Dramat*, t. 1, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 467). Utwór rozpoczynający artykuł w oryginale brzmi: πολιοὶ μὲν ἡμῖν ἤδη/κρόταφοι κάρη τε λευκόν,/χαρίεσσα δ’ οὐκέτ’ ἥβη/πάρα, γηραλέοι δ’ ὀδόντες./γλυκεροῦ δ’ οὐκέτι πολλός/βίοντος χρόνος λείπεται. / διὰ ταῦτ’ ἀνασταλὺς/θαμὰ Τάρταρον δεδοικώς/Αἶδεω γάρ ἐστι δεινός/μυχός, ἀργαλή δ’ ἐς αὐτὸν/κάτοδος· καὶ γὰρ ἐτοῖμον/ καταβάντι μὴ ἀναβῆναι (44 D, Stob. 4, 51, 12, wydanie: *Frühgriechische Lyriker*, t. 3: *Sappho, Alkaios, Anakreon*, Griechisch–Deutsch, ed. Bruno Snell/ Zoltan Franyó, Berlin (DDR) 1976).

² CYCERON, *De senectute* 2; wydanie: CICERO: *De Senectute. De Amicitia. De Divinatione*, with An English Translation, ed. William Armistead Falconer, Cambridge-London 1923; tłum. W. Klimas.

1. *Cycon*

Marek Tulliusz Cycon (106–43 r. p.n.e.), wielki pisarz, mówca, filozof i polityk rzymski schyłku republiki, napisał w 44 r. p.n.e. – u schyłku swojego tragicznego życia – dialog, właściwie prawie monolog, filozoficzny *Katon Starszy o starości* (*Cato Maior de senectute*). Zadeedykował go swojemu najbliższemu przyjacielowi, Tytusowi Pomponiuszowi Attykowi (109–32 r. p.n.e.)³. Obaj byli już wówczas... starzy (przynajmniej jak na owe czasy).

Cycon w dialogu *O starości*, należącym do „najcenniejszych klejnotów twórczości cyconskiej”⁴, ustami wybitnego Rzymianina⁵, konserwatywnego polityka, pisarza i retora, Katona Starszego (234–149 r. p.n.e.; w tym traktacie ma osiemdziesiąt cztery lata), wygłosił pochwałę czy też obronę starości, a może – po prostu – pocieszenie w starości, jak sam napisał do Attyka:

nunc autem visum est mihi de senectute aliquid ad te conscribere, hoc enim onere, quod mihi commune tecum est, aut iam urgentis aut certe adventantis senectutis et te et me ipsum levare volo; etsi te quidem id modice ac sapienter, sicut omnia, et ferre et laturum esse certo scio. (...) mihi quidem ita iucunda huius libri confectio fuit, ut non modo omnis absterserit senectutis molestias, sed effecerit mollem etiam et iucundam senectutem.

postanowiłem napisać ci co o starości. Chciałem bowiem choćby w ten sposób ulżyć nieco tobie oraz sobie samemu w znoszeniu także i tego ciężaru, którego i ty, i ja pospołu doświadczamy – ciężaru starości już nieodwołalnie bliskiej albo może już dokuczającej. Wiem wprawdzie, że jeśli chodzi o ciebie, to ty ten ciężar znosisz i znosić będziesz – jak wszystko – spokojnie i mądrze. (...) Pisanie tej rozprawki dało mi tak wiele zadowolenia, że doprawdy o przykrych stronach starości jakbym zapomniał, rzekłbym nawet, że starość objawiła mi się wręcz jako i miła i przyjemna⁶.

³ Attyk był człowiekiem bogatym (zajmował się sprawami finansowymi) i wykształconym, pisarzem i wydawcą (m.in. pism Cycona). Trzymał się z dala od polityki. O jego życiu wiemy głównie dzięki jego przyjaciołom: Neposowi i Cyconowi (por. K. KUMANIECKI, *Literatura rzymska. Okres cyconski*, Warszawa 1977, s. 430).

⁴ Tenże, *Cycon i jego współcześni*, Warszawa 1989, s. 462.

⁵ Cycon nawiązuje do greckiego poprzednika, perypatetyka Aristona z Keos (wspomina go we wstępie; por. CYCON, *De senectute* 1; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, Lublin 1999, s. 33–34), ale nie idzie za wzorem greckim, ponieważ główną postacią dialogu czyni Katona Starszego, w którego usta wkłada własne poglądy (por. K. KUMANIECKI, *Literatura rzymska...*, s. 360–361).

⁶ CYCON, *De senectute* 2.

Jak wyjaśnia Cyceron przez usta Katona, o znoszeniu starości decyduje nie majątek czy powodzenie życiowe, ale charakter człowieka (*moderati enim et nec difficiles nec inhumani senes tolerabilem senectutem agunt, importunitas autem et inhumanitas omni aetati molesta est* – „ludzie starsi, których cechuje umiejętność panowania nad sobą, uprzejmość i życzliwość dla innych, dobrze znoszą starość, tylko usposobienie zgryźliwe i prostackie ciąży człowiekowi przez całe życie”⁷), świadomość dobrze przeżytego życia, zainteresowania intelektualne i nieustanne ćwiczenie się w cnotach:

Aptissima omnino sunt (...) arma senectutis artes exercitationesque virtutum, quae in omni aetate cultae, cum diu multumque vixeris, mirificos ecferunt fructus, non solum quia numquam deserunt, ne extremo quidem tempore aetatis, quamquam id quidem maximum est, verum etiam quia conscientia bene actae vitae multorumque bene factorum recordatio iucundissima est.

Najskuteczniejszą w ogóle bronią przeciw starości są zainteresowania umysłowe i ćwiczenie charakteru w cnotach. One to, jeśli je będziemy wytrwale pielęgnować, obrodzą nam na koniec, po życiu długim i pracowitym, w owoce cudowne nie tylko przez to, że będziemy się mogli nimi sycić do końca naszych dni, ale i przez to, że dawać będą radość ze świadomości życia przeżytego godnie, a także z pamięci dokonania wielu dobrych czynów⁸.

Cyceron omawia cztery zarzuty względem starości (*quattuor reperio causas, cur senectus misera videatur: unam, quod avocet a rebus gerendis; alteram, quod corpus faciat infirmius; tertiam, quod privet fere omnibus voluptatibus; quartam, quod haud procul absit a morte* – „dochodzę do przekonania, że istnieją cztery przyczyny, dla których starość uważa się za nieszczęście: najpierw – że odsuwa człowieka od życia czynnego, po wtóre – że czyni ciało niedołężnym, po trzecie – że pozbawia prawie wszystkich przyjemności zmysłowych, i po czwarte – że blisko już od niej do śmierci”⁹), udowadniając, że nie charakteryzują one starości i są niezależne od wieku. Zdarzają się starcy, którym zarzuca się zrzędlivość czy podejrzliwość, ale tylko niemądrzy narzekają na starość, przypisując jej przywary i wady swoich charakterów¹⁰. Kłótlivość, podejrzliwość, skąpstwo są wadami charakteru, a nie starości¹¹.

⁷ Tamże 7.

⁸ Tamże 9.

⁹ Tamże 15.

¹⁰ Por. tamże 14: *Sua enim vitia insipientes et suam culpam in senectutem conferunt.*

¹¹ Por. tamże 65: *sunt morosi et anxii et iracundi et difficiles senes. Si quaerimus, etiam avari; sed haec morum vitia sunt, non senectutis.*

1.1 Brak aktywności

Poprzez głównego bohatera dialogu, Katona, Ciceron najpierw przekonuje, że starości wcale nie cechuje brak aktywności¹². Świadczy o tym chociażby instytucja senatu (łac. *senatus*) będąca przecież radą starców (łac. *senes* od *senex*), którzy służą państwu swym doświadczeniem (*consilium*), umysłem (*ratio*), radą (*sententia*)¹³. Wykonują zadanie ważne, zajmują się wręcz – na podobieństwo sternika spokojnie na rufie trzymającego ster – rzeczami ważniejszymi oraz istotniejszymi (*maiora et meliora*) niż inni, a do tego nie jest im potrzebna siła ciała, lecz zalety umysłu, silnego charakteru, woli:

Non viribus aut velocitate aut celeritate corporum res magnae geruntur, sed consilio, auctoritate, sententia; quibus non modo non orbari, sed etiam augeri senectus solet.

Rzeczy naprawdę ważnych nie dokonuje się za pomocą siły, giętkiego i zręcznego ciała, lecz dzięki przymiotom umysłu, charakteru, woli; te zaś przymioty nie tylko że nie opuszczają człowieka na starość, ale owszem zwykle się wtedy jeszcze pomnażają¹⁴.

Cyceroński Katon przypomina, że młodzi ludzie – przez to, że młodość cechuje brak rozwagi – w historii różnych ludów (ale nie ma tu mowy o Rzymie) nieraz doprowadzili do ruiny swoje potężne państwa, a starcy – dzięki przychodzącemu z wiekiem rozsądkowi – umieli je odbudować: *Quod si legere aut audire voletis externa, maximas res publicas ab adolescentibus labefactatas, a senibus sustentatas et restitutas reperietis. (...) Temeritas est videlicet florentis aetatis, prudentia senescentis*¹⁵.

Zarzut odsunięcia od aktywności Ciceron łączy z problemem słabej pamięci osób starszych i wyjaśnia, że jest to tylko efekt braku jej ćwiczenia w młodości lub umysłu z natury słabszego (*Credo, nisi eam exerceas, aut etiam si sis natura tardior*¹⁶). Poza tym ludzie starzy pamiętają o wszystkim, na czym im zależy: nie zapominają, gdzie złożyli skarb czy kiedy mają stawić się w sądzie albo kto im jest dłużny i komu oni (*Nec vero quemquam senem audivi oblitum, quo loco the-*

¹² Por. np. tamże 17: *Nihil igitur adferunt qui in re gerenda versari senectutem negant.*

¹³ Por. tamże, 19; w *De re publica* Ciceron również wywodzi nazwę senatu od rzeczownika starzec, odwołuje się przy tym do spartańskiej geruzji – rady starszych (gr. *gerontes*; por. tenże, *De re publica* II 50; tenże, *De senectute* 20: *Apud Lacedaemonios quidem ei, qui amplissimum magistratum gerunt, ut sunt, sic etiam nominantur senes*).

¹⁴ Tenże, *De senectute* 17.

¹⁵ Tamże 20.

¹⁶ Tamże 21.

*saurum obruisset; omnia, quae curant, meminerunt; vadimonia constituta, quis sibi, cui ipsi debeant*¹⁷). Zarzuty słabej pamięci w starości odiera też postawa wielu sędziwych prawników, kapłanów, wróżbitów-augurów i filozofów, którzy odznaczają się świetną pamięcią (*Quid iuris consulti, quid pontifices, quid augures, quid philosophi senes, quam multa meminerunt!*¹⁸). Starzec również może nadal przemawiać jako mówca „pięknie, równo i płynnie, a gdy ponadto cała jego mowa jest jasna i składna, słuchacze najczęściej sami ściągają do takiego starego mówcy” (*Sed tamen est decorus seni sermo quietus et remissus, facitque per se ipsa sibi audientiam disertis senis composita et mitis oratio*)¹⁹; może też nauczać i wychowywać młodzież, przekazując jej swoje doświadczenie²⁰.

Starzec jest w stanie pracować, być pełnym werwy (najlepiej niech będzie aktywny w dziedzinie, której się oddawał całe wcześniejsze życie), a nadto może się jeszcze doksztalać, codziennie ucząc się czegoś nowego²¹ – jak Solon, który wyznawał w swych wierszach, że „starzeje się w ten sposób, iż codziennie uczy się czegoś nowego”²², co z pewnością jest „jedną z największych przyjemności umysłowych”²³. Utrzymywanie aktywności i chęci do pracy w starości dotyczy zresztą nie tylko osobistości państwowych, dostojników, osób znanych, ale wszystkich, to znaczy także osób prywatnych, wiodących spokojny żywot: *Manent ingenia senibus, modo permaneat studium et industria, neque ea solum in claris et honoratis viris, sed in vita etiam privata et quieta*²⁴.

1.2 Niedołężność ciała

Słabość fizyczna jest według Cyclerona rezultatem nie wieku, ale ogólnie słabego zdrowia²⁵ lub też rozpustnej młodości²⁶. Wielu starych ludzi zachowuje swoją siłę²⁷, a jeśli na starość człowiek jednak opadnie z sił, to przecież – pamiętajmy – nie wymaga się siły od starców: *Ne postulantur quidem vires a senectute*²⁸.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże 22.

¹⁹ Tamże 28.

²⁰ Por. tamże 28–29.

²¹ Por. tamże 26: *...senectus (...) sit operosa et semper agens aliquid et moliens, tale scilicet quale cuiusque studium in superiore vita fuit. Quid qui etiam addiscunt aliquid?*

²² Tamże: *...ut et Solonem versibus gloriantem videmus, qui se cotidie aliquid addiscentem dicit senem fieri.*

²³ Tamże 50: *...qua voluptate animi nulla certe potest esse maior.*

²⁴ Tamże 22.

²⁵ Por. tamże 35: *At id quidem non proprium senectutis vitium est, sed commune valetudinis.*

²⁶ Por. tamże 29: *Etsi ipsa ista defectio virium adulescentiae vitiis efficitur saepius quam senectutis; libidinosa enim et intemperans adulescentia effetum corpus tradit senectuti.*

²⁷ Por. tamże 30.

²⁸ Por. tamże 34.

Zresztą Cycleron podaje „lekarstwo” na ten problem: wcześniejsze ćwiczenie się i praktykowanie wstrzemięźliwości pozwalają zachować na starość coś z dawnej siły fizycznej (*Potest igitur exercitatio et temperantia etiam in senectute conservare aliquid pristini roboris*)²⁹.

Nie wolno poddawać się słabościom starości, jej wadom należy umiejętnie zapobiegać:

Resistendum (...) senectuti est, eiusque vitia diligentia compensanda sunt, pugnam dum tamquam contra morbum sic contra senectutem, habenda ratio valetudinis, utendum exercitationibus modicis, tantum cibi et potionis adhibendum ut reficiantur vires, non opprimantur

Trzeba ze starością walczyć podobnie jak z chorobami, trzeba dbać o zdrowie, trzeba uprawiać ćwiczenia fizyczne w sposób umiarkowany, trzeba jeść i pić tyle tylko, żeby siły pokrzepić, a nie ocieżyć³⁰.

Takiej troski zresztą wymaga nie tylko ciało starca, lecz jeszcze bardziej musi on dbać o swój umysł i serce, one bowiem także gasną na starość jak lampy, które trzeba podsycać oliwą, by nie zgasły: *Nec vero corpori solum subveniendum est, sed menti atque animo multo magis; nam haec quoque, nisi tamquam lumini oleum instillet, exstinguuntur senectute*³¹. Umysł potrzebuje nieustannych ćwiczeń (*animi exercendo levantur*), by nie stał się bezmyślny, leniwy, otyślał czy ospały (*credulus, obliviosus, dissolutus, iners, ignavus, somniculosus*)³².

W starości powinno uobecniać się wciąż coś z młodości, wtedy duch pozostanie młody, jak przez Katona dalej mówi Cycleron:

Ut enim adulescentem in quo est senile aliquid, sic senem in quo est aliquid adulescentis probo; quod qui sequitur, corpore senex esse poterit, animo numquam erit

Dlatego podoba mi się młodzieniec, który ma coś ze starca, i starzec, w którym jest coś młodzieńczego, gdyż taki człowiek może być stary ciałem, ale nigdy nie będzie nim pod względem duchowym³³.

Te słowa należy rozumieć w kontekście: padają po wyjaśnieniu, że starzec jest szanowany przez otoczenie, jeżeli dzięki wyćwiczonemu, sprawnemu umy-

²⁹ Tamże 34.

³⁰ Tamże 35–36.

³¹ Tamże 36.

³² Por. tamże.

³³ Tamże 38.

słowi – napiętemu jak cięciwa (*intentus animus tamquam arcus*) – sam potrafi się obronić (*se ipsa defendit*), dba o swe prawa (*ius suum retinet*), jest wystarczająco samodzielny (*nemini emancipatus est*) i do końca swych dni zachowuje władzę nad domem (*tenet non modo auctoritatem, sed etiam imperium in suos; usque ad ultimum spiritum dominatur in suos*)³⁴. Katon wymienia swoje ćwiczenia umysłowe: pisze dzieło historyczne *Origines*³⁵, gromadzi źródła, opracowuje swoje mowy wygłoszone niegdyś w słynnych procesach sądowych, prawo wróżbiarskie, kapłańskie i cywilne, czyta grecką literaturę, wieczorem na wzór pitagorejczyków wszystko sobie powtarzając, co w danym dniu mówił, słyszał czy robił. Nadto pomaga przyjaciółom, często chodzi na posiedzenia senatu, w których czynnie uczestniczy. Właściwy styl życia dał mu taką starość: starość, w którą się wchodzi stopniowo, niezauważalnie, bez nagłego załamania³⁶.

1.3 Brak przyjemności zmysłowych

Z trzecim zarzutem wobec starości „obszernie rozprawia się Katon”³⁷. Anakreont niegdyś ubolewał, że starość odsunęła go od doznań erotycznych:

Eros spojrzał na mą brodę
Przetykaną srebrnymi nitkami,
Owiał mnie skrzydeł złocistych powiewem
I – w dal uleciał...³⁸.

³⁴ Por. tamże 37–38.

³⁵ *Origines* (*Początki*) to pierwsza historia Rzymu spisana po łacinie, opisująca dzieje rzymskie do 149 r. p.n.e., w tym powstanie miast italskich oraz wojny; dzieło Katona zachowane tylko we fragmentach.

³⁶ Por. tamże 38: *Septimus mihi liber Originum est in manibus; omnia antiquitatis monumenta colligo; causarum inlustrum quascumque defendi nunc cum maxime conficio orationes; ius augurium, pontificium, civile tracto; multum etiam Graecis litteris utor, Pythagoreorumque more exercendae memoriae gratia, quid quoque die dixerim, audierim, egerim, commemoro vesperi. Hae sunt exercitationes ingeni, haec curricula mentis, in his desudans atque elaborans corporis vires non magno opere desidero. Adsum amicis, venio in senatum frequens ultroque adfero res multum et diu cogitatas, easque tueor animi, non corporis viribus. Quas si exsequi nequirem, tamen me lectulus meus oblectaret ea ipsa cogitantem, quae iam agere non possem; sed ut possim, facit acta vita. Semper enim in his studiis laboribusque viventi non intellegitur quando obrepat senectus. Ita sensim sine sensu aetas senescit nec subito frangitur, sed diuturnitate exstinguitur.*

³⁷ K. KUMANIECKI, *Literatura rzymska...*, s. 361.

³⁸ ANAKREONT, fr. 379, 53 D, Lucian. Herc. Gall. 8:
(...) <Ερως, ὅς μ' ἐσιδὼν γένειον
ὑποπόλιον χρυσοφαέννων πτερύγων ἀήταις
παράπέταται.

Tymczasem w dialogu Cycerona znajdujemy zupełnie odmienne spostrzeżenia: trzecia wada starości (*tertia vituperatio senectutis*³⁹), czyli ów brak przyjemności, jest darem, przysługą. Starość bowiem w ten sposób uwalnia od największej przywary młodości: *O praeclarum munus aetatis, siquidem id aufert a nobis, quod est in adulescentia vitiosissimum!*⁴⁰ Wszak gwałtowne żądze na oślep szukają zaspokojenia (*avidae libidines temere et ecfrenate ad potiendum incitarentur*), doprowadzając do wszelkich zbrodni, jak choćby do zdrady ojczyzny, przewrotów politycznych, konszachtów z nieprzyjaciółmi ojczyzny, nierządu, cudzołóstwa... Najgroźniejszą bowiem chorobą daną przez naturę jest pożądanie zmysłowe – nie ma zbrodni, której człowiek nie byłby zdolny popełnić z żądz rozkoszy: *Hinc patriae proditioes, hinc rerum publicarum eversiones, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci; nullum denique scelus, nullum malum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret; stupra vero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis inlecebris nisi voluptatis*⁴¹.

Człowiek został z natury lub przez bóstwo obdarzony czymś najwspanialszym, to znaczy rozumem (*mens*), a dla rozumu największym wrogiem jest właśnie pożądliwość (*voluptas*): *cumque homini sive natura sive quis deus nihil mente praestabilius dedisset, huic divino muneri ac dono nihil tam esse inimicum quam voluptatem*⁴². W królestwie rozkoszy (*in voluptatis regno*) ani nie ma miejsca dla wstrzemięźliwości i umiarkowania (*nec enim libidine dominante temperantiae locum esse*), ani nie przetrwa tam cnota (*neque omnino virtutem posse consistere*)⁴³: „żądze zmysłowe wykluczają mądrą radę, nieprzyjacielem są rozumu, oślepiają nawet, że tak powiem, oczy rozumu i nie są odpowiednim towarzystwem dla cnoty”⁴⁴. A przecież powinno być odwrotnie: nie żądza nad rozumem, ale rozum nad przyjemnościami fizycznymi winien panować.

Starość jest dobrym czasem, godnym najwyższej pochwały, ponieważ wtedy właśnie cichnie pożądanie: *summa laus senectutis est, quod ea voluptates nullas magno opere desiderat*⁴⁵. Starość wyzwala z niego i daje wyższe, szlachetniejsze przyjemności. W starości nie można już korzystać z „suto zastawionych stołów i często spełnianych pucharów”, ale zarazem jest się wyzwolonym od „pi-

³⁹ CYCERON, *De senectute* 39.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. tamże 40.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. tamże 41.

⁴⁴ Tamże 42: *Impedit enim consilium voluptas, rationi inimica est, mentis, ut ita dicam, praestringit oculos, nec habet ullum cum virtute commercium.*

⁴⁵ Tamże 44.

jaństwa, niestrawności i bezsennych nocy”⁴⁶. Docenia się to, co najistotniejsze w biesiadzie: podczas posiłku ważniejsze od potraw jest towarzystwo, przebywanie z przyjaciółmi i rozmowy z nimi, gdyż uczta to *convivium* – życie razem, wspólne życie⁴⁷. Braku rozkoszy miłości w starości zazwyczaj się nie odczuwa, ponieważ ich się nie pragnie, a nie pragnąć ich jest nawet przyjemniej (*iucundius*)⁴⁸:

At illa quanti sunt, animum, tamquam emeritis stipendiis libidinis, ambitionis, contentionis, inimicitarum cupiditatum omnium, secum esse secumque, ut dicitur, vivere! Si vero habet aliquod tamquam pabulum studi atque doctrinae, nihil est otiosa senectute iucundius.

A jakże wielką wartość zyskuje się w zamian, gdy umysł zostaje wreszcie wyzwolony i – że tak powiem – zaczyna żyć dla siebie tylko, jakby po wysłudze lat na żołądźce namiętności, ambicji, współzawodnictwa, waśni i najrozmaitszych pożądań! A jeśli jeszcze niczym strawą jakąś odżywia się on zamięłowaniem do nauki i wiedzy, to wtedy nad wolną już od obowiązków starość nie ma nic przyjemniejszego⁴⁹.

Z owymi zainteresowaniami umysłowymi nie mogą się równać uczty, igrzyska czy miłostki kobiet. Nadto wielką radość, zwłaszcza w starości, dają również „rozkosze rolników” (*voluptates agriculturalum*)⁵⁰, czyli życie na wsi i zajmowanie się rolnictwem, by cieszyć się płodnością ziemi:

quae nec ulla impediuntur senectute et mihi ad sapientis vitam proxime videntur accedere. Habent enim rationem cum terra, quae numquam recusat imperium nec umquam sine usura reddit, quod accepit, sed alias minore, plerumque maiore cum faenore. Quamquam me quidem non fructus modo, sed etiam ipsius terrae vis ac natura delectat.

Są to rozkosze, których starość człowiekowi nie zabiera, myślę nawet, że one właśnie najbardziej odpowiadają życiu mędrca. Związane są bowiem z ziemią, która nigdy nie

⁴⁶ Tamże: *Caret epulis exstructisque mensis et frequentibus poculis; caret ergo etiam vinulentia et cruditate et insomniis.*

⁴⁷ Por. tamże 45–46.

⁴⁸ Por. tamże 47.

⁴⁹ Tamże 49.

⁵⁰ Por. tamże 51. Katon Starszy był autorem traktatu o rolnictwie (*De agri cultura* – *O gospodarstwie wiejskim*), stąd nie dziwi, że Cyceron włożył w jego usta taką pochwałę życia na wsi i prowadzenia posiadłości ziemskiej.

buntuje się przeciw woli człowieka i zawsze jak dłużnik oddaje mu to, co odeń wzięła, z procentem raz mniejszym, najczęściej jednak wielokrotnym. Cieszą mnie zresztą nie tylko jej plony, ale przede wszystkim – płodna siła ziemi⁵¹.

Uprawa roli jest wyjątkowym „lekarstwem” dla starości, jest bowiem wręcz zajęciem królewskim (*regale*), zajmowanie się nią daje szczęście (*fortuna*) i szacunek ludzki (*auctoritas*), który jest ozdobą starości (*apex est autem senectutis auctoritas*)⁵² i żadne przyjemności zmysłowe nie dadzą się z nim porównać (*Quae sunt igitur voluptates corporis cum auctoritatis praemiis comparandae?*)⁵³.

1.4 Bliskość śmierci

Ostatnia przywara starości, bliskość śmierci (*adpropinquatio mortis*), wydaje się najbardziej ludzi niepokoić (...*maxime angere atque sollicitam habere nostram aetatem videtur*)⁵⁴. Jednak od Platona, Ksenofonta czy innych wiemy przecież, pociesza Cyceroński Katon, że dusza jest nieśmiertelna⁵⁵.

Cyceron w pięcioksięgowym dialogu *O najwyższym dobru i złu* (*De finibus bonorum et malorum*), napisanym rok wcześniej niż traktat *Katon Starszy o starości*, przytacza pogląd stoików, iż najwyższym dobrem powinno być życie zgodne z naturą: *secundum naturam vivere summum bonum esse*⁵⁶. Słowami Katona potwierdza tę zasadę: moja mądrość polega na postępowaniu zgodnie z naturą, która jest moim najlepszym przewodnikiem i jej się słucham niczym Boga, bo niemożliwym jest, by ona zaniedbała ostatni okres życia, skoro tak dobrze ułożyła wcześniejsze (...*naturam optimam ducem tamquam deum sequimur eique paremus; a qua non veri simile est, cum ceterae partes aetatis bene descriptae sint, extremum actum tamquam ab inerti poeta esse neglectum*)⁵⁷.

Starość zatem wynika z nieodwołalnych praw natury (*naturae necessitas*)⁵⁸, jest więc dobrem (*bonum*)⁵⁹. Bliskość śmierci jest zaś oczywista, nie tylko zresz-

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. tamże 59–60. Kumaniecki zauważa, że takie podkreślenie rangi *auctoritas* jest na wskroś rzymskie, podobnie jak i pochwała rolnictwa, a także obowiązek wychowywania młodzieży (por. tamże 29) czy samo nagrodzenie osób i wydarzeń z historii rzymskiej (por. K. KUMANIECKI, *Literatura rzymska...*, s. 362–363).

⁵³ Por. CYCERON, *De senectute* 64; por. też tamże 61–64.

⁵⁴ Por. tamże 66.

⁵⁵ Por. tamże 78–79.

⁵⁶ Por. tenże, *De finibus bonorum et malorum* IV 14.

⁵⁷ Por. tenże, *De senectute* 5.

⁵⁸ Por. tamże 4: ...*qui autem omnia bona a se ipsi petunt, eis nihil malum potest videri quod naturae necessitas adferat. Quo in genere est in primis senectus*.

⁵⁹ Por. tamże 71: *Omnia autem quae secundum naturam fiunt sunt habenda in bonis*.

tą w starości: ludzie umierają w różnym wieku i nieliczni dożywają starości⁶⁰ – a tego, że śmierci nie należy się bać, trzeba się uczyć od młodości oto warunek konieczny dla zachowania spokoju umysłu⁶¹. Jak mówi Katon Cyceron:

O miserum senem qui mortem contemnendam esse in tam longa aetate non viderit!
quae aut plane neglegenda est, si omnino exstinguit animum, aut etiam optanda, si
aliquo eum deducit, ubi sit futurus aeternus; atqui tertium certe nihil inveniri potest.

Ale doprawdy tylko współczuć można starcowi, który w ciągu swego długiego życia tego nie pojął, że śmierć należy lekceważyć. Jest przecież bezsporne, że może być tylko jedno z dwojga: albo – jeśli śmierć gasi życie duszy bez reszty – w ogóle się z nią nie liczyć, albo – jeśli prowadzi duszę tam, gdzie ma ona żyć wiecznie – wręcz jej pragnąć⁶².

Cyceron przez Katona przypomina, że życie jest pasmem cierpień, szarpaliną, a śmierć z niej wyzwala, wszak idziemy do boskich dusz, do naszych bliskich zmarłych: *O praeclarum diem, cum in illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar cumque ex hac turba et conluvione discedam!*⁶³. Życie jest tylko etapem przejściowym:

ex vita ita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam e domo. Commorandi enim
natura devorsorium nobis, non habitandi dedit

I tak opuszczam życie, jakbym z gospody odjeżdżał, nie z własnego domu. Znaleźliśmy się bowiem na ziemi niczym w domu zajezdnym, na krótko i przejściowo, nie na stały pobyt⁶⁴.

Zatem lęk przed śmiercią pozostaje nieuzasadniony również i z tego powodu, że nie przyniesie ona zła, możliwe zaś, że da dobro: *Quid igitur timeam, si aut non miser post mortem aut beatus etiam futurus sum?* („Czego więc miałbym się bać, jeśli po śmierci czuć nie będę, że jestem nieszczęśliwy, a tym bardziej – jeśli będę żył szczęśliwie?”)⁶⁵. Poza tym starość ma pewną przewagę nad młodością: młodzi mają nadzieję na długie życie, chcą długo żyć – starcy

⁶⁰ Por. tamże 67–68.

⁶¹ Por. tamże 74: *hoc meditatum ab adolescentia debet esse mortem ut neglegamus, sine qua meditatione tranquillo animo esse nemo potest.*

⁶² Tamże 66.

⁶³ Tamże 84.

⁶⁴ Tamże. Podobnie uważał także Seneka: *...nec domum esse hoc corpus sed hospitium, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est ubi te gravem esse hospiti videas* (SENEKA, *Epistulae morales ad Lucilium* 120, 14).

⁶⁵ CYCERON, *De senectute* 67.

nadziei tej nie mają, ponieważ już posiadają długie życie⁶⁶. Zresztą, co w życiu ludzkim znaczy „długo”? Nic nie jest długie, co ma *extremum*, koniec⁶⁷. Człowiek więc powinien być zadowolony z długości czasu swego życia: *quod cuique temporis ad vivendum datur, eo debet esse contentus*⁶⁸, zwłaszcza że człowiek mądry nie potrzebuje długiego życia, by zasłużyć na uznanie⁶⁹: ostaje się jedynie to, co człowiek osiągnął przez cnotę i dobre uczynki⁷⁰.

Ponadto starość przynosi dosyt życia, śmierć więc jest wyzwoleniem dla człowieka, który do niej już dojrzał⁷¹, dlatego starzec „gaśnie spokojnie, niczym ognisko, które nie podsycane samo się dopala”⁷². Im kto mądrzejszy, tym też spokojniej umiera⁷³. Koniec życia jest najlepszy wtedy, gdy natura sama zniszczy przez siebie wykonane dzieło, zachowując jednak człowiekowi jasny umysł i zdrowe zmysły⁷⁴, ponieważ starość – jak mówi Katon niemal w zamknięciu dialogu – „jest w sztuce życia jakby aktem ostatnim i powinniśmy się postarać, by nie przedłużał się on zbyt, zwłaszcza gdy już nuży”⁷⁵.

2. Seneka

Te niemal ostatnie słowa dialogu *De senectute* mogą nasuwać myśl, że filozofia starożytna, a zwłaszcza stoicka, której wyrazicielem u Cyncerona⁷⁶ wydaje się być także Katon Starszy, nie zakazuje śmierci samobójczej, lecz dopuszcza ją. Warto wspomnieć, że przyjaciel Cyncerona, Attyk, również popełnił samobójstwo⁷⁷, czego jednak świadkiem Cynceron już nie był.

⁶⁶ Por. tamże 68: *At senex ne quod speret quidem habet. At est eo meliore condicione quam adulescens, quoniam id, quod ille sperat, hic consecutus est; ille vult diu vivere, hic diu vixit.*

⁶⁷ Por. tamże 69: *...mihi ne diuturnum quidem quicquam videtur in quo est aliquid extremum.*

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. tamże 70: *...neque sapientibus usque ad 'Plaudite' veniendum est.*

⁷⁰ Por. tamże 69: *...tantum remanet, quod virtute et recte factis consecutus sis.*

⁷¹ Por. tamże 76.

⁷² Tamże 71: *senes autem sic, ut cum sua sponte nulla adhibita vi consumptus ignis exstinguitur.*

⁷³ Por. tamże 83: *sapientissimus quisque aequissimo animo moritur.*

⁷⁴ Por. tamże 72: *Sed vivendi est finis optimus, cum integra mente certisque sensibus opus ipsa suum eadem quae coagmentavit, natura dissolvit.*

⁷⁵ Tamże 85: *Senectus autem aetatis est peractio tamquam fabulae, cuius defatigationem fugere debemus, praesertim adiuncta satietate.*

⁷⁶ Cynceron nie przynależał ściśle do jednej ze szkół filozoficznych, był eklektykiem i to „najbardziej charakterystycznym reprezentantem eklektyzmu w Rzymie” (G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 2004, s. 539): słuchał wykładów wygłaszanych przez epikurejczyków (Fajdrosa i Zenona), akademików (Filona z Larysy i Antiocha z Askalonu) czy stoików (Posejdoniosa i Diodota); nie można go jednoznacznie określić ani stoikiem, ani perypatetykiem; negatywne stanowisko zajął wobec szkół cyrenejskiej i epikurejskiej (por. np. CYCERON, *Tusculanae disputationes* 1, 55; 2, 15; 5, 88; *Paradoxa Stoicorum* 14; *Laelius de amicitia* 32; *Academica* 1, 6).

⁷⁷ Por. NEPOS, *Atticus* 21–22.

Seneka, pisarz, mówca, polityk i stoik rzymski urodzony na przełomie er, pisał o samobójstwie w listach do swego przyjaciela Lucyliusza (*Epistulae morales ad Lucilium* – *Listy moralne do Lucyliusza*), też stoika: dla mędrca stoickiego dobrem jest nie samo życie, ale piękne życie, dlatego żyje on tyle, ile żyć powinien, a nie tyle, ile żyć może. Kiedy natrafia na zbyt wiele utrapień i okoliczności mącających spokój, usuwa się. Nie jest istotne, czy sam sobie śmierć zada, czy też doczeka się innego końca oraz czy nastąpi to później, czy wcześniej, i nie obawia się poniesienia wielkiej straty (bo to *jakby* – *tamquam* – strata, czyli strata pozorna). Ważne jest, czy dobrze, czy źle umrze, przy czym dobrze umrzeć oznacza uniknąć niebezpieczeństwa złego życia:

non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivet quantum debet, non quantum potest. (...) Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se (...). Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius: non tamquam de magno detrimento timet (...). Citius mori aut tardius ad rem non pertinet, bene mori aut male ad rem pertinet; bene autem mori est effugere male vivendi periculum.

