

DROGI NADZIEI



DROGI NADZIEI

IX Dni Jana Pawła II



2014

DROGI NADZIEI

Redakcja naukowa
Zofia Zarębianka, Katarzyna Dybeł

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2015

Recenzent tomu
ks. prof. dr hab. Tadeusz Dzidek

Korekta
Janusz Poniewierski

Projekt okładki
Wojciech Regulski

Łamanie
Marta Jaszczuk

Copyright © 2015 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-462-9 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7438-463-6 (wersja online)

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
WYDAWNICTWO NAUKOWE

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl
www.upjp2.edu.pl

Wojciech Nowak

OTWARCIE SYMPOZJUM

Szanowni Państwo, serdecznie witam wszystkich uczestników dzisiejszego sympozjum *Drogi nadziei*, stanowiącego główny trzon naukowy tegorocznej edycji Dni Jana Pawła II w Krakowie.

Bardzo serdecznie witam w Uniwersytecie Jagiellońskim Jego Ekszelencję arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, metropolitę poznańskiego, przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski. Serdecznie witam Jego Eminencję Stanisława kardynała Dziwisza, metropolitę krakowskiego, przyjaciela Uniwersytetu i naszego stałego gościa.

Równie serdecznie witam obecnych tu dzisiaj biskupów: Jana Szkodonia, Jana Zajęca, Grzegorza Rysia, Damiana Muskusa. Bardzo serdecznie witam panią ambasador Hannę Suchocką. Cieszymy się, że gościmy panią w naszych progach. Witamy księdza profesora Wojciecha Zyzaka, rektora Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, uczelni organizującej IX Dni Jana Pawła II.

Witamy panią profesor Barbarę Stoczewską, prorektor Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, oraz pana profesora Krzysztofa Surówkę, prorektora Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Witam przedstawicieli władz miasta i regionu – pana Bogusława Kośmidera, przewodniczącego Rady Miasta Krakowa, oraz pana Pawła Stańczyka, sekretarza Rady Miasta Krakowa.

Miło mi powitać wszystkich dzisiejszych znakomitych prelegentów: siostrę profesor Barbarę Chyrowicz, panią profesor Annę Grzegorzczuk, pana profesora Stanisława Grygiela, pana profesora Andrzeja Pacha, pana profesora Leszka Polonego, pana profesora Tadeusza Sławka, a także pana profesora Franciszka Ziękę, rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego poprzednich kadencji, oraz moderatorów dyskusji – pana profesora Andrzeja Borowskiego i pana profesora Ryszarda Tadeusiewicza.

Szczerze i ciepło witam wszystkich uczestników dzisiejszego spotkania, a wśród nich przedstawicieli najmłodszego pokolenia – studentów.

Witam wszystkich państwa w gościnnych progach Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Od 2006 roku każdej jesieni zbieramy się, aby rozważać, analizować, a przede wszystkim – pamiętać o dziedzictwie Jana Pawła II, o jego dziele.

Cieszy mnie, że dziś znów, jak przed rokiem, spotykamy się w tym miejscu, w Auli Collegium Novum, gdzie z każdej strony patrzy na nas historia, gdzie przemawiają wieki. Uniwersytet Jagielloński jest mocno naznaczony obecnością papieża Polaka: tu studiował, tutaj powracał, tutaj dane nam było spotykać się z nim i chłonąć z niego dobro, którym obdarzał; i wiarę, którą umacniał własnym przykładem, próbując często skorelować ją z tak bliską nam wszystkim nauką; i prawdę, której hołdował; wolność i godność, w których w trudnych chwilach nas osadzał, o których przypominał, z którymi nas oswajał. Nauczał, że piękno można dostrzec w rzeczach małych, a mądrością charakteryzuje się ten, kto wznosi się ponad podziały z otwartym umysłem i wrażliwą duszą. A to wszystko w duchu humanitarnego dialogu i porozumienia, bo to sam człowiek – i tylko on – jest reżyserem teraźniejszości i przyszłości.

Co roku podczas kilku niezwykłych dni pochylamy się głębiej nad jednym z charakterystycznych aspektów spuścizny Jana Pawła II. Tej jesieni motywem przewodnim naszych rozważań i pogłębionych komentarzy jest nadzieja.

Jaki przekaz niesie w sobie owo słowo – wiemy wszyscy. Ale jest to wiedza zróżnicowana, wiedza indywidualna, bo dla każdego ma ono inne znaczenie. Ja określiłbym je jako słowo wytrych do drzwi w nieznanie. Jako ulotny twór, zaadaptowany do rzeczywistości. Jako indywidualny środek ratunku w sytuacjach trudnych, ale i podporę w codziennym, zwykłym biegu życia.

Pamiętacie państwo może, jak tu, na tej sali, podczas zeszłorocznego święta, bardzo chciałem państwu przedstawić i umiejscowić w ludzkim mózgu ośrodek mądrości, dający się uchwycić, zmierzyć i opisać w sposób naukowy, medyczny. Pamiętacie też państwo z pewnością fiasko tych poczynań. Również dziś przyznaję się do przegranej: z naukowego punktu widzenia nie ma możliwości wyodrębnienia z organizmu nadziei. A w konsekwencji – nie ma możliwości pozbawienia jej istoty ludzkiej.

Szanowni państwo, w trakcie naszych spotkań padnie wiele mądrych, dobrych słów. Tematyka sympozjum to szerokie spektrum analizy nadziei w kontekście wiary i Kościoła, polityki, moralności, a nawet rozwoju społeczeństw i przyszłości świata. A ja zgadzam się z prelegentem profesorem Tadeuszem Sławkiem i jego dzisiejszą paralełą do wiersza Emily Dickinson *Nadzieja to pierzaste stworzenie (o małym ptaku nadziei)*:

Słyszałam go w mroźnej krainie
Na morzu obcym i głuchym –
Lecz nigdy – w największej potrzebie –
Nie prosił – mnie – o okrucy.

Szanowni państwo, serdecznie witam w Uniwersytecie Jagiellońskim podczas IX edycji Dni Jana Pawła II, życzę niezapomnianych przeżyć i zapraszam do konstruktywnych obrad.

SŁOWO WSTĘPNE

Szanowni Państwo!

1. Za kilka miesięcy minie dziesięć lat od dnia, w którym Jan Paweł II definitywnie „przekroczył próg nadziei”. Zwykle upływający czas zaciera w nas pamięć o ludziach, którzy odeszli z grona żyjących na ziemi. Nie można tego powiedzieć o zmarłym papieżu, następcy św. Piotra z przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Wcześniej, przez ponad dwadzieścia sześć lat, uczestniczyliśmy w jego pontyfikacie. Wsłuchiwaaliśmy się w jego słowa, śledziliśmy jego dokonania, towarzyszyliśmy mu w jego cierpieniu. Od 2 kwietnia 2005 roku Jan Paweł II przemawia do nas w inny sposób.

Po zamknięciu się jego księgi życia uświadomiliśmy sobie dar, jaki otrzymaliśmy w jego osobie, myśli i czynie. Przede wszystkim odczytaliśmy jego osobiste świadectwo świętości. Jej autentyczność została potwierdzona kolejno przez dwóch następców Jana Pawła II na Stolicy św. Piotra w Rzymie – papieży Benedykta XVI i Franciszka. Św. Jan Paweł II otrzymał swoje wspomnienie w liturgicznym kalendarzu Kościoła. Wybrano dzień inauguracji pontyfikatu, 22 października. W tym dniu wypowiedział słowa określające ten pontyfikat: „Nie lękajcie się!” i „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”.

2. W utrwalaniu i pogłębianiu pamięci o Janie Pawle II pomagają nam dedykowane mu listopadowe Dni w Krakowie i Małopolsce. Inicjatywa rektorów szkół wyższych Krakowa, podjęta rok po śmierci papieża, okazała się niezwykle trafna i owocna. Świadczą o tym kolejne edycje Dni z ich bogatym programem. Powstało forum sprzyjające refleksji nad dziedzictwem Jana Pawła II, tak bardzo związanego z naszym miastem i Małopolską. Tu były i są jego korzenie. Tu żył i służył. Stąd wyruszył na drogi świata.

Hasłem przewodnim IX edycji Dni Jana Pawła II jest *n a d z i e j a*. Jan Paweł był człowiekiem nadziei, bo był człowiekiem wiary. Wiedział, że od chwili stworzenia los człowieka jest w ręku Boga, przeprowadzającego nas przez ciemną dolinę zła i śmierci. Wiedział, że Ten, który o sobie powiedział: „Kto we Mnie wierzy, to choćby umarł, żyć będzie” (J 11, 25), wprowadzi człowieka do swojego królestwa życia. Głęboka nadzieja, zakotwiczona w Stwórcy i Zbawicielu świata, pozwalała Janowi

Pawłowi II stawiać spokojnie czoło trudnym wyzwaniom, przed jakimi stawał Kościół w naszym niespokojnym świecie. Mogę zaświadczyć, że ojciec święty zawsze, nawet w obiektywnie trudnych chwilach, zachowywał spokój i pogodę ducha.

3. W imieniu Kościoła krakowskiego witam serdecznie wszystkich uczestników międzynarodowego sympozjum *Drogi nadziei*. Witam pierwszego prelegenta – księdza arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, metropolitę poznańskiego. Cieszymy się, że przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski jest dzisiaj z nami. Witam panią ambasador Hannę Suchocką oraz przybyłego z Rzymu pana profesora Stanisława Grygiela. Witam wszystkich dostojnych prelegentów i dziękuję im, że zechcieli wyrazić zgodę i podzielić się z nami swoim doświadczeniem i refleksją osnutą wokół nadziei i osoby św. Jana Pawła II.

Jego Magnificencji rektorowi Uniwersytetu Jagiellońskiego Wojciechowi Nowakowi dziękuję za życzliwe przyjęcie uczestników sympozjum w odnowionych murach Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego, który w tym roku obchodzi sześćset pięćdziesiątą rocznicę powstania. Zdajemy sobie wszyscy sprawę, ile nauka i kultura polska, a także Kościół w Polsce zawdzięczają Wszechnicy Jagiellońskiej, Alma Mater Karola Wojtyły. Czerpał on z jej dziedzictwa ducha, ale też rozsławił ją w świecie.

Na ręce księdza rektora Wojciecha Zyzaka składam podziękowanie Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II, a także międzyuczelnianej Radzie programowej i Komitetowi organizacyjnemu za zorganizowanie tegorocznych Dni.

Życzę wszystkim owocnych obrad i refleksji.

Abstract

Introduction

On behalf of the Archdiocese of Krakow I greet very cordially all Participants of the IX Edition of the Days of John Paul II, especially the organizers – Jagiellonian University in Krakow and Pontifical University of John Paul II as well all Rectors of the Universities in Krakow. The idea to remember the person of John Paul II through annual meeting is helping to keep in our minds the late Pope, who changed our society with the power of faith. Slogan of IX Days of John Paul II is the hope, because John Paul II was man of hope. He recognized that man from the beginning is in the hand of God. He can't be afraid, because God is watching over him. This idea of hope is build on the deep faith in Jesus. This hope allowed to John Paul II to conserve the peace in his heart and to guide the Church through the difficulties of this world.

abp Stanisław Gądecki

WIERNOŚĆ DUCHOWI PRAWDY WARUNKIEM NADZIEI

DZIEDZICTWO
ŚW. JANA PAWŁA II

Próba opisanego geniuszu św. Jana Pawła II w jednym wystąpieniu byłaby nieporozumieniem. Zresztą już od początku pontyfikatu ujmowano jego postać i posługę jako tajemnicę, enigmę. Ojciec święty, który na początku swej posługi był postrzegany – zgodnie z jego własnymi słowami – jako „papież z dalekiego kraju”, po swoim przejściu do domu Ojca został określony jako „pielgrzym Absolutu”. Te dwa określenia zdają się wskazywać – choć w sposób niekoniecznie zamierzony – na szczególny charakter drogi, jaką Kościół i świat przebył wraz z nim. Początkowo byliśmy zafascynowani bogactwem jego osoby, osobowości, temperamentu, sposobami komunikowania się ze światem i jego dialogiem z drugim człowiekiem, lecz ostatecznie – przez pryzmat jego coraz bardziej przejrzystej osoby – odsłaniała się przed nami rzeczywistość Boga.

Można powiedzieć, że w ciągu tego pontyfikatu (od roku 1978 do 2005) przemierzyliśmy wraz z nim znaczący etap pielgrzymowania. Byliśmy uczestnikami zmian w nas samych, w dziejach Polski, świata i Kościoła, a zarazem nauczyliśmy się rozumienia historii, która działa się w nas i wokół nas. Tego rodzaju pielgrzymowanie poprzez czas chronologiczny (*chronos*), które jest jednocześnie analizą znaków czasu (*kairoi*), było szczególnie bliskie świętemu papieżowi.