Albowiem dobrem jest nie samo życie, tylko piękne życie. Dlatego mędrzec żyje tyle, ile żyć powinien, a nie tyle, ile żyć może. (...) Za nieważne zgoda dla siebie poczytuje, czy sam sobie koniec uczyni, czy też doczeka się innego końca oraz czy nastąpi to później, czy wcześniej. Nie lęka się, że może, ponieść znaczną stratę (...) Wcześniej się umrze, czy później – na tym bynajmniej nie zależy; chodzi o to, czy się umrze dobrze, czy źle. Dobrze umrzeć zaś – to uniknąć niebezpieczeństwa złego życia⁷⁸.

Dalej Seneka uzupełnia tę myśl stwierdzeniem, że nawet najplugawszą śmierć powinno się postawić wyżej niż najwytworniejszą niewolę – co uczynił Katon Młodszy:

O virum fortem, o dignum cui fati daretur electio! Quam fortiter ille gladio usus esset, quam animose in profundam se altitudinem maris aut abscisae rupis immisisset! Undique destitutus invenit quemadmodum et mortem sibi deberet et telum, ut scias ad moriendum nihil aliud in mora esse quam velle. Existimetur de facto hominis acerrimi ut cuique visum erit, dum hoc constet, praeferendam esse spurcissimam mortem servituti mundissimae.

O, dzielny mężu, godny, aby mu dano wybór śmierci! Jak odważnie użyłby on miecza, jak nieustraszenie rzuciłby się w głęboką otchłań morza lub cisnął się z urwistej skały!

⁷⁸ SENEKA, *Epistulae morales ad Lucilium* 70, 4–6; tłum. W. Kornatowski.

Zewsząd opuszczony, znalazł zarówno sposób zadania sobie śmierci, jak i broń, ażeby dać ci do poznania, iż do pozbawienia się życia nie ma innej przeszkody oprócz naszej woli. Niechaj sądzą o postępku tego bardzo dzielnego człowieka, jak się komu podoba, byleby się ostało to, iż najplugawszą śmierć trzeba postawić wyżej od najwytworniejszej niewoli⁷⁹.

Sam Seneka w 65 r. n.e. popełnił samobójstwo (choć chyba wyraźnie zasugerowane przez cesarza Nerona), a wzorem dla niego był Katon Młodszy (95–46 r. p.n.e.), prawnuk Katona Starszego, obrońca republiki, który po przegranej swego stronnictwa popełnił samobójstwo w oblężonej Utyce. Seneka wraz z innymi stoikami przestrzegał jednak przed lekkomyślnym pragnieniem śmierci jako ucieczką przed trudami życia. Zachęcał, by człowiek prosił najpierw bogów o życie i zdrowie, i pouczał, że skutkiem pragnienia śmierci powinno być porzucenie tego pragnienia. Wszak mądrość i bycie mądrym polega na tym, by poprzez rozważanie ważnych spraw kształtować ducha i rozwiązywać zadania postawione przez los⁸⁰.

2.1 Pochwała starości i samobójstwa w starości

Seneka nie jest gorliwym zwolennikiem starości, ale jednak w *Liście 58* broni jej i nawet wygłasza jej pochwałę. Za chlubny wzór starca stawia samego Platona, który, mając wprawdzie dużo sił fizycznych i zdrowie, ale też wiele trudów za sobą i przeżytych niebezpieczeństw, dożył starości dzięki dbałości o siebie, zachowywaniu umiaru, powściągliwości pragnień⁸¹. Przez taką roztropność można dojść, jak Platon, do starości. Wprawdzie nie jest ona zbyt warta pożądania, ale też nie należy jej odrzucać, miło jest bowiem ze sobą jak najdłużej obcować, gdy uczyniło się siebie godnym tego, z czego się korzysta:

⁷⁹ Tamże 70, 21.

⁸⁰ Tamże 117, 24–25. O samobójstwach w Rzymie por. np.: A.J.L. VAN HOOFF, *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, London–New York 1990, s. 10–14; K. COKAYNE, *Experiencing Old Age in Ancient Rome*, London–New York 2003; T.G. PARKIN, *Old Age in the Roman World: A Cultural and Social History*, Baltimore 2003; T. HILL, *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York–London 2004; C. EDWARDS, *Death in Ancient Rome*, New Haven–London 2007; N. TADIC-GILLOTEAUX, „Seneque face au suicide”, *Antiquité Classique* 32 (1963), s. 541–555; G. SEIDEL, „Suicide in the elderly in antiquity”, *International Journal of Geriatric Psychiatry* 10 (1995), s. 1077–1084; T. SAPOTA, „Rzymska idea samobójstwa”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 19 (2009), s. 281–287.

⁸¹ Por. SENEKA, *Epistulae morales ad Lucilium* 58, 30: *Plato ipse ad senectutem se diligentia protulit. Erat quidem corpus validum ac forte sortitus et illi nomen latitudo pectoris fecerat, sed navigationes ac pericula multum detraxerant viribus; parsimonia tamen et eorum quae aviditatem evocant modus et diligens sui tutela perduxit illum ad senectutem multis prohibentibus causis.*

*Potest frugalitas producere senectutem, quam ut non puto concupiscendam, ita ne recusandam quidem; iucundum est secum esse quam diutissime, cum quis se dignum quo frueretur effecit*⁸².

W Liście 12 znajdujemy gorętsze słowa chwalcące starość. W liście tym Seneka wspomina, jak kiedyś przybył do swojej podmiejskiej posiadłości i wszystko tam mu dowodziło, że jest już stary (*Quocumque me verti, argumenta senectutis meae video*): walący się stary dom, który powstał za jego gospodarzenia (*Haec villa inter manus meas crevit*); podstarzałe platany pozbawione liści, zasadzone przez Senekę (*ego illas posueram, ego illarum primum videram folium*); stary, chudy i bezzębny syn rządcy, niegdyś ulubieniec, teraz przez Senekę nierozpoznany (*quis est iste?*). W ten sposób stara posiadłość unaoczniła filozofowi jego starość (*Debeo hoc suburbano meo, quod mihi senectus mea quocumque adverteram apparuit*)⁸³. I było to dla niego zaskoczeniem. Niemniej uznał, że starość trzeba przyjąć z miłością: *Complectamur illam et amemus*, gdyż jest ona przyjemna (*plena voluptatis*) tylko dzięki wiedzy, jak z niej korzystać (*si illa scias uti*)⁸⁴. To, co ostatnie, jest najlepsze, jak obrazowo wyjaśnia Seneka:

Gratissima sunt poma cum fugiunt; pueritiae maximus in exitu decor est; deditos vino potio extrema delectat, illa quae mergit, quae ebrietati summam manum imponit; quod in se iucundissimum omnis voluptas habet in finem sui differt. Iucundissima est aetas devexa iam, non tamen praeceps, et illam quoque in extrema tegula stantem iudico habere suas voluptates

Owoce najlepiej smakują wtedy, gdy przemijają. Czar dzieciństwa największy jest u jego schyłku. Lubujących się w winie najbardziej cieszy ostatni kieliszek – ten, który już pogrąża, który do szczytu doprowadza upojenie. Wszelka przyjemność na koniec przynosi to, co ma w sobie najmilszego. Najwięcej zadowolenia daje wiek już podeszły, lecz nie dochodzący jeszcze do kresu. Zresztą i ten, stojący już na końcu, ma też, sądzę, swoje miłe strony⁸⁵.

A tą „miłą stroną” jest – jak i u Cycerona – brak odczuwania potrzeby przyjemności: *hoc ipsum succedit in locum voluptatum, nullis egere. Quam dulce est cupiditates fatigasse ac reliquisse!*⁸⁶. Podobnie jak Cyceron Seneka także odrzuca od starości lęk przed śmiercią: po pierwsze, na nią musi być gotowy każdy,

⁸² Tamże 58, 32.

⁸³ Por. tamże 12, 1–4.

⁸⁴ Por. tamże 12, 4.

⁸⁵ Tamże 12, 4–5.

⁸⁶ Tamże 12, 5.

czy to starzec, czy młody człowiek. Śmierć nie przychodzi według kolejności narodzin (*ex censu*)⁸⁷. Po drugie, zawsze jest nadzieja na następny krok życia, czyli na kolejny dzień: *deinde nemo tam sene est ut improbe unum diem speret. Unus autem dies gradus vitae est. Tota aetas partibus constat* („Następnie nikt nie jest aż tak sędziwy, iżby nie mógł żywić dobrej nadziei na jeszcze jeden dzień bytowania. Jeden dzień zaś – to krok życia. Bo cały żywot nasz składa się z części”)⁸⁸. Czas życia pochodzi od Boga, z zadowoleniem i spokojem człowiek ma przyjmować każdy podarowany mu dzień:

Crastinum si adiecerit deus, laeti recipiamus. Ille beatissimus est et securus sui possessor qui crastinum sine sollicitudine exspectat; quisquis dixit ‘vixi’ cotidie ad lucrum surgit.

Jeśli Bóg dorzuci nam jeszcze dzień jutrzejszy, przyjmijmy to z zadowoleniem. Beztroskim i najszcześniejszym panem siebie jest ten, kto wygląda jutra bez niepokoju. Kto powiedział sobie „swojem już przeżył”, codziennie wstaje po nowy zysk⁸⁹.

Starość może być czymś „najjaśniejszym i niezwykle przejrzystym” (*liquidissimum ac purissimum quiddam*). Jest tak, o ile ciało starca zachowało wystarczające do życia siły i zdrowie, sprawnie działające zmysły i umysł⁹⁰. Seneka sam również nie chce rezygnować z tej „rozumnej” starości, w której nadal będzie działał jego umysł. Zapowiada, że odejdzie z życia tylko wtedy, gdy jego ciało stanie się jakby gnijącym i walącym się domem, czyli utraci zdolność myślenia:

Noli me invitus audire, tamquam ad te iam pertineat ista sententia, et quid dicam aestima: non relinquam senectutem, si me totum mihi reservabit, totum autem ab illa parte meliore; at si coeperit concutere mentem, si partes eius convellere, si mihi non vitam reliquerit sed animam, prosiliam ex aedificio putri ac ruenti.

Nie chciej słuchać mnie z niechęcią, jak gdyby zasada ta dotyczyła właśnie ciebie, i zważ, co ci powiem. Nie odstąpię od starości, jeśli całego mnie zachowa dla mnie, ca-

⁸⁷ Por. tamże 12, 6: *Primum ista [sc. mors] tam seni ante oculos debet esse quam iuveni – non enim citamur ex censu.*

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże 12, 9; ostatnia myśl może być zainspirowana odą Horacego: *Quid sit futurum cras, fuge quaerere, et/quem fors dierum cumque dabit, lucro/adpone* (HORACJ, *Carmina* I 9, 13–15).

⁹⁰ Por. SENEKA, *Epistulae morales ad Lucilium* 58, 33: *De hoc tamen quaeremus, pars summa vitae utrum faex sit an liquidissimum ac purissimum quiddam, si modo mens sine iniuria est et integri sensus animus iuvant nec defectum et praemortuum corpus est; plurimum enim refert, vitam aliquis extendat an mortem.*

łego, gdy chodzi o ową część lepszą; lecz jeśli zacznie osłabiać mój umysł, odbierać mi go po częścice, jeżeli nie pozostawi mi życia, a tylko możliwość oddychania, to wyskoczę ze zgniłego i walącego się domu⁹¹.

W powyższych słowach Seneki słychać potoczny pogląd o starości, o późnej starości, która wzbudza wstręt, jako że jest to starość pełna niemocy człowieka. Bezczynny starzec, który czeka już tylko na wypełnienie się jego losu, w swojej postawie życiowej zbliża się czy też upodabnia do człowieka załęknionego i przypomina pijącego wino wraz z osadem winnym do samego dna⁹². Seneka czuje upływ czasu i ciągłą przemianę dokonującą się w człowieku:

Nemo nostrum idem est in senectute qui fuit iuuenis; nemo nostrum est idem mane qui fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more. Quidquid vides currit cum tempore; nihil ex iis quae videmus manet; ego ipse, dum loquor mutari ista, mutatus sum

Nikt z nas nie jest w starości tym samym, czym był za lat młodzieńczych. Nikt z nas nie jest z rana tym samym, czym był dnia poprzedniego. Ciała nasze rwą naprzód na kształt potoków. Cokolwiek widzisz, z biegiem czasu przemija. Nie pozostaje nic z tego, na co patrzymy. Ja sam, w chwili, gdy mówię, że wszystko to się zmienia, także ulegam przemianie⁹³.

Jeżeli ciało już nie spełnia swych funkcji, należy uwolnić z niego cierpiącą duszę, a nawet warto, żeby człowiek uczynił to trochę wcześniej, zanim utraci fizyczne siły (konieczne do odebrania sobie życia): *At si inutile ministeriis corpus est, quidni oporteat educere animum laborantem? et fortasse paulo ante quam debet faciendum est, ne cum fieri debebit facere non possis*⁹⁴. Seneka wręcz za głupotę uznaje zwlekanie, ponieważ niebezpieczeństwo złego życia jest większe od zagrożenia szybką śmiercią. Nie ma więc co żałować tego krótkiego czasu swej starości i lepiej nie ryzykować, że poniesie się szkodę, żyjąc beczynie i bezużytecznie:

et cum maius periculum sit male vivendi quam cito moriendi, stultus est qui non exigua temporis mercede magnae rei aleam redimit. Paucos longissima senectus ad mortem sine iniuria pertulit, multis iners vita sine usu sui iacuit.

⁹¹ Tamże 58, 35.

⁹² Por. tamże 58, 32: *Prope est a timente qui fatum segnis expectat, sicut ille ultra modum deditus vino est qui amphoram exsiccat et faecem quoque exsorbet.*

⁹³ Por. tamże 58, 22.

⁹⁴ Tamże 58, 34.

A ponieważ złe życie przedstawia niebezpieczeństwo większe niż szybka śmierć, głupi jest ten, kto kosztem krótkiego czasu nie chce wykupić się od grożącej mu ciężkiej próby. Bardzo długa starość niewielu tylko przywiodła do śmierci bez szkody, dla wielu natomiast bezczynne życie stało się na nic nieprzydatnym ciężarem⁹⁵.

Na zakończenie listu Seneka wyjaśnia swój stosunek do samobójstwa popełnianego z powodu choroby czy cierpienia. Sam, chorując w młodości⁹⁶, myślał o samobójstwie, ale od tych planów odwiódł go wzgląd na starego⁹⁷ już wówczas ojca, który był mu niezwykle oddany (*Saepe impetum cepi abrumpendae vitae: patris me indulgentissimi senectus retinuit*⁹⁸).

Seneka twierdzi, że choroby czy cierpienia nie stanowią motywu dla czynu samobójczego, oczywiście o ile chodzi o chorobę uleczalną i nie szkodzącą umysłowi oraz o cierpienie nie trwające przewlekłe. Popełnienie samobójstwa w takiej sytuacji świadczyłoby o słabości i lęklivosti człowieka (podobnie jak o głupocie trwanie w stałym bólu – byle tylko żyć):

Morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem nec officientem animo. Non afferam mihi manus propter dolorem: sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exhibeo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurum est ad omne propter quod vivitur; imbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit.

Choroby nie będę unikał przez śmierć; oczywiście choroby uleczalnej i nieszkodliwej dla umysłu. Także ze względu na boleść nie zadam sobie gwałtu: umrzeć w ten sposób znaczy tyle, co dać się zwyciężyć. Gdybym wiedział wszelako, że będę musiał znosić boleść stale, odejdę – nie dla samego bólu, lecz dlatego, że będzie mi przeszkadzał we wszystkim, co jest celem życia. Słaby to człowiek i tchórz, kto śmierć zadaje sobie z powodu bólu, ale głupi, kto żyje tylko po to, by znosić ból⁹⁹.

Co ciekawe, jedno z finalnych zdań listu świadczy o tym, że Seneka jest świadomy ważkości i trudności omawianego zagadnienia. Stwierdza bowiem, że jest to temat, któremu można by poświęcić cały dzień dysput: *est praeterea*

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Problemy zdrowotne odsunęły Senekę na pewien okres od kariery. Choroba zaczęła się prawdopodobnie około dwudziestego roku życia, może trochę później. Objawiała się przewlekłym katarrem i stanem podgorączkowym, z czasem doszło do krańcowego wychudzenia organizmu, o czym Seneka pisał w jednym z listów (por. tamże 78, 1).

⁹⁷ Ojciec Seneki miał wówczas około siedemdziesięciu czterech lat.

⁹⁸ Tamże 78, 2.

⁹⁹ Tamże 58, 36.

*materia quae ducere diem possit*¹⁰⁰. Natomiast wcześniej wspomniany List 12 kończy maksymą Epikura¹⁰¹: *Malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est* („Źle jest żyć w okowach konieczności, żadna jednak konieczność nie zmusza nas do konieczności życia”), wszędzie bowiem są liczne, krótkie i łatwe drogi do wolności (*patent undique ad libertatem viae multae, breves facile*) i dziękować trzeba Bogu, że nikt nie może być zatrzymany przez życie (*Agamus deo gratias quod nemo in vita teneri potest*): wszelkie konieczności w ten sposób można podeptać (*calcare ipsas necessitates licet*)¹⁰².

2.2 Właściwe zajęcie – filozofia

Omawiając List 58, trzeba powrócić do wątku „rozumnej” starości i przypomnieć, że Seneka w dialogu *O krótkości życia* (*De brevitae vitae*), pisząc o całym życiu ludzkim, ogólnie – nie tylko w odniesieniu do starości – przestrzega, że skarżymy się na krótkość i szybkość życia, ale tak nie jest: nie za mało mamy czasu, lecz zbyt wiele go tracimy, marnujemy¹⁰³. I podaje „lekarstwo”: trzeba wiedzieć, jak korzystać z życia, a wtedy będzie ono długie (*vita, si uti scias, longa est*)¹⁰⁴. Czynimy życie krótkim poprzez pogoń za bogactwem, lenistwo, żądzę zaszczytów, pijaństwo, rozkosz¹⁰⁵. Życie nie jest tylko trwaniem w czasie¹⁰⁶ i – przestrzega filozof – „o wiele za późno wtedy dopiero zaczynać życie, kiedy je trzeba już dokończyć!” (*Quam serum est tunc vivere incipere cum desinendum est*)¹⁰⁷.

Żadna umiejętność nie jest trudniejsza niż umiejętność życia (*nullius rei*

¹⁰⁰ Tamże 58, 37.

¹⁰¹ Stoik Seneka miał pozytywny stosunek do szkoły Epikura – w myśl swej zasady: *Quod verum est meum est* (tamże 12, 11) czy też: *quidquid bene dictum est ab ullo meum est* (tamże 16, 7) przejął od Epikura „zwłaszcza podstawowy sens przesłania filozofa Ogrodu” (G. REALE, *Historia filozofii...*, t. IV, s. 102); por. też M. PĄKCIŃSKA, „Epikureizm w oczach Seneki”, *Meander* 11/12 (1965), s. 414–429.

¹⁰² SENEKA, *Epistulae morales ad Lucilium* 12, 10.

¹⁰³ Por. tenże, *De brevitae vitae* 1: *Non exiguum temporis habemus, sed multum perdidimus*.

¹⁰⁴ Tamże, 2.

¹⁰⁵ Seneka podaje tu obrazowo bardzo długą wyliczankę sposobów złego przeżywania życia przez ludzi: *alium insatiabilis tenet avaritia; alium in supervacuis laboribus operosa sedulitas; alius vino madet, alius inertia torpet; alium defetigat ex alienis iudiciis suspensa semper ambitio, alium mercandi praeceptis cupiditas circa omnis terras, omnia maria spe lucri ducit; quosdam torquet cupido militiae numquam non aut alienis periculis intentos aut suis anxios; sunt quos ingratus superiorum cultus voluntaria servitute consumat; multos aut affectatio alienae formae aut suae querella detinuit; plerosque nihil certum sequentis vaga et inconstans et sibi displicens levitas per nova consilia iactavit; quibusdam nihil quo cursum derigant placet, sed marcentis oscitantisque fata deprendunt...* (tamże).

¹⁰⁶ Por. tamże: *Exigua pars est vitae qua vivimus. Ceterum quidem omne spatium non vita sed tempus est*.

¹⁰⁷ Tamże 3; tłum. L. Joachimowicz.

difficilior scientia est): trzeba jej się uczyć przez całe życie (*vivere tota vita discendum est*). Co więcej, przez całe życie trzeba się uczyć umierać (*tota vita discendum est mori*)¹⁰⁸. Nie wolno tracić ani chwili – wtedy czasu wystarczy¹⁰⁹. Kto „każdą chwilę obraca na swój pożytek, kto każdy dzień życia urządza w ten sposób, jakby to miał być ostatni dzień życia, ten dnia jutrzejszego ani nie pragnie, ani go się nie lęka”¹¹⁰. Mędrcom całe życie przynosi korzyści (*vita tota in reditu est*), jego czas mu wystarcza (*abunde sufficit*) i dlatego pewnym krokiem wyjdzie na spotkanie śmierci (*quandoque ultimus dies venerit, non cunctabitur sapiens ire ad mortem certo gradu*)¹¹¹.

Seneka przestrzega przed starością pełną obowiązków, w której nie ma czasu na zgłębianie mądrości: „kiedy tak sami pędzą i innych popędzają, kiedy jeden drugiemu zakłóca spokój i sprawia przykrości, życie ich upływa bez pożytku, bez przyjemności, bez żadnego postępu”¹¹². Najwyższym dobrem jest życie zgodne z naturą, a ona stworzyła nas nie tylko do działania, ale i do rozmyślenia: *Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam vivere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni*¹¹³.

Tylko ci, którzy zajmują się mądrością, żyją naprawdę (*qui sapientiae vacant, soli vivunt*), ponieważ czynią dobry użytek z życia (*suam aetatem bene tumentur*) i swoim życiem dają innym pożytek (*nobis vitam praeparaverunt*)¹¹⁴. Seneka wyjaśnia:

Hos in veris officiis morari putamus, licet dicant, qui Zenonem, qui Pythagoran cotidie et Democritum ceterosque antistites bonarum artium, qui Aristotelen et Theophrastum volent habere quam familiarissimos. Nemo horum non vacabit, nemo non venientem ad se beatiorem, amantiorem sui dimittet, nemo quemquam vacuis a se manibus abire patietur; nocte conveniri, interdiu ab omnibus mortalibus possunt

O tych, jak sądzę, możemy powiedzieć, że poświęcają swój czas wypełnieniu właściwych obowiązków, którzy Zenona, którzy Pitagorasa, którzy Demokryta i innych mistrzów szlachetnych nauk, którzy Arystotelesa i Teofrasta chcą mieć za swoich najlepszych na co dzień przyjaciół. Spośród nich żaden nie będzie się uskarżał na brak

¹⁰⁸ Por. tamże 7.

¹⁰⁹ Por. tamże: *Magni, mihi crede, et supra humanos errores eminentis viri est nihil ex suo tempore delibari sinere, et ideo eius vita longissima est, quia, quantumcumque patuit, totum ipsi vacavit.*

¹¹⁰ Por. tamże: *At ille qui nullum non tempus in usus suos confert, qui omnes dies tamquam ultimum ordinat, nec optat crastinum nec timet.*

¹¹¹ Por. tamże 11.

¹¹² Tamże 20: *Interim dum rapiuntur et rapiunt, dum alter alterius quietem rumpit, dum mutuo miseri sunt, vita est sine fructu, sine voluptate, sine ullo profectu animi.*

¹¹³ Tenże, *De otio* (O bezczynności) 5.

¹¹⁴ Por. tenże, *De brevitae vitae* 14.

wolnego czasu, nie odprawi przychodzącego człowieka, by go najpierw nie uszczęśliwić i serdeczniej przywiązać do siebie, nie dozwoli nikomu odejść ze swego domu z próżnymi rękami. I we dnie, i w nocy może do nich przychodzić każdy, kto ma imię człowieka¹¹⁵.

Filozofia leczy (*sanat*) i jest lekarstwem (*philosophia remedium est*)¹¹⁶. Jak wspominał Seneka swoją młodość naznaczoną chorobą (a zatem – niemal jak starość w dialogu Cycerona – bojaźnią śmierci, cierpieniami fizycznymi i pozbawieniem przyjemności: *metus mortis, dolor corporis, intermissio voluptatum*¹¹⁷), to właśnie filozofia przyniosła mu pocieszenie i dała lekarstwo pomocne dla życia:

Quae mihi tunc fuerint solacio dicam, si prius hoc dixero, haec ipsa quibus adqueiscebam medicinae vim habuisse; in remedium cedunt honesta solacia, et quidquid animum erexit etiam corpori prodest. Studia mihi nostra saluti fuerunt; philosophiae acceptum fero quod surrexi, quod convalui; illi vitam debeo et nihil illi minus debeo.

Opowiem ci, co było wtedy pocieszeniem dla mnie, lecz wprzód wspomnę, że to, w czym znajdowałem ukojenie, działało zarazem jak lek. Pociechy zgodne z wymogami cnoty przemieniają się w lekarstwa, bo cokolwiek podnosi ducha, jest też pomocne i dla ciała. Otóż uratowały mnie podówczas moje zajęcia naukowe. Zawdzięczam to filozofii, że wstałem i wyzdrowiałem. Winienem jej życie, przy czym jest to najmniejszy mój dług wobec niej¹¹⁸.

Filozofowie zaś są naszymi mistrzami życia, w czym także zawiera się orzekanie o starości, do której dobrze przygotowują:

Horum te mori nemo coget, omnes docebunt; horum nemo annos tuos conterit, suos tibi contribuit; nullius ex his sermo periculosus erit, nullius amicitia capitalis, nullius sumptuosa observatio. Feres ex illis quicquid voles; per illos non stabit quominus quantum plurimum cupieris haurias. Quae illum felicitas, quam pulchra senectus manet, qui se in horum clientelam contulit! Habebit cum quibus de minimis maximisque rebus deliberet, quos de se cotidie consulat, a quibus audiat verum sine contumelia, laudetur sine adulatione, ad quorum se similitudinem effingat. (...) Hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum ex quo nemo deicitur sublevabunt. Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem vertendae.

¹¹⁵ Tamże 14.

¹¹⁶ Por. także, *Epistulae morales ad Lucilium* 117, 33.

¹¹⁷ Por. tamże 78, 6.

¹¹⁸ Tamże 78, 3.

Żaden spośród nich nie będzie cię zmuszał umierać, wszyscy natomiast umierać ciebie nauczą. Żaden z nich nie zużyje lat twego życia, każdy jeszcze użyje ci swoich. Z żadnym z nich rozmowa nie jest niebezpieczna, z żadnym przyjaźń nie zagraża twej głowie, dla żadnego twój szacunek nie jest połączony z wielkimi kosztami. Otrzymasz od nich, co zechcesz. Oni ci nie przeszkodzą, żebyś czerpał z ich dóbr, ile tylko twoja dusza zapagnie. Jak wielkie szczęście, jak piękna starość czeka każdego, kto się odda pod ich opiekę! W nich znajdzie sobie przyjaciół, z którymi będzie rozprawiać tak o rzeczach najdonioślejszych, jak i najbłahszych, u których codziennie będzie zasięgał porady w swych sprawach, od których usłyszy prawdę bez słów obraźliwych, pochwałę bez obłudnego pochlebstwa, a na ich podobieństwo będzie kształtował siebie. (...) Oni otworzą ci drogę do wieczności i dopomogą wspiąć się na miejsce, z którego nikt cię nie wyprze. To jest jedyny sposób przedłużenia twej śmiertelności, co więcej, przekształcenia jej w nieśmiertelność¹¹⁹.

2.3 Śmierć ze starości

W dialogu *De brevitae vitae* Seneka przekonywał o wystarczającej długości życia. Jednak filozof odczuwał też, jak szybko ono przemija. Kiedy wspomina pobyt w Pompejach, który przypominał mu czas młodości, mówi:

quidquid illic iuuenis feceram videbar mihi facere adhuc posse et paulo ante fecisse. (...) in hoc cursu rapidissimi temporis primum pueritiam abscondimus, deinde adulescentiam, deinde quidquid est illud inter iuuenem et senem medium, in utriusque confinio positum, deinde ipsius senectutis optimos annos.

Zdawało mi się, że wszystko, co robiłem tam jako młodzian, mogę prowadzić dalej oraz że robiłem to jeszcze przed chwilą. (...) w tym bardzo gwałtownym pędzie czasu najpierw tracimy sprzed oczu nasze dzieciństwo, potem młodość, następnie wszystko, co zajmuje miejsce środkowe pomiędzy wiekiem młodzieńczym i starym rozgraniczając owe dwa okresy, a później bardzo piękne lata samej starości¹²⁰.

Fragment ten pochlebnie wyraża się o starości, skoro jej czas to *optimi anni*. Po tym stwierdzeniu Seneka mówi o śmierci, bynajmniej nie w negatywnym ujęciu, lecz jako o dobrym porcie docelowym, do którego należy zawinąć po swym krótkim czy długim życiu (długość życia nie jest istotna):

¹¹⁹ Tenże, *De brevitae vitae* 15.

¹²⁰ Tenże, *Epistulae morales ad Lucilium* 70, 1–2.

novissime incipit ostendi publicus finis generis humani. Scopulum esse illum putamus dementissimi: portus est, aliquando petendus, numquam recusandus, in quem si quis intra primos annos delatus est, non magis queri debet quam qui cito navigavit. Alium enim, ut scis, venti segnes ludunt ac detinent et tranquillitatis lentissimae taedio lassant, alium pertinax flatus celerrime perfert. Idem evenire nobis puta: alios vita velocissime adduxit quo veniendum erat etiam cunctantibus, alios maceravit et coxit.

W końcu zaczyna się ukazywać wspólny kres całego rodzaju ludzkiego. W najwyższej głupocie naszej uważamy go za wierzchołek podwodnej skały. Lecz jest to port, niekiedy godny pożądania, nigdy zaś nie zasługujący na pogardę. I jeśli ktoś dostał się tam w pierwszych latach swego życia, nie powinien utyskiwać więcej niż ten, kto szybko odbył podróż morską. Z jednego bowiem [żeglarza], jak wiesz, robią sobie igraszkę powiewy słabe, które go zatrzymują w drodze i nużą przykrą martwością zupełnej ciszy na morzu, drugiego nieustający podmuch bardzo szybko przypędza do celu. Wiesz, że to samo dzieje się i z nami. Jednych życie niezmiernie szybko doprowadziło tam, dokąd musieli przybyć nawet zwlekający, drugich skruszyło wprzód i zwarzyło¹²¹.

Starość Seneka określa w *Liście 26* jako nazwę wieku znużonego i wyróżnia następujący po niej czas wieku „złamanego”, bezsilnego, do którego zalicza i siebie¹²² jako człowieka zgrzybiałego i „dotykającego” już rzeczy ostatecznych: *senectus lassae aetatis, non fractae nomen est: inter decrepitos me numera et extrema tangentis*¹²³. Seneka chwali się jednak, że jego bezsilność dotyczy jedynie ciała, duch się nie zestarzał, a wręcz jest zdrowy i wreszcie lżejszy i radosny, gdyż wolny od wad i namiętności ciała – starość jest kwiatem ducha:

Gratias tamen mihi apud te ago: non sentio in animo aetatis iniuriam, cum sentiam in corpore. Tantum vitia et vitiorum ministeria senuerunt: viget animus et gaudet non multum sibi esse cum corpore; magnam partem oneris sui posuit. Exsultat et mihi facit controversiam de senectute: hunc ait esse florem suum. Credamus illi: bono suo utatur.

Muszę się jednak przed tobą pochwalić: duch mój nie odczuwa przykrych stron tego wieku, odczuwa je tylko ciało. Ubyło mi przecież tak wiele przywar i tak wiele skłonności do służenia im! Duch więc jest zdrowy i cieszy się, że mało ma wspólnego

¹²¹ Tamże 70, 2–4.

¹²² Po dziś dzień nie rozstrzygnięto, w którym roku urodził się Seneka. Badacze podają daty od 5 r. p.n.e. po 3 r. n.e. *Listy* napisał u schyłku życia, zatem „zgrzybiały Seneka” to człowiek raczej po sześćdziesiątym a przed siedemdziesiątym rokiem życia.

¹²³ Tamże 26, 1.

z ciałem. Znaczną część brzemienia swego już złożył. Raduje się i wytacza mi spór o starość. Powiada, iż jest ona jego kwiatem. Wierzmy mu: niech używa dobra, które mu się należy¹²⁴.

Podobnie trudy starości znosił Aufidiusz Bassus¹²⁵, *vir optimus, quassus, aetati obluctans*¹²⁶. On to dzięki filozofii zachowywał pogodę ducha, nie tracąc otuchy przy równoczesnej utracie sił ciała:

Bassus tamen noster alacer animo est: hoc philosophia praestat, in conspectu mortis hilarem et in quocumque corporis habitu fortem laetumque nec deficientem quamvis deficiatur. Magnus gubernator et scisso navigat velo et, si exarmavit, tamen reliquias navigii aptat ad cursum. Hoc facit Bassus noster et eo animo vultuque finem suum spectat quo alienum spectare nimis securi putares.

Wszelako Bassus nasz zachowuje pogodę ducha. Filozofia sprawia to, że w obliczu śmierci jest niefrasobliwy i przy byle jakim stanie swojego ciała zostaje mężny i radosny, nie tracąc otuchy, jakkolwiek traci siły. Dobry sternik płynie także z żaglem rozdartym i jeśli nawet został całkiem pozbawiony sprzętu, przysposabia do dalszej podróży szczątki statku. To właśnie czyni i nasz Passus, który oczekuje własnego końca z takim spokojem umysłu oraz twarzy, że gdyby ktoś podobnie oczekiwał kresu cudzego, wydałby ci się nazbyt już niedbały¹²⁷.

Seneka, stoicki zwolennik samobójstwa, bardzo ceni spokojne dochodzenie do śmierci poprzez starzenie się:

Ecquis exitus est melior quam in finem suum natura solvente dilabi? non quia aliquid mali ictus <est> et e vita repentinus excessus, sed quia lenis haec est via, subduci.

Czy jest jakieś lepsze wyjście niż dojść do kresu przez stopniowe osłabnięcie wrodzonych sił? Nie dlatego, żeby coś złego było w uderzeniu i nagłym odejściu z życia, lecz dlatego, że powolne oddalanie się jest środkiem łagodniejszym¹²⁸.

W innym fragmencie, w *Liście 30*, Seneka dodaje, że taki rodzaj śmierci jest nie tylko łagodny, ale i długo trwający w czasie: *Nullo genere homines mol-*

¹²⁴ Tamże 26, 2.

¹²⁵ Rzymski historyk z I w. n.e.

¹²⁶ Por. tamże 30, 1.

¹²⁷ Tamże 30, 3.