Właśnie to rozpoznawanie i interpretowanie znaków czasu pozwalało św. Janowi Pawłowi na odkrywanie ducha prawdy, jej wartości i mocy normatywnej. Było to działanie na wskroś prorockie, które na wzór profetyzmu biblijnego pozwalało odkrywać – wbrew obiegowym opiniom, stereotypom, koniunkturalnym orzeczeniom o rzeczywistości – trwałą fundament rzeczywistości.

Poznawanie znaków czasu

W swojej adhortacji o formacji kapłańskiej św. Jan Paweł II pisał:

Dzisiejszą złożoną sytuację [...] trzeba nie tylko poznawać, lecz również i przede wszystkim interpretować. Tylko wtedy można znaleźć właściwą odpowiedź na podstawowe pytanie: jak formować kapłanów, by rzeczywiście mogli sprostać potrzebom naszych czasów i potrafili ewangelizować dzisiejszy świat?

Ważne jest poznanie sytuacji. Nie wystarczy jedynie przytoczyć dane. Potrzebne są badania naukowe, dzięki którym powstanie szczegółowy i konkretny obraz rzeczywistości społeczno-kulturowych i kościelnych.

Jeszcze ważniejsze jest interpretowanie sytuacji. Domaga się tego wieloznaczność, niekiedy i sprzeczności charakteryzujące sytuację, w której splatają się ze sobą trudności i szanse, elementy negatywne i źródła nadziei, przeszkody i ułatwienia, przypominające pole ewangeliczne, gdzie posiane są i rosną wspólnie dobre ziarno i chwast (por. Mt 13, 24nn). Nie zawsze łatwa jest interpretacja, w której trafnie zostaje rozróżnione dobro od zła, znaki nadziei od niebezpieczeństw. [...] Człowiek wierzący interpretuje sytuację historyczną, stosując zasadę poznania oraz kryterium konkretnych wyborów, które odnajduje w metodzie nowej i oryginalnej, czyli w „ewangelicznym rozeznaniu”¹.

Poznanie, interpretowanie i ewangeliczne rozeznanie – metoda nakreślona przez św. Jana Pawła II – jest w swojej istocie metodą profetyczną. Doskonałym przykładem zastosowania tej metody w praktyce był on sam, prorok naszych czasów.

Diagnoza programowej encykliki

Spośród bardzo wielu diagnoz Jana Pawła II podejmujących problematykę znaków czasu chciałbym przypomnieć jedną z pierwszych, a zarazem niezwykle doniosłych – tę, która została postawiona w *Redemptor hominis*, programowej encyklice tego pontyfikatu.

W znanym i często przywoływanym fragmencie tego dokumentu, zatytułowanym w charakterystyczny sposób – *Czego lęka się współczesny człowiek?* – papież stawiał jasną diagnozę czasów współczesnych:

Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło,

¹ Jan Paweł II, adhort. apost. *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), 10.

i w sposób najczęściej nie przewidywany, nie tylko i nie tyle podlegają „alienacji” w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciw niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć. Musi przeto zrodzić się pytanie, na jakiej drodze owa dana człowiekowi od początku władza, mocą której miał czynić ziemię sobie poddaną (por. Rdz 1, 28), obraca się przeciwko człowiekowi, wywołując zrozumiały stan niepokoju, świadomego czy też podświadomego lęku, poczucie zagrożenia, które na różne sposoby udziela się współczesnej rodzinie ludzkiej i w różnych postaciach się ujawnia².

Papieski tekst został przyjęty w różnych gremiach i kręgach odbiorców w sposób zróżnicowany. Byli „progresiści”, którzy zarzucali papieżowi „z dalekiego kraju”, że wykazuje postawę nieufności i sceptycyzmu wobec zdobyczy współczesnej nauki, techniki i technologii. Niekiedy ironizowano, że jest to konsekwencja faktu, iż papież Wojtyła pochodził z za żelaznej kurtyny, z obszaru cywilizacyjnie zapóźnionego.

Krytycy papiescy nie zwracali przy tym uwagi, że Karol Wojtyła był człowiekiem autentycznego dialogu, rzecznikiem dialogu wiary i nauki, a także jego promotorem i mecenasem. Tę postawę, wykształconą w okresie posługi biskupiej w Krakowie, przeniósł potem do swego pontyfikatu jako stały zwyczaj w postaci cyklicznych spotkań w Castel Gandolfo. Rozmowy w Castel Gandolfo – jak przekazywali ich uczestnicy i jak świadczy o tym zapis tych konwersatoriów i seminariów – zdecydowanie przeczą opinii o rzekomej nieufności Jana Pawła II wobec nauki i jej rozwoju. Przeciwnie, ukazują go jako pasjonata autentycznej wiedzy i mądrości, będącej narzędziem poszukiwania prawdy.

Papież nie poddawał się lękom człowieka, ale był zatroskany o kondycję człowieka dotkniętego lękiem.

Konstatacje sformułowane w numerze 15. *Redemptor hominis* można odczytywać bardzo różnie. Wyrażają one głęboko wewnętrzną alienację człowieka, wyobcowanego nie przez zewnętrzne stosunki pracy, ale przez wytwory własnych rąk. Można odczytać te refleksje jako wyraz troski o podporządkowanie techniki etyce, co stanowi jeden z warunków budowania cywilizacji miłości. Wydaje się

² Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis* (4.03.1979) [dalej: RH], 15.

jednak – przyjmując przedstawiony powyżej profetyczny klucz interpretacyjny myśli Jana Pawła II – że jego refleksja prowadzi jeszcze głębiej. W tekście encykliki papież kreślił pośrednio zarys opozycji między wizją postępu technicznego a postulatem integralnego rozwoju człowieka.

Napięcie między postępem a rozwojem

Tym, co niewątpliwie skupia współcześnie naszą uwagę jako zjawisko powszechnie postrzegane i doświadczane, jest zjawisko postępu. Odczytywane jest ono najczęściej poprzez pryzmat procesów technologicznych, informatyzacyjnych, rozwoju biotechnologii i globalnej komunikacji, która wiąże w globalną sieć ludzi praktycznie z całego świata.

Te zjawiska bezsprzecznie zmieniają otoczenie ludzkie. Czynią to w sposób co najmniej dwojaki – z jednej strony ułatwiają coraz bardziej ludzkie czynności, sposoby komunikacji, podnoszą sprawność i skuteczność działań. Przyczyniają się do poszerzenia wiedzy o świecie, o dziejących się wydarzeniach, przez co niejednokrotnie zwiększają też zakres odpowiedzialności za świat. Nikogo nie dziwi to, że bolesne wydarzenia na Ukrainie przeżywamy tak, jak dramaty ludzkie pośród nas samych. Nie dziwi także to, że wielu z nas czuje się osobiście ugodzonych i zranionych przez falę terroryzmu, która dotyka nasze siostry i naszych braci, prześladowanych za wiarę w Chrystusa na terenie państw azjatyckich, opanowanych przez polityczny islam.

Jednak z drugiej strony ten świat bliski i wzywający do odpowiedzialności staje się poniekąd wytworem sztucznym. Zdobyte techniki i technologie same w sobie są pozbawione orientacji i podlegają manipulacji. Ludzkie środowisko poddane technologiom traci na znaczeniu jako wielkość orientacyjna. Banalną ilustracją tego stanu rzeczy może być fakt, że kiedyś otoczenie pozwalało człowiekowi wędrującemu na znalezienie właściwego kierunku. Dziś, jeśli w tym otoczeniu zabraknie technologicznej nawigacji, stać się ono może łatwo przestrzenią zagubienia i chaosu. Bywa i tak, że nawet z pomocą środków technicznej nawigacji człowiek nie potrafi pokonać dystansu dzielącego go od celu.

Ta prosta ilustracja prowadzi nas do kwestii o wiele bardziej złożonej i znaczącej – dzięki postępowi naukowo-technicznemu świat staje się bogatszy o różne możliwości, a równocześnie uboższy o zasady. Jak to wyraził jeden ze współczesnych teologów: odkrywamy coraz więcej dróg, którymi moglibyśmy się poruszać, ale brakuje na nich usuniętych przez nas samych drogowskazów³.

³ Por. H. Sachsse, *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter*, Freiburg Br. 1972, s. 34n.

Takim drogowskazem dla każdego człowieka są normy moralne. Dla człowieka wierzącego same normy są zakorzenione w odwiecznym prawie Bożym, co nadaje im szczególną moc, ale i szczegółowe uzasadnienie.

„Odwaga tymczasowości” czy ponadczasowa wierność?

Takie podejście nie jest jednak popularne w naszym postmodernistycznym świecie – świecie kryzysu tak wiary, jak i rozumu. Jest to świat, który radykalnie odrzuca wszelką obiektywność, stałość, normatywność, także normalność. Właśnie to, co marginalne, czasowe, przemijające, odbiegające od normy, stanowi dla niego punkt odniesienia. Nieważne i zbędne staje się pytanie o tożsamość człowieka. Dlatego tożsamość zastępuje się orientacją seksualną. Nieważne i niepotrzebne staje się odwołanie do obiektywnych norm i zasad, które zdaniem wyznawców postmodernizmu są wyrazem petryfikacji egzystencji ludzkiej. W to miejsce pojawia się kult autonomii człowieka tak absolutny, że prowadzi w efekcie do unicestwienia drugiego człowieka (jak to ma miejsce w aborcji, czyli zabójstwie człowieka nienarodzonego) albo do samounicestwienia (które jest tłumaczone jako samobójcza eutanazja). W świecie postmodernizmu nieważne jest poszanowanie jakichkolwiek prawdziwych autorytetów, zwłaszcza zaś instytucji Kościoła z jego niezależnością od presji opinii światowych. Liczy się, jak się wyraża, zdanie „zmiennych”, jak cała ponowoczesność, celebrytów i idoli.

Niektórzy zdają się usprawiedliwiać ten świat, tłumacząc go „odwagą tymczasowości”. Jednak takie usprawiedliwianie oznacza rezygnację z tego, by z nurtu przemian wydobywać to, co jest trwałe i niezmiennie i co zapewnia człowiekowi porzucenie stanu włóczęgi cieszącego się doznaniem chwili, a odzyskanie utraconego statusu pielgrzyma zdążającego do celu. Pielgrzym bowiem to ktoś, kto cieszy się nie tyle z tego, że postępuje w drodze, ile że idzie w kierunku, który prowadzi do celu. Dążą do osobistego rozwoju.

W tym miejscu wyłania się też wspólnota tradycji, która pomaga znaleźć odpowiedź na odwieczne pytania zadawane przez człowieka: „Kim jestem?, skąd przychodzę?, dokąd idę?”, ponieważ te egzystencjalne pytania od tysięcy są takie same. Zmienia się jedynie konkretna sytuacja, w której się te pytania zadaje i szuka odpowiedzi na nie.

O potrzebie zadawania tych odwiecznych pytań mówił wielokrotnie św. Jan Paweł II, podkreślając potrzebę ich zadawania zwłaszcza przez ludzi młodych:

Co mam czynić, ażeby życie moje miało wartość, ażeby miało sens? To pasjonujące pytanie w ustach młodzieńca z Ewangelii brzmi: „co mam czynić, ażeby osiągnąć życie wieczne?”. Czy człowiek, który w ten sposób pyta, przemawia językiem jeszcze

zrozumiałym dla ludzi współczesnych? Czy nie jesteśmy tym pokoleniem, któremu świat i postęp doczesny całkowicie wypełnia horyzont bytowania? Myślimy przede wszystkim w kategoriach ziemskich. Jeżeli przekraczamy granice naszej planety, to w tym celu, ażeby inaugurować loty międzyplanetarne, ażeby przesyłać sygnały ku innym planetom i zapuszczać w ich kierunku sondy kosmiczne⁴.