¹²⁸ Tamże 26, 4.

lius moriuntur sed nec diutius („Przy żadnym innym rodzaju śmierci ludzie nie umierają łagodniej, lecz i nie umierają dłużej”)¹²⁹. Śmierć wynika z praw natury, według stoików boskiej natury¹³⁰, i ma to być prawo przyjmowane przez ludzi¹³¹. Owej boskiej naturze człowiek ma być wdzięczny za spokojne dopełnienie życia¹³². Jak bardzo dar takiej łagodnej śmierci cenił Seneka świadczą i te jego słowa:

Vides quosdam optantes mortem, et quidem magis quam rogari solet vita. Nescio utros existimem maiorem nobis animum dare, qui deprecantur mortem an qui hilares eam quietique opperiantur, quoniam illud ex rabie interdum ac repentina indignatione fit, haec ex iudicio certo tranquillitas est. Venit aliquis ad mortem iratus: mortem venientem nemo hilaris excepit nisi qui se ad illam diu composuerat

Spotykasz niektórych życzących sobie śmierci, i to mocniej nawet w pewnych wypadkach, niż zwykle pożąda się życia. Nie wiem, którą z tych dwu grup ludzi uznać mam za dodającą nam więcej odwagi: czy tych, którzy natarczywie domagają się śmierci, czy też tych, którzy radośnie i ze spokojem jej oczekują; pierwsze czasem wynika z gwałtownego uniesienia lub jakiegoś nagłego zniechęcenia, drugie jest opartą na niezachwianym osądzie pogodą ducha. Niejeden zbliża się do śmierci pełen gniewu. Radośnie przyjmuje nadchodzącą śmierć jedynie ten, kto się długo do niej przysposabiał¹³³.

Treść całego *Listu* 30 daje odpowiedź, którą z tych dwu grup Seneka bardziej cenił – grupę, którą reprezentował Bassus ze spokojem i siłą ducha oczekujący śmierci.

Sam Seneka również bez lęku czekał na śmierć. Traktował ją jako szczególny moment prawdy o sobie przed sobą (*Ego certe, velut appropinquet experimentum et ille laturus sententiam de omnibus annis meis dies venerit*¹³⁴), czy też – innymi słowy – jako egzamin mocy ducha, próbę odwagi, czy to, co myślał i mówił, i czego dokonał, było autentyczne, czy tylko udawane:

¹²⁹ Tamże 30, 4.

¹³⁰ Por. np. G. REALE, *Historia filozofii...*, t. IV, s. 104–105; P. GRIMAL, *Seneka*, Warszawa 1994, s. 275.

¹³¹ Por. SENEKA, *Epistulae morales ad Lucilium* 30, 11: *Sed nunc supervacuum est naturae causam agere, quae non aliam voluit legem nostram esse quam suam: quid quid composuit resolvit, et quidquid resolvit componit iterum*.

¹³² Por. tamże 30, 12: *Iam vero si cui contigit ut illum senectus leviter emitteret, non repente avulsum vitae sed minutatim subductum, o ne ille agere gratias diis omnibus debet quod satiatius ad requiem homini necessariam, lasso gratam perductus est*.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Tamże 26, 4.

‘nihil est’ inquam ‘adhuc quod aut rebus aut verbis exhibuimus; levia sunt ista et fallacia pignora animi multisque involuta lenociniis: quid profecerim morti crediturus sum. Non timide itaque componor ad illum diem quo remotis strophis ac fucis de me iudicaturus sum, utrum loquar fortia an sentiam, numquid simulatio fuerit et mimus quidquid contra fortunam iactavi verborum contumacium. [6] Remove existimationem hominum: dubia semper est et in partem utramque dividitur. Remove studia tota vita tractata: mors de te pronuntiatura est. Ita dico: disputationes et litterata colloquia et ex praeceptis sapientium verba collecta et eruditus sermo non ostendunt verum robur animi; est enim oratio etiam timidissimis audax. Quid egeris tunc apparebit cum animam ages. Accipio condicionem, non reformido iudicium.’ Haec mecum loquor.

Mówię przy tym: „Niczym jest wszystko, co wykazaliśmy czynami lub słowami. Nie trwałe to i zwodnicze oznaki ducha, okryte w dodatku wielu zbytecznymi upiększeniami: czegom dokazał, mam zamiar powierzyć to śmierci. Bez lęku więc przygotowuję się do dnia owego, w którym odsunawszy na bok wszelkie wykręty i pozory, będę osądzał siebie, czy mówiłem i myślałem odważnie i czy nie było udawaniem lub komedią wszystko to, com w postaci zuchwałych słów opowiadał przeciw losowi. Odrzuć ludzkie mniemania: są one zawsze niepewne i przemawiają za obu stronami. Odrzuć uprawiane przez całe życie zajęcia naukowe: śmierć ma wydać o tobie wyrok. Mówię ci: spory i uczzone rozmowy, z nauk mędrców zbierane wypowiedzi oraz pełne wiadomości wywody nie dowodzą prawdziwej mocy ducha. Bo i najbojaźliwsi ludzie potrafią przemawiać odważnie: coś zdziałał, okaże się w tedy, gdy skonaasz. Przyjmuję układ, nie boję się sądu”. Tak oto z sobą rozmawiam¹³⁵.

Często o śmierci rozmawiał także Bassus. On rozmawiał z innymi, by przekonać ich, że nieprzyjemności i obawy przed śmiercią nie są zawinione przez nią, lecz są z winy umierającego, oraz że podczas zgonu odczuwa się przykrości nie więcej niż po nim¹³⁶. Seneka przypomina, że śmierć prowadzi do bezczucia, do niecierpienia, nie należy zatem się jej bać:

Tam demens autem est qui timet quod non est passurus quam qui timet quod non est sensurus. An quis quam hoc futurum credit, ut per quam nihil sentiatur, ea sentiatur? ‘Ergo’ inquit ‘mors adeo extra omne malum est ut sit extra omnem malorum metum.’

¹³⁵ Tamże 26, 5–7.

¹³⁶ Por. tamże 30, 5: *Bassus noster videbatur mihi prosequi se et componere et vivere tamquam superstes sibi et sapienter ferre desiderium sui. Nam de morte multa loquitur et id agit sedulo ut nobis persuadeat, si quid incommodi aut metus in hoc negotio est, morientis vitium esse, non mortis; non magis in ipsa quicquam esse molestiae quam post ipsam.*

Kto zaś lęka się tego, czego nie ma odczuć jako cierpienia, jest równie bezrozumny jak ten, kto obawia się tego, czego w ogóle nie ma odczuć. A czy ktoś może uwierzyć, że odczuje śmierć, przez którą wszak dochodzi do zupełnej nieczułości? „Toć – powiada – śmierć do tego stopnia jest poza wszelkim złem, że jest też poza wszelką obawą złego”¹³⁷.

Zakończenie *Listu* 26 przypomina, że do śmierci trzeba się przygotować¹³⁸, jak mówi Seneka za Epikurem: *meditare mortem*, bo wyjątkowo ważną rzeczą jest nauczenie się śmierci: *egregia res est mortem condiscere*¹³⁹, i nie jest to zbędna nauka, lecz zawsze konieczna, choć dotyczy czegoś jednorazowego (*Supervacuum forsitan putas id discere quod semel utendum est*): *semper discendum est quod an sciamus experiri non possumus*¹⁴⁰. Seneka objaśnia sentencję Epikura *meditare mortem* jako polecenie do przygotowania się do wolności (czy też oduczania się bycia niewolnikiem¹⁴¹), „śmierć” bowiem zastępuje „wolnością”: *meditare libertatem*¹⁴², co objaśnia:

Qui mori didicit (...) supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra? liberum ostium habet. Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec impediat quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere.

Bo kto nauczył się umierać (...) jest on ponad wszelką przemocą, a przynajmniej poza jej zasięgiem. Cóż obchodzą go więzienia, strażę i zamki? Ma wyjście wolne. Jeden jest tylko łańcuch, który trzyma nas na uwięzi – żądza życia. I choć nie należy jej całkiem odrzucać, to jednak trzeba nieco ograniczyć, aby – gdy okoliczności będą się od nas domagały – nie zatrzymywało nas i nie przeszkadzało nam nic takiego, przez co mniej gotowi bylibyśmy uczynić natychmiast to, co i tak przecież kiedyś uczynić musimy¹⁴³.

Śmierć jest nieuchronna: jak po młodości przychodzi starość, tak po starości śmierć (*quemadmodum senectus adulescentiam sequitur, ita mors senectutem*), a kto nie zechciał umrzeć, ten i żyć nie chce (*vivere noluit qui mori non vult*),

¹³⁷ Tamże 30, 6.

¹³⁸ Podobna myśl np. por. tamże 30, 4: *Magna res est, Lucili, haec et diu discenda, cum adventat hora illa inevitabilis, aequo animo abire*.

¹³⁹ Tamże 26, 8.

¹⁴⁰ Tamże 26, 9.

¹⁴¹ Por. tamże 26, 10: *Qui mori didicit servire dedidicit*.

¹⁴² Por. tamże.

¹⁴³ Tamże.

życie bowiem dane jest człowiekowi pod warunkiem śmierci, ku której podąża (*vita enim cum exceptione mortis data est; ad hanc itur*). Dlatego obawa przed śmiercią jest nierozumna: rzeczy pewnych – jak śmierć – spodziewamy się; boimy się zaś niepewnych, a do nich śmierć nie należy (*Quam ideo timere dementis est quia certa exspectantur, dubia metuuntur*)¹⁴⁴. Śmierć jest koniecznością równą dla wszystkich i nie da się jej pokonać: *Mors necessitatem habet aequam et invictam*¹⁴⁵.

Podsumowując, obaj rzymscy filozofowie – Cyцерon i Seneka – stanęli w obronie wartości starości, doceniając jej dobre strony, jak choćby brak szkodliwych dla ducha namiętności, a na jej trudy podając „lekarstwa”. Dla obu istotna jest sprawność intelektualna, ważny jest wysiłek umysłowy. Szczególnie zajmowanie się filozofią (i to już w okresie wcześniejszym – od młodości) podkreślił Seneka jako najważniejszą pomoc w starości. Cyцерon wśród swych porad zawarł również życie na wsi i zajmowanie się gospodarstwem rolnym. Obaj też wykazali irracjonalność strachu przed rychłą w starości (a przecież tak naprawdę zawsze – przez całe życie – bliską człowiekowi) śmiercią.

Na koniec niech jeszcze raz zabrzmiały słowa Cyцерona, gorliwego obrońcy starości:

Cursus est certus aetatis et una via naturae, eaque simplex, suaque cuique parti aetatis tempestivitas est data, ut et infirmitas puerorum, et ferocitas iuvenum et gravitas iam constantis aetatis et senectutis maturitas naturale quiddam habeat, quod suo tempore percipi debeat.

Bieg życia ludzkiego jest wytyczony, droga natury jest jedna i prosta; w każdym okresie życia człowiek ma inne, właściwe wiekowi cechy: jako dziecko jest nieporadny, w młodości – śmiały i porywczy, w wieku męskim nabiera już powagi, na starość staje się w pełni dojrzały; z tych naturalnych właściwości każdego okresu życia winno się korzystać w swoim czasie¹⁴⁶;

oraz Seneki, orędownika życia mądrego:

Tamquam semper victuri vivitis, numquam vobis fragilitas vestra succurrit, non observatis quantum iam temporis transierit; velut ex pleno et abundanti perditis, cum interim fortasse ille ipse qui alicui vel homini vel rei donatur dies ultimus sit. Omnia

¹⁴⁴ Tamże 30, 10.

¹⁴⁵ Tamże 30, 11.

¹⁴⁶ CYCERON, *De senectute* 33.

tamquam mortales timetis, omnia tamquam immortales concupiscitis. (...) Non pudet te reliquias vitae tibi reservare et id solum tempus bonae menti destinare quod in nullam rem conferri possit?

życie, jak gdybyście mieli żyć wieki, że nawet nigdy nie pomyślicie o swej znikomości, że nie zwracacie uwagi, jak wiele już czasu ubyło, trwonicie go jednak w ten sposób, jakbyście zawsze mieli pełną, a nawet niewyczerpaną miarę, gdy tymczasem ten właśnie dzień, który poświęcacie bądź jakiejś osobie, bądź jakiejś sprawie, jest może ostatni. Wszystkiego się lękacie jak śmiertelni, wszystkiego łakniecie jak nieśmiertelni. (...) Nie wstydzisz się, by same już resztki życia zachowywać dla siebie i dla dobra duszy przeznaczać te tylko lata, kiedy już do niczego nie będziesz zdatny?¹⁴⁷.

Wydania tekstów i tłumacze:

M.T. CYCERON:

Cicero: *De Senectute. De Amicitia. De Divinatione*, with An English Translation, ed. William Armistead Falconer, Cambridge–London 1923; tłum. W. Klimas.

L.A. SENEKA:

Dialogorum libri XII, R.D. Reynolds, Oxford 1977; tłum. L. Joachimowicz.
Epistulae morales ad Lucilium, A. Beltrami, Roma 1931; tłum. W. Kornatowski.

Słowa-klucze: lekarstwo, starość, filozofia, Cyceron, Seneka.

Cicero and Seneca's medicines for old age

Abstract

For many people Marcus Tullius Cicero and Lucius Annaeus Seneca, called the Younger, were teachers of living and dying. Ancient philosophy was not exclusively theoretical, but also practical, combining a philosophical discourse with a lifestyle.

In *Cato Maior De senectute* (*Cato the Elder on Old Age*), work dedicated to Atticus, who was the greatest Cicero's friend, Cicero said about four reason

¹⁴⁷ SENEKA, *De brevitae vitae* 3.

why old age appears to be unhappy: „first, that it withdraws us from active pursuits; second, that it makes the body weaker; third, that it deprives us of almost all physical pleasures; and, fourth, that it is not far removed from death”. He examined each of these reasons separately, explained how much truth they contain.

Cicero and Seneca gave medicines for good time of old age, among other things the principles and practice of the virtues (*studia*, that is philosophy). Cicero recommended the pleasures of agriculture.

Key words: medicine, old age, philosophy, Cicero, Seneca.

(oprac. i tłum. Dominika Budzanowska)

MICHAŁ ROGALSKI

Pesymizm złagodzony światłem chrześcijaństwa. Teologiczne fundamenty światopoglądu Mariana Zdziechowskiego przed rokiem 1918

Zatrzymałem się w końcu na pesymistycznej kontemplacji świata i życia, złagodzonej światłem chrześcijaństwa¹.

W taki sposób Marian Zdziechowski w ostatnich miesiącach 1915 roku podsumowuje swoją dotychczasową duchową i intelektualną drogę. Jej meandry są niezwykle interesujące dla współczesnego badacza historii polskiej myśli filozoficznej i teologicznej, bowiem Zdziechowski – z wykształcenia sławista, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, ceniony zarówno w Polsce jak i poza jej granicami² – jako jeden z niewielu ojczystych intelektualistów przełomu wieków XIX i XX nie tylko obserwował, lecz także uczestniczył w jednym z najważniejszych sporów w nowożytnej myśli katolickiej. Chodzi mi o kontrowersję, zwaną przez badaczy „kryzysem modernistycznym”³, której początek datuje się na ostatnią dekadę wieku XIX, a koniec zbiega się w czasie z wybuchem I wojny światowej. Kryzys ów można uznać za spór o stosunek Kościoła do współczesnej kultury i o sposób interpretacji własnej tradycji w świetle

¹ M. ZDZIECHOWSKI, „Тетрадь 191... года. Pamiętnik spisany po śmierci syna Edmunda”, red. M. Rogalski, *Kronos* 3(26)/2013, s. 258.

² Więcej informacji biograficznych znaleźć można w doskonałych pracach Zbigniewa Opackiego, które zajmują się intelektualną i społeczną działalnością Zdziechowskiego do roku 1914 – Z. OPACKI, *W kręgu Polski, Rosji i Słowiańszczyzny: myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego do 1914 roku*, Gdańsk 1996; i po nim: tenże, *Między uniwersalizmem a partykularyzmem: myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego 1914-1938*, Gdańsk 2006.

³ Zob. L.R. KURTZ, *The Politics of Heresy: The Roman Modernist Crisis in Roman Catholicism*, Berkeley-Los Angeles-London, 1986, s. 18–51; C. ARNOLD, *Mała historia modernizmu*, Kraków 2009, s. 13–18. W literaturze niemieckojęzycznej oprócz określenia „Modernismuskrisis” funkcjonuje także wyrażenie „Der Streit um den katholischen Modernismus” czy też „Modernismusstreit” – zob. „Blick zurück im Zorn?“. *Kreative Potentiale des Modernismusstreits*, Innsbruck-Wien 2009, s. 7–8; P. NEUNER, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt am Main-Leipzig 2009.

przemian cywilizacyjnych. Zwrotnym momentem tego sporu jest encyklika papieża Piusa X *Pascendi dominici gregis* z 8 września 1907 roku, która kompiluje wybrane elementy zróżnicowanych propozycji reformatorskich i liberalnych, powstałych w ramach myśli katolickiej, i nadaje im jedną zbiorczą nazwę „modernizm”, uznając go przy tym za herezję.

Zdziechowski jest interesujący nie tylko jako jeden z nielicznych polskich modernistów, ale również ze względu na inspirujący intelektualnie rozmach myślenia. W epoce postępującej profesjonalizacji i specjalizacji starał się on – działając jako profesor uniwersytecki – przekraczać granice dyscyplin. Był przywiązany do XIX-wiecznego ducha literatury, której definicję znajdujemy choćby w pochodzącym z początku wieku XX *Słowniku języka polskiego* pod redakcją Karłowicza, Kryńskiego i Niedźwiedzkiego. Autorzy definiują ją następująco: „[...] ogół utworów ducha wyrażonych w słowie, jako obraz życia duchowego i rozwoju oświaty, piśmiennictwo”⁴. Kolejna zaś z definicji jako synonim pojęcia literatura podaje słowo „filologia”⁵. Jako filolog jest więc Zdziechowski z definicji zainteresowany każdym spisaniem przejawem życia duchowego – bez sztucznego oddzielania tego, co artystyczne, od tego, co naukowe.

Autor *Wizji Krasińskiego*, zajmując od roku 1899 stanowisko profesora literatur porównawczych, stara się analizować nie tylko literaturę piękną i nie tylko literaturę słowiańską, ale próbuje również śledzić wszystkie debaty, które uznaje za ważne dla współczesności. Można by powiedzieć, że jego twórczość naukowa dzieli się na dwa nurty – ten poświęcony Słowiańszczyźnie i ten ogólnokulturowy – gdyby nie to, że jego sposób lektury tekstów literackich (wypływający z nawyków czytelniczych i interpretacyjnych wykształconych już w trakcie studiów)⁶ skłaniał go do poszukiwania w nawet najbardziej lirycznych wyznaniach poetów treści o znaczeniu uniwersalnym i ogólnofilozoficznym. Twórczość jednostki to dla niego zawsze „pretekst” do rozważań o duchu narodowym i ogólnoludzkiej kondycji. U podstawy wszystkich zabiegów interpretacyjnych leżą u Zdziechowskiego pewne przekonania o charakterze światopoglądowym. Celowo używam tu pojemnej kategorii światopoglądu, bowiem nazwanie zapatrywań intelektualnych Zdziechowskiego postawą filozoficzną wiązałoby się z nieuprawnionym zawężeniem zakresu jego myślenia i deformacją jego intelektualnej metody.

Dla Zdziechowskiego przedmiotem zainteresowania i niepokoju jest cała kultura współczesna, której nie dzieli on na wąskie i ograniczone terytoria dyscyplin, ale postrzega jako pewną całość. Stąd jego myślenie o kulturze zaczerp-

⁴ *Słownik języka polskiego. T. II. H-M*, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, s. 753.

⁵ Tamże.

⁶ Szerzej na temat metodologicznych inspiracji Zdziechowskiego zob. J. SKOCZYŃSKI, *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1983, s. 9–13.

nięte jest zarówno z myśli filozoficznej, jak i z twórczości literackiej, czy wreszcie z religii. Sądzę przy tym, że inspiracja religijna nie jest tutaj jedną z wielu, ale w fundamentalny sposób naznacza myślenie Zdziechowskiego. To właśnie religijne, chrześcijańskie doświadczenie i związane z nim teologiczne przekonania kształtują światopogląd badacza, a także – i jest to nawet istotniejsze – decydują o sposobach budowania tego światopoglądu (który nie jest czymś stałym i niezmiennym⁷) i o kierunkach myślowych poszukiwań. Twierdzę także, że sedno religijności autora *Mesjanistów i słowianofili* stanowi doświadczenie Krzyża. Tajemnica męki i śmierci Chrystusa jest fundamentem, na którym opiera on swoje rozumienie chrześcijaństwa. Światopogląd Zdziechowskiego jest więc zbudowany na teologicznej podstawie, którą w niniejszym tekście postaram się zrekonstruować.

Wcześniej jednak objaśnienia wymaga umieszczona w tytule cezura czasowa. Dlaczego przedmiotem mojego zainteresowania jest jedynie okres do końca I wojny światowej, a nie całokształt twórczej aktywności Zdziechowskiego? Otóż sądzę, że I wojna światowa stanowi w jego myśleniu szczególną granicę. Wynika to nie tylko z faktu, że przeżył on intelektualny i duchowy wstrząs w związku z działaniami wojennymi. Nie jest to wykluczone, przecież sam Zdziechowski w przedmowie do pracy *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, wydanej pod koniec roku 1914, zaznacza:

Piszę to w chwili, kiedy nad widnokręgiem bytu naszego zawisły chmury ciemniejsze, niż kiedykolwiek bądź przed tem. Gdzie się obrócimy, wyjścia szukając, wszędzie wyrasta przed nami napis ten sam „tu niema nadziei”⁸.

Od doświadczenia wojny ważniejsze jednak były niezwiązane z nią – przynajmniej bezpośrednio – okoliczności, które w roku 1915 zaistniały w życiu samego Zdziechowskiego. Następująca po sobie śmierć kolejnych członków rodziny – na czele z kluczową dla stanu ducha Zdziechowskiego śmiercią jego ukochanego młodszego syna (uznaną oficjalnie za samobójczą) – spowodowała głęboki duchowy kryzys, którego znaczeniu i konsekwencjom poświęcę nieco miejsca w końcowych partiach tego tekstu. Istotny w tym momencie jest fakt, że ów kryzys spowodował zupełny rozpad światopoglądu, którego kształt i uwarunkowania są przedmiotem moich rozważań.

⁷ Sam Zdziechowski następująco komentuje naturę swojego światopoglądu: „Między potrzebą wiary i przywiązaniem do jej katolickiej postaci z jednej strony, a wątpliwościami – z drugiej, mozolnie tworzyłem kompromisy, które, jak domy z kart, rozpadały się za każdym nowym podmuchem myśli krytycznej – i na nowo budowę rozpoczynać musiałem” – M. ZDIECHOWSKI, „Трагедия...”, s. 258.

⁸ Tenże, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. I, Kraków 1915, s. XXVII.

Światopogląd indywidualny a powszechne odrodzenie religijne

Zanim skoncentruję się na podstawie i uwarunkowaniach światopoglądu Zdziechowskiego, muszę omówić sam ów światopogląd. Na podstawie lektury pracy *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* można by dojść do wniosku, że prezentowana przez autora konstrukcja myślowa jest czymś zdecydowanie więcej niż jednostkowym poglądem na świat. W przedmowie zdaje się on traktować pesymistyczną filozofię połączoną z chrześcijaństwem jako najbardziej odpowiadający duchowi czasu system myślowy i religijny. Twierdzi zdecydowanie, że połączenie myśli chrześcijańskiej z pesymistyczną myślą buddyjską, którego epifenomenem była filozofia Schopenhauera, jest zwrotem w dziejach na miarę dwóch wcześniejszych syntez chrześcijaństwa: kolejno z filozofią grecką i duchem rzymskim⁹. Chrześcijański pesymizm jest więc nie jednym z wielu możliwych światopoglądów, ale całkowicie nowym i dziejowo uprzywilejowanym wyrazem nowego paradygmatu w myśleniu teologicznym i filozoficznym. Jest też zupełnie nową formą chrześcijańskiej religijności. W tym świetle należy rozumieć następującą – nieco pompatyczną – opinię Zdziechowskiego:

Nawet nie idąc tak daleko, jak Deussen, który twierdzi, że system Schopenhauera przedstawia najczystsza postać chrześcijaństwa, uznać musimy, iż na gruncie, przygotowanym przez pesymizm nauki o wyzwoleniu, rozwinęły się poglądy najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej myśli religijnej tak w świecie katolickim, jak i poza nim¹⁰.

Wszystko, co najlepsze w myśli katolickiej czy też – jak należy domniemywać – w myśli humanistycznej w ogóle, powstaje w ramach pesymistycznego, choć łagodzonego przez światło chrześcijaństwa, spojrzenia na świat.

Zupełnie inny ton i inną ocenę pesymistycznej formacji myślowej przedstawia Zdziechowski w cytowanym już tekście *Tempa d' 191... zoda. Pamiętnik spisany po śmierci syna Edmunda*. Ten rozrachunkowy w tonie dokument opisuje wartość postawy pesymistycznej w następujący sposób:

Zatrzymałem się w końcu na pesymistycznej kontemplacji świata i życia, złagodzonej światłem chrześcijaństwa. Nie było to rozwiązaniem zagadnienia, tylko próbą, jedną

⁹ Zob. tamże, t. I, s. V.

¹⁰ Tamże, s. VIII.

wśród wielu, najlepiej usposobieniu memu odpowiadającą. I ten pesymizm chrześcijański starałem się uzasadnić i wszechstronnie oświetlić w ostatniej pracy swojej¹¹.

Ostatnia praca to właśnie książka *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*. Zdziechowski określa zawartą w niej próbę zbudowania spójnego spojrzenia na świat jako bardzo osobistą, dokonywaną na własny rachunek. Proponuję przyjąć właśnie takie – dowartościowane przez wyznania samego autora – spojrzenie na pracę, uznawaną przez niektórych badaczy za *opus magnum* polskiego sławisty¹². Należy więc wziąć w nawias zacytowane wyżej sformułowania o epokowym znaczeniu pesymizmu.

Nie znaczy to oczywiście, że Zdziechowski, pisząc je, udawał czy popadał w akademicką manierę (choć tego akurat bym nie wykluczał). Chodzi raczej o to, aby nie skupiać uwagi na wykazywaniu niespójności czy jednostronności w podawanej przez niego argumentacji. Nie traktować jego prac jako skończonego tworu, który uzyskuje własne życie i funkcjonuje bez konieczności brania pod uwagę osoby autora. Sądzę, że bardziej interesująca niż badanie odporności intelektualnej Zdziechowskiego na falsyfikację jest próba pokazania struktury jego myślenia i ocena znaczenia poszczególnych tegoż myślenia elementów.

Na ogólny pogląd Zdziechowskiego na świat składają się dwie filozoficzne tezy, do których sformułowania wykorzystuje on koncepcje myślicieli wieku XIX, z niewielkimi „wycieczkami” w stronę tych, którzy żyli wcześniej (św. Augustyn, Kant). Pierwsza z tez to przekonanie, że „świat w złem leży”. To znaczy, że natura jest dla człowieka przestrzenią nieprzyjazną, wrogą i stanowiącą potencjalne zagrożenie, jak również, że świat doczesny pełen jest moralnego zepsucia i niegodziwości. Drugie stwierdzenie należy oczywiście uznać za dużo ważniejsze, jednak samo w sobie nie jest ono jeszcze równoznaczne z pesymizmem. Wobec zła moralnego można bowiem przyjąć postawę reformatorską i aktywistyczną oraz założyć, że choć faktycznie stanowi ono doświadczenie przytłaczające, to coś jednak da się z nim zrobić, da się zmienić świat. U Zdziechowskiego – przynajmniej na pierwszy rzut oka – brakuje takiego aktywistycznego zacięcia. Przeciwnie, za św. Augustynem, Kantem i Schopenhauerem przyjmuje on, że zło stanowi wręcz nieodłączną część rzeczywistości doczesnej. Jest wpisane w ludzką kondycję i człowiek nic sam z nim zrobić nie może.

Druga z kluczowych tez Zdziechowskiego wiąże się z rozwojem myśli romantycznej i wynika z przypisania jednostce szczególnej metafizycznej wartości.

¹¹ Tenże, „Тетрадь...”, s. 258.

¹² Tak uważa chociażby Skoczyński, zob. J. SKOCZYŃSKI, *Pesymizm filozoficzny...*, s. 5.

Z myśli romantycznej wypływa bowiem wniosek, że indywiduum jest bytem szczególnie uprzywilejowanym, zarówno poznawczo, jak i ontologicznie. Moje jednostkowe poznanie jest dla mnie ważniejsze i bardziej wiarygodne niż świadectwo autorytetu, bo – zgodnie z tradycją pokantowską – nie da się zignorować współkształtującej roli podmiotu doświadczającego (poznanie nie jest czymś gotowym, ale podmiot wraz ze swoimi kategoriami i uwarunkowaniami stanowi czynnik, który współkształtuje nieokreśloną „materię” wrażeniową i nadaje jej status doświadczenia). Także moje istnienie ma dla mnie samego szczególną wagę, bo to ja je przeżywam i mnie zostało ono dane.

Jeszcze istotniejsze jest dla Zdziechowskiego to, że jednostka posiada nie-skończone pragnienia i aspiracje – chce tworzyć, chce żyć w lepszym świecie, chce kochać, chce dobra zawsze i wszędzie. Idealizm jest dla autora *Pesymizmu...* sprzężony z indywidualizmem. Nie postrzega go jako specyficznego stanu i konkretnego filozoficznego konceptu, który znalazł swój wyraz w poezji romantycznej i idealistycznej filozofii. Dla Zdziechowskiego indywidualizm jest z definicji idealistyczny. Jednostka nie może nie mieć pragnień, które jej nie przekraczają. Taka jest ludzka natura i jeśli pozytywiści nakazują wyrzec się przekraczających doczesność aspiracji jako metafizycznych mrzonek, to, zdaniem polskiego badacza, zakłamują i zniekształcają prawdziwą ludzką naturę.

Ze zderzenia zaś zapatrywań pesymistycznego i idealistycznego rodzi się według Zdziechowskiego pewna bardzo interesująca potrzeba, którą uznaje on za charakterystyczną dla umysłowości sobie współczesnej. Tym samym historyczna narracja o dziejach dwóch filozoficznych postaw staje się czymś więcej niż porządkującą pracą historyka kultury i zdaniem sobie sprawy z własnego zaplecza lekturowego. Badacz zdaje się uznawać, że prezentowane przez niego dzieje postaw intelektualnych stanowią schemat wyjaśniający genezę współczesnych przekonań światopoglądowych w ogóle. Za współczesne mu przekonanie uznaje zaś odrodzenie myślenia religijnego, które w tym konkretnym momencie rozwoju ducha europejskiego odrodzić się musiało.

Człowiek wieku XIX, naznaczony przez ducha romantycznego i obserwujący otaczające go zewsząd zło, musi zwrócić się ku Bogu i religii jako tej przestrzeni, w której jego pragnienie dobra, piękna i egzystencjalnego spełnienia może znaleźć swoje ujście. Nie równa się to oczywiście automatycznej konwersji na chrześcijaństwo, ale Zdziechowski zdaje się zakładać, że pragnienie religii chociażby z konieczności musi być doświadczeniem każdego myślącego człowieka końca XIX i początku XX wieku¹³. Skoro bowiem pragnienia jed-

¹³ Podobnie ujął to zagadnienie w *Szkicach literackich*. Zdziechowski kreśli tam schemat następujących po sobie w wieku XIX prądów myślowych, zaznaczając, że ostatnie dziesięciolecie wieku XIX charakteryzuje myślenie pesymistyczne, które łączy pozytywistyczną niechęć do religii z pesymistycznym indywidualizmem, żądającym uznania ważności jednostkowych, egoistycznych pragnień

nostki przekraczają możliwości jej samej, a pragnień tych wyrzec się nie może, to musi zwrócić się ku czemuś, co da jej choćby nadzieję na spełnienie aspiracji, a więc ku Transcendencji. Nie będzie to też Transcendencja jakakolwiek, ale właśnie chrześcijaństwo, w które wpisana jest zarówno idea odkupienia, jak i pewien ideał moralny, który według Zdziechowskiego najlepiej odpowiada pragnieniom współczesnych.

Myślenie teologiczne Zdziechowskiego

Konstruując taką argumentację, Zdziechowski nie zdaje bynajmniej sprawy ze swojej własnej intelektualnej drogi. Przeciwnie: dla niego samego doświadczenie religijne było czymś, co znajdowało się u samego początku, a czego należało bronić. Przyznaje się do tego już w wydanych w roku 1900 *Szkicach literackich*:

Ta jednak między mną a towarzyszami moimi zachodziła różnica, że, gdy oni tracili wiarę prędko i z łatwością, w mojej duszy zapuściła ona o tyle głębokie korzenie, że nie mogłem bez ciężkich zapasów wewnętrznych poddać się pokłóconej z Kościołem filozofii¹⁴.

To samo wyznanie powtarza w podobnej formie zarówno w *Pesymizmie...*, jak w autobiograficznym tekście *Тетрадь...*¹⁵. Doświadczenie religijne jest więc dla niego punktem wyjścia, czymś, czego należy strzec. W przeciwieństwie do wielu sobie współczesnych nie jest kimś, kto do religii wraca, ale kimś, u kogo znajduje się ona już na początku, a z pragnienia jej uzasadnienia w dużej mierze wynika podejmowany przez niego wysiłek intelektualny.

Można jednak wątpić, czy Zdziechowski zdecydowałby sam siebie nazwać apologetą, a swoje myślenie uznać za apologetyczne. W swoich pracach jest on wobec tej dyscypliny teologicznej bardzo krytyczny. Nie wynika to oczywiście z chęci podważenia samej idei obrony chrześcijaństwa, ale wiąże się z negatywnym stosunkiem myśliciela do najpopularniejszych metod apologetycznych, z których korzystali współcześni mu teologowie. Badacz zajmuje wobec nich następujące stanowisko:

duchowych. Wyrazicielami tego kierunku byli dla Zdziechowskiego Renan i Nietzsche. Polski myśliciel podkreśla przy tym, że obecnie (a więc na przełomie wieków XIX i XX) ma miejsce reakcja na takie myślenie, która wiąże się z odrodzeniem tęsknoty do wiary i religii. To zaś jest przyczyną zwrotu religijnego, który Zdziechowski widzi we współczesnej kulturze (różnym obliczom tego przełomu są zresztą poświęcone studia zamieszczone w przywoływanej pracy) – zob. M. ZDIECHOWSKI, *Szkice literackie*, Warszawa 1900, s. 144–145.

¹⁴ Tamże, s. 2.

¹⁵ Zob. tenże, *Pesymizm...*, t. I, s. XII–XIII oraz „Тетрадь...”, s. 257.

[...] przyczynowość, jako dowód istnienia Stwórcy, wznosi nas ponad proch rzeczy ziemskich, ale dowodem w ścisłym znaczeniu tego wyrazu nie jest. Nie chcą jednak uznać tego apologetci i nie chcą pozbyć się ponętnego przeświadczenia, że teologia równie jest ścisłą, jak matematyka i że przeto niema prawie różnicy między człowiekiem twierdzącym, że dwa razy dwa – pięć, a tym, co nie jest w stanie uwierzyć, że zjedzenie jabłka przez Adama stało się przyczyną wygnania ludzkości z raju i wszystkich klęsk ziemskiego istnienia¹⁶.

Autora *Wizji Krasieńskiego* oburza przypisywanie przez apologetów swoim wywodom charakterystycznej dla dowodów matematycznych ścisłości i związanej z dowodzeniem kompletności oraz ostateczności uzasadnienia. Uznaje on, że takie podejście do zadania obrony doktryny katolickiej czyni z apologetyki broń zupełnie bezużyteczną i rozmiijającą się z nawykami i przyzwyczajeniami myślowymi tej części myślącego społeczeństwa, którą apologetci mają w założeniu przekonać do chrześcijaństwa. Pisze on:

[...] duch czasu tyle zrobił, że umysły, którym prawdy wiary narzucałyby się, jako niezbite i jasne pewniki, należą do coraz rzadszych i zamierających okazów atawizmu. Stąd, że zegar zrobiony został przez zegarmistrza, nie umiemy już wyciągnąć wniosku, że świat stworzony przez Stwórcę. Niech o tym pamięta apologetyka¹⁷.

Zdziechowski nie odrzuca więc apologetyki jako takiej, ale wzywa do poszukiwania innych metod obrony chrześcijaństwa i innych punktów wyjścia niż tylko przyjęcie na wstępie niedyskutowalnego założenia o nieomyślności Pisma Świętego, do którego apologeta ma *de facto* swojego czytelnika przekonać, zamiast zmuszać go do bezdyskusyjnej akceptacji takiego twierdzenia. Taki punkt wyjścia proponuje on zresztą w pracy *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, gdzie zaznacza:

W religii objawiają się najgłębsze, najistotniejsze pierwiastki duszy. Wiara jest rzeczą najbardziej indywidualną, ale o rzeczach wiary temu tylko mówić wolno, kto ją przeżył, w którym sercu i umyśle znajdowały oddźwięk jej twierdzenia i dogmaty, komu ona pomocnicą była w pracy życia¹⁸.

Zdaniem Zdziechowskiego wszelka teologia zbudowana być musi na osobistym doświadczeniu wiary, które otwiera drogę do mówienia o zagadnieniach religijnych. Indywidualne przeżycie stanowić powinno podstawę dla apologetyki.

¹⁶ Tenże, *Szkice...*, s. 134–135.

¹⁷ Tamże, s. 135.

¹⁸ Tenże, *Pesymizm...*, t. I, s. VIII.

tyki¹⁹, ono też leży u źródeł wszelkich rozważań samego Zdziechowskiego²⁰. Osobiste doświadczenie wiary uznaje on za główną rację, uzasadniającą sensowność i nieodzowność religii w ludzkim życiu²¹. Widzi też potrzebę, aby odkryć przed czytelnikiem specyfikę własnego przeżycia religijnego, aby w ten sposób dać swoim refleksjom na temat znaczenia i roli chrześcijaństwa we współczesnej kulturze, które znajdują się w mniejszym lub większym natężeniu we wszystkich jego książkach, należyte uzasadnienie.

Intymną opowieść o naturze doświadczenia religijnego zamieszcza Zdziechowski w przedmowie do pracy *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, a niedługo potem także w autobiograficznym tekście *Tempo 191... zoda. Pamiętnik spisany po śmierci syna Edmunda*. Najważniejszym religijnym wydarzeniem, które najmocniej naznaczyło katolicyzm Zdziechowskiego, jest uczestnictwo w niesporach i słuchanie śpiewu gregoriańskiego:

Lecz nie zdoła człowiek żyć ani samym żalem, ani samą egzaltacją wysień, zrywających kajdany zmysłowości – i Kościół w trafnem rozumieniu potrzeb natury ludzkiej

¹⁹ Taka uwaga pojawia się już w *Szkicach literackich*, gdzie Zdziechowski stwierdza: „Aby myśl moją wyrazić jaśniej, powiem, że teologia apologetyczna, więcej niż każda inna czynność ducha ludzkiego, powinna być przeniesioną do sfery doskonalenia się osobistego, czyli, że uprawiać ją powinni ludzie święci, albo dążący wszystkimi siłami do uświętobliwienia siebie” (tenże, *Szkice...*, s. 136).

²⁰ Zdziechowski używa zamiennie słów „przeżycie” i „uczucie” na określenie doświadczenia duchowego, które ma jego zdaniem leżeć u podstaw wszelkiej religijności. Ten brak precyzji językowej, wynikający z nieścisłej w owym okresie polskiej terminologii, korzystania ze źródeł francuskich (Maurice Blondel, Eduard Le Roy, Lucien Laberthonnière), a także – czego nie da się wykluczyć – pewnej niedbałości samego autora, nie oznacza wcale, że mówiąc o uczuciu religijnym Zdziechowski ma na myśli przelotny i emocjonalny fenomen, który moglibyśmy identyfikować ze wzruszeniem religijnym. Przeciwnie: chodzi o głębokie, całościowe doświadczenie, które dotyczy jednostki jako całości i nie jest przy tym czysto intelektualne, ale moralne, a więc wpływające nie tylko na sposób myślenia, ale również na sposób życia. Emocjonalność tego doświadczenia jest istotnym, ale bynajmniej nie kluczowym jego aspektem. Warto także zaznaczyć, że słowniki języka polskiego z tamtego okresu pod hasłem uczucie rozumieją zarówno „czucie moralne, serce”, jak i „afekt, sentyment” – zob. *Słownik języka polskiego. Tom VII. T-Y*, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1919, s. 226.

²¹ Uczynienie z indywidualnego doświadczenia religijnego podstawy dla uzasadnienia religii miało stanowić początek przeobrażenia całej katolickiej teologii, a także kościelnej struktury, która zamiast na dogmatyzmie materialnym, miała się opierać na dogmatyzmie moralnym. Sformułowany przez myślicieli uznawanych za modernistów katolickich, powinien on stanowić podstawę dla uczynienia katolicyzmu bardziej żywotnym, służącym moralnej odnowie ludzkości. Zdziechowski sformułował te twierdzenia w pracy *Pesymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa* (zob. tamże, t. I, s. XV–XVI; XVIII), a więc osiem lat po potężającej modernizm encyklice Piusa X *Pascendi dominici gregis* i pomimo trwającej od tamtego czasu intensywnej kampanii antymodernistycznej. Należy jednak zaznaczyć, że Zdziechowski nie podchodzi do fenomenu modernizmu katolickiego bezkrytycznie, ale we wspomnianej powyżej pracy wskazuje na różne jego nurty i dokonuje ich wartościowania.

zrównoważył jedno i drugie ową nutą niezmaconej żadną mgłą z ziemi, a uroczystę ufności w Bogu, która w messyanicznych psalmach niesporów tak wspaniale rozbrzmiewa. I na nabożeństwach niespornych najlepsze chwile swego życia wewnętrznego przeżywałem²².

W dalszej części tego fragmentu bardzo plastycznie opisuje on swoje doświadczenie, kiedy to dzięki psalmom przenosił się na pustynię Judei i nad brzegi Jordanu, by wraz z Izraelem współprzeżywać jego historię. Nie znaczy to jednak, że badacz utożsamia przeżycia estetyczne z religijnymi. Przeciwnie, zaznacza wyraźnie, że nie o estetyczny aspekt liturgii mu chodzi:

Wrażenia te streszczając, nie staję wcale na stanowisku Chateaubrianda, który do umysłów i serc z religii wyzutych usiłował ją wprowadzić jedyną im dostępną ścieżką estetycznych wzruszeń; nie myślę prawdy wiary na pięknie nabożeństw i śpiewów opierać, to jednak stanowczo, choć paradoksalnie, jak zapewne nie jeden mi zarzuci, stwierdzam, że żadna dialektyka nie doprowadza do Boga, żadna nie sięga tam, gdzie gaśnie światło świadomości, do bezdennej ciemnej głębi, z kąd wypływa uczucie, które objawieniem przyrodzonym nazwać mamy prawo²³.

Liturgia jest więc pomostem czy rusztowaniem, które umożliwia zaistnienie głębokiego jednostkowego doświadczenia o charakterze religijnym²⁴. W doświadczeniu tym – w przypadku Zdziechowskiego: duchowej solidarności z narodem wybranym – streszcza się zarówno poczucie bezradności człowieka, przekonanie o opiece Boga, jak i konieczność zadośćuczynienia ze własną słabość i marność.

Pojęcie liturgii utożsamia Zdziechowski z pojęciem kultu i uznaje za nierozłączne z pojęciem Kościoła²⁵. Według autora *Mesjanistów i słowianofili* każda religia ma bowiem ze swej natury charakter ofiarniczy. Pogląd Zdziechowskiego zainspirowany jest przez współczesne mu studia nad religią, dokonywane przez autorów katolickich, gdzie kult zostaje uznany za jedną z fundamental-

²² Tamże, t. I, s. XI.

²³ Tamże, t. I, s. XII.

²⁴ Zdziechowski nie sprowadza oczywiście liturgii do roli wstępu do indywidualnego doświadczenia religijnego. Przytoczone cytaty są opisem jego osobistego doświadczenia i nie wyczerpują jego wypowiedzi poświęconych tematowi. Przeciwnie, liturgia stanowi dla Zdziechowskiego kluczowy aspekt życia religijnego właśnie poprzez swoją funkcję wspólnototwórczą – badacz wielokrotnie mówi o obecnym w niej „pierwiastku socjalnym”, który równoważy pierwiastek indywidualny. Jeśli czyni z czegoś zarzut modernizmowi katolickiemu, to właśnie z tego, że nie akcentuje on dostatecznie roli liturgii w życiu religijnym i społecznym – zob. tamże, t. I, s. XVIII.

²⁵ Zob. tamże, t. I, s. XXI.

nych cech religii, a które Zdziechowski mógł czytać²⁶. Zadośćuczynienie Bogu, którego najpełniej dokonał Chrystus, stoi więc w centrum chrześcijaństwa. Myśląc zatem o liturgii, Zdziechowski myśli także o mszy świętej, a pisząc o chrześcijańskim rozumieniu ofiary referuje obszernie fragmenty pracy Giovanniego Semerii, włoskiego teologa o modernizujących poglądach²⁷. Odwołując się do jego pracy w przypisie, pisze: „Przez ręce kapłana chrześcijańska ludzkość ofiaruje Bogu najlepszą rzecz, jaką od Boga ma: Baranka, który gładzi grzechy świata, a w Nim i przez Niego ofiaruje samą siebie”²⁸. Ofiara Chrystusa stoi więc dla Zdziechowskiego, który zgadza się tu z poglądami Semerii, w centrum chrześcijaństwa, a liturgiczne formy jej przeżywania – na czele z mszą świętą, a także z liturgią godzin, która była dla badacza szczególnie poruszająca – są niezbędnym składnikiem religijności. Żaden projekt reformy Kościoła nie może pominąć roli liturgii w odnowie życia religijnego. Dotyczy to zaś szczególnie projektu modernistycznego, którego istotą w rozumieniu Zdziechowskiego było dowartościowanie znaczenia indywidualnego przeżycia religijnego i położenie większego nacisku na odnowę moralną wiążącą się z życiem wiarą²⁹.

Choć o samym krzyżu Chrystusa Zdziechowski nie wspomina bezpośrednio, przekonanie o jego znaczeniu ukrywa się w wypowiedziach myśliciela o religii i poglądzie na świat. Zdziechowski w taki sposób dobiera i interpretuje prądy w myśleniu europejskim z bliskiej sobie przeszłości, aby ukazać swoją epokę jako czas głębokiej religijnej odnowy i powrotu do katolicyzmu³⁰. Pisze o tym wprost: „[...] znamieniem chwili obecnej jest próba uchrześcijanienia

²⁶ Zob. I. RADZISZEWSKI, *Geneza religii w świetle filozofii i nauki*, Włocławek 1911, s. 8–9 oraz s. 20–21. U Alexandra Le Roya definicja religii przedstawia się następująco: „zbiór wierzeń, obowiązków i praktyk, przez pośrednictwo których człowiek uznaje świat nadnaturalny, dopełnia wobec niego swą powinność i domaga się jego pomocy” (A. LE ROY, *Religia ludów pierwotnych*, Warszawa 1912, s. 32). Nie ma tu prawie mowy o ofierze, a bardziej ogólne wypełnianie powinności wobec świata nadnaturalnego zostaje uznane za element konstytutywny wszelkiej religii. Dalej autor wspomina także o trzech składowych religii: kulcie, kapłaństwie i moralności – zob. tamże, s. 33–34.

²⁷ M. ZDZIECHOWSKI, *Pesymizm...*, t. I, s. XXI.

²⁸ Tamże, t. I, s. XXI.

²⁹ Zob. tamże, t. I, s. XVIII.

³⁰ Mówiąc o chrześcijaństwie, Zdziechowski ma bowiem na myśli katolicyzm. Wskazują na to nie tylko opisy liturgii katolickich, lecz także krytyczne komentarze odnośnie protestantyzmu, którego zgubny wpływ na katolicyzm Zdziechowski diagnozuje, powtarzając zresztą powszechną w owym czasie w środowiskach katolickich opinię (zob. tamże, t. I, s. XIX). Nie znaczy to, że Zdziechowski był myślicielem zamkniętym na inne denominacje chrześcijańskie, usilnie broniącym tezy, że katolicyzm jest jedyną prawdziwą formą chrześcijaństwa. Widać u niego szacunek dla własnego wyznania i przypisywanie mu szczególnej wartości, jak również zaangażowanie w ruch ekumeniczny. Szczególnie liczne działania podejmował na rzecz pojednania katolicko-prawosławnego.

pokłóconej z chrześcijaństwem kultury”³¹. W centrum zaś katolicyzmu stawia prawdę o odkupieńczej męce i śmierci Jezusa, przyjmując tezę, że do istoty tej religii należy jej ofiarniczy charakter.

Biograficzny epilog

Zdziechowski był przekonany o głębokim znaczeniu religii dla współczesnej mu kultury i o żywotnych siłach w niej drzemiących. Uważał także, że katolicyzm stoi u progu wielkiego przełomu, który wiązać się będzie z dowartościowaniem znaczenia życia moralnego w teologii i praktyce kościelnej. Świadczy o tym taka choćby wypowiedź, zamieszczona w przedmowie do pracy *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*: „W życiu kościelnym zaczyna dokonywać się przewrót, którego skutki sięgają tak daleko, że ich następstw ani ocenić ani nawet przewidzieć nie możemy”³².

Jego nadziejom i wierze stanęły jednak na przeszkodzie lawinowo następujące po sobie wydarzenia. Śmierć ojca, babki, siostry i przede wszystkim ukochanego syna Edmunda sprawiły, że wiara religijna Zdziechowskiego, a także zbudowany na jej fundamencie światopogląd, uległy gwałtownemu zachwianiu. W spisany po tych traumatycznych wydarzeniach tekście Zdziechowski opisuje swój stan następująco:

[...] dotknięty i złamany wskutek śmierci mego ukochanego syna największym nie-
szczęściem, jakie mię w ciągu życia spotkało, poczułem się rozbitkiem, a nie znalazłem
pociechy w tych zasadach religijnych i filozoficznych, które mozolnie przez długie lata
wypracowywałem sobie³³.

Religia nie była w stanie pomóc Zdziechowskiemu uporać się z bezpośrednim doświadczeniem cierpienia. Mimo że całe życie skłonny był do pesymizmu, to jednak do tej pory myślał o cierpieniu jako o czymś konkretnym, ale bezpośrednio go nie dotyczącym. Choć ubolewał nad okrucieństwem człowieka wobec zwierząt czy też niedolą prostytutek, to sam prowadził życie szczęśliwe i stosunkowo wolne od trosk³⁴.

Śmierć syna pozbawiła go przekonania o szczęśliwości własnego losu, nie pozwoliła też dłużej przyglądać się cierpieniu bez emocji. Targany nocnymi lękami i pogrążony w depresji, Zdziechowski nie był w stanie pogodzić się z tragedią. Nie uspokajała go także obietnica życia wiecznego i świętych obcowania:

³¹ Tamże, t. I, s. XVIII.

³² Tamże, t. I, s. XVI.

³³ Tenże, „Тетрадь...”, s. 255.

³⁴ Zob. tamże, s. 258.

Nie zgaśnięcia chciałem i znieświadczenia, ani nawet zagrobowego z nim obcowania; przeciwnie, myśl sama o tem mrozić mię poczęła jakimś tchnieniem lodowem, wszak w pozacielesnym, choćby najszcześniejszym bycie nie ujrzę go w dotykanej, ziemskiej, zmysłowej formie. A widzieć go chciałem tu na ziemi, takim, jakim stał przede mną w podróznym, brązowym ubraniu, gdyśmy, nie przeczuwając tego, rozstawali się na wieczność³⁵.

Pragnienie odzyskania syna, bolesne doświadczenie utraty i komplikacje związane z pochówkiem (śmierć Edmunda została oficjalnie uznana za samobójczą, zaś miejscowy biskup przychylił się do decyzji władz świeckich i zabronił odprawić za zmarłego mszę świętą oraz uroczyste go pochować³⁶) sprawiły, że tak silne u Zdziechowskiego doświadczenie religijne zbladło wobec ogromu cierpienia. Religijność polskiego myśliciela nie była na tyle mocna, aby w chwili tak trudnego doświadczenia okazać się wystarczającym oparciem.

Czy jednak opisany w autobiograficznym tekście kryzys wiary miał charakter przejściowy, czy też towarzyszył Zdziechowskiemu przez całe życie? Trudno na to pytanie odpowiedzieć. Autor *Wizji Krasińskiego* nie prowadził regularnych zapisków, które pozwoliłyby prześledzić koleje jego życia wewnętrznego. Jednak wątpliwości religijne nawiedzały go później w dalszym ciągu, przynajmniej okresowo. Dowodem na to są wyznania, poczynione wobec Mariana Massoniusa. Referuje je Massonius w swoim liście skierowanym do Zdziechowskiego:

Powiedziałeś w końcu tej rozmowy, że zapewne do końca życia pozostaniesz praktykującym katolikiem, że nawet, o ile zajdzie potrzeba, będziesz słowem i pismem bronił katolicyzmu, ale że utraciłeś wiarę wewnętrzną³⁷.

List Massoniusa pochodzi z 1934 roku. Nie wiadomo, czy Zdziechowski, mówiąc o utracie wiary wewnętrznej, odnosi się do wydarzeń z roku 1915, czy też do przeżyć późniejszych. Można jedynie wyrazić uznanie dla próby konsekwentnego postępowania i zachowania – przynajmniej dla postronnego obserwatora – niezmienionej linii światopoglądowej. Tak bowiem tłumaczyć można pozostanie Zdziechowskiego w Kościele i jego gotowość do publicznej obrony wspólnoty.

Kryzys wiary jest fenomenem, który opiera się historyczno-filozoficznej analizie. Mógłbym postawić tezę, że wynika on z pewnych konstrukcyjnych

³⁵ Tamże, s. 259.

³⁶ Tamże, s. 262, 265.

³⁷ M. MASSONIUS, „Rozum w obliczu tajemnicy. Listy do Mariana Zdziechowskiego”, red. M. Zaczęński, *Znak* 8(345)/1983, s. 1195.

właściwości światopoglądu Zdziechowskiego: z oparcia wiary na indywidualnym przeżyciu, z daleko posuniętego dowartościowania moralności kosztem rozumowej akceptacji doktryny. Sądzę jednak, że byłoby to ryzykowne. Kryzys wiary mógł być równie dobrze owocem psychologicznych uwarunkowań samego Zdziechowskiego. Przesądzenie o winie tego lub innego czynnika byłoby w tej sytuacji intelektualnie nieuczciwe. Utrata wiary nie może być dowodem na wadliwość intelektualnej konstrukcji, bo przecież wiara jest skarbem niesionym w glinianych naczyniach, które mogą się stłuc niezależnie od intelektualnej finezji.

Biograficzny epilog miał dopełnić całości obrazu, którego historyk myśli religijnej nie powinien sztucznie kadrować, ale zdać relację ze wszystkich istotnych szczegółów. Fakty z biografii nie są więc podważeniem zasług Zdziechowskiego dla rozwoju myśli chrześcijańskiej w Polsce, ale zachętą do zadumy, zadaną przez samą historię. Warto pochylić się nad skomplikowanym losem tej jednostki, pamiętając, że Zdziechowski był jednym z niewielu, którzy próbowali godzić myśl katolicką ze współczesną mu kulturą.

Słowa-klucze: Marian Zdziechowski, wiara, filozofia, teologia, kultura, chrześcijaństwo, Męka Chrystusa, krzyż, cierpienie, zło, modernizm, liturgia, pesymizm, romantyzm

Pessimism Alleviated by the Light of Christianity. The Theological Foundations of Marian Zdziechowski's Worldview Before the year 1918

Summary

Marian Zdziechowski's thoughts about culture were inspired both by philosophical thought, literature and religion. The religious inspiration is shown as fundamental for the formation of his worldview. Crucial for his religiousness and understanding of Christianity is the experience of cross and the Passion of Christ. Although he does not mention the cross of Christ explicitly, he interprets the intellectual trends of his epoch in such a way that the epoch is seen as a time of religious revival and coming back to Catholicism, in the center of which lays the truth about the redemptive Passion of Christ. His worldview – a Christian pessimism – starts with two main thoughts: the idea of evil, in which the world lays, and the romantic idea of unique, metaphysical value of individual. The clash of this two ideas leads the man of XIX century to the desire for religion and God. His concentration on the Passion and sacrifice of

Christ also manifests itself in his attitude towards liturgy as the center of Christianity. Zdziechowski, who sympathized with catholic modernists (crucial in modernism were for him the special stress putted on the religious experience of individual and the moral revival connected with living according to faith), underlined that every reform in Church should not omit the liturgy and its significance. The article ends with the biographical epilogue about the crisis of faith, which came after the death of his beloved son Edmund (and also the deaths of his father, grandmother and sister). It is stated, that the losing of faith should not be seen as an evidence which confirms the validity of his intellectual construction.

Keywords: Marian Zdziechowski, faith, philosophy, theology, culture, Christianity, the Passion of Christ, the cross, suffering, evil, modernism, liturgy, pessimism, romanticism

(oprac. i tłum. Tomasz Herbich)



MICHAŁ KAZIMIERCZUK

*Cierpienie w nowoczesnym społeczeństwie wymiany.
Mitologizacja emancypacji na marginesach dialektycznego
projektu T.W. Adorna*

Wstęp. Pola cierpienia w opium teorii. Cóż po Adornie?

Sprawa Adorna pozostaje – pomimo upływu wielu lat od wydania przekładu *Dialektyki negatywnej* – dla teologicznej refleksji marginalna. Nawet owo określenie, w obliczu pustki, z jaką przyszłoby się zderzyć po rozpoczęciu poszukiwań obszerniejszych analiz intelektualnych ze strony teologów, zakrawa na eufemizm. Autor *Minima Moralia* zostaje najczęściej bezpośrednio sprowadzony do bezpiecznego katalizatora semantycznego, stanowiącego wygodną szufladę intelektualną typu materialista czy ateista. Dla prac Adorna czas refleksji z pogranicza teologii zdaje się nie być wart „zachodu”, gdyż nie uzyska żadnego – podkreślmy – oczekiwanego, pozytywnego rezultatu. Trud ów bowiem wygląda na pierwszy rzut oka na daremny, gdyż Adorno nie ukrywał nigdy materialistyczno-psychologicznych rysów swej złożonej „koncepcji”, na którą składają się przeformułowana filozofia Hegla oraz wyraźne rysy strukturalizmu, żeby wymienić tylko te bardziej wybijające się na intelektualny piedestał rdzeni myślowych. Cóż bowiem może wnieść skrajny materialista, ferujący przeformułowaną wersję dialektyki Heglowskiej, w której nie ma „miejsca na Boga”, zaś wszelkie rysy Mesjańskie kodyfikowane są jako przejaw myślenia ideologicznego?

Na nieuniknionym zbiegu dróg filozofii i teologii teoretyczna aplikacja sensu gnie się każdorazowo pod naporem faktyczności cierpienia jednostki. Tekst akademicki, analizujący problematykę śmierci bądź cierpienia, trąci zawsze w swym obiektywistyczno-tendencyjnym duchu o pewnego rodzaju „zdradę”, jak nazwał to Zbigniew Kaźmierczak w wielce pouczającym eseju *Dyskurs o śmierci: jego bezsiła, jego mistyfikacja, jego chwała*¹. Koniec końców, tekst

¹ Por. Z. KAŹMIERCAK, „Dyskurs o śmierci: jego bezsiła, jego mistyfikacja, jego chwała”, w: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, red. M. Sokołowski, Białystok-Warszawa 2009, s. 603.

naukowy (a taki miałby właśnie być artykuł filozoficzny) staje się we współczesnym demokratycznym społeczeństwie w większości przypadków z konieczności opisem umiarkowanym, którego nadrzędny *telos* ziszcza się w ostrożnej analizie poglądów wybranego myśliciela, by następnie czynić zadość „odnamiętnieniu” problematyki i rozmyciu jej skrajnych rozwiązań w opium tzw. krytycznego zdrowego rozsądku. Tymczasem wobec egzystencjalnego dramatu cierpienia zdrowy rozsądek wystawia refleksji teoretycznej w namacalnym, codziennym byciu rachunek milczenia. Filozoficzna dywagacja, obostrzona z każdej strony pozornym polem zreflektowanego obiektywizmu, sprawia finalnie, iż idea *preparatio mortis* ulega rzeczywistej atrofii, zaś debaty myślicieli spowijają owe niewygodne i przykre tematy, które były jeszcze niedawno skandalem dla żywej filozoficznej refleksji, gorsetem frazeologicznych tautologii i w imię swojego „krytycznego krytycyzmu” witają je gestem rozłożonych rąk. Jakże odległe – w czasach pozorów komunikowalności i realnej emisji – musi być doświadczenie Pascalowskiej nieskończoności matematycznej pustki, nie mówiąc już zupełnie o przecież bliższym nam, „współczesnym”, dramacie Kierkegaarda czy postulacie heroizmu dr. Rieuxa?

Cóż po Adornie, który bez pardonu stawiał tezę o śmierci kultury po Auschwitz oraz banalności dnia codziennego zmodernizowanego społeczeństwa, postulując zerwanie z dyskursywnym typem myślenia, scalającym bycie w zreifikowaną grę myślową? Otóż ścieżki Adorna spotykają się z teologicznym namysłem właśnie w opium refleksji nad cierpieniem. Obie próby odpowiedzi, mimo odmiennych kodyfikacji rzeczywistości, finalnie milkną po wskazaniu ścieżki sensu dla wyartykułowania zasadności cierpienia. Bez zbędnego parafrazowania autora *Dialektyki negatywnej* stwierdzić bowiem można, iż namacalny „ból” mówi wyraźnie tylko jedno: przemiń. O ile owo odbijające się echem pragnienie w filozoficznej refleksji spotyka się ostatecznie ze ścianą, przypominającą swą karkołomnością próby opisywania Kantowskiej *Ding an sich*, o tyle w myśleniu teologicznym poręczą i drogowskazem dla wszelkich prób rozumienia okalającego jednostkę cierpienia będzie każdorazowo przestrzeń chrystologiczna.

Podsumowując, chcę po prostu powtórzyć, że Jezus – jako wcielony Syn, który przez swoją śmierć zwyciężył nasze grzechy, a dzięki zmartwychwstaniu obdarował nas Duchem prawdy i życia – jest miłosierną i pełną miłości odpowiedzią Ojca na ludzkie cierpienie. Jako uczestnik dziejów niewypowiedzianego ludzkiego cierpienia w świecie z entuzjazmem czekam na dzień, kiedy Jezus powróci w chwale, by otrzeć każdą łzę z oczu ludzi².

² Por. T.G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi*, Poznań 2003, s. 492.

Odpowiadając na powyżej stawiane pytania, spotkanie z Adornowską refleksją na temat cierpienia dla warsztatu poznawczego teologów może mieć wymiar pozytywny, zwłaszcza w próbach reinterpretacji tzw. ukrytego ucisku, jakiego śladów doszukuje się autor *Minima Moralia* w zmodernizowanym społeczeństwie, opartym na gruncie ekonomicznej wymiany towarowej.

W epoce „wydarzania się wszystkiego” pod nieodrodną kuratelą „ciszy bycia” – jak namiętnie komentował Heidegger w swych *Przyczyńkach do filozofii*³ – rozpościera się dramat cierpienia, który klientów ponowoczesnego raju atrakcji pozostawia ostatecznie z paragonem irracjonalnej niefrasobliwości. Horyzont dyskursu, który dla Adorna będzie podwaliną „karnawału panowania”, przeformułowuje w społeczeństwie konkurencyjnej wymiany jakościowe aspekty bycia codziennego. Kodyfikacja poznawcza, interpretacja, estetyka oraz sfery działalności kulturowej zawodzą mową utraconej na zawsze wielkości, swoistej tęsknoty za kanonem znaczenia, który dostępny był jeszcze w dziełach Prousta, uzyskując tym samym status pomnika „na zawsze utraconego”. Wiodąca prym filozofia współczesna milczy wobec pytań o sens i po części zasadne zdają się szeptane coraz wyraźniej tezy, obwieszczające śmierć umiłowania mądrości, rozumianej na wzór klasyczny. Jest bowiem faktem dającym mocno do myślenia sytuacja, w której naczelnicy myśliciele, tacy jak chociażby Habermas, Rorty czy Sloterdijk, prezentujący krytyczne analizy programów społecznych, wyrugowują problematykę egzystencjalno-metafizyczną. Podczas gdy właściwe, a nie zadawane pytanie brzmieć powinno: jak przeprowadzić reformy społeczne, poprawiające jakość życia jednostek, bez prób udzielenia odpowiedzi na sens bycia?

Tymczasem kwestia cierpienia pozostaje na wokandzie filozoficznych rozważań społecznych aktualna z niedającą się wcześniej ująć siłą. Z oparów konsolidujących się roszad pierwszych dekad XXI wieku i krystalizowania się nowych zagrożeń ekonomiczno-polityczno-religijnych wyłania się niezauważalny dotąd problem społeczeństwa „dobro-bytu”, które miało zatopić klasowe antagonizmy epok minionych. Jak donosi Guy Standing, u wybrzeży globalizacyjnych nierówności społecznych zakotwicza się „klasa”, którą – jak żadną dotąd – znamionuje brak społeczno-ekonomicznej integralności⁴. Prekariat – bo tak ochrzczono wielokolorową masę niewyróżniających się horyzontalnie indywiduów – inkarnuje się w swej frustracji coraz usilniej, zaś jaskrawe postulaty konkurencyjności rynkowej zdają się być tylko *spirit movens* harmonizowania wzrostu liczby zdesperowanych. A może analiza szkoły frankfurckiej, którego jednym z naczelných filarów jest twórczość Adorna, uwypuklała już

³ M. HEIDEGGER, *Przyczyńki do filozofii (Z wydarzania)*, Kraków 1996.

⁴ Por. G. STANDING, *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, Warszawa 2014.

moment kryzysu „dobro-bytu”, jakiego gwarantem miała być racjonalizacja techniczna, ukuta w sformułowaniu „rozum instrumentalny”? Jakimi torami podąży cierpienie egzystencjalne, kryzys tożsamości czy ekonomiczno-polityczna walka kulturowa przybyszów z krainy gry konkurencyjności rynkowej? Wreszcie ostatnie pytanie wieńczące wstępny zarys problematyki: czy nie jest to pole, łaknące głosu zaangażowanej refleksji teologicznej, która w osobie Chrystusa winna odzyskiwać łaskę integralności osobowej oraz naświetlać pytania o horyzontalno-immunologiczne projekty krytyki społecznej?

O ile w pierwszej części artykuł przedstawia architektoniczny kościec myślowy dialektyczności, o tyle w drugim i trzecim paragrafie tekst ma postać wiążącej narratywnej próby opisu Adornowskiej wizji rynkowej wymiany oraz uwikłanego w jej tryby podmiotu i świadomie unika przybrania formy abstrakcyjnego stenogramu akademickiego, kierującego jego autora na rzekomy grunt krytycznej obiektywności. Autor tekstu świadomie nie dokonuje często spotykanej w literaturze przedmiotu separacji poglądów filozoficznych Adorna na rozdziały, tyżące się *Dialektyki oświecenia* i *Dialektyki negatywnej*, uważając, że jest to zabieg niwelujący ciągłość krytycznego projektu autora *Minima Moralia*, i tylko ujęty synchronicznie pozwala bez żadnych zakłamań teoretycznych oddać zamysł filozofa możliwie najpełniej. Czwarty i tym samym ostatni paragraf będzie miejscem poddania Adornowskiej dialektyki „uwikłania w cierpienie” krytyce i próby analizy zasadności postulatów *Dialektyki negatywnej*. Artykuł ów autor traktuje jako szkicowe rozrysowanie problematyki, które winno raczej nosić określenie prolegomeny – przyczynku, jakie stawia projekt Adorna refleksji filozoficzno-teologicznej, niż stanowić próbę ujęcia spektrum problematyki.

*Dialektyka – struktura wyjściowa negatywności, czyli protokół rozbieżności.
Poza heglizmem*

Głównym rdzeniem myśli Adornowskiej jest bezpośrednia krytyka dialektycznego systemu Hegłowskiego, na której to gruncie autor *Dialektyki negatywnej* buduje własną wersję. Punktem newralgicznym, który będzie stanowił o świadomym zakwestionowaniu i reinterpretacji systemu autora *Fenomenologii Ducha*, będzie krytyczny stosunek do tzw. trzeciego momentu – posunięcia metody spekulatywnej, określanej jako tzw. faza zniesienia (wypełnienia)⁵. W systemie G.W. Hegła negacja była siłą napędową myśli, rozpoznana jako stan obiektywny, która pod wpływem ruchu dopełnienia tzw. negacji-negacji,

⁵ Por. A. WAWRZYNOWICZ, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego*, Poznań 2001, s. 24.

zostaje przekształcona do postaci syntezy. Zobiektywizowany w dialektycznym ruchu godzenia przeciwstawności system Hegla za główny swój cel ustanowił holistyczne dopełnienie, mające być zwieńczeniem opisu rzeczywistości⁶.

Ruch dialektyczny, który dla Hegla był żywą formą myśli *Gang des Geistets*, godził w siebie tzw. pozorne przeciwstawieństwa, niedające się intelektualnie ominąć w dotychczasowych systemach filozoficznych. Główne zadanie filozofii, a mianowicie konstrukcja całościowej syntezy rzeczywistości, rozpoznana w Absolutie, zasadzała się na apriorycznym przekonaniu Hegla o swoistej izomorficzności myślowej podmiotu-przedmiotu⁷. Owa całkowita przystawalność wyrażała żywione przez berlińskiego mistrza przekonanie o niekwestionowanej racjonalności bytu i jego tożsamości z poznającym go podmiotem, który *summa summarum* okazywał się być dla całego procesu samopoznania niezastępowalnym „duchowym incognito”. Pochód Heglowskiego Ducha (*Geist*) wznosił w epokowych interwałach czasowych wzmożoną racjonalność dziejów, które stanowiły przestrzeń (tło) dla ewolucyjnej autoafirmacji Absolutu na coraz wyższych szczeblach autodeifikacyjnego poznania⁸.

Wykwit partykularnych interpretacji rzeczywistości, jakimi poszczególne fazy historii zawsze szczerze obdarowują swych potomnych, byłyby w optyce heglizmu li tylko elementami Jakubowej drabiny Absolutu, którego materialny obszar rozwoju stanowi *per se* bliżej niedookreśloną całość. Podstawowy zamiar rozumu filozoficznego (*Vernunft*), mianowicie scalająca synteza oglądu całościowego procesu samopoznawania się Absolutu, zostaje tym samym dopełniona w filozofii Hegla, który, odkrywając mechanizm dziejowej „gry” ducha, zdaje się jedynie zdawać raport z wierzchołka góry *Heilsgeschichte*, o trudach dotychczasowej wspinaczki⁹. Pomimo iż Hegel często zamiennie używa pojęć Absolut-Bóg, jego teologiczne myślenie (w późniejszym okresie) nie jest nakierowane topografią rozeznania teistycznego¹⁰. Przywołując trafne porównanie F. Coplestona, należy zaznaczyć, iż Heglowska samomyśląca się myśl jest strukturalnie analogiczna z Arystotelesowskim Absolutem, z tą jednakże fundamentalną różnicą, iż koncepcja Stagiryty ma w sobie apriorycznie zapodmiotowaną świadomość, różnicującą sam Absolut od świata¹¹. W koncepcji Heglowskiej, pomimo iż samomyśląca się myśl także jest celową przyczyną

⁶ Tamże, s. 26.