Papież traktował te pytania nie jako kwestie teoretyczne, ale jako pytania normatywne, apelujące do odpowiedzialności każdego człowieka:

Wy, Młodzi, możecie o to wszystko pytać – a nawet musicie! Przecież chodzi o świat, w którym żyjecie już dzisiaj – i w którym macie żyć jutro, gdy pokolenie starszych odejdzie. Słusznie więc pytacie: dlaczego tak wielki – nieporównywalny z żadną przedtem epoką historii – postęp ludzkości w zakresie nauki i techniki, postęp w opanowaniu przez człowieka materii, w tylu punktach obraca się przeciw człowiekowi? Słusznie też pytacie, nawet jeżeli czynicie to z wewnętrznym drżeniem: czy ten stan rzeczy jest odwracalny? Czy może ulec zmianie? Czy my zdołamy go zmienić?⁵

Warto i trzeba zauważyć, że te pytania nie są w żadnym wypadku ignorowaniem postępu, ale nie są też jego bezkrytyczną apologią. Są raczej pytaniami o to, jak – akceptując mechanizmy postępu, włączając się w nurt postępu cywilizacyjnego we współczesnym świecie – osiągnąć autentyczny rozwój osoby ludzkiej.

Otwarcie Kościoła na postęp czy na prawdę?

Papieskie refleksje pojawiały się, co warto zauważyć, w czasach wciąż jeszcze trwającego ożywienia spowodowanego przez Sobór Watykański II. Postawiony wówczas soborowy postulat *aggiornamento* stał się i wciąż pozostaje swoistym kluczem metodologicznym dla praktyki Kościoła naszych czasów.

Tym bardziej trzeba zauważyć, że tuż po soborze zaczął się kształtować bardzo interesujący nurt czasów najnowszych. Jest on wyraźnie obecny w mentalności współczesnych ludzi, którzy niejednokrotnie myślą kategoriami charakterystycznymi dla tego nurtu, inspirują się nim w swoim działaniu, chociaż nie zawsze są świadomi związanej z nim kultury.

Warto zauważyć niezaprzeczalnie istotny wkład, jaki w dzieje poprzedzające wspomniany wyżej postmodernizm wniosła szkoła frankfurcka, której

⁴ Jan Paweł II, List apost. do młodych całego świata *Parati semper* z okazji Międzynarodowego Roku Młodych (31.03.1985), 15.

⁵ Jan Paweł II, List apost. *Parati semper*, 5.

bezsprzeczną zasługą jest wielka samokrytyka marksizmu, a szerzej – racjonalizmu w ogóle. Szkoła ta dowiodła, że brak jest jakichkolwiek gwarancji co do tego, że historia w pochodzie ku przyszłości zrealizuje ideał, a nawet że przybliży się do ideału. Oznacza to, że wszelkie wartości osiągnięte w historii są tymczasowe. Tak więc w każdym momencie historii pojawia się możliwość odkupienia (Walter Benjamin), ale i groźba absolutnego regresu (ilustracją historyczną tego zjawiska stały się współczesne odmiany totalitaryzmu).

Jeśli zatem nie istnieje żaden pozytywny wektor biegu dziejów, to aby być po stronie dobra, nie wystarczy pozostawać w zgodzie z kierunkiem ich biegu. Filozofia nie może zostać zredukowana, jak tego chciał Marks, do ogólnej nauki o kierunku biegu dziejów. Jeśli bieg dziejów może zwrócić się ku złu, znaczy to, że potrzeba ludzi, którzy potrafiliby stawić opór biegowi historii, sprzeciwić mu się i próbować nim pokierować. Ale gdzie znajdziemy kryteria [...] Nowożytny racjonalizm zastąpił transcendentne kryterium prawdy człowieka kryterium immanentnym. Obecnie zaś, kiedy zanika również to immanentne kryterium zawarte w wieloznacznym słowie „postęp”, najbardziej prostym wnioskiem wydaje się ten, że człowiek powinien zostać bez prawdy⁶.

Stąd tak bardzo naturalny i konsekwentny wydaje się zwrot ku nihilizmowi. Jednocześnie, mocą swoistego kontrastu, odsłonięta zostaje współczesna rola teologii jako miłości, egzystencjalnego spotkania, pasji zwróconej ku człowiekowi i prawdzie. „Pierwszą bowiem prawdą, którą trzeba odkryć, jest to, że jest się stworzonym dla prawdy. Prawda ta objawia się jednak dopiero w drugim”⁷.

Problem centralny, skupiony na kwestii ambiwalencji wartości, wyraża się w pytaniu, czy należy zaufać postępowi, który zdaje się oznaczać programową rezygnację z prawdy, obiektywności, normatywności, czy też przeciwnie – należy bezwzględnie i bezwarunkowo zaufać prawdzie, wierząc w jej wyzwolenczą moc?

Te pytania z całą powagą podjął św. Jan Paweł II, wyraźnie dostrzegając, że współczesny spór o wolność jest w istocie sporem o prawdę, a spór o prawdę bezpośrednio dotyczy rozumienia wolności osoby ludzkiej.

To właśnie w nawiązaniu do tych dyskusji prowadzonych w imię wartości osoby ludzkiej, czyli jej niezbywalnej godności, przedstawił Jan Paweł II wielką propozycję antropologiczną i etyczną dla współczesnego świata, zawartą w encyklice *Veritatis splendor*. Był to i pozostaje ważny głos wobec pozornie jedynej, wyznaczonej współczesnymi poglądami alternatywy: albo wiara w „kierunek biegu historii”, czyli wiara w postęp, albo – nihilizm. Encyklika wskazuje, że jedynym

⁶ R. Buttiglione, *Ku antropologii adekwatnej*, [w:] R. Buttiglione, *Doktorat honoris causa KUL 18 maja 1994*, red. J. Merecki, Lublin 1994, s. 29.

⁷ R. Buttiglione, *Ku antropologii adekwatnej*, dz. cyt., s. 30.

przewycięzeniem tej alternatywy jest obraz człowieka ujmowanego w perspektywie Chrystusa i Jego zbawczego czynu. Nowość (w znaczeniu wyjątkowej trafności i aktualności) tej propozycji jawi się zwłaszcza w kontekście mroku postmodernizmu, jaki rozciąga się na przełomie II i III tysiąclecia.

To właśnie dlatego już w swej pierwszej, a zarazem programowej encyklice *Redemptor hominis* papież pisał:

Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki. Tymczasem ten drugi zdaje się, niestety, wciąż pozostawać w tyle. I stąd też ów skądinąd zdumiewający postęp, w którym trudno nie dostrzegać również tych rzeczywistych znamion wielkości człowieka, jakie w swych twórczych załączkach objawiły się na kartach Księgi Rodzaju już w opisie jego stworzenia (por. Rdz 1 – 2), musi rodzić wielorakie niepokoje. Niepokój zaś dotyczy zasadniczej i podstawowej sprawy: czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem „bardziej ludzkim”, bardziej „godnym człowieka”? Nie można żywić wątpliwości, że pod wielu względami czyni je takim. Pytanie jednak, które uporczywie powraca, dotyczy tego, co najistotniejsze: czy człowiek jako człowiek w kontekście tego postępu staje się lepszy, duchowo dojrzały, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugich, zwłaszcza dla potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim?

Jest to pytanie, które muszą stawiać sobie chrześcijanie właśnie dlatego, że Jezus Chrystus tak wszechstronnie uwrażliwił ich na sprawę człowieka. Ale pytanie to muszą stawiać sobie równocześnie wszyscy ludzie, a zwłaszcza te środowiska i te społeczeństwa, które mają szczególnie aktywny udział w procesach współczesnego postępu⁸.

Można zatem zauważyć, że szczególną misją św. Jana Pawła II stało się wyzwolenie człowieka od presji poddania się duchowi postępu jako absolutnej wartości. Oznaczało to zarazem uwolnienie człowieka od lęku przed tym, co wydawało się prostą alternatywą – albo postęp, albo unicestwienie.

Refleksje posynodalne

Współcześnie – 10 lat po śmierci Jana Pawła II – ta alternatywa wciąż powraca. Wydaje się, że w imię obrony przed nihilizmem, unicestwieniem i niebytem człowiek musi zawierzyć postępowi, musi mu się oddać bezkrytycznie i bezgra-

⁸ RH 15.

nicznie. Takie głosy zdają się pobrzmiwać również w samym Kościele. Nieraz wydaje się, że wielu zewnętrznych obserwatorów tajemnicy Kościoła, ale i niektórzy spośród nas, którzy tworzymy z Chrystusem Jego Kościół, chciałoby takiej „demokratyzacji” Kościoła, która oznaczać będzie dostosowanie jego nauczania do wymogów ducha czasu. W przeciwnym razie należy się liczyć z postępującym unicestwianiem wspólnoty Kościoła.

Taki styl myślenia – naznaczony postulatem wierności duchowi postępu – dał się zauważyć podczas obrad niedawnego synodu biskupów na temat małżeństwa i rodziny. Wielu obserwatorów i niektórzy z jego uczestników postulowali znaczące i radykalne otwarcie się Kościoła na świat i jego współczesne problemy naznaczone dynamiką, postępowością procesów społecznych, nietrwałością więzów, rozpadem instytucji. Argumentacja, która stała za liberalizacją Kościoła, opowiadała się w tych kwestiach za imperatywem postępu i dostosowania Kościoła do jego kryteriów.

Nietrudno zauważyć konsekwencje przyjęcia takich postulatów. Kościół „otwierający się na człowieka” miałby się otworzyć na rzeczywistość tego świata, akceptując procesy w nim się dokonujące. Zatem musiałyby stać się zakładnikiem tej rzeczywistości – nie oferując nic z tego, co jest w zakresie jego – Kościoła – możliwości! Oznaczałoby to powiedzenie ludziom, uwikłanym w dramaty tak zwanego postępu, rewolucji obyczajowej czy kulturowej: „wasza pozycja w tym świecie naznaczona jest osobistym dramatem waszego życia, życia waszych bliskich, a my w tej sytuacji aprobujemy ten dramat! Rozumiemy was, jesteśmy z wami!”. Im bardziej ten dramat naznaczony jest pokusą beznadziei, tym bardziej tego rodzaju fałszywa solidarność byłaby potwierdzeniem owej beznadziei. Rezygnacja z zasad moralnych i banalizacja miłości to w istocie droga prowadząca do zagłady nadziei!

Tymczasem św. Jan Paweł II w swojej książce – wywiadzie pod niezwyklejącym tytułem *Przekroczyć próg nadziei* pisał:

Tych dwóch wymiarów nie można od siebie oddzielać: wymagań moralności, jakie Bóg stawia człowiekowi, oraz wymagań zbawczej miłości, czyli łaski, które Bóg postawił poniekąd sobie samemu, bo czymże innym jest Chrystusowe Odkupienie, jeśli nie tym właśnie? Bóg chce zbawienia człowieka, chce spełnienia człowieczeństwa według tej miary, jaką On sam w nim zamierzył, i Chrystus miał prawo powiedzieć, że ciężar, który On nakłada, jest słodki, a brzemię w gruncie rzeczy jest lekkie (por. Mt 11, 30).

Jest rzeczą bardzo ważną, ażeby przekroczyć próg nadziei, nie zatrzymywać się przed nim, ale pozwolić się prowadzić dalej. Myślę, że do tego odnoszą się też słowa Norwida, który tak określał najgłębszą zasadę chrześcijańskiej egzystencji: „A... gdyby to nie z krzyżem Zbawiciela za sobą, ale ze swoim za Zbawicielem szło się...” (List

do Józefa Bohdana Zaleskiego, Paryż, 6 stycznia 1851). Istnieją więc wszystkie racje po temu, ażeby prawdę o krzyżu nazywać Dobrą Nowiną⁹.

W imię prawdy (która w sposób egzystencjalny zawarta jest w normach moralnych) oraz w imię miłości, w imię tych wartości, które są nieobecne w postępowym świecie (który zrezygnował z trwałych i niezmiennych norm, ufając „odwadze tymczasowości”), ale żyją w nieprzemijającej osobie Jezusa Chrystusa, św. Jan Paweł II apelował w najbardziej znanym i cytowanym fragmencie swojego przemówienia inauguracyjnego:

Bracia i Siostry! Nie lękajcie się przygarnąć Chrystusa i przyjąć Jego władzę. Pomóżcie papieżowi i wszystkim, którzy pragną służyć Chrystusowi, a mocą Jego władzy – służyć człowiekowi i całej ludzkości! Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Otwórzcie drzwi Jego zbawczej władzy, otwórzcie jej granice państw, systemy ekonomiczne i polityczne, szerokie obszary kultury, cywilizacji rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie, „co kryje się we wnętrzu człowieka”. Jedyne On to wie!

Dziś człowiek tak często nie wie, co nosi w sobie, w głębi swej duszy. Swego serca. Jakże często jest niepewny sensu swego życia na tej ziemi. Ogarnia go z wątpienie, które przeradza się w rozpacz. Pozwólcie więc, proszę was, błagam was z pokorą i ufnością, pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. Jedyne On posiada słowa życia – tak: życia wiecznego¹⁰.

To właśnie te słowa, to otwarcie, to działanie papieskie, które miało znamiona profetyczne, stanowiło i stanowi nadzieję dla świata i człowieka bytującego w tym świecie.

⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 191.

¹⁰ Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. inauguracyjnej pontyfikatu, Watykan, 20.10.1978.

Abstract

The faithfulness to the spirit of the truth – the condition of hope. The heritage of the Saint John Paul II

Any attempt to describe the genius of St. John Paul II in one presentation would amount to a misunderstanding. After all, His person and service were considered a mystery and an enigma from the beginning of His pontificate. The Holy Father, who was regarded – using his own words – as “a pilgrim from a distant land” since the commencement of His service, was called “a pilgrim of the Absolute” after His departure to the house of the Father. These two descriptions seem to point to – although not necessarily intentionally – the special nature of the journey, which the Church and the world had taken together with Him. Initially we were fascinated by the richness of His personality, His temperament, His ways of communicating with the world and His dialogue with another human being, but ultimately – through the prism of His increasingly transparent person – we discovered the reality of God.

During His pontificate (from 1978 until 2005) we can say that we traversed with Him a significant stage of pilgrimaging. We witnessed changes in the history of our lives, of Poland, the world and the Church and at the same time we began to understand the history that was happening in us and around us. The Holy Pope was intimately familiar with this way of pilgrimaging across chronological time (*chronos*), which at the same time was an analysis of the signs of the times (*kairoi*).

Indeed, it was thanks to such discernment and interpreting of the signs of the times that St. John Paul II was able to discover the spirit of truth, its value and normative power. It was a thoroughly prophetic activity that, akin to Biblical prophetism, led to discovering – despite common belief, set ways of thinking and opportunistic declarations about reality – reality’s solid foundations.

Franciszek Ziejka

POLSKA POTRZEBUJE ŚWIATŁYCH PATRIOTÓW!

O WIELKIEJ NADZIEI I MARZENIU JANA PAWŁA II, CZYLI O PAPIESKIEJ WIZJI POLSKIEGO UNIWERSYTETU

Historycy Kościoła przypominają, że Jan Paweł II był 264. papieżem. Co jednak znamienne, należał do niewielkiej, zaledwie kilkunastoosobowej grupy papieży zawodowo związanych przed wyborem na Stolicę Piotrową ze światem uniwersyteckim. Przypomnijmy: historia uniwersytetów europejskich sięga XI–XII wieku i wiąże się z dziejami uniwersytetu bolońskiego (ok. 1088), paryskiego (ok. 1100), oksfordzkiego (ok. 1167) i uniwersytetu w Cambridge (1209). W XIII wieku powstały następne uczelnie w Salamance, Padwie, Montpellier itd.

W interesującym nas tu okresie, tzn. od roku 1088 (od powołania do życia Uniwersytetu Bolońskiego) do 1978 (do wyboru na papieża kardynała Karola Wojtyły) na Stolicy św. Piotra zasiadało stu pięciu papieży¹. Bliższy wgląd w biografie owych namiestników Chrystusa pozwala stwierdzić, że profesorami na uniwersytetach przed wyborem na urząd biskupa Rzymu było zaledwie ośmiu papieży. Galerię tych papieży tworzą: Grzegorz VIII, Innocenty V, Jan XXI, Urban V, Innocenty VII, Kalikst III, Hadrian VI oraz Klemens IX. W seminarjach duchownych profesorami byli: Innocenty III, Sykstus IV, Klemens XIV, Pius VII oraz Pius XI i Jan XXIII².

¹ Oczywiście, w zestawie tym nie uwzględniłem sporej liczby tzw. antypapieży. Por. J. N. D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tłum. i uzup. T. Szafranski, Warszawa 2006; C. Rendina, *I papi. Storia e segreti. Dalle biografie dei 264 romani pontefici rivivono rettoscena e misteri della cattedra di Pietro tra antipapi, giubilee, conclavi e concili ecumenici*, Roma 2003; R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996; R. P. McBrien, *Leksykon papieży. Pontyfikaty od Piotra Apostoła do Jana Pawła II*, tłum. B. Mierzejewska i A. Miziołek, Warszawa 2003.

² Grzegorz VIII (właśc. Alberto da Morra), premonstratens (norbertanin), przed wyborem na papieża wykładał prawo kanoniczne na uniwersytecie w Bolonii. Papieżem był tylko dwa miesiące: od 21 października do 17 grudnia 1187 roku. Innocenty V (właśc. Pierre de Tarentaise, Francuz), dominikanin, przed wyborem na Stolicę Piotrową wykładał

Żaden z papieży nie odbył tylu spotkań z reprezentantami świata akademickiego (ok. 120!). Żaden nie uczestniczył w tylu posiedzeniach Papieskiej Akademii Nauk. Z imieniem Jana Pawła II wiąże się sławna swego czasu instytucja letnich seminariów *Nauka-Religia-Dzieje* w Castel Gandolfo, w których uczestniczyli teolodzy, fizycy, biologowie i filozofowie z różnych stron świata, w tym z Polski³.

Szczególne szczęście miał polski świat akademicki. Ojciec święty nie tylko przyjmował jego reprezentantów w Watykanie czy Castel Gandolfo, ale też spotykał się z reprezentantami tego świata w czasie swych kolejnych pielgrzymek do ojczyzny. Jak pisałem niedawno, od dziewięciu polskich uczelni przyjął najwyższe wyróżnienie – doktorat honorowy. Nadto od trzynastu uczelni Wrocławia i Opola przyjął Złoty Laur Akademicki⁴.

teologię na Uniwersytecie Paryskim. Papieżem był od 21 stycznia do 22 czerwca 1276 roku. Jan XXI (właśc. Pedro Julião, Portugalczyk), przed wyborem na papieża wykładał medycynę na Uniwersytecie w Sienie. Jego pontyfikat przypadł na okres od 8 września 1276 do 20 maja 1277 roku. Urban V (właśc. Guillaume Grimoard, Francuz), przed wyborem na papieża był profesorem prawa na uniwersytetach w Montpellier, Paryżu oraz prawdopodobnie w Tuluzie. Papieżem był w latach 1362–1370. Innocenty VII (właśc. Zosimo Gentile de' Migliorati, Włoch) wykładał prawo na uniwersytetach w Padwie i Perugii. Papieżem był w okresie od 17 października 1404 do 6 listopada 1406 roku. Kalkst III (właśc. Alfonso de Borja, Hiszpan) wykładał na uniwersytecie w hiszpańskiej Leridzie. Papieżem był w okresie od 8 kwietnia 1455 do 6 sierpnia 1458 roku. Hadrian VI (właśc. Adriaan Florenszoon Dedeel, Niderlandczyk) przed wyborem na papieża wykładał filozofię i teologię na Uniwersytecie w Leuven (Lowanium). Jego pontyfikat przypadł na okres od 9 stycznia 1522 do 14 września 1523 roku. Klemens IX (Giulio Rospigliosi, Włoch), przed wyborem na papieża wykładał filozofię na Uniwersytecie w Pizie. Jego pontyfikat przypadł na okres od 20 czerwca 1667 do 9 grudnia 1669 roku. Profesorami w seminariach duchownych – diecezjalnych lub zakonnych – byli przed wyborem na papieża: Innocenty III, Sykstus IV, Klemens XIV, Pius VII, Pius XI oraz Jan XXIII.

³ W letniej rezydencji papieży – Castel Gandolfo – odbyło się tych seminariów dwanaście. Podjęta przez Katolicki Uniwersytet Lubelski inicjatywa kontynuowania takich spotkań nie powiodła się; zorganizowano łącznie tylko cztery konferencje (ostatnie w 2011 roku). Należy dodać, że z inicjatywy Jana Pawła II w 1996 roku odbyło się w Castel Gandolfo seminarium humanistyczne pt. *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów*.

⁴ Należy tu przypomnieć, że Jan Paweł II przyjął pierwszy doktorat honorowy od senatu Uniwersytetu w Coimbrze (Portugalia) w dniu 15 maja 1982 roku. Doktoraty takie w 1983 roku przyjął od Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (17 czerwca) oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego (22 czerwca). Po siedemnastu latach ojciec święty zgodził się przyjąć to najwyższe odznaczenie akademickie od Akademii Górniczo-Hutniczej (3 kwietnia 2000), Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (26 lutego 2001), Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (15 grudnia 2001), Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie (10 stycznia 2002), Uniwersytetu Opolskiego (17 lutego 2004), Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (21 listopada 2004). Pośmiertnie otrzymał doktorat *honoris causa* od Uniwersytetu Rzeszowskiego (20 lutego 2006). Nadto w dniu 8 stycznia 2004 przyjął Złoty Laur Akademicki od senatów trzynastu uczelni Wrocławia i Opola. Por. F. Ziejka, *Jan Paweł II i polski świat akademicki*, Kraków 2014.

W czasie swoich rozlicznych spotkań z reprezentantami świata akademickiego ojciec święty Jan Paweł II wiele razy powracał do sprawy wizji współczesnego uniwersytetu. Mówił o tej koncepcji na spotkaniach z profesorami i studentami uniwersytetów europejskich, ale także afrykańskich, amerykańskich czy azjatyckich. Szczególne zadania stawiał wszakże przed uniwersytetami polskimi. Zanim jednak będę mówił o tym, godzi się przywołać w największym zarysie zasadnicze tezy Jana Pawła II dotyczące wszystkich współczesnych uniwersytetów⁵.

W dniu 8 czerwca 1997 roku, w czasie spotkania z liczącą blisko tysiąc osób reprezentacją polskiego świata akademickiego w krakowskiej kolegiacie św. Anny, ojciec święty Jan Paweł II mówił: „Uniwersytet ma w sobie podobieństwo do matki. Podobny jest do niej przez troskę macierzyńską. Ta troska jest natury duchowej: rodzenie dusz do wiedzy, do mądrości, kształtowanie umysłów i serc”. Tę piękną metaforę wyjaśniał, dowodząc, że

Powołaniem każdego uniwersytetu jest służba prawdzie: jej odkrywanie i przekazywanie innym. [Uniwersytet] poprzez wysiłek badawczy wielu dyscyplin naukowych stopniowo zbliża się ku Prawdzie Najwyższej. Człowiek przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy, tak aby ukierunkować je ku owej Prawdzie i ku ostatecznemu spełnieniu swego człowieczeństwa⁶.

To szczególne znaczenie uniwersytetu – jako miejsca nie tylko poznawania i przekazywania prawdy, ale także formowania człowieka – Jan Paweł II podkreślał wiele razy w swym apostołskim nauczaniu. Już w dniu 6 czerwca 1979 roku, w czasie spotkania z reprezentacją wspólnoty akademickiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na Jasnej Górze, przekonywał zebranych, że „Uniwersytet to jest jakiś odcinek walki o człowieczeństwo człowieka”! W tej wypowiedzi zawarł też wspaniałe określenie rangi uniwersytetu. Oświadczył: „Instytucja uniwersytetu jest jednym z arcydzieł kultury”. W dniu 12 września 1982 roku, w czasie spo-

Problematyka ta pojawiała się w referatach wygłaszanych w czasie organizowanych na UJ w latach 1884–1993 spotkań naukowych, których pokłosie ukazało się w dwóch tomach pt. *Servo veritatis* (t. I red. W. Stróżewski, Kraków 1988; t. II red. A. Pelczar i W. Stróżewski, Kraków 1996).

⁵ Wygłoszone w czasie owych spotkań homilie Jana Pawła II ukazały się drukiem w polskim przekładzie w serii wydawniczej *Edukacja w Nauczaniu Kościoła*, redagowanej przez ks. prof. dra hab. Stanisława Urbańskiego z Instytutu Badań Naukowych Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. I (1978–1988), Warszawa 1999, t. II (1989–1999), Warszawa 2000. Z tego źródła pochodzą przywoływane niżej cytaty z homilii papieskich.

⁶ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8 czerwca 1997, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. II, s. 249.

tkania ze wspólnotą akademicką Uniwersytetu Padewskiego ojciec święty na nowo powrócił do sprawy koncepcji uniwersytetu. Mówił:

Od zarania uniwersytet był rozumiany jako wszechnica, to jest instytucja otwarta dla wszystkich i nastawiona na kultywowanie każdej formy wiedzy oraz studiowanie prawdy we wszystkich jej przejawach: naukowym, filozoficznym, teologicznym. [...] Uniwersytet jako taki ma za zadanie studiowanie prawdy i jedynie z jej poznawania czerpie kryteria służące uporządkowaniu i nadaniu znaczenia studiom poszczególnych działów⁷.