⁷ Por. J. GRZYBOWSKI, *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki*, Kęty 2012, s. 399.

⁸ Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 7, Warszawa 2006, s. 153.

⁹ Por. J. WASIEWICZ, *Oblicza nicości. Z dziejów europejskiego nihilizmu w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 55.

¹⁰ Por. A. MAURER, *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, Warszawa 1977, s. 36.

¹¹ Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii...*, t. 7, s. 154.

rozwoju rzeczywistości, nie zostaje ona ufundowana „poza” jej obrębem, nie jest więc *de facto* wobec rzeczywistości transcendentna, lecz immanentnie się w niej zawiera i ją przez siebie wyraża w coraz wyższych stadiach autoreprezentacji¹².

Należy zadać pytanie, na czym właściwie polega Adornowskie przeformułowanie Heglowskiej dialektyki oraz które interpretacyjne ścieżki autora *Minima Moralia*, prowadziły do zerwania z elementem kulminacyjnym, tj. syntezą. Aby odpowiedzieć na to pytanie właściwie i możliwie najpełniej, należy zaakcentować diametralnie odmienne przekonanie Adorna co do znaczenia oraz zasięgu poznawczego podmiotu. W odróżnieniu od Hegla postulat pozytywnie rozpoznanej całości, jaki gwarantował „protokół” z przejścia Ducha przez dzieje, nosi w uznaniu Adorna ślady epistemologicznej niemożliwości, która zasadza się na tym, iż przedmiot, na który nakierowane jest poznanie filozoficzne, pozostaje ze sobą w stanie permanentnej nietożsamości, co sprawia zarazem, że sfera *theori* musi nieustannie pomijać pewne nieuchwytne dlań treści owego poznania¹³. Dla Adorna odkrycie przez Heglowską dialektykę stanu negatywności traci wraz z ustanowieniem negacji-negacji swe priorytetowe znaczenie, sprawiając tym samym, iż nieusuwalny fakt negatywności, w podejmowanej próbie antytezy gubi się ostatecznie w logicznej konstrukcji nieruchomej pewności¹⁴.

To, co zanegowane, jest negatywne, póki nie przeminie. To dzieli zdecydowanie od Hegla. Wyglądać znów z pomocą tożsamości sprzeczność dialektyczną, wyraz niezbywalnej nietożsamości, to tyle, co ignorować to, co ona mówi, i powracać do myślenia wyłącznie w kategoriach konsekwencji. Tezy, że negacja negacji jest pozytywnością, może bronić tylko ten, kto zakłada pozytywność – jako wszechpojęciowość – już w punkcie wyjścia¹⁵.

Owa radykalna krytyka „negacji pozytywnej” – używając sformułowania Adorna – ma w uznaniu autora *Minima Moralia*, wykazać niekonsekwencję Heglowskiego rozpoznania obiektywnej sprzeczności w ruchu dialektycznym, która w istocie stanowi jego *spirit movens*. Postulat odrzucenia drugiego, a w konsekwencji trzeciego etapu dialektyki, tj. syntezy, zamyka tym samym podmiotowi teoretyczną możliwość pozostania na pozytywnym wyniku poznania, co ma – w uznaniu Adorna – ściślej odwzorowywać faktyczny stan za pośredniczonego poznania bytu. Radykalizacja programu Heglowskiego, która

¹² Por. M.J. SIEMEK, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 58.

¹³ Por. A. WAWRZYNOWICZ, *Hegel i Adorno...*, s. 37.

¹⁴ Tamże, s. 38.

¹⁵ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986, s. 222.

winduje aspekt negatywności na firmament i odcina drogę do afirmatywnego hipostazowania w dialektycznym procesie rozpoznawania, ma w ujęciu Adorna dawać możliwość, zagubionego przez Hegla, myślenia otwartego na przywoływanie treści spoza uprzednio założonego paradygmatu¹⁶.

Hegel, chociaż głosił doktrynę o absolutnym duchu i jej podporządkowywał filozofię, wiedział, że filozofia jest tylko momentem w obrębie rzeczywistości, tylko działaniem wynikającym z podziału pracy, i tym samym ją ograniczał. Odtąd stało się to jej własnym ograniczeniem, jej dysproporcją wobec rzeczywistości, i to w tym większej mierze, im gruntowniej zapominała o owym ograniczeniu i odrzucała od siebie – jako coś obcego – konieczność przemyślenia własnej pozycji w obrębie całości, którą monopolizowała jako swój obiekt, miast rozpoznać jak bardzo, aż po swoje wewnętrzne skomponowanie, swoją immanentną prawdę, sama od tej całości zależy¹⁷.

Niedookreślenie, które będzie stanowiło logiczną konsekwencję tak wysuniętych postulatów, ma *summa summarum* oddawać zadośćuczynienie faktycznemu stanowi poznania, które winno wystrzegać się rzutowania na przedmiot poznania subiektywnych i abstrakcyjnych form myślenia. To bowiem sama apriorycznie ustanowiona kwestia totalności idealistycznego systemu Hegla, w rozumieniu Adorna, prowokuje autora *Fenomenologii Ducha* do włączenia elementu pozytywności, na który nie wskazuje bynajmniej bezpośrednio pierwotny ruch negacji. Opór rzeczy, jej nietożsamość i nieadekwatność dla struktury myślenia sprawia, że rozumowanie dialektyczne, zrzekając się chęci do totalizacji, na swój sztandar winno wynieść autokrytyczne myślenie modelowe, będące permanentnie zdolne do rekonstrukcji i restrukturyzacji swych podstawowych założeń¹⁸. „Dialektyka jest konsekwentną świadomością nietożsamości. Nie zajmuje z góry stanowiska. Popycha ku niej myśl, jej nieunikniona niewystarczalność, wina w stosunku do tego, co ta myśl myśli”¹⁹.

Drugim aspektem, który skłania Adorna do krytyki Heglowskiej wykładni, jest jego koncepcja epistemologiczno-ontologicznego statusu procesu kodyfikacji treści poznawczych, która zawiera się w sformułowaniu izomorficznej identyfikacji podmiotu poznania i napotkanej przez niego treści-bytu-przedmiotu. W pełniejszym rozeznaniu dialektyczno-negatywnej tezy Adorna należy podkreślić rolę i znaczenie finalnego owocu procesu myślowego podmiotu, jakim jest abstrakcja. Ona bowiem, w ujęciu autora *Dialektyki negatywnej*, nie

¹⁶ Por. M. OLESIK, „Krytyka i Utopia – kręte drogi dialektyki jako idei mesjańskiej w filozofii T.W. Adorna”, *Kronos* 3(22)/2012, s. 115.

¹⁷ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 9.

¹⁸ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Warszawa 2009, s. 365.

¹⁹ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 10–11.

może być traktowana jako neutralny warunek opisu poznawczego, umożliwiającego semantycznie skodyfikowany bezwarunkowy opis rzeczywistości (natury). Dla Adorna poznanie dyskursywne zawiera już w punkcie wyjścia rys iście ideologiczny, który z punktu widzenia apoteozy negatywności pozostać musi całkowicie nieprawomocny. Jego celem jest bowiem utworzenie dyskursywnej siatki narracyjnej, będącej nieuwarunkowanym polem opisu rzeczywistości poznającego podmiotu i przeciwstawnej mu sfery – natury, bytu²⁰. Ten ostatni, uzyskuje w projekcie Adornowskiej dialektyki apriorycznie miano statusu bliższej niedookreśloności, będąc tym samym dla identyfikującego procesu poznawczego podmiotu sferą niedosięzną, zaś każdorazowa próba poddania jej ingerencji intelektualnej musi pozostać zreflektowana wobec bezgranicznego charakteru pojęć.

To, że pojęcie jest pojęciem, także jeśli dotyczy czegoś istniejącego, nie zmienia niczego w tym, że ze swej strony jest wplecione w niepojęciową całość, wobec której izoluje się ono jedynie przez swoją reifikację, która oczywiście utwierdza je jako pojęcie. W logice dialektycznej pojęcie jest momentem, jak każdy inny²¹.

Oznacza to, iż nawet *stricte* negatywna teza, tycząca się poznawczych możliwości podmiotu, nie może w swym opisie zawierać substancjalizujących sądów, jakie zawarte były chociażby w filozoficznym projekcie J.P. Sartre'a. O ile dla francuskiego egzystencjalisty sfera „bytu w sobie” także pozostawała – w statusie poznawczym heterogeniczna, o tyle z punktu widzenia Adornowskiej negatywności całkowicie bezzasadne pozostaje wikłanie się w jakiekolwiek pozytywne sformułowanie, odnoszące się do jej statusu immanentnego, będącego w istocie tylko intelektualną grą, umożliwiającą ukazanie inności statusu egzystencji, „bytu dla siebie”. Mówiąc inaczej, ontologiczny rozdział rzeczywistości, jakiego dokonał Sartre, dzieląc byt na opozycyjno-antagonistyczne sfery „bytu dla siebie” i „bytu w sobie”, wikła się w dialektyczne sidła wersji Hegłowskiej, która nie pozostawia sfery heterogenicznej czystej w swym opisie, zaś instrumentalnie używa jej negatywnych określeń dla wyartykułowania wyjątkowości charakteru „bytu dla siebie”.

Konsekwencją teoretycznych założeń Adorna będzie więc otwarte przeciwstawienie się wszelkim tzw. „pojedynczym” projektom filozoficznym, zakładającym *per se* możliwość istnienia pomostu pomiędzy poznawczym podmiotem a heterogenicznym przedmiotem poznania. Idąc dalej śladami Adorna, należy wskazać, iż nawet pojęcia podmiot-przedmiot muszą ulec intelektual-

²⁰ Por. A. WAWRZYNOWICZ, *Hegel i Adorno...*, s. 41.

²¹ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 20.

nemu zniesieniu, gdyż uwarunkowane są finalnie jako konstrukty teoretycznego namysłu, nadbudowane nad prymarnym doświadczeniem zapośredniczonego poznania²².

To, co w przedmiocie przekracza nałożone mu przez myślenie określenia, zwraca się ku podmiotowi pierwotnie jako coś bezpośredniego; tam zaś, gdzie podmiot czuje się całkowicie siebie pewny, w pierwotnym doświadczeniu jest z kolei najmniej podmiotem. To, co najbardziej subiektywne, bezpośrednio dane, nie daje mu do siebie dostępu. Ale taka bezpośrednia świadomość ani nie da się utrzymać trwale, ani nie jest bez reszty pozytywna. Bowiem świadomość to zarazem uniwersalne zapośredniczenie i nawet w jej własnych *donnes immediates* nie może przeskoczyć swojego cienia²³.

Przedmiot poznania jako taki nie jest więc *summa summarum* czymś bezpośrednio danym w ujęciu Adorna, gdyż takowa bezpośredniość wykluczałaby moment zapośredniczenia, który autor *Dialektyki negatywnej* podnosi do rangi pierwotnej faktyczności epistemicznej. Tym samym, postulowana w teoriach poznawczych bezpośredniość musi być traktowana jako refleksyjny efekt namysłu nad warunkami epistemologii, będący ostatecznie wtórny wobec wymykającej się świadomości rzeczy (*res*).

Polaryzacja podmiotu i przedmiotu może się łatwo wydać niedialektyczną strukturą, w której ma się pomieścić cała dialektyka. Ale obydwie pojęcia są pochodnymi produktami kategorii refleksji, formułami oznaczającymi coś, czemu niepodobna zaprzeczyć, nie są niczym pozytywnym, nie są pierwotnymi stanami rzeczy, ale czymś całkowicie negatywnym, wyłącznie wyrazem nietożsamości. Mimo to różnicy między podmiotem i przedmiotem również nie sposób po prostu zanegować. Ani nie są one ostateczną dwoistością, ani nie ukrywa się za nimi stateczna jedność. W tej samej mierze konstytuują się wzajemnie, co dzięki tejże konstytucji oddalają się od siebie²⁴.

Nowożytna koncepcja poznawcza, zwłaszcza Kartezjańska i Kantowska, usuwa z myślenia moment somatycznego przedświadomego prymarnego zapośredniczenia jednostki, czyniąc ze swych wtórnych analiz procesu poznania li tylko supremację podmiotu poznawczego, jako statyczno-intelektualnej chimery. Tym samym, projekt dialektyki negatywnej ma wymiar iście materialistyczny, który odrzucić musi w krytycznej analizie pracy pojęć jakiegokolwiek postulat uzyskania bazy pozytywności. Ma być to w swym zamiarze – jak pisze Andrzej Wawrzynowicz – materializm zradykalizowany, który w przeciwieństwie

²² Por. H. SCHNÄDELBACH, *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001, s. 251.

²³ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 59.

²⁴ Tamże, s. 243.

do Marksistowskiej struktury myślenia znosi wykładnie pozytywnych założeń dotyczących się statusu samej materii²⁵. „Koło utożsamiania, ostatecznie identyfikujące zawsze tylko samego siebie, zostało nakreślone przez myślenie, które nie toleruje niczego z zewnątrz; jego uwięzienie jest jego własnym dziełem”²⁶.

Dla Adorna postulat ustanowienia obiektywistycznej epistemologicznej relacji, jaką wnosiłaby pozytywna wykładnia ontologiczna, nosi znamiona błędu tzw. tożsamości, a jego wynikiem jest bezzasadne abstrakcyjne sankcjonowanie ducha i materii jako realnych opozycji, podczas gdy one same stanowią jedynie wtórny „produkt” teoretycznego namysłu. „Idol czystego pradoświadczenia jest takim samym oszustwem, jak doświadczenie kulturalnie obrobione, skarbiec przestarzałych kategorii tego, co *leget*”²⁷. Zniesienie przepaści heterogeniczności podmiotu i przedmiotu oraz próba ich dyskursywnego usytuowania poprzez filozoficznie skodyfikowany system teoretyczny pomija prymarny fakt przedświadomego i somatycznie zapośredniczonego poszczególnego doświadczenia jednostki. Czyni tym samym redukcijną – oczywiście w służbie prawdy – iluzję, polegającą na abstrakcyjnym rozgraniczaniu wybranych przestrzeni rzeczywistości, wywołując nie tylko sztuczną opozycję ducha i materii, lecz także biorąc bezkrytycznie wyniki namysłu teoretycznego za opis realnego *status quo*.

(...) tradycja jest immanentna samemu poznaniu jako zapośredniczający moment jego przedmiotów. Poznanie je deformuje, kiedy dzięki unieruchamiającej obiektywizacji sprawia, że powstaje *tabula rasa*. Ponadto ma ono w sobie samym, w swojej formie usamodzielnionej wobec treści, udział w tradycji jako nieświadome przypomnienie; nie ma pytania, które byłoby tylko pytaniem i w którym nie przechowywałaby się i nie oddziaływała nadal wiedza o przeszłości²⁸.

Kłam całej gry teoretycznej, jaką jest spekulacja filozoficzna, zadaje finalnie realne odczucie cierpienia, które w swym wymiarze indywidualnym, dzięki możliwości refleksyjności, ujawnia dwoistą gałąź pozoru pojednania podmiotu i przedmiotu. Wyłącza bowiem idee redukowalności doświadczenia bólu podmiotu i próby syntezującego pola afirmatywności sensu rzeczywistości²⁹. Jak bowiem pisze Adorno:

²⁵ A. WAWRZYNOWICZ, *Hegel i Adorno...*, s. 43.

²⁶ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 240.

²⁷ Tamże, s. 517.

²⁸ Tamże, s. 80.

²⁹ Por. G. SCHERER, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, Kraków 2008, s. 188.

Najmniejszy ślad bezsensownego cierpienia w doświadczanym świecie zadaje kłam filozofii tożsamości, która by chciała wyperswadować je doświadczeniu (...) cielesny moment oznajmia poznaniu, że cierpienia nie powinno być, że powinna być inaczej. Ból mówi: *przećmiń*³⁰.

Mówiąc inaczej, cierpienie ujawnia somatycznie nieredukowalny – w całym swym spektrum – moment epistemologiczno-ontologicznego wykorzenia swoistej nieprzystawalności abstrakcyjnej trajektorii systemów filozoficznych, dla realnego poczucia niespełnienia.

Zapośredniczenie przedmiotu mówi o tym, że nie można go statycznie, dogmatycznie hipostazować, ale trzeba go poznawać tylko w jego powiązaniu z podmiotowością; zapośredniczenie podmiotu mówi o tym, że bez momentu obiektywności byłby dosłownie niczym. Świadectwem wskazującym na przewagę przedmiotu jest niemoc ducha we wszystkich jego sądach oraz w organizowaniu rzeczywistości. Negatywny fakt, że duchowi nie powiodło się utożsamienie, a tym samym pogodzenie, że jego supremacja okazała się nieudana, staje się siłą napędową jego własnego odczarowania. Duch jest prawdą i pozorem jest prawdziwy, ponieważ nic nie jest wolne od dominacji, którą sprowadził do czystej formy; jest nieprawdziwy, ponieważ w swoim uwikłaniu w dominację wcale nie jest tym duchem, za którego sam się uważa i podaje³¹.

*Immanentna krytyka ideologii panowania rozumu instrumentalnego
i zaczarowane odczarowanie oświecenia. Gra mitu, czyli krok
ku współczesności*

Sytuacja społeczna jako wyjściowa baza krytyczno-demistyfikacyjnej pracy szkoły frankfurckiej stanowi w Adornowskim przeformułowaniu pole, na którym fluktuacje cierpień (usposobień pragnień) i tyrani pojęcia stanowią *eo ipso* jej ontologiczny rys architektoniczny. Odwołując się od typowej dla myśli Hobbesa i Rousseau ucieczki w kulturę, jako chęci zagwarantowania wzajemnego bezpieczeństwa mającego niweczyć chaos nieposkromionych sił natury, Adorno wątek ów bagatelizuje, uznając jego bezzasadność twierdzeniem (milczącym bądź niejawnie dowiedzonym), iż *status quo* wszelkiej zbiorowości zbudowane jest na fundamencie swoistej represji wobec jednostki.

Nihilizująca indywiduum zasada „panowania” (*Herrschaft*), którą współautor

³⁰ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 284.

³¹ Tamże, s. 292.

Dialektyki Oświecenia obarcza w swych licznych analizach nowoczesne modernizacyjne społeczeństwo, nie zostaje przez Adorna jednoznacznie określona. Jej sensu znaczeniowego szukać zatem należy w „negatywnych kontekstach”, w których zostaje użyta, z góry zaznaczając, iż tradycyjnie rozumiana definicja takowej zasady pozostawałaby – w ujęciu dialektycznym – sprzeczna z negatywną intencją samego autora³². Konsekwencja myślowa, czyli brak schematycznej, pozytywnej konkretyzacji, zakłada, iż panowanie ujmować się winno, jako holistyczne pole obejmujące społeczeństwo, niczym nieusuwalny produkt fundacyjny, będący węgielnym *status quo* opresyjnych relacji wobec jednostki. Mimo iż samo panowanie, jako idea relacji, stanowi przeformułowanie Hegłowskiej dialektyki *Pan-niewolnik*, tak mocno odciskającej swe piętno w ekonomii historycznej Marksa, Adorno odcina się od prostolinijnej – w jego ujęciu – inkarnacji społecznych prześladowców i ofiar, które u autora *Kapitału* przybrały bliżej sprecyzowane klasy społeczne³³.

Dla autora *Dialektyki negatywnej* czysto Marksistowskie usytuowanie narracji trąci naiwnym XIX-wiecznym romantyzmem, który konserwuje w sobie idealistyczno-mitologiczną strukturę bohaterstwa wybranej klasy, w tym wypadku proletariatu, który, chcąc uwolnić się od rzekomego kapitalistycznego ucisku, sam – idąc tropem rewolucji – musi w końcowej fazie owo panowanie zaktualizować. Konflikt klasowy rozrysowany w dialektycznej koncepcji Marksa, a później Lukacsa, o tyle nie dokonuje rzeczywistej emancypacji jednostki i ukrócenia jej cierpienia w mniemaniu Adorna, o ile traktuje samo społeczeństwo w percepcji indywiduum li tylko jako nieme tło spektaklu, tj. bezgruntową arenę oddziaływań, a nie jako nieusuwalną sferę cierpień i wysublimowanego ucisku zapośredniczeń kultury³⁴. Parafrazując tę myśl, można przytoczyć krytykę Nietzscheańskiej koncepcji moralności panów i niewolników, którą Adorno poddał skrótowej refleksji, stwierdzając, iż: „(...) moralność niewolników nadal jest zła, gdyż nadal jest moralnością panów”³⁵. Nikt bowiem nie jest od panowania wolny.

Panowanie (*Herrschaft*) tym samym – strukturalnie ujmując teorię dialektyki negatywnej – zakotwiczone jest integralnie w jakość bycia jednostką, która w konkretnym wymiarze historyczno-punktowym traci swój, jak milcząco zakłada Adorno, prymat przed społeczeństwem. Oznacza to, że teoretyczny panujący sam ulega zniewoleniu swego panowania, gdyż aspiracja rzekomej dominacji, nie ujawnia w swej istocie nic więcej, jak resentymentalne struktury

³² Por. P. JAROSZYŃSKI, *Metafizyka czy Ontologia*, Lublin 2011, s. 197.

³³ Por. M. HERER, *Filozofia aktualności*, Warszawa 2012, s. 216.

³⁴ Tamże, s. 217.

³⁵ T.W. ADORNO, *Minima Moralia*, Kraków 1999, s. 222.

jego rzekomego poczucia zniewolenia³⁶. Tym samym *elan vital* za pośrednictwem przez rynek dążności mas nieustannie towarzyszą imperatywy autosoteriologiczne, które konkretyzują się w reprodukowanych wzorach imaginacyjnych pod postacią logotypów, stylów życia czy – używając warsztatu semantycznego Adorna – nowych barbarzyńskich religii sukcesu. Na usługach nowych wersji religii znajdują się oczywiście jej nowi kapłani, zaopatrzeni w gotowe wykładnie sensu, które sankcjonują racjonalność całości systemu. W rękach kuglarzy „podtrzymywania panowania” są najnowsze osiągnięcia techniki, włączając w to nie tyle media itp. (szerzej w paragrafie trzecim), ile teorie psychologiczne, które ujmują „skodyfikowane skutki ucisku społecznego” ponownie w karby trywialnych rozwiązań psychologicznych. Jak bowiem wzmiankuje Adorno:

Zasada ludzkiego panowania, dochodząca dziś do absolutyzmu, tym samym obróciła swe ostrze przeciw człowiekowi jako obiektowi absolutnemu, a psychologia dodatkowo je zaostriżyła. «Ja», przewodnia idea psychologii i jej aprioryczny przedmiot, pod jej spojrzeniem staje się wielkością nieistniejącą. Skoro psychologia mogła oprzeć się na tym, że podmiot w społeczeństwie wymiany nie jest podmiotem, ale faktycznie przedmiotem, mogła dostarczyć społeczeństwu narzędzia, by podmiot na dobre uprzedmiotowić i podporządkować...³⁷.

³⁶ Analogiczną figurę autoteliczną znajdujemy w analizie innego myśliciela zaliczanego bezpośrednio do kręgu szkoły frankfurckiej, mianowicie H. Marcuse’a, który na pierwszych kartach swego *opus magnum*, tj. *Człowieka Jednowymiarowego*, rozrysowując współczesną rolę produkcji w rozwiniętym społeczeństwie zachodnich państw, stwierdza, iż: „(...) podporządkowani jesteśmy pokojowej produkcji środków zniszczenia, skrajnemu marnotrawstwu, wychowaniu dla obrony, która deformuje obrońców oraz to, czego bronią (...) rozwinięte społeczeństwo przemysłowe staje się bogatsze, większe i lepsze w miarę, jak utrwała to niebezpieczeństwo” (H. MARCUSE, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991, s. 3).

Co znamienne, również u Heideggera model koła, będący reperkusją hermeneutyczno-egzystencjalno-ontologicznej krytyki epoki opuszczenia bycia, znajduje także podatny intelektualnie grunt. Biorąc techniczną kalkulacyjność nauki za *modus vivendi novum* nowożytności, autor *Sein und Zeit* podkreśla, iż samo usiłowanie panowania nad techniką znamionuje już w punkcie wyjścia uwikłanie się w techniczny plan panowania. Jak bowiem wzmiankuje w swych *Przyczynkach do filozofii*: „(...) Trzeba tylko wiedzieć, skąd pochodzi oczarowanie. Odpowiedź: z bezgranicznego panowania machinacji. Gdy dochodzi ono do ostateczności, gdy przenika wszystko, wówczas nie ma już warunków po temu, by jakoś szczególnie odczuwać zaczarowanie i się przed nim chronić. Opętanie techniką i jej prześcigającymi się ciągle postępami jest tylko jedną z oznak owego zaczarowania, w konsekwencji którego wszystko przebiega do kalkulacji, użytkowania, chowu, poręczności i regulacji. Nawet «gust» staje się teraz kwestią tej regulacji i wszystko osiąga «dobry poziom». Przeciętna staje się coraz lepsza, a mocą tego ulepszenia coraz bardziej nieodparcie i niezauważalnie zapewnia ona sobie panowanie” (M. HEIDEGGER, *Przyczynki...*, s. 121).

³⁷ T.W. ADORNO, *Minima moralia...*, s. 69.

Jednakże z racji „okruchów” teoretycznych Adornowskiej negatywnej ontologii społecznej uzyskanie intelektualnego *locus* dążnościowych opresji i fetyszyzmu towarowego nie daje się jednoznacznie wykoncypować, gdyż ujmowana jest ona zawsze już w historycznej (a więc skończonej) siatce wzajemnych powiązań i oddziaływań, zaś wartość egzystencji jednostki odnajdywana jest *stricte* negatywnie poprzez opis pejoratywnego wydzźwięku opresyjności kolektywu. Przedsmak takowego rozumienia ciężarów obopólnej opresyjności nierozzerwalnego kręgu jednostka-społeczeństwo swe niezatarte ślady zostawia już w pismach berlińskiego mistrza, który dialektycznej przemocy i jej wpływu na tzw. zjawiskowy początek państwa nie łączył początkowo z jego substancjalnością, by w swych późniejszych *Zasadach filozofii prawa* wprzęgnąć ją finalnie w naturalny element procesu rozwoju kultury³⁸.

Kultura jest przeto w swym absolutnym określeniu wyzwoleniem oraz pracą nad wyższym wyzwoleniem, mianowicie absolutnym punktem przejściowym do już nie bezpośredniej, naturalnej, lecz duchowej, i na szczybel ogólności podniesionej podmiotowej substancjalności pierwiastka etycznego. Wyzwolenie to występuje w podmiocie jako jego ciężka praca skierowana przeciw czystej podmiotowości postępowania, przeciw bezpośredniości pożądania, a także przeciw subiektywnej próżności uczucia i arbitralności upodobania³⁹.

Przytaczając ową celną uwagę Aleksandra Ochockiego, warto zaznaczyć, iż o ile dla Hegla praca będąca swoistym narzędziem dla jednostki w jej dziejowo ustrukturyzowanym gmachu wyzwolenia stanowi wartość *in se*, o tyle dla Adorna stanowić ona będzie jedną z naczelných źródeł cierpienia, któremu kapitalistyczny mechanizm rynkowej konsumpcji, nada – podkreślmy – pozorną jakość. „Rozbiór człowieka na poszczególne zdolności jest projekcją podziału pracy na rzekome podmioty tych zdolności, w interesie lepszego ich wykorzystania i w ogóle manipulowania nimi”⁴⁰. Panowanie zatem ma w swym oddziaływaniu zasięg holistyczny (analogicznie jak Foucaultowska władza) i jak ujmuje to Adorno – zagnieżdża się w konkretnych historycznych aparaturach ekonomiczno-politycznych, lecz ujęte *per se* nie jest wykwitem wtórności, czyli tzw. „nadbudowy”⁴¹. Krytyka kapitalizmu jako przestrzeni krystalizacji towarowej wymiany, sankcjonującej wartość jakości egzystencji jednostki, stanowić będzie z konieczności wykwit krytyki Adornowskiej, miał być jego wyjściową podwaliną, co przeczytać możemy już na pierwszych kartach *Dialektyki*

³⁸ Por. A. OCHOCKI, *Filozofia i burze dziejowe*, Warszawa 2000, s. 273.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 192.

⁴⁰ T.W. ADORNO, *Minima moralia...*, s. 69.

⁴¹ Por. M. HERER, *Filozofia aktualności...*, s. 228.

oświecenia, gdzie panowanie przedstawione zostaje pod postacią koncepcji rozumu instrumentalnego, będącego dialektycznym splotem chytrłości intelektu w utopijnym koncepcie jego autodeifikacji. To właśnie w analizach „rozumu instrumentalnego” Adorno, wspólnie z Horkheimerem, będzie doszukiwał się powodów codziennego, systemowego skodyfikowania cierpienia.

Splot dialektycznej przechodniości tyranii pojęcia najwyraźniej substancjalizuje się teoretycznie w analizie procesu XVIII-wiecznego oświecenia (*Aufklärung*), które jako ruch „emancypacji” na swych sztandarach nosiło hasła „królestwa rozumu” i „demitologizacji codzienności”. Sloganowe sformułowanie z *Dialektyki oświecenia* Adorna i Horkheimera, stwierdzające: „mityczną zgrozę oświecenia budzi mit”⁴², w lapidarnej formie oddaje sprzeczne dążności nowych oświeceniowych kapłanów racjonalnego ładu. Ten, wydawać by się mogło, pozornie odmitologizowany punkt zwrotny w zachodniej refleksji europejskiej – jak sądzili jego XVIII-wieczni adepci – uległ w mniemaniu Adorna autodeifikacji i stał się ofiarą swych demitologizacyjnych zapędów⁴³.

Rozum (racjonalność, obliczalność), wyniesiony na piedestał pewności rozstrzygania, przestał być postrzegany jako zagadkowy w swych totalizujących – podkreślmy – bezkrytycznych roszczeniach. Egzemplifikacją tego jest zarysowany przez Adorna i Horkheimera proces tzw. chytrłości rozumu, który swe totalizująco-tożsamościowe zapędy ujawnia już w strukturze mitotwórczej.

Mit przechodzi w oświecenie, a natura w czystą obiektywność. Ludzie płacą za pomnażanie swojej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują. Oświecenie poczyną sobie wobec rzeczy jak dyktator wobec ludzi. Dyktator zna ludzi o tyle, o ile może nimi manipulować. Człowiek nauki zna rzeczy o tyle, o ile może je zrobić. W ten sposób ich byt w sobie staje się bytem dla niego. W tej przemianie istota rzeczy okazuje się zawsze tym samym, substratem panowania. Właśnie owa tożsamość konstituuje jedność natury⁴⁴.

Dzięki epistemicznej analizie i krytycznej rozbiórce procesu mitologizacji ujawnia się swoista rozgrywka z naturą, która mit wytwarza, czyniąc zeń ideologiczną strukturę, mającą zabezpieczyć ludzką dążność do panowania nad naturą. Co więcej, sama gra mitu immanentnie zawiera w sobie potrzebę rytualizacji zabiegów ofiarniczych, które na przestrzeni zamieniających się materialnie warunków kulturowo-ekonomicznych, wyrażone zostają w konkretnych dyskursach, począwszy od form archaicznych (w tym wypadku byłyby to eposy Homera), aż po współczesny postmodernistyczny rynek kulturowy.

⁴² M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 1994, s. 45.

⁴³ Por. M. HERER, *Filozofia aktualności...*, s. 218.

⁴⁴ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektyka oświecenia...*, s. 25.

Formułując rzecz inaczej, mit nie tyle zawiera w swej kognitywnej narracji funkcję deskryptywną, będącą – jak się powszechnie przyjmuje – katalizatorem zastanego i niewytłumaczalnego *status quo* – „bycia-w”, ile w istocie jest rozumowym, instrumentalnym zabezpieczeniem projektu adaptacji siły. Jest wobec tego w pełni strukturą intencjonalną, która pod płaszczem gospodarki sensu skrywa ekonomię partykularnych celów autozabezpieczenia ludzkiego „bycia-w”⁴⁵.

Mit bowiem ze swej struktury archiwizacji projektodawczości panowania, przypominający w tym aspekcie Hobbesowskiego *Lewiatana*, zabezpiecza własne trwanie poprzez zakreslenie w statusie swego obowiązywania demarkacyjno-mentalnych obszarów autokrytyki i jako już wtórny mechanizm uskutecznia *per accidens* początkowo niejawne zapędy panowania. O ile jednak stadium jego rozwoju na początkowych obszarach archaiczno-cywilizacyjnych możemy określić jako przechodniość magiczności w krytyczną racjonalizację (proces Webberowskiego odczarowania), o tyle w późniejszych interwałach dziejowych, zwłaszcza tych mających kulminację w epoce oświecenia, ten tzw. demistyfikujący rozum pada niepostrzeżenie ofiarą własnego „bezkrytycznego krytycyzmu” i *summa summarum* sam dyskurs racjonalizacji osuwa się w otchłań mitologii rozumności⁴⁶.

Owo oświeceniowe instrumentarium, jakim jest *ratio*, zaprzężone w nowe symbole, jak naukowy *modus* powszechnego prawa gruntowania, zawiera w sumie już całą historyczną otoczkę starych-nowych kapłanów postępu, ubranych w retoryczne płaszcze naukowców, i wszelakich luminarzy orędownictwa dziejowej pozytywności.

⁴⁵ Por. M. HERER, *Filozofia aktualności...*, s. 217.

⁴⁶ Bardzo intratne w analizach epoki oświecenia, która miałaby być podług autora *Krytyki Czystego Rozumu* wychodzeniem z tzw. okresu dzieciństwa, zdaje się pomijanie autorefleksyjnej krytyki tegoż postępowego rozumu, uczynionej przez filozofa z Królewca. Przykładem, wielokrotnie w minionych dziejach historiografii rzekomego postępu dziejowego ludzkości pomijanym, jest właśnie przypadek delegitymizacji Kantowskiego rozumu krytycznego i jego dwutorowego wpływu na rozwój epoki oświecenia. Warte odnotowania być powinno, iż na marginesach zaplecza dojrzałości – przeformułując lapidarną formułę Kanta – niechybnie wyłania się nihilistyczna w swej postaci oznaka rozczarowania, którą najbardziej dobitnie oddał jeden z ówczesnych oświeceniowych poetów Henrich von Kleist. Ów młody literat, popychany w prąd życia oświeceniowymi ideałami, po zetknięciu się z lekturą *Krytyki Czystego Rozumu*, tak oto kodyfikuje swe wrażenia: „Nie możemy rozstrzygnąć, czy to, co zwiemy prawdą, jest nią w istocie, czy też tak się nam tylko wydaje. Jeśli tak nam się wydaje, wówczas prawda, jaką tu na ziemi gromadzimy, nie istnieje po śmierci i próżne są wszelkie usiłowania, by zdobyć tu jakąś wartość, która by nam towarzyszyła aż po grób (...) Straciłem mój jedyny, najwyższy mój cel, teraz innego nie mam”- H. von Kleist, *Listy*, Warszawa 1983, s. 203. Nieusuwalny paradoks filozofii, sięgający archetypicznego już dla ponowoczesności Sokratejsko-erystycznego zawołania „wiem, że nic nie wiem”.

Redukcja myślenia do aparatury matematycznej oznacza zarazem usankcjonowanie świata jako swojej własnej miary. To, co ukazuje się jako triumf podmiotowej racjonalności, podporządkowanie wszystkiego, co istnieje, logicznemu formalizowaniu, okupione jest posłuszną podległością rozumu wobec tego, co bezpośrednio dane. Roszczenia poznania do tego, by pojmować zastaną rzeczywistość jako taką, by z tego, co dane, nie odczytywać jedynie jego abstrakcyjnych, czasowo-przestrzennych odniesień, które pozwalają je następnie uchwycić, a przeciwnie – traktować je jako powierzchnię, jako zapośredniczone momenty pojęciowe, które spełniają się dopiero w trakcie rozwoju ich społecznego, historycznego, ludzkiego sensu – wszystkie te roszczenia zostają zaniechane. (...) Im bardziej maszynka myślowa podporządkowuje sobie to, co istnieje, tym bardziej ślepo zadowala się jego reprodukcją. Tym samym oświecenie popada z powrotem w mitologię, z której nigdy nie zdołało się wyrwać⁴⁷.

Archetypowy przykład *Dialektyki oświecenia*, którego prototypem w zachodniej cywilizacji miał być według Adorna i Horkheimera – podkreślmy – „mityczny” Odyseusz, zawiera w sobie zręby narracji, mającej być emancypacyjną wolą podmiotu zreflektowanego wobec bezmiaru przyrody. Przekładając rzecz na język *stricte* dialektyczny, tezą – w tak skonstruowanych dziejach oświecenia – byłaby postawa afirmacji własnej nieprzystawalności wobec heteromorficznego bezmiaru przyrody, wobec której reflektuje się rozum. Punktem wyjścia zatem – byłaby sytuacja poszukiwanego przez późniejsze ścieżki *Dialektyki negatywnej* – wyraz egzystencjalnej nieprzystawalności bycia- w świecie, gdzie rozum, nie odnajduje w naprzeciwnym mu bycie „nic własnego”.

Idealistyczna (mityczna?) sytuacja epistemologiczna, odpowiadająca częściowo wymogom spełnionej finalnie redukcji fenomenologicznej, nie „trwa” jednakże w swym nimbie nieprzystawalności, lecz dopełnia pierwszej skazy, przedstawiając przyrodę jako przeciwstawną rozumowi całość. Ujmując rzecz obrazowo, moment iście Adamowego „nazywania”, a tym samym określenia, danej rzeczy zawiera zwiastun instrumentarium utrwalenia dominacji podmiotu (rozumu). Interwał *illud tempus* momentu spekulatywnego zostaje tym samym bezpowrotnie zaprzepaszczone, pociągając za sobą konsekwencje ujawniającej się w zarodku gruntowanej polaryzacji „wydobycia Jaźni”.

Antytezą okazuje się negatywne odniesienie względem dopiero co wydobytej przeciwstawności, tj. natury. W jej intelektualnym przedsionku, niczym jej duchowe *incognito*, inkarnacji dobywa „Ja” w pełni zreflektowane, któremu późniejsza filozoficzna tradycja nada miano podmiotu. Zreflektowany ruch nie jest więc w pełni tego słowa znaczenia teoretyczną emancypacją, lecz jedynie wykwittem kontrapunktu stanowienia (zabezpieczenia) rozumu wobec chaosu

⁴⁷ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektyka oświecenia...*, s. 42–43.

natury. Tym samym, w „prymarny” chaos wkrada się scalająca wić narracyjna, dla której przestrzenią jest lodowata kraina reifikującej abstrakcji. Autorefleksja rozumu i narzucany nieuchronnie na rzeczywistość podmiotowy sens konstytuuje „historię”.

Niezachwiana pewność co do możliwości opanowania świata, którą Freud anachronicznie przypisuje magii, odpowiada dopiero opanowaniu świata za pośrednictwem bardziej wyrobionej nauki, opanowaniu liczącemu się z rzeczywistością. Aby związane z miejscem praktyki szamana zastąpić wszechogarniającą techniką przemysłową, myśl musiała usamodzielnąć się w stosunku do przedmiotów – a na to trzeba jaźni liczącej się z rzeczywistością⁴⁸.

Ruch domykający, czyli synteza, która stanowi osiowy przedmiot krytycznej genealogii Adorna, to dopełnienie zatarcia się granic pomiędzy „strefami” rzeczywistości, czyli – używając semantycznego warsztatu Fichtego – sferami „Ja-Nie-Ja”. Nieprzezroczysta strefa „Nie-Ja” ulega supremacji rozumowego scalania rzeczywistości w przestrzeni historycznych dziejów rozwoju ducha, uruchamiając tym samym mechanizm jego niezachwianej ekspansji. To, co uprzednio chaotyczne, poszczególne, indywidualne, niepowtarzalne etc., ulega zredukowaniu do wytyczonych ram fortyfikacji siatek interpretacyjnych. Przestrzeń historii, rozumiana przez Adorna jako emisariat sensu, tworzy mapę znaczeń i pól dla teoretycznych klamr, dokonując represyjnej nadwyżki płynącej ze sfery ducha (rozumu)⁴⁹. Jej orężem staje się abstrakcja, scalająca wrażenia w postać unieruchomionych pojęć, której gwarantem powodzenia jest produkowanie „istotowości”. Matrycowy charakter rozumu, któremu li tylko wydaje się, iż dokonuje w zabiegu pozytywnych wykładni, „porządkowania wrażeń”, anihiluje nieciągłość heterogenicznych indywidualnych zdarzeń-zjawisk na rzecz utrzymania ciągłości dyskursu. Ujmując kwestię patetyczną konstrukcją metaforyczną, orzec można, iż „mapa-rozum” podbija wytyczone własną ekspansją naszkicowane terytorium, do którego adekwatnego oglądu – w uznaniu krytycznych uwag Adorna – prawa mieć nie może⁵⁰.

Sprawia to finalnie, iż sfera panująca *ratio* przeformułowuje w dziejach swój *locus*, respektując wtórnie w quasi-liturgicznej reprodukcyjnej samoustawności ofiary. Dyskursem dominującym okazuje się więc mit oświeconej racjonalności, zaś areną jego narracyjnej „dziejby” – jak rzekłby Heidegger – staje się zmodernizowany projekt społeczeństwa, żądający od jednostki, będącej w ryt-

⁴⁸ Tamże, s. 27.

⁴⁹ Por. A. WAWRZYNOWICZ, *Hegel i Adorno...*, s. 126.

⁵⁰ Tamże, s. 128.

mie codziennej racjonalnej wymiany towarowej, każdorazowo ofiarniczego oddania się totalności ogółu.

Absurd sytuacji, w której przemoc systemu nad ludźmi rośnie z każdym krokiem, jaki oddala ich od przemocy – absurd ten demaskuje rozum racjonalnego społeczeństwa jako nieprzydatny (...) Myślenie, którego przymusowe mechanizmy są odbiciem i kontynuacją natury, odbija właśnie dzięki swej niepowstrzymanej konsekwencji także siebie jako zapomnianą przez siebie naturę, jako mechanizm przymusu⁵¹.

Założenie systemu ogólnej kolektywności, a podkreślmy, że ukryta jest ona jako warunek *sine qua non* każdego pozytywnego projektu ontologii społeczeństwa, na skutek oświeceniowej apoteozy odczarowania – w mniemaniu Adorna – utraciło wymiar autokrytycznej weryfikacji własnych dążeń i holistycznych ugruntowań. Sukces nowoczesnego społeczeństwa wymiany (*Tauschgesellschaft*) polega na jego przenikliwym mechanizmie zakrywania własnej niedogodności, jaką każdorazowo niesie dla jakości bycia poszczególnej jednostki⁵². I choć analogię z Heideggerowskimi diagnozami nihilizmu europejskiego, to znaczy kalkulacyjnym rozrachunkiem bytu, wydają się niemalże ewidentne, to przedmiotem Adornowskiej krytycznej tkanki nie pozostaje – jak u autora *Sein und Zeit* – nowożytne przyrodoznawstwo, lecz samo społeczeństwo, które rozplenia w swych strukturach relacji partykularne wersje dominacji i powszechnego panowania wszystkich nad wszystkimi. Co jakościowo wyróżniające w Adornowskiej krytyce, nie jest ona – jak już wzmiankowałem – nastawiona na dialektyczne rozeznanie opozycyjnych wobec siebie biegunów-klas panowania, z jakimi mieliśmy do czynienia chociażby w marksistowskiej szkole materializmu dialektycznego⁵³.

Chytrłość nowoczesności bowiem, w ujęciu autora *Dialektyki negatywnej*, polega na tym, iż wyzysk jednostki względem z konieczności represyjnego wobec niej społeczeństwa zapośredniczony zostaje w rytuały konsumpcyjne, które jedynie pozornie przejawiają się w świadomości poszczególnych ludzi jako możliwość uczestniczenia w dobrach dostępnych ogółowi. Mówiąc precyzyjniej, to, co w analizie klasycznej wykładni marksizmu było genezą klasowych antagonizmów, czyli jawna dysproporcja pomiędzy właścicielami środków produkcji i ograbianymi z ich dóbr i szerokich zastosowań proletariackimi respondentami, zostaje w pozorze demokratycznej totalizacji równości zniesione – podkreślmy – li tylko pozornie.

⁵¹ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektyka oświecenia...*, s. 55.

⁵² Por. H. MORCHEN, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, Warszawa 1999, s. 143.

⁵³ Por. M. HERER, *Filozofia aktualności...*, s. 209.

Pozór zniesienia utrzymuje się dzięki nowemu rozdysponowaniu dóbr ekonomiczno-kulturowych, w których udział ma mieć każda samorealizująca się jednostka społeczeństwa. Ilustrując rzecz obrazowo, można przedstawić to następująco: mimo iż rzeczywista świadomość społecznego charakteru wymiany jawi się jednostce każdorazowo ze zgrozą, obwieszczając jej charakter jako wymienną funkcjonalność, dzięki ułatwionej dostępności do dóbr proklamowanych przez naczelne dyskursy reklam, np. przez posiadanie mitycznego modelu wybranego produktu (choćby telefonu), konsument ma wrażenie rzekomego udziału w dobru i progresji rozwoju społeczeństwa ogólnego postępu⁵⁴. Mówiąc ironicznie, dawna świadomość klasowa, której konsolidacyjną podstawą był oddech resentymentu, jakim pałała rzesza wyzyskiwanych, spoglądając na klasę *bourgeoisie*, opływającą w niedosiężne dlań dobra, została na skutek rynkowego „fordyzmu”, skorumpowana.

Dziś w produkcji materialnej mechanizm podaży i popytu rozpada się, ale w sferze nadbudowy działa jako kontrola na rzecz panujących. Konsumentami są robotnicy i urzędnicy, farmerzy i drobnomieszczanie. Tkwią ciałem i duszą w gorsecie kapitalistycznej produkcji, i bez oporu podporządkowują się wszystkiemu, co się im oferuje. A że poddani traktowali moralność, która przychodziła do nich od panujących, zawsze bardziej serio niż ci ostatni, to dziś oszukiwane masy ulegają mitowi sukcesu znacznie bardziej niż ci, którzy sukces odnieśli. Masy mają pragnienia. Niezawodnie obstają przy ideologii, za której pomocą się ich zniewala⁵⁵.

Idea samozachowania, której prym oddaje ogół społeczeństwa, niejako apriorycznie wymusza takową postawę u poszczególnych już tylko elementów tejże całości, czyli jednostek. Adorno określa ten „stan wymiany” sformułowaniem „introwersyjności ofiary”.

Nonsens totalitarnego kapitalizmu, gdzie technika zaspokajania potrzeb w swej uprzedmiotowionej przez panowanie, zdeterminowanej postaci uniemożliwia zaspo-

⁵⁴ Bardzo adekwatnym przykładem takowego modelu zapośredniczenia mogłoby być wszechobecne dzisiaj posiadanie konta na tzw. portalu społecznościowym. Pozorna równość wszystkich ze wszystkimi, mająca zapewnić ogółowi taki sam dostęp i możliwość aktywizacji na tymże forum, omija jednakże źródłowo wtórne różnicowanie się jakości, zamieszczanych na owych „wirtualnych” polaciach Różnice, mające pierwotnie wyłączyć przepaść klasowości w imię ogólnej komunikacji wszystkich ze wszystkimi, w istocie wymuszają na kolejnych jednostkach nowe *modus* bycia, poprzez utrzymywanie takowego profilu i codziennej, niemalże rytualnej sprawozdawczości z konkretnych wydarzeń ze swego życia. Ucisk pozostaje więc niejako wtórnym procesem, można powiedzieć rykoszetem, który programuje nowy sposób bycia jednostki w relacjach powszechnej wymiany, gdzie towarem stają się odpowiednio ubrane kodyfikacje codziennych wydarzeń.

⁵⁵ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektyka oświecenia...*, s. 152.

kajanie potrzeb i prowadzi ludzi do zagłady – ten nonsens ma swój wzorzec w osobie bohatera, który uchyla się od ofiary, składając w ofierze siebie. Historia cywilizacji to historia introwersji ofiary. Innymi słowy: historia wyrzeczenia. Każdy, kto się wyrzeka, daje ze swego życia więcej, niż w zamian dostaje, daje więcej niż życie, którego broni. Z całą ostrością ujawnia się to w fałszywym społeczeństwie. W takim społeczeństwie o każdego jest za dużo i każdy jest oszukiwany. Ale nędza społeczeństwa polega na tym, że ten, kto by się uchylił od powszechnej, nierównej i niesprawiedliwej wymiany, kto nie byłby gotów do wyrzeczenia, kto od razu schwyciłby nieuszczipioną całość, utraciłby tym samym wszystko, nawet te skąpe resztki, jakie zapewnia mu samozachowanie...⁵⁶

Logika tożsamości, która w myśli Adorna stanowi nieodrodny biegun panującego dysponowania rozumem instrumentalnego, sankcjonuje doświadczenie bycia w świecie, jako w pełni racjonalnego, progresywnego procesu rozwoju swego „Ja”. To jednakże – zgodnie z post-Heglowskim przeformułowaniem dialektycznego charakteru poznania – jest nie do utrzymania, gdyż pozytywnością, jeżeli tak możemy się wyrazić, jest faktyczność nieprzystawalności – nietożsamości bytu-pojęcia, materii-narracji, przedmiotu-opisu, „Ja-Nie-Ja”⁵⁷. To bowiem doświadczenie niepełności poznania, jego horyzontalno-okruchowa fragmentaryczność, może skłonić podmiot poznający do wyzbycia się totalizującej tendencji podporządkowywania się coraz to nowym-starym wzorcom reprodukcji założonej tożsamości. Ich wynikiem bowiem są każdorazowo systemy, w których to ryzach bezpowrotnie anihilowana zostaje jakościowa wartość poszczególnej nieprzystawalnej i tym samym niezideologizowanej płaszczyzny bycia⁵⁸.

Dwuznaczność Adornowskiego ujęcia cierpienia polega więc na tym, iż sama wyjściowa nietożsamość wielokrotnie podnoszona jest jako wartość pozytywna *in se*, a przecież paradoksalna nieprzystawalność zostaje zarazem rozpoznana jako postać swoistej „protonaturalnej” represji. Pomimo dwuznaczności sytuacji fundacyjnej, której spektrum rozrysowuje się na łamach *Dialektyki negatywnej*, Adorno celuje przytłaczającą większość swych analiz, opisujących warunki powszechnej dominacji, li tylko w analityki historyczno-ekonomiczne, nie sprzeniewierzając się programowi własnej dialektyki i nie określając ontologii bytu ludzkiego, jak czynił to jeszcze w pierwszej fazie swej twórczości Heidegger.

⁵⁶ Tamże, s. 71–72.

⁵⁷ Por. B. MARKOWSKA, „Filozofia i pępek snu. Próba o Adornie i Derridzie”, *Kronos* 3(22)/2012, s. 90.

⁵⁸ Por. H. SCHNÄDELBACH, *Próba rehabilitacji...*, s. 189.

Adornowska negatywność ujęta *per se* staje się możliwością swobodnego oporu, gdyż pozwala odkryć zreifikowanemu byciu iluzję tzw. pracy pojęć i programowanej dzięki niej możliwości pozornej emancypacji, przybierającej różne formy w konkretnych historycznych etapach. Pozytywny wydźwięk *negativum* ma mieć wyraz w możliwości podważenia obowiązującego *status quo* i zrzucenia tyranii porządkującej rzeczywistość izomorficzności, jaką gotują gry rynkowego ekonomiczno-kulturowego sterowania popytu i podaży. Cierpienie społeczne zatem Adorno pomiędzy wierszami będzie umieszczał w roli „mimetycznej”, tzn. podejmującej dostosowanie się egzystencji, do absolutystycznych tendencji wymiany towarowej. Owo dopasowywanie się do warunków społecznej wymiany, w której okowach funkcjonuje byt ludzki, nie musi być wcale odczuwane jako zreflektowana dla poszczególnej świadomości niesprawiedliwość, co czyni kulturowy „system zasłon” utopijności obietnicy szczęścia⁵⁹.

Jednostka kurczy się, jest już tylko punktem przecięcia konwencjonalnych reakcji i funkcji, których się od niej oczekuje. Animizm uduchowiał rzecz, industrializm urzeczowia dusze. Aparat ekonomiczny samoczynnie, zanim jeszcze dojdzie do totalnego planowania, wyposaża towary w wartości, które decydują o zachowaniu człowieka. Odkąd wraz z końcem epoki wolnej wymiany towary utraciły swe ekonomiczne właściwości, zatrzymując jedynie charakter fetysza, fetyszym rozszerza się niczym paraliż postępujący i ogarnia w końcu całe życie społeczne we wszystkich jego aspektach⁶⁰.

System zasłony pozornej pozytywności, czyli ukryty mechanizm gry z naturą, niejako odgórnie projektuje na indywidualnych rolę konstytutywnych zachowań, w której rytualnie utopione, sprzeniewierzone zostają własnej „ontologicznej” nieprzystawalności. Projekty pozytywnej dominacji – jak moglibyśmy przeformułować słowa Adorna – generują tym samym struktury odpowiednich potrzeb i pragnień, które dopiero wtórnie zostają jako piętno odczuwane w postaci bólu niespełnienia i cierpienia. Z racji tego, iż naczelną wartością w społecznych warunkach bycia pozostaje rola obopólnej ofiarniczej wymiany w poddańczych strukturach zależności, wszelki ruch jednostek w opium kolektywności uposaża je w egotyczny postulat samodoskonalącego się samozachowania jako naczelnego prymatu bycia⁶¹. O ile w charakterystyce rozumu instrumentalnego lekcja Adorna i Horkheimera streściłaby się w sformułowaniu: ilekroć walczymy z naturą, owa przemoc i represja tejże wraca ze zdwojoną siłą na warunkach ludzkiego bycia, o tyle w rolach społecznych im

⁵⁹ Por. B. MARKOWSKA, „Filozofia...”, s. 96.

⁶⁰ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektyka oświecenia...*, s. 44.

⁶¹ Por. H. MORCHEN, *Władza i panowanie...*, s. 177.

bardziej nasze zjednoczenie jako kolektyw staje się programowe, tym większy powstaje regres i generuje się inwersja iluzyjnej solidarności społecznej w postawy monadyczne⁶². Jak bowiem wzmiankuje Adorno: „Każdy człowiek, ze wszystkimi swymi funkcjami, ma w społeczeństwie gotowego dublera, który i tak od początku uważa go za przeszkodę w objęciu stanowiska i traktuje jako kandydata na śmierć”⁶³.

Postulat solidarnej jedności ludzkiego losu staje się tym samym dla Adorna jawnym oszustwem, zaś jedynie z nazwy pobożne myślenie o dobru ogółu zawiera immanentnie skodyfikowaną formę dyscyplinującego ucisku i regulacji jednych względem drugich. To właśnie powyższa „struktura tragedii”, jaka kryje się w podmiotowym autozniewoleniu, skłania Adorna do porzucenia wiary w możliwość jakiegokolwiek substancjalnej pozytywnej adaptacji⁶⁴. Tożsamość zatem to rzucony instrumentalnie, czasowy postulat przynależności do danych warunków materialno-ekonomicznych, którego nie można traktować jako czegoś na zawsze utraconego w swych możliwościach realizacji, lecz jako kłamstwo idealizmu już w punkcie wyjścia⁶⁵.

Tożsamość jest praformą ideologii. Cieszy się upodobaniem jako odpowiednik uciśkanej w niej rzeczy; odpowiedniość zawsze była również podporządkowywaniem dla celów dominacji i o tyle była też swą własną sprzecznością. Po niewypowiedzianym wysiłku, który rodzajowi «człowiek» musi zgotować ustanowienie prymatu tożsamości nawet przeciwko samemu sobie, raduje się on własnym zwycięstwem, czyniąc je określeniem zwyciężonej rzeczy: to, czego doświadczyła, musi prezentować jako to, czym jest sama w sobie. Swą siłę opierania się oświeceniu ideologia zawdzięcza swemu uczestniczeniu w myśleniu utożsamiającym: w myśleniu w ogóle. Swoją ideologiczny aspekt odsłania ono w tym, że nigdy nie wywiązuje się z zapewnień, iż «nie-Ja» na końcu okaże się «Ja»: im bardziej «Ja» zaczyna myśleć, tym pełniej odczuwa swoją degradację do roli przedmiotu⁶⁶.

Jak zatem Adorno wykrywa owo wtórne „miękkie” cierpienie, któremu jego system pojęciowy przydaje znamiona dominacji, panowania tożsamości oraz dyscypliny towarowej?

⁶² Por. A. WAWRZYNOWICZ, *Hegel i Adorno...*, s. 130.

⁶³ T.W. ADORNO, *Minima moralia...*, s. 279.

⁶⁴ Por. R. RORTY, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 2009, s. 108.

⁶⁵ Por. H. SCHNÄDELBACH, *Próba rehabilitacji...*, s. 262.

⁶⁶ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 205.

Społeczny rynek towarów kulturowych. Tresura i ucisk

Rzeczywistość modernizacyjnego społeczeństwa oparta jest w myśli Adorna na ustawności powszechnej wymiany towarowej. Struktura ontologiczna takowego modelu społecznego pokutuje w destabilizacji jakościowego przeżywania swego bycia poszczególnej jednostki. W powszechnym mniemaniu jawi się – w uznaniu autora *Dialektyki negatywnej* – naczelną pewność co do tego, iż nowoczesność to dla emancypacji podmiotowości najdogodniejszy etap. Wolność, która stanowi warunek refleksyjnego usamodzielnienia się jednostki w społecznym opium zależności, zostaje zaanektowana przez sferę wpływów władz instytucjonalnych, których to naczelnym *telos* jest permanentna reprodukcja pozornej równości abstrakcyjnego ogółu.

Oplakiwany przedmiot, dziedzictwo wczesnej *arche*, ulotnił się świadomości, która wyrwała się z przyrody. Sam mit stał się widoczny jako złudzenie; jedynie złudzenie i rozkaz może go uprzytomnić (...) Cierpienie z powodu tego, co filozofia Heideggerowska rejestruje jako utratę bytu, nie jest tylko nieprawdą; inaczej nie szukałby pomocy u Holderlina. Samo pojęcie społeczeństwa mówi, że stosunki między ludźmi powinny mieć oparcie w wolności; ale skoro po dziś dzień owa wolność w stosunkach między nimi nie jest realizowana, to jest ono tyleż skostniałe, co wadliwe. W powszechnym stosunku wymiany zostają jak walcem spłaszczzone wszystkie jakościowe momenty, których suma mogłaby być czymś w rodzaju struktury. Im bardziej niepowściągliwa jest władza form instytucjonalnych, tym bardziej chaotyczne staje się życie, które one narzucają i deformują na swoje podobieństwo⁶⁷.

Ujmując rzecz inaczej, należy stwierdzić, że o ile strach był bodźcem początkowej chęci okiełznania natury, o tyle poczucie zagrożenia przetransponowane zostaje w projekcie społeczeństwa wymiany na lęk przed niemożnością realizacji projektu własnej, zaprogramowanej (nie)woli. To z kolei popycha jednostkę jednoznacznie do permanencji samozachowania – w mniemaniu Adorna – prawa, którego naczelnym *idee fixe* jest warunek istnienia (rozumianej jako jakość pozytywna). Rodzi to *per accidens* nowoczesną formę zsekularyzowanej (lecz nie odmitologizowanej) religii brutalności indywiduum. Jednostka, jako nietożsama w stanie faktycznym, staje się na skutek stygmatyzacji społecznego programu odniesień, indywiduum, która w rynkowo zapośredniczonej artykulacji realizacji „własnych” pragnień, mimetycznie oddaje się rytuałom kodyfikowanym przez społeczność⁶⁸.

⁶⁷ Tamże, s. 124–125.

⁶⁸ Por. M. HERER, *Filozofia aktualności...*, s. 220.

Same zaś rozbudzone pragnienia i potrzeby, współkonstruowane są przez aparat kulturowej reprodukcji – ten ostatni zarejestrowany wynalazek panowania – co sprawia finalnie, że jakościowy wymiar poszczególnych ludzkich egzystencji zostanie zniesiony do modelowo-kalkulacyjnego obrachunku zysków i strat, przydatności społecznej i tejeż szkodliwości⁶⁹. Jak bowiem wzmiankuje Adorno:

Wszystkie czynności rodzaju ludzkiego mają na celu zachowanie jego fizycznej egzystencji, nawet jeśli ludzie to źle pojmują, usamodzielniają się organizacyjnie i zajmują się tą kwestią tylko okazjonalnie. Nawet te przedsięwzięcia, które społeczeństwo podejmuje, aby się unicestwić, są, jako nieokielznane, absurdałne próby samozachowania, zarazem nieświadomym siebie działaniem przeciw cierpieniu⁷⁰.

Co więcej, rynek dokonuje analogicznej sztuczki „gry z naturą”, jaką sankcjonował pierwotnie mit w epokach minionych. Dzieje się tak, gdyż tak samo, jak czynił to mit w swej warstwie podboju na przeciwstawnej mu grozie natury, podbój rynku dokonuje artikulacji spreparowanych partykularnych dążeń, sprowadzając je do potrzeb ogółu. Funkcjonalność obrotu ludzkimi namiętnościami odbiera w istocie ludziom imaginacyjne szczęście, które pod trywialnymi pozorami substytutów raju jedynie sankcjonują jego poddańczy charakter, czyniąc z monady więźnia iluzorycznej emancypacji.

Namiastkowe zaspokojenie, które przemysł kulturowy przynosi ludziom, budząc w nich przyjemne uczucie, że świat mieści się w sugerowanym im ładzie, oszukańczo odbiera im to szczęście, którym ich mami. Całościowym rezultatem przemysłu kulturowego jest efekt antyświeceniowy; w jego obrębie oświecenie, czyli postępujące techniczne zdominowanie przyrody, jak nazwaliśmy jest z Horkheimerem, staje się oszukiwaniem mas, środkiem krępowania świadomości. Przemysł kulturowy hamuje kształtowanie się autonomicznych, samodzielnych, świadomie oceniających i podejmujących decyzję indywiduów (...) Jeżeli masami niesprawiedliwie, z góry gardzi się jako masami, to przecież ostatecznie nikt inny, tylko przemysł kulturowy czyni je najpierw masami, a później nimi pogardza i utrudnia proces emancypacji, do której ludzie byliby dojrzały o tyle, o ile pozwoliłyby na to siły wytwórcze epoki⁷¹.

Jako naczelne środki utwierdzenia ucisku w sytuacji rynkowej wymiany nowoczesności Adorno wymienia media, szczególnie telewizję, którą oskarża

⁶⁹ Por. B. O'CONNOR, „Transcendencja immanentna? Adorno i jego nowy projekt metafizyki”, *Kronos* 3(22)/2012, s. 128.

⁷⁰ Tamże, s. 285.

⁷¹ T.W. ADORNO, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, Warszawa 1990, s. 20.

o rytualizację codziennej wulgarności bycia jednostek. Co więcej, oprócz w istocie regresywnego względem krytycznej autorefleksji wpływu telewizji, uznaje nowy rodzaj mediów za zaprzepaszczenie unoszącego się jeszcze w eterze poprzedniej epoki rozdziału sfery prywatnej i publicznej. Optyczny wymiar nowych mediów zasypał niedawną lukę, jaka dzieliła coraz bardziej zacierającą się granicę pomiędzy sferą prywatną egzystencji a jej *publicum*, co tworzy jakościowo nowy wymiar ucisku i panowania, który nie mógł być do pomyślenia jeszcze w walce XIX-wiecznych koncepcji alienacyjnych⁷².

Luka, jaka jeszcze dzieliła egzystencję prywatną od przemysłu kulturowego, póki nie zawładnął on wszechobecnie wymiarem optycznym, została wypełniona, choć poza czasem pracy nie można niemal uczynić kroku, by nie potknąć się o jakiś przejaw przemysłu kulturowego, to media są tak ze sobą zespolone, że pośród nich żadna myśl nie może chwycić oddechu i spostrzec się, że jej świat nie jest światem. W teatrze przez zabarwienie wzroku i słuchu refleksja zostaje bardzo ograniczona⁷³.

Holistyczny zasięg oddziaływań rynku wraz jego nowoczesnym instrumentem w postaci nowych przekazów niejawnej dyscypliny sprawia, że na skutek stopienia się przekazu informacji z wymaganiami wymiany, zarówno „rynek” (rozumiany źródłowo tak jak ujmował jego rolę Platon), jak i „medium”, tracą finalnie swe rdzenne znaczenie we wzajemnej znoszącej syntezie. Jak bowiem formułuje to F. Jameson, rynek można porównać z mediami właśnie nie dlatego, że w istocie są do siebie podobne, lecz dlatego, że oba zjawiska stały się radykalnie niepodobne do swego źródłowego pojęcia⁷⁴.

Tym samym, dzięki nowoczesnej integralności obydwu fenomenów, informacja staje się towarem, zaś instrumentem jej dystrybucji jest wszechobecna sfera medialnych odniesień, nihilizujących na swym podbitym horyzoncie wyściową faktyczność nieprzystawalności jednostki. Jak bowiem pisze Adorno:

Instytucje są silniejsze niż kiedykolwiek; od dawna wyprodukowały coś w rodzaju oświeconego neonowym blaskiem stylu przemysłu kulturowego, który ogarnia świat, jak czynił to niegdyś barok. Konflikt między podmiotowością a formami nie zmniejsza się, ale w warunkach wszechwładnej siły dominacji form, kiedy świadomość doświadcza własnej bezsiły i nie dowierza, że potrafi zmienić instytucje i ich duchowe odbicia, przybiera postać utożsamienia się z napastnikiem⁷⁵.

⁷² Por. J. HABERMAS, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2008, s. 323.

⁷³ T.W. ADORNO, *Sztuka i sztuki...*, s. 59

⁷⁴ F. JAMESON, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, Kraków 2011, s. 280.

⁷⁵ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 133.

Ruch wymiany rodzi odgórnie podporządkowywanie się indywiduum do systemu powszechnej obliczalności jakości, znosząc sfery *privatum* i *publicum* w podziale czasu pracy, projektując tzw. czas wolny od pracy. Przymus tego co ogólne i jego partykularność staje się jakością *per se* i podług społecznych kryteriów podmiot wtórnie dokonuje weryfikacji wartości własnego bycia. Kodyfikacja wyceny towarowej w optyce Adorna, dzięki zaprzysiężeniu w nowe środki emisji, reprodukuje w sposób spotęgowany trywialne wzorce gospodarowania własną wolnością i szczęściem, które – jak wyżej podkreśliłem – finalnie szczęścia nie dają⁷⁶. Spełnia się tym samym sformułowanie z *Dialektyki negatywnej*: „(...) ogólność odbiera partykularności to, co jej przyrzeka”⁷⁷.

Ów stan „omamiania” i współkreowania pragnień jednostek sprzyja strukturalnie wysublimowanym gałęziom rynkowym, tworzącym model masowego konsumenta, który lansowane aktualnie szyfry symboliczne i logotypy popularnych marek wciela w życie, projektując je na *telos* swych marzeń i pragnień. Telewizja, która staje w ogniu Adornowskiej krytyki, zawiera w sobie model tzw. odwróconej psychoanalizy, gdyż w przeciwieństwie do tej pierwszej, która ma za cel uświadomienie nam naszych popędów i nerwic, przekaz telewizyjny w istocie kanalizuje owe popędy, pozostawiając je w stanie świadomości uśpionej, cementując w bezkrytycznej odbiorczości sferę niejawnej nieświadomości⁷⁸. Tym samym, dzięki społecznej egzystencjalnej mimetyczności inkarnowania kulturowych wzorców rynkowych, totalizującemu stopieniu ulega przestrzeń jakiegokolwiek krytycznej autorefleksji i weryfikacji złudności *summum bonum* systemu odniesień⁷⁹.

Mit przedłuża swe panowanie, zapewniając w powszechnych dyskursach o pozorach raj, jakim jest cząstkowy udział w dobrach towarowych, i stale stymulując *telos* konwergencji emocji i pragnień podległych jego czarowi jednostek. Jednostka, staje się w pełni tego słowa znaczenia indywiduum, które w przekonaniu o własnej użyteczności dokonuje szeregu liturgicznych zabiegów, będących pozorem obietnicy spełniania, to jest szczęścia. Samo zachowanie popycha więc w dyskursie wymiany rynkowej indywiduum w obszar egotycznej kontroli swego pozornie substancjalnego „Ja” i wytwarza ramy dla procesu samodyscypliny, której cel służyć ma partykularnym przesłankom monady. Tym samym w opresji znajduje się nie tylko sfera semantyczna, aplikowana w mechanizm rynkowej adaptacji, lecz także cała sfera psychiczno-fizyczna podmiotu, tworząc podwaliny pod nowoczesną postać religii kapitalizmu, mianowicie „religii sukcesu”.

⁷⁶ Por. V. DUSEK, *Wprowadzenie do filozofii techniki*, Kraków 2011, s. 110.

⁷⁷ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 455.

⁷⁸ Por. V. DUSEK, *Wprowadzenie...*, s. 109.

⁷⁹ Por. F. JAMESON, *Postmodernizm...*, s. 60.

Co więcej, dzięki jej totalnym zabiegom, afirmuje czas jednostki, przekształcając (i programując) czas wolny w interwał nastawiony na regenerację sił, tak potrzebnych w rynkowej rywalizacji indywidualów. Jak bowiem stwierdza Adorno:

Czas wolny pozostaje refleksem heteronomicznie narzuconego podmiotowi rytmu produkcji, obecnego z konieczności także w nużących pauzach. Świadomość zniewolenia całej egzystencji, która pod naciskiem wymogów zarobkowania, a więc samej niewoli, nie może rozkwitnąć, występuje dopiero w *intermezzo* wolności. *La nostalgie de dimanche* to nie tęsknota do tygodnia pracy, ale do stanu wyemancypowanego od rytmu pracy i wypoczynku; niedziela nie daje satysfakcji, nie dlatego, że się wówczas świętuje, ale dlatego, że jej własna obietnica natychmiast okazuje się niespełniona⁸⁰.