W pięć lat później, w dniu 9 czerwca 1987 roku, w Lublinie, na spotkaniu ze społecznością KUL-u, rozwinął tę myśl w słowach:

Uniwersytet jest swoistym warsztatem pracy. Może na pierwsze wejrzenie rzuca się w oczy jego praca dydaktyczna. Przy głębszym jednak poznaniu staje się jasne, że prawdziwą „wodą życia” ożywiająca całe nauczanie jest praca naukowa o charakterze twórczo-badawczym. Uprawianie nauki i właściwe mu metody stanowią podstawową niejako formę istnienia i działania uniwersytetu⁸.

Wreszcie, w dniu 9 czerwca 1989 roku, w czasie spotkania z przedstawicielami uniwersytetów szwedzkich w Uppsali, jeszcze raz potwierdził, że szczególnym powołaniem europejskich uczelni jest „stałe podtrzymywanie ideałów wolnej oświaty i uniwersalnych wartości, które wnosi do szkolnictwa wyższego tradycja kulturowa, naznaczona chrześcijańskim dziedzictwem”.

Pozostajmy przy tych kilku cytatach. Wynika z nich jedno: Jan Paweł II był strażnikiem najpiękniejszych tradycji uniwersytetu europejskiego. Tych tradycji, które dziś nie tylko w Polsce, ale także w wielu innych krajach próbuje się odrzucić bądź spłyć. Niejeden raz możemy wszak dzisiaj czytać, że uniwersytet powinien być przede wszystkim... przedsiębiorstwem, powinien rządzić się prawami obowiązującymi w przedsiębiorstwie, powinien przynosić zysk. Wciąż ukazują się „uczone” wywody ekonomistów lub socjologów, ale i zwykłych publicystów, już nie o studentach, ale o... klientach, nie o nauce, ale o proponowanym studentom – klientom towarze. Mająca zwolenników przede wszystkim wśród specjalistów od zarządzania „zasobami ludzkimi” teoria uniwersytetu – przedsiębior-

⁷ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą akademicką Uniwersytetu w Padwie, 12 września 1982, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 302–303.

⁸ Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 czerwca 1987, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 425.

stwa znajduje niemało entuzjastów w gronie polityków, którzy z upodobaniem podkreślają, iż uczelnie winny przynosić narodowej gospodarce przede wszystkim patenty i wdrożenia, czyli określone korzyści materialne.

Odejście od europejskiej tradycji uniwersyteckiej daje o sobie znać także w inny sposób. W większości powstałych w Polsce po 1989 roku wyższych szkół niepublicznych nie prowadzi się badań naukowych lub też jedynie się je pozoruje. Ustawa o państwowych wyższych szkołach zawodowych w ogóle nie wspomina o potrzebie prowadzenia przez ich pracowników badań naukowych. Tymczasem z długiej tradycji akademickiej w Europie wiadomo, że nie ma mowy o rzetelnej dydaktyce akademickiej bez prowadzenia badań naukowych. Prawdę tę przypomniał ojciec święty na spotkaniu ze społecznością Uniwersytetu w Sydney w dniu 26 listopada 1986, gdy mówił:

Żaden uniwersytet nie może sobie rościć prawa do szacunku społecznego, jeśli w swej praktyce badawczej nie stosuje najwyższych standardów naukowych, bezustannie aktualizując metody i warsztat badawczy, i jeśli nie odnosi się z najwyższą powagą – co oznacza też całkowitą swobodę – do przedmiotu badań⁹.

Słowa te nie pozostawiają wątpliwości. Uniwersytet, chcąc być „arcydziełem kultury”, musi prowadzić badania naukowe. Musi uprawiać dydaktykę. Ale musi także formować osobowości młodych ludzi. Jest to jednoznaczne przesłanie papieża skierowane do uczonych w całym świecie, w tym i do uczonych polskich, którym przyszło pracować w bardzo trudnych warunkach, w czasie, gdy uczelnie przechodzą wielki proces transformacji.

Szczególną troską Jana Pawła II było przywrócenie współczesnemu uniwersytetowi moralnego autorytetu. W czasie audiencji dla rektorów polskich uczelni akademickich w dniu 4 stycznia 1996 roku w Watykanie mówił: „Trzeba, aby środowiska akademickie odzyskały swój tradycyjny autorytet moralny, aby stawały się na nowo sumieniem narodu, dając przykład cnót obywatelskich i patriotycznych”¹⁰. Ojciec święty powrócił do tej sprawy w roku następnym, w czasie wspomnianego już spotkania w kolegiacie św. Anny w Krakowie, kiedy z mocą podkreślał: „Być pracownikiem naukowym – to zobowiązuje! Zobowiązuje przede wszystkim do szczególnej troski o rozwój własnego człowieczeństwa”¹¹. Na czym

⁹ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą uniwersytetu w Sydney, 26 listopada 1986, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 400.

¹⁰ Jan Paweł II, Przemówienie podczas audiencji dla rektorów polskich uczelni akademickich, Watykan, 4 stycznia 1996, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. II, s. 202.

¹¹ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8 czerwca 1997, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. II, s. 250.

zasadza się – w ujęciu Jana Pawła II – droga uczonego do człowieczeństwa? Ojciec święty odpowiadał: pracownik naukowy powinien posiadać dociekliwość badawczą, ale zarazem – świadomość transcendentnego wymiaru prawdy. Powinien zachować pokorę w chwili odkrywania prawdy, ale także wrażliwość etyczną w swoim postępowaniu. Musi mieć odwagę zadawania wciąż nowych pytań, ale i uczciwość w postępowaniu badawczym. Przy tym wszystkim zaś – musi znać narzędzia badawcze, posiadać metodę. W badaniach naukowych – nauczał ojciec święty – uczone ma prawo do wolności, ale nie wolno mu zapominać o ponoszonej przez niego odpowiedzialności za wyniki prowadzonych badań.

W Rzymie, w dniu 15 października 1979 roku, w czasie mszy świętej dla papieskich uniwersytetów i kolegiów, przekonywał słuchaczy: „Pokora jest znakiem rozpoznawczym każdego naukowca, który ma uczciwy stosunek do prawdy poznawczej”¹². Rozwinął tę myśl 4 maja 1980 roku w przemówieniu skierowanym do pracowników i studentów uniwersytetu w Kinszasie, mówiąc:

Jeśli wszelkie badania uniwersyteckie wymagają prawdziwej wolności, bez której nie mogą istnieć, to wymagają również od ludzi uniwersytetu przywiązania do pracy i takich zalet, jak obiektywność, metoda i dyscyplina, krótko mówiąc, wymagają kompetencji¹³.

W kilka lat później w Sydney, w dniu 26 listopada 1986 roku, na spotkaniu ze społecznością tamtejszego uniwersytetu przyznawał: „Uczony pomaga w przekazywaniu wiedzy zgromadzonej przez rodzaj ludzki za cenę wyczerpania, dających satysfakcję, ale nieraz niosących rozczarowanie badań”¹⁴. Zaś w Lublinie, na spotkaniu z pracownikami KUL-u, w dniu 9 czerwca 1987 roku dodawał: „służba poznaniu – czyli służba Prawdzie – staje się podstawą kształtowania człowieka”¹⁵. Już te sądy ojca świętego, a podobnych można przywołać znacznie więcej, potwierdzają jedno: iż Jan Paweł II postrzegał uczonych jako ludzi dotykających prawdy, służących prawdzie. Ustawiał też przed nimi bardzo wysoką poprzeczkę oczekiwań.

Na spotkaniu z przedstawicielami nauki w Kinszasie, w dniu 4 maja 1980 roku, ojciec święty mówił: „Kto mówi nauka, mówi prawda”. Sformułowanie to

¹² Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy św. dla papieskich uniwersytetów i kolegiów, Rzym, 15 października 1979, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 122.

¹³ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania ze środowiskiem uniwersyteckim, Kinszasa (Zair), 4 maja 1980, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 183.

¹⁴ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą uniwersytetu w Sydney, 26 listopada 1986, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 398.

¹⁵ Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 czerwca 1987, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 411.

opatrzył następującym komentarzem: „Nie ma [...] prawdziwego ducha uniwersyteckiego tam, gdzie nie ma natchnionej gorącą miłością prawdy radości poszukiwania i poznawania”¹⁶. Sprawie nauki pojmowanej jako dochodzenie do prawdy Jan Paweł II poświęcił chyba najwięcej miejsca w swym apostołskim nauczaniu. To temat zasługujący z całą pewnością na osobną dysertację.

Znamienne jest, że papież nieodmiennie podkreślał wagę nauk podstawowych w życiu współczesnego społeczeństwa. Na spotkaniu z Papieską Akademią Nauk, w dniu 10 listopada 1979 roku, o sprawie nauki, „natchnionej gorącą miłością prawdy radości poszukiwania i poznawania”, mówił następująco:

Czysta nauka jest dobrem, które zasługuje na wielką miłość, ponieważ jest poznaniem, a więc doskonałością ludzkiej inteligencji. [...] Nauka podstawowa jest dobrem ogólnoludzkim, które każdy naród powinien rozwijać w pełnej swobodzie i bez żadnych uzależnień na płaszczyźnie międzynarodowej. [...] Podstawowe badania naukowe powinny być wolne od ingerencji władzy politycznej i gospodarczej¹⁷.

Stwierdzenia o podobnym charakterze pojawiają się w wielu innych wystąpieniach Jana Pawła II skierowanych do uczonych. Na spotkaniu w paryskim Instytucie Katolickim, w dniu 1 czerwca 1980 roku, ojciec święty zwracał uwagę na niebezpieczeństwa związane z odchodzeniem przez uczonych od badań podstawowych na rzecz nauk stosowanych. Mówił: „Wspaniały postęp naukowy w epoce współczesnej ma również swe słabości, z których nie najmniejszą jest przywiązanie niemal wyłączne do nauk przyrodniczych i do ich zastosowań w technice”¹⁸. W Kolonii natomiast, w dniu 15 listopada 1980 roku, dodawał:

Nauka powinna być wolna w tym sensie, że nie będą jej w sposób istotny określały cele pośrednie, potrzeby gospodarcze czy interesy ekonomiczne. Nie znaczy to, że powinna być w sposób zasadniczy oddzielona od *praxis*. Żeby jednak mogła oddziaływać na praktykę, musi być najpierw określona przez prawdę, a więc otwarta ku prawdzie¹⁹.

Odtąd ten wątek przewija się niby nić Ariadny przez szereg następnych wystąpień Jana Pawła II. Poświęcił tej sprawie wiele miejsca w swych wystąpieniach

¹⁶ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania ze środowiskiem uniwersyteckim, Kinzsasa, 4 maja 1980, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 181.

¹⁷ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania z Papieską Akademią Nauk, Watykan, 10 listopada 1979, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 128.

¹⁸ Jan Paweł II, Przemówienie w Instytucie Katolickim, Paryż, 1 czerwca 1980, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 195.

¹⁹ Jan Paweł II, Przemówienie do naukowców i studentów zgromadzonych w katedrze w Kolonii, 15 listopada 1980, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 209.

na spotkaniach ze światem akademickim japońskiej Hiroszimy (25 lutego 1981 roku), portugalskiej Coimbrzy (15 maja 1982 roku) czy szwajcarskiego Fryburga (13 czerwca 1984 roku). Tę sprawę w szczególny sposób podkreślił w 1994 roku w liście skierowanym do arcybiskupa Alfonsa Nossola z okazji inauguracji działalności Uniwersytetu Opolskiego. Pisał tam:

Powołaniem każdego uniwersytetu jest szczególna służba ludzkiej kulturze, a to oznacza przede wszystkim służbę prawdzie: trud jej poznawania, przekazywania, a także jej obrony. Chodzi o pełną i niezafałszowaną prawdę o człowieku i o otaczającym go świecie. Służąc prawdzie, służy się człowiekowi, a broniąc prawdy, broni się człowieka w tym, co dla niego najbardziej istotne²⁰.

Po raz kolejny papież podjął ten wątek w 1995 roku, w telegramie przesłanym do Łodzi w związku z obchodami 50-lecia Uniwersytetu Łódzkiego. Tutaj także z mocą podkreślał, że „bez tej fundamentalnej wartości [jaką jest prawda] nie może istnieć wolność, godność człowieka, sprawiedliwość i solidarność; nie może być wzrastania ku dobru ani prawdziwego rozwoju osoby czy całego społeczeństwa²¹”.