Rodzi to nowe wymiary opresji i utajonego cierpienia, jakie zniewolone jednostki, będące pod wpływem mechanizmu rynkowej przynależności, zakładają niczym pęta na własną egzystencję. Począwszy od fetyszyzmu zakupowego i nabywania markowych towarów, niosących w swej minimalistycznej obietnicy wzmożoną jakość poczucia w świecie, a skończywszy na realnym poddawaniu swego ciała zabiegom kosmetycznym lub uprawianiu sportów fitness. Tym sposobem dialektyka panowania i niewolnika rynku powraca ze wzmożoną siłą, co lapidarnie kwituje Adorno stwierdzając, iż „absurd utrzymuje się własną mocą: panowanie zapewnia sobie sukcesję dzięki podwładnym”⁸¹.

Przykładając chłodną i bezapelacyjnie utrzymującą się logikę rynku mierzalnej jakości względem zysku i strat, sankcjonowane jako pozytywność staje się finalnie li tylko to, co bezpośrednio przełożyć można na jakąkolwiek czynną funkcjonalność – przydatność. Mówiąc bardziej obrazowo, Adorno ukazuje ową prawidłowość na przykładzie pozornie banalnym, lecz dobrze oddającym moment jakościowej kalkulacyjności spędzania wolnego czasu. Mianowicie opisuje sfunkcjonalizowanie spaceru, jakie dokonało się w modernistycznym planie ogólnego dysponowania czasem. „Spacer, *une flânerie*, był sposobem spędzania czasu dla człowieka prywatnego, dziedzictwem dziewiętnastowiecznych feudalnych wędrówek dla przyjemności. Wraz z epoką liberalną chodzenie zamiera, nawet jeśli nie jeździ się autem”⁸². Wtłoczona w siatkę reprodukcji schematów działań jednostka, na skutek zaniku niesamowitości jakości egzystencji, ginie na rzecz postulatów tożsamości w procesie niezreflektowanego

⁸⁰ T.W. ADORNO, *Minima moralia...*, s. 208.

⁸¹ Tamże, s. 217.

⁸² Tamże, s. 191.

konsumowania procesu konsumpcji⁸³. Apatia względem systemu reprodukcji staje się *spirit movens* skuteczności przemysłu kulturalnego, które na ołtarzu rozrywki rozlicza imaginacyjne cierpienia, pragnienia, potrzeby indywiduum, eksportowane przez rynek. Każdy przedmiot, dzięki totalizacji myślenia tożsamościowego, traktowany jest odgórnie jako obliczalny produkt, zaprzężony w karby atrakcyjnej zdatności. Produkty – z konieczności masowe – wprzęgnięte w organy propagandy, jakimi są media, paraliżują dzięki swej obietnicy rajy krytyczną zdolność oporu jednostki wobec całości mechanizmu ogólnej przydatności, sprzyjając jednocześnie stępieniu pól zapośredniczonej w proces wymiany refleksji. Tym samym zabawa oddaje się w ramiona rozrywce, zaś czas wolny w „obietnicę weekendu”. Niespełniona każdorazowo obietnica rajy, ujęta jako „waluta wymiany”, potęguje jedynie w jednostce uczucie represji. Jednakże ruch emancypacyjny, mający za zadanie wyrwanie się z okowów globalnego aparatu produkcji, nie może być w pełni, tj. pozytywnie dopełniony, gdyż pełniłby rolę negacji danej wykładni. Ta z kolei byłaby swojego rodzaju anarchizmem, ale ten, jak można się spodziewać, zwiastuje tylko kolejną wersję ideologii panowania.

Bezwzględny prymat procesu produkcji dobiera prawo do pytania „po co?” i stopniowo redukuje go do fetyszyzacji samego siebie i zewnętrznej potęgi, a w rezultacie rozum uwstecznia się jako instrument i upodabnia do swych funkcjonariuszy, których aparat myślowy ma już tylko zapobiegać myśleniu⁸⁴.

Nihilizmem – w optyce Adorna – jest więc banał, na który jesteśmy skazani⁸⁵.

⁸³ Wręcz komplementarnie owe Adornowskie intuicje oddaje H. Marcuse, który, określając generowanie potrzeb narzuconych jednostce jako podmiotowi zbiorowej represji, wskazuje na krytyczną apatię teźże jednostki względem anachroniczności całości społeczeństwa. Jak wzmiankuje w swym sztandarowym *Człowieku Jednowymiarowym*: „Możemy wyróżnić zarówno prawdziwe, jak i fałszywe potrzeby. „Fałszywe” to takie, które są narzucone jednostce w procesie jej represjonowania, przez partykularne interesy społeczne: potrzeby, które utrwalają znój, agresywność, cierpienie i niesprawiedliwość. Ich zaspokojenie mogłoby być czymś najbardziej przyjemnym dla jednostki, jednak takie szczęście nie jest stanem, który powinien być utrzymywany i chroniony, jeśli służy on zahamowaniu rozwoju zdolności (jej własnej lub innych ludzi) do rozpoznania choroby całości i uchwycenia szans wyleczenia. Większość przeważających potrzeb wypoczynku, zabawy, zachowania się i konsumowania zgodnie z tym, co zaleca reklama, kochania i nienawidzenia tego, co kochają i nienawidzą inni, należy do tej kategorii potrzeb fałszywych” (H. MARCUSE, *Człowiek jednowymiarowy...*, s. 21–22).

⁸⁴ T.W. ADORNO, *Minima moralia...*, s. 142–143.

⁸⁵ M. WERNER, *Wobec nihilizmu*. Gombrowicz, Witkacy, Warszawa 2009, s. 73–74.

Rubieże nietożsamości – cierpię, więc Jestem. Próba krytyki.

Cierpienie w myśli Adorna ma zatem podstawowe wymiary ukute na firmamencie koncepcji negatywności dialektycznej, zaś do śladów jej „parapraktycznej” akupunktury należy teren analiz społeczeństwa. Najczęściej usytuowane cierpienia zostają przez Adorna opisane w konwulsyjnych dla indywiduum relacjach kolektywistyczno-społecznych, zaś jego wyrazem jest wtórna, zreifikowana nijakość życia jednostek, będących w wymiarze ontologii społecznej na planie permanentnego przemagania dialektycznego *idee fixe* pana-niewolnika. Źródło cierpienia waha się zatem na „metapoziomie” już w punkcie wyjścia relacyjności sytuacji „Ja-Ty-My”, w którym ostatni człon „My” stanowi permanentnie zwiastun pozornej zgodności, a swoją siłę czerpie z konsekwentnie stosowanej logiki unifikującej tożsamości oraz wynikających z tego ideologii panowania. Cierpieniu ulega cała psychofizyczna struktura bycia człowieka, gdzie – poczynawszy od reżimowego koordynowania pragnień, a na codziennym funkcjonowaniu skończywszy – przejawia się tyrania prymatu ogółu nad nieredukowalną do pojęć jakością poszczególnego podmiotu.

Tym samym, podmiot i jego uwikłane strukturalnie cierpienie kolektywistyczne warunkowane są od poszczególnych dziejowej wykładni semantycznej, czyli logiki, której wykwarem jest kodyfikacja prawdy, rozumianej jako ukryty atrybut władzy. Mówiąc inaczej, warunkowana ideologiami historia człowieka to w istocie pasmo rozrastającego się regresu jego emancypacyjnych dążeń, dla których iluzoryczny grunt tworzy każdorazowo nowa wykładnia siły, skrywająca chęć oswojenia indywiduum, i mści się permanentnie na kolejnych wariacjach utajonej pracy mitu, w projektowanych przezeń planach podboju natury.

I pomimo że powyższy zarzut-teza, iż historia jest kodyfikacją cierpienia, nosi w sobie znamiona inwersji logiki tożsamości, od której tak namiętnie pragnął się odżegnać Adorno, nie sposób jego narracji nie przydać takiego właśnie sensu. To jednakże, co odróżnia autora *Dialektyki negatywnej* od pokrewnych mu pokoleniowo Jurgena Habermasa czy Richarda Rorty’ego, to świadome i konsekwentne odrzucenie wszelkich roszczeń moderny, zakładających projekt teoretyczny, umożliwiający aplikację pozytywnych społecznych rozwiązań. Społeczeństwo dla Adorna stanowi bezapelacyjną obietnicę cierpienia, która – w tym momencie widać największą nieścisłość „Frankfurtczyka” – umożliwia przecież samo dialektyczne zaangażowanie. Jeżeli więc Adorno zarzuca Heideggerowskiemu projektowi ontologicznemu wymiar inkarnowania powszechników i tym samym zabranie w logikę tożsamości, czego wykwarem jest li tylko przesunięcie semantyki zamiast przeformułowania sensu, jaki do-

konuje się w pojęciowych zakłędach: bycie, aletheia, egzystencja, tak samo obosiecznym mieczem stają się sformułowania pojęciowe używane przez wykładnię Adorna, jak nietożsamość, negatywność czy chociażby ideologia.

Wyjściowe, niedowodliwe z konieczności, założenie permanentnej niespójności poznania i jego przedmiotu zostało przez Adorna bezkrytycznie przerzucone na społeczny wymiar bycia z innymi. Sama teza o prymacie nietożsamości, tj. źródłowej nieprzystawalności wymiaru epistemiczno-ontologicznego, zakłada o ironiczną perspektywę holistyczną i tym samym podpada bezapelacyjnie pod zwalczaną przez Adorna narrację metafizyczną.

Do kanonady zarzutów skierowanych przeciwko Adornowskiemu projektowi negatywnemu należy dodać wzmiankę o janusowym obliczu permanentnego podporządkowania się wysuwany zaleceniom nietożsamości. Otóż krytyka dialektyczna w punkcie wyjścia odcina sobie jakąkolwiek możliwość weryfikacji własnych „odratowanych okrucich”, gdyż czyniąc takowy zabieg, stałaby sama wobec zarzutu ideologizacji. Dialektyczny ruch rzeczywistości nie ulega wstrzymaniu, toteż niestosowna wydaje się być możliwość jakiegokolwiek teoretycznego wstrzymania, które okazać się musi finalnie jedynie błędnym rozpoznaniem. Każdy – przywołując warsztat semantyczny Adorna – teoretyczny okrucich nie może wbrew autorowi *Dialektyki negatywnej* stać się „powiększającą lupą”, gdyż rościłby sobie pretensję do obiektywności. Pułapka negatywności tym samym zastawia sidła na każde krytyczne roszczenie wobec Całości i należy zadać sobie pytanie, czy ta skazana na wieczny powrót egzekutywa teoretycznych diagnoz sama nie zawiera w sobie projektu utopijności.

Dialektyczny tygiel staje się *summa summarum* przestrzeni ofiarniczą, w której jednostka uwikłana w system powinna każdorazowo zdawać raport z tego co inne, nie siłąc się na wzmożenie własnej krytyczności czy zerwanie systemowych kajdan. Rewers negatywności staje się więc nowym-starym, „matrycą, wzorem, przymusem”, któremu egzystencja winna składać hołd separacji. Owo cięcie z tożsamości bardziej szykuje grunt dla nowej formy alienacji i tym samym cierpienia, niż jakąkolwiek możliwość wyzwolenia. Taśmowy charakter dialektyczności staje się dzięki temu maszynierią realnego uwikłania, któremu każdy czyn ludzki, aby pozostać w stanie „czystego sumienia”, winien oddawać ofiarnicze zadość ze swego roszczenia do niepowątpiewalnej słuszności.

Przestrzeń negatywności nigdy nie pozostaje gospodarczo zaspokojona i w swych tendencjach odzwierciedla zarzut „panowania”, przed którym z taką zajądlnością wzbraniała się immanentna teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Soteriologia nie tyle jest niemożliwa do pomyślenia, ile jako impas zaświatowości jawi się jako „grzech” złudnej nadziei wobec realnego stanu rozpacz. Parafrazując Hegla, należałoby stwierdzić, iż sowa Minerwy nie tyle nie wylatuje o zmierzchu, ile w świecie rozpoznaje szlak dla swego okrężnego (nieprzy-

noszącego nic nowego) lotu. „Prawda przemian” pozostaje kotwicą inwigilacji nietożsamości z taką samą siłą, jak widowiskowe sztuczne ognie, mające trwale zmienić obraz nieba. Tło pozostaje nieme na krzyk.

Drugi aspekt namysłu nad cierpieniem, jaki możemy znaleźć na marginesach Adornowskiego projektu, to ten, który dotyczyłby współczesnej tęsknoty za utraconym łaodem uprzedniej harmonii kosmosu. Owa tęsknota, i tym samym rozczarowanie, które stało się *modus vivendi* wszelkich opracowań zjawiska nihilizmu⁸⁶, tyczy się także opisu uświadomionej nietożsamości. Otóż, o ile ucisk i cierpienie znaczą w społeczeństwie wymiany rynkowej wszelkie wymiary egzystencji jednostkowej, czyniąc zeń jedynie trywialny odbiornik sankcjonowanych obszarów pozornego zaspokojenia, o tyle cierpienie wywołane zreflektowanym, krytycznym oglądem rzeczywistości w myśli Adornowskiego projektu zdaje się mieć w swym wymiarze postać totalną. Co oznacza w tym aspekcie sformułowanie totalność?

Otóż dialektyczność upadku w zapośredniczenie, jaka tyczy się ontologicznego *status quo*, nie niknie w podejmowanej próbie autoinwigilacji mechanizmów separowania się od treści poznawczych. Z racji podtrzymania słuszności post-Heideggerowskiego paradygmatu przełamania myślenia podmiot-przedmiot, który w dialektycznej wersji podejmuje Adorno, nieuzasadnionym pozostaje nawet rejestracja jakiegokolwiek pozytywnej-krytycznej (negatywnej) poznawczo awersji wobec poznanej treści, która nie może być kognitywnie wyabstrahowana od poznającego ją podmiotu i tym samym poddana krytycznej weryfikacji. Oczywiście autor *Dialektyki negatywnej* pozostaje świadomy ontologiczno-epistemicznej klątwy filozofii, z jaką przyszło mu podjąć intelektualny wysiłek, jednak postulat kodyfikowania nietożsamyh – indywidualnych i jednostkowo wyróżniających się wrażeń, nie może być w ogóle zasadny, bez dialektycznego odróżnienia wyjątkowości, od przyjętych-rozpoznanych uprzednio powszechników.

Tym samym cierpienie jednostki, podlegającej samonapędzającej się tyranii społeczeństwa, nawet w ruchu dialektycznego wyzwolenia nie niknie, lecz urasta do rangi wieńczącego jakąkolwiek nadzieję egzystencjalną piętna. Co więcej, choć negatywny ton zabiegu emancypacyjnego już w zamyśle zostaje na teoretyczno-praktycznym bezgruncie, samo inicjowanie programu kodyfikacji nietożsamości naznacza podmiot cierpieniem, które stawia jednostkę przed prawdziwie nihilistyczną alternatywną postawą albo-albo. O ile w filozofii Kierkegaarda na dwóch przeciwległych członach poróżnienia stawał Bóg-Ni-

⁸⁶ Szerzej o tym problemie pisze cytowany już przeze mnie M. Werner w książce *Wobec nihilizmu*. Gombrowicz, Witkacy.

cość, które to poróżnienie wybrzmiewa już z mocą w matematyczno-egzystencjalnym dramacie pewności przekonań Pascala, o tyle w myślowym projekcie Adorna członami owej alternatywy stają się kolejno: Nietożsamość – jako wyraz prawdziwości-nieprawdy Całości – oraz pozorna Tożsamość, uznana za krainę złudy i obietnicę tyranii.

Rezultatem ostatecznym zawsze pozostaje bliżej nieokreślony wyraz cierpienia, choć i w takim dialektycznym poróżnieniu – a sugestie Adorna wydają się być w tym aspekcie jednoznaczne – ferowana zostaje epistemologiczna wstrzeźliwość, mająca na celu uniknięcie uwikłania się w tryby absorbującej logiki. Paradoksalnym pozostaje fakt, iż chęć podejmowania walki z tzw. klątwą tożsamości pozostaje wierna strukturze narracyjnej wersją nowego-starego mitu, którego figurę oddaje wyeksploatowany w XX wieku przez Alberta Camusa Syzyf. Daremny trud, zawsze skazany na finalną katastrofę, niemalże namacalnie oddaje próbę wyprowadzenia jakiejkolwiek pozytywności z idei dialektycznej negacji, dając tym samym iście nihilistyczny wydźwięk banalności. *Summa summarum* ucisk egzystencjalny w tak ujętym paradygmacie można zawrzeć w roboczym sformułowaniu jako cierpienie ontologiczne. Ciekawym pozostaje jednak to, co Adorno zbywa milczeniem i niedopowiedzeniami. Pytaniem zasadniczym pozostaje sam fakt cierpienia, jaki wywołuje naturalna – można by wnioskować – tendencja do ogólnej asocjacji sensu w życiu każdej jednostki. Interioryzacja egzystencjalnego *telos*, jednakże zawsze obostrzona, pozostaje podejrzeniem o ideologię w myśleniu Adorna, stąd nawet permanentna chęć utrzymywania poróżnienia-nietożsamości wydaje się nosić znamiona ideologiczne.

Pomimo Adornowskiej krytyki ontologii – zwłaszcza Heideggerowskiej – oraz uznania jej za proces hipostazowania egzystencjalnych powszechników i sankcjonowania ich w metafizycznych ramach niezmienności, nie sposób nie dostrzec w projekcie autora *Dialektyki negatywnej* analogicznego zabiegu intelektualnego. Z jednej strony ma być on w swych atotalistycznych zamiarach krytyką totalności logiczności i dokonywać immanentnej krytyki panowania rozumu instrumentalnego poszerzającego naturalne spektrum cierpienia, z drugiej jednakże strony zarzuty, jakimi Adorno poddaje zasadę tożsamości, dobyte są z tychże samych intelektualnych narzędzi, jakie przysparzają cierpienia w systemie skodyfikowanym. Szansa na oscylację łagodzącą lub umożliwiającą całkowitą redukcję ontologicznego prymatu cierpienia w projekcie Adorna, jakim byłaby wizja Boga jako sensu pragnień, które nie mogą być spełnione poprzez skończonościowe zapośredniczenie towarowe, wykluczona zostaje poprzez materialistyczną wizję bytu ludzkiego, a co za tym idzie niwelację wszelkich metafizycznych nadziei.

Co więcej, sama soteriologia – w uznaniu Adorna – jest siłą napędową metafizyki jako takiej, która poszukuje znaczeń transcendentalnych, przekraczających i zarazem sankcjonujących skończone doświadczenie. Jako taka bowiem jest swoiście interpretowanym Kantowskim postulatem potocznego ludzkiego doświadczenia, które rozgrywa się na kruchych drogach skończoności i pozostawia w instrumentalnym użyciu rozumu znaczenia ogólne, mające mieć pozahistoryczny wymiar.

Oznacza to, że metafizyka wyraża dla Adorna podstawowe *quantum* źródłowego doświadczenia skończoności i oddaje jedynie nasze pragnienie wyartykułowania doświadczenia, będącego takim, jakie przekroczyć miałyby to, co dane.

Metafizyka, zgodnie z jej własną definicją, nie jest możliwa jako łańcuch dedukcyjnych sądów o tym, co istniejące. Nie można jej też pojmować na wzór czegoś absolutnie odmiennego, co wyjątkowo urągałoby myśleniu. Byłaby ona możliwa zatem jedynie jako czytelna konstelacja tego, co istniejące. Od niego uzyskalaby tworzywo, bez którego by jej nie mogło być, ale nie transfigurowałaby istnienia swoich elementów, a tylko sprowadziłaby je do konfiguracji, w której elementy złożyłyby się na pismo. W tym celu musi wiedzieć, czym jest życzenie. To, że życzenie jest kiepskim ojcem myśli, jest od czasu Ksenofanesa jedną z generalnych tez europejskiego oświecenia, i można ją zastosować bez wahania także do prób restaurowania ontologii⁸⁷.

Pozorna wydaje się być rehabilitacja metafizycznego doświadczenia, o jaką wnosi nieśmiało Adorno, wraz ze zderzeniem z podwalinami ontologicznymi, kryjącymi się za projektem jego *Dialektyki negatywnej*. Doświadczenie nieotożsamości podmiotu, które stanowi bezgrunt gruntu doświadczenia – używając frazeologii Heideggerowskiej – zdaje się przekreślać wszelkie prawomocne metafizyczne rezultaty poznawcze, czyniąc z nich tylko materiał badawczy dla rejestracji złudnych pragnień. Soteriologia tym samym zostaje w projekcie Adornowskim, jako realna możliwość, przesunięta dyskretnie z wymiaru religijnego (status religii, idąc konsekwentnie tropem Adorna, należy uznać za ideologię) na wymiar wolnościowy – decyzyjny, który to wymaga od podmiotu konkretnej pracy intelektualnej i umiejętności korygowania swych zapędów poznawczych. To bliżej nieokreślone doświadczenie metafizyczne, które podsyte zostaje przez wspólną wszystkim podmiotom nadzieję, zostać może *summa summarum* okraszone jako powłoka skrywająca li tylko chęć pocieszenia i zarazem zapowiedź nowej formy zniewolenia.

⁸⁷ T.W. ADORNO, *Dialektyka negatywna...*, s. 572.

Co więcej, warte podkreślenia jest to, iż Absolut ujmowany w metafizycznych dociekaniach filozoficznych, jak chociażby intelektualne ujęcie Boga w narracji tomistycznej, nie rości pretensji do całkowitego semantycznego wypełnienia i zarekwirowania sensu tego pojęcia. Warto pamiętać, że Bóg nie jest – jak się zwykło przyjmować – Onto-teo-logicznym *spirit movens* systemu myślenia. Dobyty w intelektualnym akcie poznania, jako pierwsza przyczyna, nieporuszony poruszyciel, nie jest wypełnieniem treści metafizyki, lecz jej zwieńczeniem. Sprawa Absolutu-Boga metafizyki, którą Adorno poddaje krytyce, nie wydaje się w żaden sposób zasadna, zaś ukazuje jedynie sposób traktowania metafizyki, jakiego rozumienie dziedziczył głównie Hegel. To bowiem wobec dialektycznej forticy spekulatywnej i jej mglistych quasi-teologicznych wycieczek w krainę transcendencji sensu, zdaje się być wymierzona krytyka Adorna, nie zaś wobec klasycznej wykładni metafizyki reprezentowanej przez Stagirytę czy chociażby św. Tomasza z Akwinu.

Dla Adorna potwierdzeniem takiego stanu rzeczy, w którym realna nadzieja metafizyczna zostaje finalnie zaprzepaszczona, jest oczywiście antywydarzenie, jakim była gehenna Auschwitz. Hekatomba cierpienia, czyniąca z ludzi, egzemplaryczne modele programowej eksterminacji, stanowi kulminację i zarazem cmentarzysko wszelkich kulturowych projektów, mających w sobie ładunek emancypacyjnych tendencji. Pozorne wyzwolenie, jakie ma być zapodmiotowane w kapitalistycznej przestrzeni dobrobytu, jest li tylko tkliwą obietnicą i zarazem zgubną iluzją. Nawet przestrzeń estetyki, czyli żywioł sztuki, nie obiecuje w swych dziełach żadnego upustu rozpacz dla ich odbiorcy. Sztuka, która jeszcze w genealogicznym projekcie Nietzschego stanowiła przestrzeń pozytywnej realizacji, nie może w projekcie Adorna nosić etykiety wyzwalającej, gdyż sprzeciwiałaby się społecznemu tłu ucisku, z którego wyrosła. „Dzieła sztuki nie mogą uchylić się przed tym, by zdominowanego przyrodę rozumu z uwagi na moment jego jedności, który organizuje całość, nie kontynuować w sobie”⁸⁸.

Pogląd, że kapitalizm może przybierać formę jawnej bądź ukrytej religii, niezależnie od tego, jak ją określimy, czy będzie to religia sukcesu, samogospodarowania etc., refleksja filozoficzno-teologiczna zdążyła już w swych opracowaniach zawrzeć i dogłębnie zanalizować. Adornowskie analizy rynku, traktujące go jako chimerę wtłaczającą indywidualność jednostek w karby redystrybucji, mimo swej lirycznej atrakcyjności, finalnie nie gospodarują żadnego projektu pozytywnego rozwiązania, pozwalającego na realną emancypację jednostki. Religia będzie więc w soczewce refleksji autora *Minima Moralia* obostrzona

⁸⁸ Tenże, *Teoria estetyczna*, Warszawa 1994. s. 555.

etykietką ideologicznej totalizacji, która polega na alienującej wyjątkowość jednostki obietnicy zbawienia, osiążnej w oparach zaświatów. Ten Nietzscheański zrąb krytyki Adorna, bez wskazania żadnej wariacji możliwego *amor fati*, pozostawia człowieka w opium rozpacz, która nie daje żadnych racji na utrzymywanie bycia, poza niemym oddechem animalnej chęci podtrzymania swej egzystencji. Oskarżenie chrześcijaństwa o podobną ideologii formę kruszeje wobec naczelných przesłanek teologii chrześcijańskiej.

Pierwszym zarzutem, wysnutym pod adresem religii, byłaby jej systemowość, która na drodze kodyfikacji narzuca kolektywowi pewien stały, kulturowany obraz świata. Taki argument, który posądzałby „Dobrą Nowinę” o ideologię, nie jest jednakże w żaden sposób trafiony, gdyż „kodyfikacja” jest wtórnym procesem względem prymarnego wobec niej objawienia. To bowiem sam Bóg wychodzi w swym zbawczym orędziu do ludzi, którzy poszukują zbawienia, a nie jest On filozoficzną hipostazą, zabezpieczającą ład danego programu. „Ruch Bożego Objawienia”, żeby przywołać tylko klucze – interwały *Heilsgeschichte*, jak *Rajski dialog*, *Gorejący Krzew* czy *Zwiastowanie Maryi*, dowodzi ludzkiej wolności, która otwarta jest także na „nie”. Co więcej, mylące jest tutaj, bardzo często praktykowane w nowoczesnych filozoficznych dywagacjach, zrównywanie religii i ideologii, które oscyluje wokół przekonania o ich synchronicznym charakterze, mającym wyrażać się w bezkrytycznej wykładni racji i celu istnienia. Nawet pobieżna refleksja musi wobec takiej tezy stanąć przed pewnym istotnym problemem, a mianowicie naczelnym faktem o diametralnie innym charakterze obydwu zjawisk.

Ironicznym w tym aspekcie stwierdzeniem wydaje się, iż Adornowska wizja dialektyczna odpowiada w znacznej mierze idei teologii negatywnej, której busolą narratywną jest niemożność adekwacyjnego orzekania o Bogu, z racji skończoności ludzkiego intelektu i stosowanych przez niego pojęć. Bóg w refleksji teologicznej pozostaje w istocie niedopowiedziany, nieodgadniony, niedopisany, co nie zwalnia zreflektowanego człowieka z poszukiwania metafizyczno-moralnych kolebek Jego orędzia. Zresztą, kłam namiętnej pasji krążenia w hermeneutycznym kole przestrzeni horyzontalnej, w refleksji teologicznej zadaje Tajemnica Wcielenia, przez którą Chrystus odkupił stworzenie, stając się w swej człowieczej naturze jednym z nas. W perspektywie Wcielenia wyprowadzona zostaje logika miłości, która uwydatniając indywidualną historię jednostek, absorbując ich wolność, nie dokonuje w żaden sposób ich niwelacji, pozostawiając tym samym ich tożsamość w perspektywie zadania – wysiłku moralnego, nie zaś gotowej planszy odwzorowań.

Wprowadzając kondycję człowieka w czas egzystencji, chrześcijaństwo wykorzeniło tym samym *bycie w świecie* z cyrkularnego *horror methaphysicus* wszelkich religii ziemskich (mitologia, czy później kapitalizm, socjalizm etc.).

Faktycznie, od tej pory wkraczamy w czas iście historyczny. Nic bowiem, ani wcielenie, ani ukrzyżowanie, nasze prywatne błędy i sukcesy, nie wydarzą się ponownie, zyskując znaczenie dla naszego rozwoju. Cytując zresztą samego Adorna: „Nieodwracalność czasu stanowi obiektywne kryterium moralne...”⁸⁹. Sowa Minerwy pozostaje mimo wszystko czuła na znaczące poddmuchy, mające korygować jej lot.

Słowa-klucze: Herschechaft, filozofia współczesna, T.W. Adorno, dialektyka negatywna, teoria krytyczna, emancypacja, cierpienie.

Suffer in modern society. Mythological emancipation in the margins of the Dialectical proposal by T.W. Adorno

Summary

The article examines the issue of suffering in modern society in the philosophical thought of Theodor W. Adorno. The problem of suffering is still valid especially for societies postmodernism in the in the early twenty-first century. The main currents of philosophical avoid trying to answer to his real severity. The author makes use of dialectical thought postulates T.W. Adorno. The author makes use of dialectical thought postulates T. W. Adorno, in search of points of contact, which may critically refer Theology. The Adorno's thought on the issue of modern capitalism may prove useful in the analysis of so-called modern religion market success.

Key words: Herschechaft, contemporary philosophy, Theodor W. Adorno, Negativ Dialektic, critical theory, emancipation, suffer.

(oprac. i tłum. Michał Kazimierczuk)

⁸⁹ Tenże, *Minima moralia...*, s. 87.





Recenzje



*Ewelina Drzewiecka, Śmierć Judasza w Biblii
i tradycji chrześcijańskiej (Biblioteka Słowa Krzyża 2),
wyd. Verbinum, Warszawa 2012, ss. 236.*

Recenzowana książka jest owocem pracy magisterskiej napisanej pod moim kierunkiem i obronionej w 2010 r. na WT UKSW w Warszawie. Dokonanie tej oceny jest więc w jakiejś mierze recenzją samego siebie. Pozwala jednak na to – jak sądzę – jej nieco rozszerzona wersja do publikacji (zob. s. 19). Już na seminarium magistersko-doktoranckim autorka dała się poznać jako osoba dobrze przygotowana do precyzyjnego myślenia i zabierania głosu nie tylko w kwestii zagadnienia przez nią opracowywanego, lecz także na inne tematy omawiane przez uczestników zajęć. W czasie studiów na WT UKSW była równocześnie doktorantką bułgarystyki na UW w Warszawie, gdzie niedawno obroniła pracę doktorską. Następnie została zatrudniona w PAN na etacie adiunkta. Ma wszelkie predyspozycje, żeby być dobrym naukowcem.

Przygotowując swoją pracę do druku, zapewne pod wpływem sugestii redaktora serii wydawniczej, a jednocześnie recenzenta jej pracy magisterskiej, E. Drzewiecka dokonała zmiany tytułu książki. Nie mam nic przeciwko samej zmianie, ale wydaje mi się, że tak sformułowany tytuł sugeruje znacznie szersze spojrzenie, niż ma to miejsce w książce, przede wszystkim w odniesieniu do tradycji chrześcijańskiej. Wprawdzie na początku dzieła znalazła się informacja, że zakres badań został zawężony do wybranych autorów tejże tradycji, ale czytelnik dowiaduje się o tym dopiero pod koniec *Wstępu*; w tej sytuacji może warto było dodać tytuł lub podtytuł, wskazujący na owo zacieśnienie pola badań, np. *Śmierć Judasza w Biblii i u wybranych autorów tradycji chrześcijańskiej*. Jest to chyba jedyny zarzut dotyczący strony merytorycznej treści zawartej w książce. Recenzując niniejszą pozycję, trzeba koniecznie mieć na uwadze, że jest to dopiero pierwszy stopień na drodze naukowej autorki.

Już na początku dzieło E. Drzewieckiej budzi respekt liczbą stron (236). Nieczęsto zdarzają się tak obszerne prace magisterskie, choć w 2012 r. również pod moim kierunkiem napisał i obronił jeszcze obszerniejszą pracę (279 stron)

inny magistrant, także studiujący równocześnie na UW. Mam nadzieję, że efekt jego starań zostanie wkrótce opublikowany, bo na to zasługuje. Uznanie w książce E. Drzewieckiej budzi też rozbudowana bibliografia. Autorka nie tylko zaprezentowała ją alfabetycznie w ramach poszczególnych działów, lecz także ponumerowała. Recenzent jest dzięki temu zwolniony z ustalenia liczby przestudiowanych przez autorkę dzieł (łącznie 171 pozycji + 8 elektronicznych). Niejednokrotnie nawet prace doktorskie nie mają więcej pozycji bibliograficznych. Zastrzeżenie budzą jedynie zbyt szczegółowo podane źródła (aż 45), z których sporą część należało zaliczyć do opracowań. W ścisłym znaczeniu źródłem powinno być tylko Pismo Święte i ci ojcowie Kościoła, którymi autorka zamierzała zająć się ze względu na podjęty temat i których wskazała we *Wstępie*. Fachowo jednak podała wykaz skrótów i spis treści. Bardzo wysoko oceniam sam *Wstęp*, w którym znalazły się wszystkie elementy, niezbędne w tego typu publikacjach. Może on stanowić wzór dla magistrantów, a także dla osób piszących prace na dalszych etapach kariery naukowej. Widać jednak wyraźnie, że był on pisany z perspektywy już gotowej książki, podczas gdy jego treść należało formułować w czasie przysyłu.

Autorka słusznie zaczęła od analizy tekstów biblijnych na temat śmierci Judasza w pierwszym rozdziale swojej pracy. Wprowadzeniem do tematu stało się spojrzenie autorów ST na samobójstwo, ukazane na przykładzie trzech wybranych postaci (Samson, Saul i Achitofel). Przechodząc do analizy egzegetyczno-teologicznej tekstu Mt 27,3-10, najpierw dokonała zwięzłej, ale poprawnej krytyki historyczno-literackiej Judasza, by stwierdzić, że omawiana perykopa „jest dobrze osadzona w kontekście pasyjnym” (s. 34), a jednocześnie dać wyraz znajomości zasad krytyki tekstu. Na koniec podaje jej strukturę. Moja drobna uwaga dotyczy problemu autorstwa pierwszej Ewangelii. Najpierw E. Drzewiecka zdaje się opowiadać za tym, że napisał ją Mateusz (s. 32), ale już na stronie 34 i wielokrotnie w dalszej części książki stosuje określenie „redaktor”, z czego można wnosić, że ma wątpliwości w tej kwestii. Z ogromnym znawstwem, w oparciu o tekst grecki, w pracy została przeprowadzona bardzo solidna egzegeza, która stanowi kolejne potwierdzenie dobrej orientacji autorki w sprawach krytyki i umiejętności wyrażania własnego zdania: „Powaga świadectw skłania jednak do uznania frazy «krew niewinna»...” (s. 42). Do rzadkości należą drobne niedociągnięcia w użyciu greki, takie jak brak przydechu czy niewłaściwie postawiony akcent (np. s. 43). Jednak z ogromnym uznaniem i przyjemnością czytałem tak dobrze przeprowadzoną egzegezę, i to na poziomie pracy magisterskiej. Spotkałem się bowiem z o wiele słabszymi nawet w pracach doktorskich. Oprócz tego autorka dokonuje świetnej syntezy, prezentując teologię omawianego fragmentu. Przedstawiając pochodzące

z różnych źródeł próby wyjaśnienia Judaszowego samobójstwa, stwierdza: „Interpretowanie śmierci zdrajcy z punktu widzenia psychologii, socjologii lub też światopoglądu grecko-rzymskiego, literatury rabinistycznej, a nawet moralności starotestamentalnej, stanowi jednak redukcję i błąd anachronizmu. Strategia ta wyłącza bowiem czyn Judasza z pierwotnego kontekstu Mt, a w konsekwencji z całego NT” (s. 58n).

Według tej samej zasady (krytyka historyczno-literacka, egzegeza, teologia) E. Drzewiecka analizuje kolejny tekst NT o samobójstwie Judasza (Dz 1,16-20). Żeby nie przedłużać recenzji, ograniczę się do stwierdzenia, że także w tym przypadku należy odnieść się z dużym uznaniem dla profesjonalizmu autorki. Również tutaj można znaleźć jej osobistą opinię: „Błąd kopistów dokumentowałby więc tezę słuszną” (s. 71).

W drugim rozdziale znajduje się analiza wypowiedzi wybranych ojców Kościoła na temat śmierci Judasza, poczynawszy od opinii Papiasza. Po niezbędnym wprowadzeniu literacko-historycznym, dotyczącym jego osoby i dzieła *Wyjaśnienie słów Pańskich*, autorka przyjmuje na potrzeby swojej pracy wariant B (spośród możliwych A i B) u Apolinarego z Laodycei (wspomina też o możliwym trzecim wariantcie u Papiasza). Mowa tu o śmierci Judasza, która nie nastąpiła przez powieszenie się, określa się go natomiast jako bezbożnika i bluźniercę, który umarł wskutek długotrwałych tortur.

Jako reprezentanta tradycji wschodniej autorka wybrała św. Jana Chryzostoma. Przedstawiła najpierw kontekst historyczno-społeczny jego życia i działalności, następnie rolę Judasza w misterium męki Pańskiej w ujęciu tegoż ojca Kościoła, by na końcu omówić samobójstwo zdrajcy (widać konsekwencję i logikę w prezentacji materiału w poszczególnych rozdziałach). Po rzetelnej analizie obszernego materiału napisanego przez Chryzostoma doszła do wniosku, że samobójcza śmierć Judasza była – według ojca Kościoła – efektem szatańskiego podstępu (przy tej okazji zachęcał on do ufności w Boże miłosierdzie i podjęcia pokuty – s. 128). Dokładnie według tego samego klucza E. Drzewiecka przedstawia naukę św. Augustyna (przedstawiciela ojców zachodnich) na temat śmierci Judasza i jego roli w misterium męki Pańskiej. Mimo że św. Augustyn nie poświęcił odrębnego dzieła ani Ewangelii Mateusza, ani Dziejom Apostolskim, to autorka książki dotarła do jego wypowiedzi w antymanichejskim traktacie *Przeciw Feliksowi*, zawierającym interpretację samobójstwa Judasza przez powieszenie, w konsekwencji czego miał spaść głową w dół, pękając na dwie części. Analizując dokładnie wypowiedzi tego ojca Kościoła, autorka stwierdza, że takie nawiązania podejmuje on w kontekście sporu ze zwolennikami samobójstw (donatystami i zwolennikami pogańskiego systemu wartości), a cytując jego *Państwo Boże*, słusznie doszła do wniosku, że Judasz

swoim czynem zawinił wobec Prawa i miłości Bożej, wykroczył przeciwko przykazaniu „Nie zabijaj”, przyznając sobie prawo do wymierzenia sprawiedliwości, a na koniec zwątpił w miłosierdzie Boże (s. 150).

Trzeci i ostatni rozdział E. Drzewiecka poświęca prezentacji śmierci Judasza w apokryfach średniowiecznych. Według przyjętej zasady w kwestii tekstów biblijnych i ojców Kościoła także tu wyjaśnia pojęcie apokryfu, przedstawia obraz zdrajcy w nich zawarty i dokonuje solidnej (poprzedzonej wprowadzeniem historyczno-literackim) analizy *Ewangelii Nikodema* (spojrzenie Wschodu) i *Złotej legendy* (głos Zachodu). Także w tym rozdziale na bardzo wysoką ocenę zasługuje fachowość przeprowadzonych analiz. Autorka z dużą swobodą porusza się również po literaturze apokryficznej. Całość kończy bardzo dobrze napisane zakończenie.

Książka Eweliny Drzewieckiej przyda się nie tylko studentom teologii. Sądzę, że mogą z niej korzystać także wykładowcy. Powinna znaleźć miejsce na półkach bibliotecznych, jak również w prywatnych bibliotekach ludzi zainteresowanych poruszonym w niej zagadnieniem. Na koniec należy jeszcze podkreślić poprawność językową recenzowanego dzieła.

ks. Jan Załęski

„Raniące” obrazy [Kamila Baraniecka-Olszewska,
Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce,
Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, ss. 317]

Słowo „misterium” łączy się przede wszystkim z najważniejszym średnio-wiecznym gatunkiem teatralnym, przedstawiającym sceny ze Starego i Nowego Testamentu. Spektakle misteryjne opowiadały często o losach Chrystusa i świętych. Trwały kilka dni, rozgrywano je symultanicznie w mansjonach na otwartej przestrzeni. Współcześnie przed Wielką Nocą, zwłaszcza w Wielkim Tygodniu, w mediach pojawiają się obrazy z miejsc kultu, klasztorów i miejskich placów, gdzie wystawia się wielkanocne przedstawienia. Czy dzisiaj misterium oznacza dokładnie to samo, co grane w średniowiecznej Europie święte historie? Zapewne nie. Obecne spektakle nie mieszczą się w granicach wyznaczonego niegdyś gatunku, nie są prostą kontynuacją religijnego teatru wieków średnich. Ściśle połączone z historią Męki Pańskiej, odgrywane są w wyjątkowym okresie wielkopostnym i paschalnym. Czas trwania widowiska, przestrzeń sceniczna, sposób gry to tylko kilka elementów odbiegających od średniowiecznych korzeni. Różnice można by mnożyć. Warto jednak spojrzeć na misteria nie okiem historyka teatru, lecz współczesnego odbiorcy. Jeśli przyjmiemy, że misteria są trwałym elementem kultury obrazu, to możemy umieścić je w szerokim polu wizualnym – dynamicznej przestrzeni między człowiekiem, obrazem a rzeczywistością¹. W centrum tego pola sytuuje się człowiek, który ma władzę nad widzeniem i poddaje się władzy widzenia, który ulega emocjom, jakie wywołują w nim obrazy. Parafrazując pytanie Williama J.T. Mitchella², czego pragną zamknięte w wielkanocnych spektaklach obrazy? Co chcą nam powiedzieć?

Dla chrześcijan misteria są niewątpliwie wyrazem współczesnej religijności.

¹ I. KURZ, „Wobec obrazu – wobec świata. Projekt antropologii kultury wizualnej” w: *Antropologia kultury wizualnej. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. I. Kurz, P. Kwiatkowska, Ł. Zaremba, Warszawa 2012, s. 12.

² W.J.T. MITCHELL, „Czego chcą obrazy?” w: *Antropologia kultury wizualnej...*, s. 185–189.

Między innymi z tej perspektywy patrzy na nie Kamila Baraniecka-Olszewska, która w książce *Ukrzyżowani* dokonała analizy misteriów Męki Pańskiej w Polsce³. O nowatorstwie badań świadczy fakt, że autorka wykorzystała koncepcję *performance* do interpretacji zarówno formy wielkanocnych spektakli, jak i sposobów uczestniczenia w nich. Używając narzędzi z teorii *performance*, zastosowała je do antropologicznych badań nad współczesną religijnością na przykładzie misteriów. Autorka uznała ten rodzaj widowiska za wydarzenie niezwykle różnorodne, mieszczące się między liturgią a rozrywką, pomiędzy kulturą wysoką a kulturą popularną, co uprawomocniło ją do odczytania misteriów poprzez kategorię *performance*. Efekt wydaje się wysoce zadowalający.

Powyżej wspomniana teoria każe już na początku badań bardzo jasno określić, jak rozumie się niejednoznaczne pojęcie *performance*. Baraniecka-Olszewska, po lekturze publikacji wyznaczających główną myśl performatywną (Turner, Schechner, Goffman, Carlson, Schieffelin i inni), proponuje tłumaczyć *performance* jako „wykonanie”, nie zaś „występ”, „spektakl”, „widowisko”, „przedstawienie”. Wykonanie nie ogranicza się bowiem do wąskiego obszaru, np. przestrzeni teatru, ale mieści w sobie wszelkie rozumienia słowa *performance*⁴. Oznacza działanie, ekspresję, tworzenie znaczeń. Odnosi się do wydarzenia aktualnego, jednostkowego. Z teorii *performance* autorka wykorzystuje do swoich badań nad misteriami głównie *performance* teatralny i *performance* w rozumieniu Johna Austina – brytyjskiego filozofa, twórcy teorii aktów mowy. Podkreśla tym samym, że wielkanocne spektakle nie są tylko teatrem, olbrzymie znaczenie odgrywa w nich także wywoływanie określonych zachowań wśród ich uczestników: aktorów i publiczności. Główne cele misteriów dotyczą wszak obszaru religii: mają odpowiednio przygotować do świąt Wielkiej Nocy, wywołać pytania natury teologicznej, przyczynić się do rozwoju duchowego.

Autorka opiera swoje badania na analizie różnych pod względem miejsca, organizacji i wykonania misteriów. Bierze pod uwagę wybrane wielkanocne spektakle i dzieli je na cztery grupy: misteria kalwaryjskie (Kalwaria Pałacowska, Wejherowo), przedstawienia parafialne (Zawoja Przysłopie, Bydgoszcz-Fordon), przedstawienia klasztorne (Miejsce Piastowe), misteria miejskie (Poznań, Inowrocław). Jak podkreśliłam, Kamila Baraniecka-Olszewska przykłada narzędzia performatywne do *participatum* – formy spektakli i *participans* – uczestników. Korzysta przy tym z typologii zaproponowanej przez

³ K. BARANIECKA-OLSZEWSKA, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń 2013.

⁴ Z pojęciem tym miał problem między innymi Tomasz Kubikowski, który, by nie pozbawiać semantycznej różnorodności oryginalnego wyrazu, proponował wprowadzić do języka polskiego spolszczoną jego wersję – „performans”. Zob. T. KUBIKOWSKI, „Performans według Marvin’a Carlsona” w: M. CARLSON, *Performans*, Warszawa 2007.

Edwarda Schieffelina, uzupełniając ją o własne przemyślenia. W pierwszej części interpretuje nie tylko scenariusze spektakli wielkanocnych (niektóre w niezmienionym kształcie realizowane są od lat, większość rokrocznie powstaje od nowa), ale także wszelkie środki wyrazu czy stosowane strategie performatywne – elementy, które pomagają osiągnąć wpisany w wykonanie cel. Główną kategorią jest tu „ucieleśnienie” – ożywienie elementów wykonania. Ucieleśnienie, podczas którego tekst przemienia się w żywy obraz, dzieje się w określonym czasie i miejscu.

Baraniecka-Olszewska dowodzi, że właściwie wszystkie misteria opierają się na dwóch scenariuszach: scenariuszu przedstawienia i scenariuszu kulturowym, „czyli istniejącym w kulturze wzorcu wydarzenia oraz odpowiadających mu zachowań, który w określonych momentach, odpowiednio dopasowany do sytuacji wyznacza sposób postrzegania zjawiska oraz sposób uczestniczenia w nim”⁵. Misteria składają się z wielu „odnowionych zachowań” (pojęcie Schechnera często tłumaczone jako „zachowane zachowania”), czyli takich, z którymi mieliśmy do czynienia w odmiennych sytuacjach, w innym czasie, np. podczas pielgrzymek czy odpustów. Można je przywołać i wykorzystać w nowym kontekście.

Wśród *participatum* znalazł się także autorytet – w przypadku misteriów Męki Pańskiej jest to Kościół katolicki – który nadaje wykonaniom wyjątkowy, sakralny charakter. Organizatorami wielkanocnych spektakli są jednak zazwyczaj osoby świeckie. Pokazuje to realizację współczesnego postulatu o obecności świeckich w Kościele. Warto zastanowić się nad ciekawą tezą badaczki, która dostrzega w aktywności laikatu pewien socjologiczny proces. Współczesna religijność nie tyle przenosi się ze sfery publicznej do sfery prywatnej, ucieka od skostniałych, zinstytucjonalizowanych form, jak przekonywało już wielu analityków kultury ponowoczesnej, ile raczej stara się negocjować z instytucjami własne sposoby uczestnictwa we wspólnocie i wyrażania wiary, czego dobrym przykładem są misteria.

O sile i oddziaływaniu wielkanocnych spektakli decyduje w dużej mierze żywy obraz, ale ważne znaczenie ma tu także dźwięk. Na podstawie obejrzanych misteriów i zebranego materiału autorka dowodzi, że sam obraz nie stanowi już dziś wystarczająco silnego bodźca dla uczestników. „Obraz, żeby przemówić do człowieka, musi do niego «zagadać». O dziwo jednak nie słowami”⁶. Zmysł słuchu atakowany jest odmiennymi efektami dźwiękowymi: biciem serca, grzmotami, fragmentami muzyki, wyimkami z homilii Jana Pawła II. Dopiero obraz połączony z przemyślaną ścieżką dźwiękową zapada w pamięć

⁵ K. BARANIECKA-OLSEWSKA, *Ukrzyżowani...*, s. 124.

⁶ Tamże, s. 139.

uczestników misterii, przejmuje władzę nad ich widzeniem i emocjami. Wielkanocne przedstawienie musi oddziaływać i dotykać. Misteria mają pomóc zbliżyć się do Boga, mają ukierunkowywać wiarę uczestników. Nie chodzi tylko o wywołanie emocji i empatii, ale o wzbudzenie refleksji i podjęcie wysiłku do pracy nad własną religijnością.

Druga kluczowa część rozważań Baranieckiej-Olszewskiej poświęcona została uczestnikom. Odwołując się ponownie do myśli Schieffelina, autorka najważniejszą kategorią czyni „wyłanianie”. Kategoria ta każe pytać o to, co ewokują misteryjne spektakle, co zostawiają w pamięci. Baraniecka-Olszewska odchodzi jednak od założeń teorii *performance*, według której nie należy oddzielać wykonawców od oglądających, uznając, że w misteriach mamy do czynienia z wyraźnym podziałem na aktorów i publiczność. Obie grupy, co potwierdzają zgromadzone wywiady, inaczej przeżywają udział w wielkanocnym spektaklu. Aktorzy poprzez tworzenie roli jednocześnie kształtują własną tożsamość religijną. Gra w misterium, zgodnie z Austinowską teorią performatywności, oddziałuje na wykonawcę, niejednokrotnie przydaje nowych własności religijnych. Budowanie postaci, opracowywanie roli zarazem rozwija duchowość. Dzieje się tak nie tylko przy przygotowywaniu roli Chrystusa (paradoksalnie najbardziej sformalizowanej postaci), apostołów czy Maryi, czyli bohaterów pozytywnych, lecz także przy tworzeniu ról negatywnych: Judasza, Piłata. „Złe jest w tym przypadku psychologicznie bardziej złożone i wymaga o wiele większego zaangażowania, które potem przekłada się na budowanie własnej religijności”⁷. Autorka odwołuje się tu do bardzo ciekawych przypadków. Na przykład Judasza w misterium z Kalwarii Pałacowskiej od lat gra jeden z mieszkańców, który sam zgłosił się do tej roli. To osoba z problemami alkoholowymi, nie zawsze żyjąca zgodnie z prawem. Swoją rolę w misterium uznaje za formę praktyki religijnej „na własną miarę”. Poprzez postać wyraża siebie. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że granie jakiegokolwiek roli w misterium Męki Pańskiej, dobrej czy złej, jest dla aktorów aktem pobożności.

Jak udowadnia autorka *Ukrzyżowanych*, widzowie misterium tworzą swoistą wspólnotę, czują jedność nie tylko z obecnymi podczas misterium uczestnikami, ale także z tymi, którzy wcześniej brali udział w ceremoniach. Wychodzą ze zwykłego biegu czasu, by wejść w bezczas łączący teraźniejszość z przeszłością. Doświadczenie bycia razem to jedno z zasadniczych przeżyć uczestników misteryjnych spektakli. Ową *communitas*, jak zapewnia autorka, odnaleźć można chyba tylko w przeżyciach doświadczających jej ludzi. Nie da się jej wychwycić w jakichś zewnętrznych objawach.

Po zebraniu materiałów badawczych i poddaniu ich analizie z perspektywy

⁷ Tamże, s. 225.

teorii wykonań autorka przekonuje, że przedstawienia wielkanocne są wyrazem współczesnych form religijności. Organizują je świeccy dla innych świeckich, w celu wzbogacenia życia religijnego. Za pomocą obrazu, dźwięku i słowa na nowo „ożywiają” Pasję Chrystusa, by poprzez empatię oddziaływać na konkretną biografię. To rodzaj aktywnej duchowości budującej tożsamość religijną. Misteria są nie tylko wzorcem kulturowym, ale i wzorcem prywatnym. W czasach dominacji kultury wizualnej i władzy obrazu spektakle wielkanocne odpowiadają na zapotrzebowanie wiernych. Przy użyciu środków audiowizualnych i elementów technicznych ukazują Mękę Pańską. Stanowią połączenie kultury tradycyjnej z bliską współczesnemu odbiorcy kulturą popularną. Łączą w sobie przeżycie liturgiczne z przeżyciem ludycznego widowiska masowego. Są znakiem współczesnej religijności. Ich celem, co warto ponownie podkreślić, jest nie tylko unaocznienie w żywych obrazach cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale także zawładnięcie emocjami, przeżyciami uczestników, które prowadzi od bierności do działania, od marazmu do religijnego rozwoju. Obrazy misterium rzadko kiedy są przyjemne. Często „kłują”. Posługując się myślą Józefa Ratzingera – Benedykta XVI, można stwierdzić, że zadają ranę, która prowadzi do oczyszczenia. Wydaje się, iż współczesne misteria Męki Pańskiej wolno umieścić w chrystocentrycznej estetyce teologicznej papieża. Pod wpływem wstrząsu w spotkaniu ze sztuką, w tym przypadku w spotkaniu z artystyczną wizualizacją Męki Chrystusa, człowiek ma szansę wejść na drogę pogłębiania wiary. „Doświadczając piękna, zostajemy do głębi zranieni, a to zranienie porywa nas w górę, ponad nas samych, budzi tęsknotę i w ten sposób prowadzi w kierunku tego, co prawdziwie piękne, w kierunku samego dobra”⁸. Poznający zostaje dotknięty poprzez poznawaną rzeczywistość. Raniący obraz przynosi ozdrowieńczy ból i staje się impulsem wewnętrznej przemiany. Przypuszczalnie również w tym kryje się zamknięta w słowie „misterium” tajemnica.

Katarzyna Flader-Rzeszowska

⁸ J. RATZINGER, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 115.



Ireneusz Ziemiński, Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań-Kraków 2013, ss. 635.

Nie można było chyba znaleźć lepszego momentu na publikację książki o życiu wiecznym dla teologicznej refleksji, niż czas obecny. Filozofia współczesna w większości swych odsłon nie tyle odrzuca samą zasadność życia wiecznego, dokonując jej intelektualnej kontestacji, ile wyrugowuje owo zagadnienie ze spektrum swych analiz, traktując je jako problem zgoła metafizyczny, a więc – zgodnie z dogmatem szeroko rozumianego postmodernizmu – nierozwiązywalny¹. Wraz z upadkiem metafizyki, choć trafniej byłoby napisać: gruntownym spadkiem zainteresowania nią ze strony przodujących filozofów drugiej połowy XX wieku, wszelka problematyka mająca chociażby cień tzw. metafizyczności osadzona zostaje na ławie spraw przegranych, które mogą pozostać jedynie przyczynkiem do zbierania antykwarycznego kurzu, miast rozniecać ogień ludzkiego pragnienia poznania prawdy².

Wartym zastanowienia jest bowiem fakt, iż nawet w optyce teologicznej temat wieczności zdaje się uciekać coraz wyraźniej z piedestału namysłu, zaś „teologalne” dywagacje, gubią się częściej w kontekstowych problemach biblistyczno-hermeneutycznych, zamiast podejmować „stare”, lecz egzystencjalnie „nieśmiertelne” tematy. Wraz z teologią i filozofią, a może bardziej adekwatnym sformułowaniem byłoby *wespół*, zmienia się *Geist* – jeśli użyć quasi-Hegłowskiego warsztatu semantycznego – epoki, w jakiej przychodzi jej tworzyć. Ponowoczesność to w optyce refleksji wielkich metafizycznych systemów Tomasz z Akwinu, Duns Szkota, nie wspominając już o Bonawenturze czy chociażby Augustynie, istny karnawał kontekstualności, w którym dawny porządek budowli metafizycznych wykładni wielkich systemów wydawać się może co najwyżej karłowaty w swych intelektualnych aspiracjach.

¹ Por. I. BOKWA, *Teologia a ponowoczesność*, Sandomierz 2010, s. 515.

² Por. V. POSSENTI, *Filozofia po nihilizmie*, Lublin 2003, s. 47.

Ponowocześni, świadomie, choć niedowodliwie, rezygnują z tworzenia wizji całościowych, wynosząc na swój sztandar nietożsamy charakter poznawanego przedmiotu i podmiotu, stawiając na pierwszym planie problematykę zapośredniczenia poznania, rzekomo uniemożliwiającego pozytywne aspekty poznawcze. Sprawia to tym samym, iż refleksja filozoficzna, a co za tym idzie – teologia czerpiąca jak zawsze z namysłu mądrościowego, gubi swój wymiar egzystencjalny, na rzecz postkantowskich dywagacji epistemologicznych, traktujących problem wieczności z podobną powagą, z jaką mieliby podjąć próbę racjonalnego opisanie „kształtu” *Ding an sich*. Jednakże wieczność nie znika z wokandy ludzkich pytań, tak samo jak pytania o sens życia czy śmierć. Pomimo utraty swej atrakcyjności dla naczelných kontynentalnych miłośników mądrości, tematy te wołają o refleksję jeszcze głośniejszą w epoce bazaru pojęć, niż wydaje się to orędownikom horyzontalnego zaczarowania³. Najnowsza monografia Ireneusza Ziemińskiego stanowi więc nie tylko przyczynek do refleksji nad zasadnością teoretycznego gruntu eschatologii filozoficznej, lecz może stać się krytycznym zaczątkiem dla ponownego przemyślenia zgubionej ważności teologii naturalnej.

Chociaż jesteśmy śmiertelni i wiemy o tym, to jednak nikt z nas w to nie wierzy – tym zdaniem Ireneusz Ziemiński, autor takich monografii jak *Metafizyka śmierci* czy chociażby *Nieśmiertelność w życiu Wittgensteina*, rozpoczyna swe *Przyczynki*, w których dokonuje racjonalnej analizy warunków realności życia wiecznego. Z uwagi na to, że autor odżegnuje się już we wstępie od szablonowanego potraktowania problematyki eschatologii filozoficznej i nie pragnie popełnić kolejnej historyczno-filozoficznej analizy idei minionych, stawia sobie za cel próbę opisanie form doświadczeń wieczności, które mogłyby być dostępne w horyzoncie naszej skończoności.

Cała monografia podzielona jest na dwie wzajemnie dopełniające się części. Pierwsza, zatytułowana *Możliwość życia wiecznego*, to rzetelna próba filozoficznych analiz dotychczas pojawiających się hipotez życia wiecznego. Poszczególne rozdziały zawierają rzetelny opis filozoficznej weryfikacji możliwości jego istnienia w ramach problematyki oscylującej wokół wynikłych z wieczności aporii ontologiczno-aksjologiczno-epistemologicznych. Czytelnik zostaje kolejno poprowadzony przez myślowe aporie czasu i wieczności, tożsamości wiecznego podmiotu czy problematyki etycznej związanej z wiecznym wymiarem bycia jako celem moralności życia doczesnego. Autor w swych analizach nie daje jednoznacznej (pozytywnej) odpowiedzi, co zresztą zaznacza skrupulatnie na pierwszych kartach książki, lecz waży rację stanowisk, podtrzymując,

³ Por. J. SOCHOŃ, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 33.

iż stricte filozoficzny charakter aporii, związany z kwestiami ontologicznymi, aksjologicznymi oraz epistemologicznymi, nie uniemożliwia czynienia idei wieczności czymś absolutnie bezprzedmiotowym.

Naczelne rysy architektoniczne monografii, jakie autor nadał publikacji w pierwszym rozdziale, pokierują trajektorię narracji i merytoryczny plan topografii podejmowania kwestii wieczności, która towarzyszyć będzie czytelnikowi aż do ostatniej strony *Przyczynków*. I tak, problematyka tożsamości osobowej będzie oscylowała przede wszystkim wokół zagadnienia utrzymania samoświadomości własnego „Ja”, w perspektywie „przejścia” w stan wiecznego trwania. Oczywiście sztandarowym zagadnieniem tegoż pola tematycznego, którego autor nie stara się w żaden sposób omijać, jest problematyka integracji podmiotowej, jaką może nieść za sobą nowy status bytu wiecznego. Ciągłość narracyjna *Przyczynków* Ireneusza Ziemińskiego pozwala zachować całej monografii klarowną formę spoistości dyskursu, który wodzi czytelnika po biegunkach intelektualnych jednej aporii natury ontologicznej ku następnym warunkom, jeżeli wskazana przez nią problematyka dotyka innej grupy zagadnień.

Pierwsza część, zatytułowana *Możliwość życia wiecznego*, stanowi swoisty papierek lakmusowy całej monografii i dzięki klarownemu rozrysowaniu problematyki jest dokładnym przewodnikiem po szlakach aporii możliwości istnienia wieczności. Jej naczelny rys to ujęcie różnych tzw. modeli wieczności, jakim obdarzyła nas szeroko rozumiana „tradycja”, poczynawszy od klasycznej koncepcji nieśmiertelności duszy, ukutej już w systemie Platona, poprzez reinkarnację, aż po koncepcję zmartwychwstania.

Wartym odnotowania jest fakt, iż *Życie wieczne* w pierwszej części zawiera często pomijaną w refleksjach filozoficzno-teologicznych analizę tzw. epistemologicznych problemów związanych z wiecznością. Autor wnikliwie bada spektrum zastrzeżeń do racjonalnej argumentacji, opowiadającej się za możliwością rozpoznania wieczności przez osobę dostępującą owego stanu. Są to argumenty, oscylujące wokół lapidarnego przeformułowania czasu linearnego i nowożytnej koncepcji świadomości, której podwaliną były systemy XVIII-wieczne. Ireneusz Ziemiński celnie zbija stricte nowożytne kontrargumenty, wykazując ich aksjomatyczne przed-rozumienia, rzutujące na nieścisły obraz bycia w wieczności.

Bardzo interesujące są też analizy z pogranicza aksjologii, gdzie adwersarzem jest Emil Cioran, dla którego idea wiecznego bycia po śmierci nosi na sobie znamiona istnego przekleństwa. Ireneusz Ziemiński, odpowiadając autorowi *Złego Demiurga*, analitycznie rozbiera jego ukryte twierdzenia, tyżące się sensu pojęć „wieczność” i „śmierć”, wykazując tym samym, iż ukrywające się za nimi przekonania suponują pejoratywnie ujmowany *modus* życia

pozagrobowego. Tym samym dokonuje krytycznej reinterpretacji założeń Ciorana oraz A. Camusa, wykazując ich niedowodliwe i zarazem subiektywne ujęcie statusu egzystencji⁴.

Również zawarta w pierwszym rozdziale analiza laickich-świeckich koncepcji wieczności, oscylująca wokół koncepcji nieśmiertelności w kulturze (jej dziełach), czy ta tycząca się krytyki technologicznej możliwości maksymalizacji długości egzystencji, warta jest odrębnego odnotowania. Problem nieśmiertelności w kulturze, pomimo iż swe korzenie ma na dobrą sprawę już w starożytności, wraz z nowoczesną narracją postmetafizyczną, kanalizuje się nowymi ścieżkami. Jak zaznacza Ireneusz Ziemiński, rękojmią umożliwiającą snucie dywagacji nieśmiertelności biologicznej, osadzonej w kontekście horyzontalnym, są coraz bardziej zaawansowane możliwości naukowo-techniczne, które nie tyle polepszają jakość życia, ile kryć mogą w sobie iście profetyczne zamiary względem wymiaru skończoności⁵. Pod rozwagę autora *Przyczynku* zostają wzięte gałęzie nanotechnologii, możliwości klonowania czy powiększające się pole osiągnięć w dziedzinie inżynierii genetycznej, którym w osobnych podpunktach poświęca szczegółową analizę.

Druga części monografii Ireneusza Ziemińskiego, poświęcona nie tyle spekulatywnej, jak określa to sam autor, ile podmiotowemu doświadczeniu trwałości bytu ludzkiego, które mogłoby wskazać na pozaczasowy charakter czasowej przestrzeni, w jakiej rozgrywa się dramat „Ja”. Autor dokonuje więc opisów poszczególnych „prześwitów”, parafrazując Heideggera – czasowości, która znamionować może doznanie wiecznego charakteru fenomenów egzystencjalnych, jak uczucie nudy, doznanie piękna, doświadczenie dobra moralnego. Szereg tych fenomenów, poddanych opisowi Ziemińskiego, nie znamionuje w mniemaniu autora jedynie kruchości ich charakteru, lecz zawiera możliwość doświadczenia pewnej „postaci” wieczności już w skończonym wymiarze czasu. To oczywiście dla autora nie jest jednoznaczna przesłanka potwierdzająca tezę realności życia wiecznego, które jest tłem dla prowadzonej narracji, lecz częściowo anihiluje słuszność postulatów skończonościowego traktowania „Ja”.

Dwa ostatnie rozdziały drugiej części, mianowicie *Życie wieczne po śmierci* oraz *Aporie eschatologii filozoficznej*, które spajają klamrą szkielet monografii, zawierają próbę przemyślenia przeprowadzonej dotychczas analizy i podzielone są na podrozdziały, na które składa się pięć warunków „zasadności”, jakie teoretycznie muszą wystąpić, aby mogły być wykorzystane w dalszych analizach filozoficznych i teologicznych. Są to kolejno warunki ontologiczne,

⁴ Tamże, s. 57.

⁵ Por. I. ZIEMIŃSKI, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Kraków 2013, s. 126.

epistemologiczne, aksjologiczne, etyczne oraz teologiczne. Druga część, analogicznie do pierwszej, zwieńczona zostaje sumarycznymi wnioskami.

Podczas lektury monografii udziela się czytelnikowi, zaznajomionemu już z twórczością naukową profesora Ziemińskiego, zamiłowanie do podejmowania refleksji z pogranicza problematyki tożsamościowo-egzystencjalnej oraz częste przytaczanie analogii ze współczesnej literatury, które tylko dodają kolorytu publikacji Ziemińskiego. Wśród przykładów z literatury czytelnik znajdzie chociażby Faulknera, Hemingwaya, Dostojewskiego, Camusa czy „nieśmiertelnego” i nieodzownego w omawianiu tematyki szeroko pojętej czasowości Prousta, żeby wymienić tylko tych głównych.

Całą monografię autor kwituje ostrożną konkluzją, w której zaznacza, iż logiczna możliwość istnienia tzw. życia po śmierci nie przesądza o jego realności, daje zaś jedynie hipotetyczny substytut prawdziwości. Oczywiście dla teologicznej refleksji, która organizuje namysł z perspektywy hermeneutyki soteriologicznej, wynik taki jest w istocie – mówiąc słowami Ireneusza Ziemińskiego – „znikomy”⁶, żeby nie użyć sformułowania „żaden”. Sama spójność logiczna omówionych w pierwszej części monografii modeli wieczności, jak wzmiankowane już przeze mnie koncepcje zmartwychwstania czy reinkarnacji, oprócz poprawności teoretycznej nie są w stanie ukazać swego charakteru faktycznego obowiązywania. Autor jest w pełni świadomy ograniczenia, jakie przyjmuje wytyczona przez niego narracja metafizycznego „Ja”, z którego wierzchołka analizuje liczne aporie problemu wieczności. W tym punkcie warto podkreślić intelektualną szczerłość, jakiej wiernie trzymał się Ziemiński w całej wykładni *Życia wiecznego*, nie wikłając się w problematykę zasadności ogólnej wizji rzeczywistości, którą preferowałaby dana wykładnia metafizyczna.

To jednakże, co jest w optyce spójności *Życia wiecznego* zaletą, w perspektywie stricte teologicznej stanowi wadę, która w krytycznej ocenie całości monografii musi się ujawnić. Mianowicie, zastosowanie konkretnego modelu ontologicznego – w perspektywie koncepcji Ziemińskiego odnośnie podmiotu „Ja” – nie jest jako takie pozbawione arbitralności względem określonego nurtu filozofii współczesnej. Argumenty autora, które mają zbywać pełną zasadność uznania czasowości za wymiar skończony, wieńczone są sformulowaniem, iż każdorazowo podmiotem doświadczenia jest bliżej nieokreślone „Ja”, które ma postać stałości. To oczywiście fakt niezbywalny, jednakże abstrakcyjny „zaimek” nie może być uznany za wiodącą busolę odrzucania skończoności oraz pozytywnego przyjmowania nieśmiertelności. Powyżej naszkicowany problem jest jednakże nieunikniony z racji przyjęcia przez Ziemińskiego podmiotowej

⁶ Por. tamże, s. 597.

perspektywy ujęcia problematyki wieczności. Tym samym dopełnia to nieusuwalności problematyczności stawiania na ołtarzu filozofii tzw. wielkich problemów, które mimo tego, że jednoznacznie pozytywnie rozwiązane być nie mogą, jak słusznie stwierdza Ziemiński we *Wstępie*, powinny ukazywać problematyczność samej metody prowadzenia dyskursu racjonalizacji⁷.

Michał Kazimierczuk

⁷ Por. tamże, s. 23.

Spis treści

Biblia i teologia	5
KS. JAN ZAŁĘSKI, <i>Kerygmat pasyjny w drugiej mowa Piotra w Dziejach Apostolskich (Dz 3,13-15)</i>	7
WALDEMAR LINKE CP, „ <i>W jednym ciełe przez krzyż</i> ” (Ef 2,16). <i>List do Efezjan a judaizm</i>	33
Historia i duchowość	57
KRZYSZTOF ZYGMUNT CP, <i>Poszukiwanie interpretacji charyzmatu zakonnego w Zgromadzeniu Męki Pańskiej po Soborze Watykańskim II według wybranych dokumentów kapitulnych i synodalnych</i>	59
Krzyż, cierpienie i śmierć w filozofii	97
DOMINIKA BUDZANOWSKA, <i>Cycerona i Seneki lekarstwa na trudy starości</i>	99
MICHAŁ ROGALSKI, <i>Pesymizm złagodzony światłem chrześcijaństwa. Teologiczne fundamenty światopoglądu Mariana Zdziechowskiego przed rokiem 1918</i>	129
MICHAŁ KAZIMIERCZUK, <i>Cierpienie w nowoczesnym społeczeństwie wymiany. Mitologizacja emancypacji na marginesach dialektycznego projektu T.W.Adorno</i>	145
Recenzje	183
EWELINA DRZEWIECKA, <i>Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej (Biblioteka Słowa Krzyża 2), wyd. Verbinum, Warszawa 2012, ss. 236 (rec. ks. Jan Załęski)</i>	185

- KATARZYNA FLADER-RZESZKOWSKA, „Raniące” obrazy [Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, ss. 317] 189
- IRENEUSZ ZIEMIŃSKI, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań- Kraków 2013, ss. 635 (rec. Michał Kazimierczuk) 195