Wszystko wskazuje na to, że ojcu świętemu chodziło o to, by uczeni uświadomili sobie wagę spraw nauki jako takiej, nauki, która nie służy żadnym innym celom, jak tylko poznaniu prawdy. Żywiołowo rozwijające się ostatnio badania stosowane, podkreślał, nie mogą zastąpić badań podstawowych. Nie mogą stać się celem samym w sobie. Niedopuszczalne jest stosowanie w nauce wyłącznie kryteriów pożytku technologicznego. Nieprzypadkowo też na spotkaniu z uczonymi niemieckimi w Kolonii, 15 listopada 1980 roku, przestrzegał: „Funkcjonalistyczna nauka, która odsunęła wartości i odcięła się od prawdy, może oddać się na służbę [...] ideologii²²”. Dzieła techniki mogą bowiem z łatwością „przeistoczyć się w przerażające narzędzia zniszczenia i śmierci, niosąc ze sobą groźby manipulacji i zniewolenia człowieka” (Fryburg, 13 czerwca 1984)²³.

W dzisiejszym świecie zagrożenia, o których przez cały pontyfikat mówił Jan Paweł II, nie tylko nie zanikły, ale przybierają na sile. Jest truizmem stwierdzenie, że nie zawsze postęp cywilizacyjny służy człowiekowi i światu. Wygląda na to, że

²⁰ Jan Paweł II, List do arcybiskupa Alfonsa Nossola z okazji powołania Uniwersytetu Opolskiego, 1 października 1994, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. II, s. 161.

²¹ Jan Paweł II, Telegram na 50-lecie Uniwersytetu Łódzkiego, Watykan, 24 maja 1995, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. II, s. 185.

²² Jan Paweł II, Przemówienie do naukowców i studentów zgromadzonych w katedrze w Kolonii, 15 listopada 1980, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. II, s. 206.

²³ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą Szwajcarii romańskiej, Fryburg, 13 czerwca 1984, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 333.

dziś żądza sławy i pieniędzy, niestety, nadal wygrywa z powołaniem uczonych, jakim jest poszukiwanie prawdy. Należy jednak mieć nadzieję, że wcześniej czy później ludzkość wsłucha się w słowa Jana Pawła II, który z uporem powtarzał:

Nauka jest jedynie wówczas prawdziwie wolna, gdy czynnikiem decydującym w niej jest prawda. Dlatego działalność naukowca nie powinna być uzależniona od doraźnych celów, wymagań społecznych czy korzyści gospodarczych. Wolność badań naukowych jest także dobrem, którego wspólnota akademicka musi pilnie strzec²⁴.

Po tych przypomnieniach powróćmy raz jeszcze do spotkania ojca świętego ze światem nauki w kolegiacie św. Anny w dniu 8 czerwca 1997 roku. Jan Paweł II mówił wówczas:

Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i „ponad” nim samym. Człowiek nie tworzy prawdy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej szuka wytrwale. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swoim rodzaju duchową radość (*gaudium veritatis*). [...] W tym przeżyciu radości z poznania prawdy można widzieć także jakieś potwierdzenie transcendentnego powołania człowieka, wręcz jego otwarcie się na nieskończoność²⁵.

Radość poznania wiedzie nas prostą drogą do encykliki *Fides et ratio*. Przede wszystkim jednak – do pytań o sprawę wolności w badaniach naukowych. W Kolonii, w dniu 15 listopada 1980 roku, Jan Paweł II mówił:

Nie boimy się tego, co więcej, uważamy za wykluczone, aby jakaś nauka oparta na rozumnych podstawach i postępująca w sposób metodycznie poprawny doszła do stwierdzeń, które byłyby w konflikcie z prawdą wiary²⁶.

Na spotkaniu z profesorami Papieskiej Akademii Nauk (Rzym, 10 listopada 1979), przywołując postać Galileusza, przypominał, że ten wielki uczony zawsze podkreślał, iż „dwie prawdy, tj. wiary i nauki, nie mogą nigdy pozostawać z sobą w sprzeczności”²⁷. Istotnie, poznanie prawdy staje się nadrzędnym celem nauki.

²⁴ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą Szwajcarii romańskiej, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 336.

²⁵ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8 czerwca 1997, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. II, s. 249.

²⁶ Jan Paweł II, Przemówienie do naukowców i studentów zgromadzonych w katedrze w Kolonii, 15 listopada 1980, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 204.

²⁷ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania z Papieską Akademią Nauk, Watykan, 10 listopada 1979, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 131.

Poszukiwanie jej winno być osnową działania każdego naukowca. „Poszukiwanie prawdy wiąże się [bowiem] z wielką godnością i wieloraką odpowiedzialnością”²⁸. Jest to fundament trwającej od blisko tysiąca lat tradycji uniwersyteckiej w naszym śródziemnomorskim kręgu kulturowym. Jest to także niezwykle ważne przesłanie Jana Pawła II skierowane do uczonych z XXI wieku.

Przywołując tu wybrane stwierdzenia z moich wcześniejszych prac, proponuję powrócić do trwale zapisanych w kronikach naszego Uniwersytetu Jagiellońskiego chwil z dnia 22 czerwca 1983 roku, kiedy to Jan Paweł II odbierał z rąk rektora Józefa Gierowskiego w Auli Collegium Maius dyplom doktora *honoris causa*. W przemówieniu, w którym dziękował za otrzymane wyróżnienie, przypomniał swoje słowa wypowiedziane w paryskiej siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) w dniu 2 czerwca 1980 roku, które warto i tu przywołać. Mówił tam:

Jestem synem narodu, który przetrzymał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie w oparciu o jakiegokolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg... Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu²⁹.

Słowa te posłużyły ojcu świętemu do podkreślenia roli Uniwersytetu Jagiellońskiego w dziejach kultury polskiej. Oświadczył też, iż w ciągu przeszło sześciu wieków swego istnienia „Uczelnia Jagiellońska trwa w samym sercu nauki i kultury polskiej”, że odegrała ona i nadal odgrywa wielką rolę „w tworzeniu i upowszechnianiu tej kultury, która tworzy suwerenność duchową narodu”³⁰. Przesłanka ta posłużyła papieżowi do złożenia Uniwersytetowi Jagiellońskiemu szczególnych życzeń na przyszłość. Mówił:

Życzę ci, Uniwersytecie Jagielloński, abyś w siódmym stuleciu twojego istnienia pozostawał zawsze wierny tej akademickiej dewizie [*Plus ratio, quam vis*]. Niech twoja obecność w życiu Polski współczesnej służy zwycięstwu tego, co jest godne człowie-

²⁸ Jan Paweł II, Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą uniwersytetu w Sydney, 26 listopada 1986, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 398.

²⁹ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980, [w:] F. Ziejka, *Jan Paweł II i polski świat akademicki*, dz. cyt., s. 128.

³⁰ Jan Paweł II, Przemówienie w czasie uroczystości nadania doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 22 czerwca 1983, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., t. I, s. 328.

ka jako istoty rozumnej i wolnej. Niech chroni od przewagi samych tylko sił materialnych. Życzę, abyś mógł, Uniwersytecie Jagielloński – wielki protagonisto wszystkich uczelni akademickich w Ojczyźnie – przyczynić się zawsze do ugruntowania całego życia polskiego na fundamentach mądrości, wiedzy i prawości³¹.

W słowach tych ojciec święty zawarł swoją wizję nie tylko Jagiellońskiego, ale – każdego polskiego uniwersytetu. Tej wizji pozostawał wierny do końca życia. Tę wizję w sposób znamieny rozwinął w przemówieniu wygłoszonym w dniu 11 września 2000 roku do grupy ok. 400 pracowników i studentów UJ, którzy w związku z obchodami jubileuszu 600-lecia odnowienia Uniwersytetu Jagiellońskiego udali się do Rzymu na spotkanie z Janem Pawłem II. W swoim przemówieniu wygłoszonym w Auli Pawła VI papież znacząco rozszerzył liczbę zadań stojących przed polskimi uczelniami. Odwołując się do wielowiekowej historii Uniwersytetu Jagiellońskiego, wskazał wówczas na nowe wyzwania nie tylko dla naszej uczelni, ale szerzej – dla całego polskiego szkolnictwa wyższego. Mówił:

Wydaje się, że jest to chwila sposobna, ażeby na przełomie tysiącleci zastanowić się, jaka jest rola i jakie są zadania tej uczelni, która zawsze nadawała ton rozwojowi polskiej nauki i polskiej kultury³².

Po czym dodawał:

Mając na względzie przyszłość Polski i Europy, pragnę zwrócić uwagę na jedno bardzo konkretne zadanie, jakie staje dziś przed wyższymi uczelniami w Polsce, a w szczególności przed krakowskim Uniwersytetem Jagiellońskim. Chodzi o kształtowanie w narodzie zdrowego ducha patriotyzmu. Wszechnica krakowska zawsze była środowiskiem, w którym szerokie otwarcie na świat harmonizowało z głębokim poczuciem narodowej tożsamości. Tutaj zawsze żywa była świadomość, że Ojczyzna to jest dziedzictwo, które nie tylko obejmuje pewien zasób dóbr materialnych na określonym terytorium, ale nade wszystko jest jedynym w swoim rodzaju skarbcem wartości i treści duchowych, czyli tego wszystkiego, co składa się na kulturę narodu. Kolejne pokolenia mistrzów, profesorów i studentów Uniwersytetu strzegły tego skarbcza i współtworzyły go, nawet za cenę wielkich ofiar. W ten właśnie sposób uczyły

³¹ Jan Paweł II, Przemówienie w czasie uroczystości nadania doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 22 czerwca 1983, [w:] *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt. t. I, s. 328–329.

³² Jan Paweł II, Audiencja dla profesorów i studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Rzym, 11 września 2000. Cyt. za „*Polonia merenti*”. *Księga pamiątkowa jubileuszu sześćsetlecia odnowienia Uniwersytetu Jagiellońskiego 1400–2000*, red. S. Szczur, Kraków 2003, s. 282.

się patriotyzmu, czyli umiłowania tego, co ojczyste, co jest owocem geniuszu przodków i co wyróżnia pośród innych ludów, a co równocześnie stanowi płaszczyznę spotkania z twórczej wymiany w wymiarze ogólnoludzkim³³.

Mówił ojciec święty:

Wydaje się, iż dziś, kiedy obserwujemy budzący nadzieję, ale nie wolny od zagrożeń proces jednoczenia się narodów Europy, Uniwersytet Jagielloński ze szczególną gorliwością winien podjąć tę tradycję. Jako wyjątkowe środowisko tworzenia narodowej kultury, niech będzie miejscem kształtowania ducha patriotyzmu – takiej miłości Ojczyzny, która staje na straży jej dobra, ale nie zamyka bram, lecz buduje mosty, ażeby dzieląc się z innymi, to dobro pomnażać. Polska potrzebuje świątłych patriotów, zdolnych do ofiar dla miłości Ojczyzny i równocześnie przygotowanych do twórczej wymiany dóbr duchowych z narodami jednoczącej się Europy³⁴.

Oto istota wizji polskiego uniwersytetu stworzona przez Jana Pawła II. To prawdziwy testament papieża – przeznaczony w pierwszej kolejności dla ludzi polskich uniwersytetów, ale właściwie dla wszystkich świątłych Polaków. Oto jedno z wielkich marzeń, wielka nadzieja świętego Jana Pawła II. O tym wielkim marzeniu, o tej wielkiej nadziei nie wolno nam i naszym następcom zapomnieć. Niech ją przez następne wieki mistrzowie przekazują swoim uczniom. Bo to marzenie i ta nadzieja Jana Pawła II na to zasługują.

³³ Jan Paweł II, Audiencja dla profesorów i studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Rzym, 11 września 2000, [w:] „*Poloniae merenti*”. *Księga pamiątkowa jubileuszu sześćsetlecia odnowienia Uniwersytetu Jagiellońskiego 1400–2000*, dz. cyt., s. 282.

³⁴ Jan Paweł II, Audiencja dla profesorów i studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Rzym 11 września 2000, [w:] „*Poloniae merenti*”. *Księga pamiątkowa jubileuszu sześćsetlecia odnowienia Uniwersytetu Jagiellońskiego 1400–2000*, dz. cyt., s. 282.

Abstract

Poland needs open-minded patriots! John Pauls II's great hope and dream, or the Pope's vision of Polish university

John Paul II belongs to the elite circle of the very few popes who prior to taking possession of the episcopal see of the Bishop of Rome worked as university professors. During his pontificate that lasted more than 27 years he frequently met with the representatives of the academic world (his biographers counted about 120 such official meetings). He was the first in the history of the papacy to be awarded – and to accept – the highest academic title: a degree *honoris causa* by many universities. In his teaching John Paul II demanded that modern universities regain their traditional moral authority. He made several attempts to persuade academics and scientists to observe the highest ethical standards both in their research work and teaching. Polish universities were given a special assignment: he dreamt of them becoming the places shaping young people into wise patriots, who reject nationalism and are able to cooperate with other nations for the good of humanity.

Tadeusz Sławek

SUBTELNY ŻARŁOK I PIERZASTE STWORZENIE

NADZIEJA, OBIETNICA, UTOPIA

Po jednej stronie czyhają ciemności, po drugiej nie ma nic prócz nadziei.

– J. R. R. Tolkien, *Władca pierścieni* (przeł. M. Skibniewska)

1.

Pragnęlibyśmy rozważyć nadzieję tak, by uznając jej znamienitą rolę w egzystencji człowieka, pamiętać również o całym bogactwie modalności nadziei. Nie możemy stracić z pola widzenia tego, iż nadzieja bywa szlachetnym usprawiedliwieniem naszej bezczynności wynikającej z wiary, iż wydarzenia będą działały się po naszej myśli, zgodnie z naszymi oczekiwaniami. Oczekiwaniemi, pragnieniami i marzeniami, lecz już niekoniecznie działaniami i wysiłkami. Nadzieja bywa usprawiedliwieniem bezczynności, chociaż zawinilibyśmy również, wygodnie ignorując fakt, iż nadzieja okazuje się czasem jedynym wyjściem w sytuacji dramatycznego opuszczenia i zwątpienia. Tylko ona, jedynie nadzieja pozostaje, gdy rozpacz zamyka wszystkie inne możliwości. Zapożyczając się u Emily Dickinson, powiemy, że chcielibyśmy „przyjrzeć się bliżej”, *inspect closely*, nadziei jako domenie wstrzemięźliwości i gościnnego obdarowywania.

Nadzieja to subtelny żarłok –
Tym, co piękne się żywi –
A jednak – gdy przyjrzeć się bliżej
Jakiż on wstrzemięźliwy –

Do stołu jak halcyon
Zasiada sam – bez gości –

A przecież – ile by nie zjadł,
Zostają te same ilości¹.

Nadzieja jest, uczy Dickinson, szczególnym sposobem goszczenia w świecie, a jej logika nie lęka się paradoksu. Nadmiar łączy się w niej ze wstrzeźliwością, a to, co zostaje światu ujęte, nie znika, lecz przeciwnie – w dalszym ciągu pozostaje w tej samej postaci i ilości. Nieprzypadkowa jest „gastronomiczna” retoryka wiersza: wszak pożywienie jest tym, co gwarantuje przetrwanie, jedzenie podtrzymuje życie. Alegorycznie przedstawiona nadzieja „żywi się” (*feeds*) i „je” (*consumes*), a więc w sposób najbardziej podstawowy służy życiu. Ale służba ta jednocześnie wynosi życie na inny, „wyższy” poziom; nie pozwala mu jedynie biologicznie prze-trwać, lecz sprawia, że życie prze-kracza surowość biologicznego trwania, w którym istoty zjadają się wzajemnie. Niezbędne, choć bezinteresowne okrucieństwo natury staje się „subtelnością” (*subtle glutton*), a strawą jest to, co „piękne” (*feeds upon the fair*). Nadzieja nie odnosi się jedynie do sfery *zoe*, ale także do *bios*. *Zoe* jest bez-nadziejna; *bios* nie tylko dopuszcza możliwość nadziei, lecz więcej – nadzieja staje się teraz jedną z głównych sił życia.

2.

Nadzieja zasiada do stołu „jak halcyon”. Jej świat jest światem uładzonym, co nie znaczy, że kładzie ona raz na zawsze kres chaosowi zmieniającej się rzeczywistości. *The halcyon table* mówi z pewnością o spokoju i ładzie, szczęśliwości nawet; te wszystkie znaczenia angielszczyzna zachowała z greckiego źródłosłowu. Gdy jednak sięgnąć głębiej, dowiemy się jeszcze trzech innych, ważnych dla naszych rozważań rzeczy: odnajdziemy wątki dotyczące przemiany, miłości i ptaka. Wszystkie one okażą temu, kto chciałby podjąć próbę fenomenologii nadziei, swoją przydatność. *Halcyon* to jeden z rodzajów zimorodka, ptaka, którego wodno-powietrzne obyczaje wzbudzały zainteresowanie już w antyku. Musiał cieszyć się szczególnymi łaskami bogów, skoro na czas lęgu jego piskląt, przypadający na okres przesilenia zimowego, olimpijczycy uciszali wietrzną i burzową pogodę, tak iż nastawały dni ciszy i błękitnego nieba. Owa łaska zaś była następstwem szacunku dla miłości, jaką Alkylene, córka Eola, żywiła do swego męża Kekysa, miłości tak wielkiej, iż przetrwała śmierć, a pełen namiętności ból wdowy był tak poruszający, iż wstrząsnął bogami. Tak pisze o tym Pseudo-Platon w swym dialogu: „[...] gdy błędząc po całej ziemi nie mogła go odnaleźć, jakimś zrzędzeniem bogów przyobleczona w pióra na podobieństwo ptaka, latała dokoła nad

¹ E. Dickinson, *Przecucie*, przeł. L. Marjańska, b.m.w. 2005, s. 84.

morzem, szukając go”. Przemiana kobiety w ptaka pociągnęła za sobą dalsze konsekwencje meteorologicznej natury. Pisze dalej grecki filozof, iż „ze względu na czas wyznaczony dla zimorodków świat otrzymuje w środku zimy piękną pogodę”, „w górze niebo [jest – T. S.] przejrzyste”, „zasłuchane w ciszę morza, podobne, jak powiadają, do zwierciadła”².

Kiedy więc czytamy u Dickinson, iż nadzieja zasiada przy halcyonowym stole, widzimy, że nie jest to jedynie prosty epitet odnoszący się do miejsca czy koloru. Mieści się w tym określeniu całe bogactwo fenomenu nadziei: „ż y w i ć nadzieję” oznacza doświadczać świata jako przemiany, a wywodząca się z tego pogoda ducha sprawia, że wiążemy się z przemijającymi formami, a nasza lojalność wobec nich jest wolna od nostalgii, acz bynajmniej nie wolna od emocji. W tym sensie nadzieja „uskrzydla”, nadaje naszemu byciu nadzwyczajną, cudowną, z łaski bogów pochodzącą lekkość. Być może taką, którą Nietzsche często obdarzał ptasią metaforą, i o której marzył w pieśni *O duchu lekkości* śpiewanej przez Zaratustrę.

3.

Jak jednak myśleć o nadziei, jak myśleć samą nadzieję, w sytuacji nowoczesnego chrześcijanina, który żegluje między Scyllą a Charybdą. Z jednej strony chciałby uwierzyć w mocną teologię Kościoła jako depozytariusza nadziei zawartej w narracji o Jezusie. Tak pisze o tym Stanley Hauerwas:

Żydzi i chrześcijanie to ludzie szczególnie uwarżliwieni na wartości cnót, jakimi są nadzieja i wiara. Ukształtowało ich bowiem przekonanie, że naszej egzystencji patronuje moc dobra i wierna [...]. Co więcej, uważają oni, że Bóg powierzył im misję świadczenia o opatrnościowej trosce, jaką roztacza nad ich egzystencją. Wierzą, że ich historia jest historią zbawienia, jakim Bóg obdarzy ich i wszystkich ludzi³.

Mowa więc o nadziei jako ostatecznej instancji dziejów, sile pozwalającej stać czoła ich przygodności. Przypominając słynną tezę historiozoficzną Waltera Benjamina, powiedzielibyśmy, że nadzieja umożliwia aniołowi historii odwrócenie się plecami do stosu piętrzących się ruin i spojrzenie w przyszłość, która będzie radykalnie inna od katastrof minionego czasu. Jednak nie można nie zauważyć, że wiara w ową opatrnościową moc została nadwątlona przez okrutne XX stulecie, a Nietzscheańskie *dictum* na temat śmierci Boga nie zasługuje na

² Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, przeł. L. Regner, Warszawa 1988, s. 4–5.

³ S. Hauerwas, *A community of character: toward a constructive Christian social ethic*, Washington D.C. 1981, s. 128 (tłum. autora).

lekceważenie. Nie powinniśmy go lekceważyć w naszych rozważaniach o nadziei choćby dlatego, że wstrząsa ono podstawowym dla nadziei chrześcijańskiej przekonaniem o ostrej różnicy między teraźniejszym (a więc i przeszłym) i przyszłym; to, co przyjdzie, a wobec czego nasze życie lokuje się w czasie adwentu, oczekiwania na przyjście, będzie niewypowiedzianie odmienne od tego, co jest i co było. Nadzieja jest niczym innym, jak sposobem uzgodnienia tych dwóch czasów: tu (czyli teraz i wczoraj) jest boleśnie i marnie, tam (czyli w nieokreślonym „jutro”, jakim jest wieczność, a której jedynym wyobraźnym elementem jest śmierć jako moment „przejścia”) jest „rajsko” lub „piekielnie”, ale na sposób nie czasowo-ludzki, lecz bosko-wieczny. Nadzieja chrześcijańska to różnica między przeszłością a przyszłością, mówiąc najkrócej. Krzysztof Michalski nie posługuje się pojęciem nadziei, ale czy nie ją ma na myśli, pisząc, że przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa „przeszłość oddziela się od przyszłości, [i] twarđa, nieredukowalna realność tej różnicy staje nam przed oczyma”⁴? Jeśli jednak śmierć stanowi pierwszy (choć dla człowieka zawsze ostatni) krok stawiany w progu spełniającej się nadziei, wówczas nadzieja ta nie należy już do porządku ludzkiego rozumienia. Michalski cytuje przejmujące słowa Gadamera: „Gdy umierający Jezus woła Boga, nic mu to nie może pomóc. Bowiern wiedza, która pozwoli pojąć śmierć i uczynić ją znośną, jest niemożliwa”⁵. Nadzieja chrześcijanina nie czyni więc śmierci stanowiącej najbardziej intymny moment życia „znośną”; przeciwnie – odtwarza w nas fundamentalną nie-znośność bytowania.

4.

A jednak tak pojęta nadzieja to swoiste antidotum na nieszczęście. Mówi o tym Claudio na początku III aktu *Miarki za miarkę* Williama Szekspira: „Innych leków, prócz nadziei, | Nie znają ludzie nieszczęśni” (przeł. M. Słomczyński). Jeśli to zły los stanowi chorobę, wobec takiego przeciwnika bezsilne okażą się czysto ludzkie zabiegi; nadzieja byłaby więc rodzajem wyobrazonego antidotum na cierpienie, któremu inaczej nie możemy zaradzić. „Mieć nadzieję” oznaczałoby zatem wiarę w zmianę biegu wydarzeń pozostających poza moją kontrolą. Nadzieja jest naszym roszczeniem wobec sytuacji beznadziejnej, w której dotkliwie odczuwamy naszą nędzę. „Ludzie nieszczęśni” to wedle Szekspira *the miserable*, a zatem godni litości, bowiern zrządzenia losu pozbawiły ich środków do życia. Chodzi nie tylko o materialne środki, ale i o to, że samo życie „nieszczę-

⁴ K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 224.

⁵ K. Michalski, *Płomień wieczności...*, dz. cyt., s. 125.

snych” dobiega granicy prze-trwania: nie mają pieniędzy, by nasycić głód i przeżyć, lub, jak Claudio w ciemnej komedii Szekspira, stają wobec orzeczonej prawem śmierci i zostaje im już tylko nadzieja na to, co „potem”. Drugi wers kwestii Claudia to trafny wyraz chrześcijańskiej *spes*: „Z nadzieją,| Że życie zbawię, jestem na śmierć gotów”, „I have hope to live, and am prepar'd to die”. Żyję, ale to już „resztką” życia pozostająca po „tej” stronie, „resztką” wypełniona życiem, które nastąpi „potem”. Aby obronić owo życie „potem”, należy pogodzić się z utratą życia „teraz i tutaj”. „Pragnąc śmierci, znajdę życie”, powie Claudio w dalszym ciągu rozmowy z Księciem. Ale powie także, iż „śmierć to rzecz okropna”.

5.

Jeśli „death is a fearful thing”, nie dziwi, że Spinoza zwiąże nadzieję (*spes*) z obawą (*metus*). Sprawa postawiona jest jasno: „nie ma nadziei bez obawy ani obawy bez nadziei”⁶. Nadzieja jest uczuciem „słabym”, gdyż trwa w niej nieustanny proces erozji, zwany potocznie wątpieniem. Spinoza zdaje się mniemać, że nadzieja nie jest w stanie opuścić okręgu, jaki opisuje wokół niej obawa. Ciągając dalej swój wywód, pisze: „Kto bowiem ma nadzieję i wątpi o wyniku rzeczy, o tym przypuszcza się, że wyobraża sobie coś, co wyłącza istnienie rzeczy przyszłej, a więc o tyle się smuci, a zatem, mając nadzieję, obawia się, że rzecz nie nastąpi”⁷. Chrześcijańska nadzieja na ocalenie życia przez jego ofiarowanie nie stanowi wyjątku, o czym przekonujemy się, czytając dalej III akt *Miarki za miarkę*. Pytanie zasadnicze i destrukcyjne przybiera postać trybu warunkowego: a jeśli owo „potem” nie oznacza nic innego, jak powolny rozkład ciała, a to, czego próg stanowi śmierć, jest czymś nieznanym? Czy nadzieja może być „pusta”? Czy może być nadzieją na „nic”? A jeśli tak, to czy odczucie takie pozostaje jeszcze nadzieją, czy należy znaleźć dla niego inne miano? Wszystko to znajdziemy w czterech wersach, w których słychać erodującą pracę wątpienia:

Tak, ale umrzeć i odejść w nieznanę;
 Leżeć w ciemności zimnej i gnić z wolna,
 Póki się w bryłę ziemi nie przemieni
 To ciało żywe, ciepłe i czujące...

I w konsekwencji pytanie następne: czy można w ogóle odnieść nadzieję do czegoś, co „potem”, skoro:

⁶ B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Halpern-Mysłicki, Kraków 2006, s. 125.

⁷ B. Spinoza, *Etyka*, dz. cyt.

Życie na tym świecie,
Choćby najcięższe – jakim starość, nędza
I uwięzienie mogą nas uciskać –
rajem jest, jeśli chcemy je porównać
Z lękiem przed śmiercią.

Siła tych zdań jest uderzająca: nadzieja chrześcijańska, teleologiczna nadzieja na to, co „potem”, okazuje się w świetle doświadczenia granicznego, jakim jest śmierć, nadzieją na powrót zwróconą ku temu, co „tutaj” i „teraz”. Nadzieja to rozpaczliwa i pełna obaw, bowiem uświadamia nam, że wiążemy się z życiem, które jest drogą *nam*, lecz wobec nas zachowuje się obojętnie. Nadzieja chciałaby więc zachwiać tą obojętnością, lecz nie może tego w pełni osiągnąć, bowiem obojętna i zimna śmierć wpisana jest w samą materię naszego przesyconego afektami życia. Nadzieja dąży do tego, by życie nas pokochało, gdy, co najwyżej, to my powinniśmy nauczyć się kochać życie. Spinoza ujął to następująco: „Kto miłuje bóstwo, ten nie może dążyć do tego, aby bóstwo go nawzajem miłowało”⁸.

6.

Jak więc myśleć, jak praktykować nadzieję w sytuacji chrześcijanina należącego do (po)nowoczesnego świata? Nadzieja słaba pozostaje ostatecznie w służbie obawy; kto ma nadzieję, lęka się, że się nie spełni to, co jest przedmiotem nadziei, innymi słowy, że rzeczywistość weźmie nieuchronnie górę nad naszymi wyobrażeniami. Jaka jest zatem relacja między nadzieją a rzeczywistością? Czy świat i nasze w niego niezbędne zaangażowanie zyskują, czy też tracą na nadziei, która w nowoczesnym świecie staje się coraz bardziej niczym innym, jak formą niepewności? Agnes Heller jasno wyraża sytuację, w której się znaleźliśmy: możemy (mimo Pascalowskiego przerażenia milczeniem nieskończonych, ciemnych przestrzeni) pogodzić się z przygodnością kosmiczną, lecz nie możemy łatwo przystać na przygodność historyczną i społeczną: „Tak długo, jak dzielimy z sobą ten, a nie inny świat, nikt nie może pozostać osobą autentyczną, o ile nie stawi czoła swej przygodności historycznej i nie nauczy się z nią żyć, radzić sobie z nią i opierać się silnej pokusie ucieczki od niej”⁹. Gdybyśmy więc spytali, czy nadzieja pomaga nam w stawianiu czoła przygodności dziejów, Nietzsche odrzekłby, że o tyle tylko, o ile stałaby się ona przedmiotem krytyki

⁸ B. Spinoza, *Etyka*, dz. cyt., s. 200.

⁹ A. Heller, *Przygodność*, przeł. W. Bulira, [w:] A. Heller: *Eseje o nowoczesności*, red. J. P. Hudzik, Toruń 2012, s. 54.

pozwalającej na pozbycie się złudzeń. Dopiero niespełniona nadzieja może pomóc człowiekowi odnaleźć się w świecie jako autonomiczna jednostka. „Lecz żadna nadzieja nie spełniła się”¹⁰ („jeder Hoffnung blien unerfüllt”), to odkrycie rozpoczyna sekwencję dziejów, a zadaniem tego, kto podejmuje zadanie stania twarzą w twarz z historyczną przygodnością, jest krytyczne rozpatrywanie „trzech chrześcijańskich roztropności (*christlichen Tugenden*)” – wiary, nadziei i miłości. Problem nadziei chrześcijańskiej polega, zdaniem Nietzschego, na jej nienasyconym charakterze. Wobec obietnicy ostatecznego szczęścia, jakim jest życie wieczne, każda, nawet spełniona, nadzieja pozostaje w dalszym ciągu żywa, bowiem w istocie wszelkie obietnice są obietnicami niespełnialnymi, a rzeczywistość pozostaje zawsze w sferze błędu, gdyż dopiero nadzieja finalna, unieważniająca wszelkie inne dotychczasowe nadzieje, będzie faktycznym spełnieniem. Pisze Nietzsche:

Cierpiących należy podtrzymywać nadzieją, której nie może zaprzeczyć rzeczywistość – której nie usuwa spełnienie: nadzieja na tamten świat. Grecy uważali nadzieję, właśnie dlatego, że jest zdolna zwodzić nieszczęśliwych, za największe zło, za prawdziwie zdradzieckie zło: które pozostało na zawsze w puszcze Pandory¹¹.

Nic rzeczywiście doznanego nie może stymulować życia, gdyż syci się ono tym, co pozostaje niespełnioną, odsuniętą na później nadzieją wiecznego zbawienia. *Hoffnung* staje się *Jenseits-Hoffnung*, a ludzka nadzieja, której sceną pozostają historyczne wydarzenia, okazuje się w istocie bez-nadziejna. Taka byłaby pierwsza konkluzja naszych rozważań: chrześcijańska nadzieja przenosi na scenę wieczności to, co przejawia się jedynie w zjawiskach rozgrywających się na scenie historii. Pragnie więc cnoty nie historycznej (zachowania w pamięci potomnych) ani nie bieżącej (szczęśliwości w „tym” życiu); nadzieja ta redefiniuje „życie”, umieszczając nieznaną jego postać nieporównanie wyżej od tych kształtów, jakie przyjmuje istnienie historyczne.

7.

Nie możemy nie zauważyć, jak bardzo w naszym myśleniu nadzieja spleciona jest z obietnicą. Mówi o tym Makbet, kiedy Macduff oznajmił mu, że został wyrwany z łona matki przed czasem, a zatem nie urodził się w sposób naturalny:

¹⁰ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 32.

¹¹ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, dz. cyt., s. 29.

Przeklęty język, który mi to mówi,
 Bowiem mnie strwożył, odbierając męstwo.
 Podstępny wrogom wierzyć nie należy,
 Gdyż zawsze mamią nas mową dwuznaczną,
 Która, choć uszom dotrzymuje słowa,
 Łamie nadzieję.
 (przeł. M. Słomczyński).

Z jednej strony jest „keep the word of promise to our ear”, z drugiej – „break it to our hope”. I jeszcze jedno pojęcie na horyzoncie nadziei. Wprowadza je Macduff, gdy mówi „despair thy charm” – zwątp, poddaj się rozpacz. Nadzieja, obawa, rozpacz – torem wyznaczonym przez takie pojęcia i doświadczenia biegnie myślenie i praktykowanie nadziei. Zarówno Szekspir, jak i Nietzsche akcentują moment, w którym nadzieja okazuje się złudzeniem, załamuje się, pęka, rozrywając materię naszego życia, ukazując jego ciemne wnętrza. To doświadczenie, w którym przygodność nie tylko historyczna, ale i egzystencjalna wdzieira się wprost do naszego bycia, nicując go swoją ciemną, ostrą igłą. Tak widzi to Emily Dickinson: rozkruszenie się nadziei, całkowita destrukcja naszych wyobrażeń dotyczących biegu wydarzeń to moment, w którym rana staje się tak głęboka, że mieści całe nasze życie. Nadzieja wystawia nas na zranienie, które przemienia nasze życie. Umysł

nie przyznaje się do rany
 Aż staje się tak głęboka
 Że zmieści całe moje życie¹².

8.

Wróćmy do Szekspira. Dramat nadziei rodzi się z usytuowania języka „dotrzymującego słowa uszom”, podczas gdy czyny towarzyszące tym słowom dowodzą, jak złudna była to wierność. Obietnica, inaczej niż nadzieja, może ześlizgnąć się w stronę przemocy. Jak pisze Paul Ricoeur: „[...] kłamliwa obietnica jest formą zła, przemocy w sposobie użycia języka na płaszczyźnie rozmowy (bądź komunikowania się)”¹³. W życiu prywatnym, a nade wszystkim publicznym, musimy niestrudzenie zadawać sobie pytanie Eliasa Canetiego: „Czy potrafisz znaleźć słowa, które po prostu wystarczą, nie obiecując

¹² E. Dickinson, *Przecucie...*, dz. cyt., s. 63.

¹³ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 441.

niczego więcej?”¹⁴. Oto nasza druga konkluzja szczególnie tycząca się świata polityki; trzeba ostrożnie gospodarować obietnicą, aby można było ocalić nadzieję.

9.

Wygląda więc na to, że nadzieja pozostaje w szczególnej relacji z obietnicą. Musi się przed nią chronić, bowiem obiecując, dążymy do kreowania świata wedle naszych konkretnie ukierunkowanych pragnień. Obietnica, jeśli chce być skuteczna, musi być starannie wycelowana w określony punkt. W tym sensie jest formą ograniczenia horyzontu wydarzeń: składam obietnicę, że spowoduję, iż wydarzy się raczej to i to niż coś innego. Nadzieja natomiast jest siłą rozszerzającą horyzont zdarzeń; być człowiekiem nadziei nie oznacza dążyć do nadania światu kształtów na miarę swych własnych ambicji, lecz przeciwnie – próbować odnaleźć się w zamęcie wydarzeń tworzących naszą rzeczywistość. Akcentujemy „naszą”, gdyż nadzieja jest więzią łączącą mnie z innymi. Obietnica albo sprawia, że wszyscy dookoła stają się biernymi odbiorcami moich działań („obiecałem, więc muszę dotrzymać słowa”), albo czyni mnie zakładnikiem wszystkich („skoro obiecałeś, to się wywiąż z przyrzeczenia”). Nadzieja natomiast deklaruje: wierzę, że w sytuacji, w jakiej się znajdujemy, potrafimy dokonać jej krytycznej oceny i następnie dokonać stosownych zmian. Nadzieja to forma współ-myślenia przechodzącego we współ-działanie, myślenia będącego wspólnym zapoczątkowywaniem zmian. „Cud wolności”, pisze Hannah Arendt, „jest obecny w tej zdolności do zapoczątkowywania”, ale owo wspólne zapoczątkowywanie ma swoje źródło, kontynuuje Arendt, w fakcie, „że każda istota ludzka – po prostu przez sam fakt przyścia na świat, który istniał przed nią i będzie istniał po niej – jest nowym początkiem”¹⁵. Możemy zatem pokusić się o trzecią konkluzję: nadzieja jest szczególną postacią przeżywania i doświadczania wspólnoty jako świadomie kierującej się w stronę przyszłości. Konkluzja ta cieniuje chrześcijański model nadziei, przenosząc główne jej działanie na scenę historii, gdzie nadzieja staje się gotowością do wspólnego zmieniania świata:

Potrzebujemy etyki, która nie zważa ani na sukces, ani na nagrodę. Etyki takiej nie trzeba wymyślać. Nie jest ona niczym nowym. Nauczało jej chrześcijaństwo, przynaj-

¹⁴ E. Canetti, *Tajemne serce zegara*, przeł. M. Przybyłowska, Sejny 2007, s. 95.

¹⁵ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005, s. 142.

mniej w swych początkach. Uczy jej współpraca ludzi, czy to w dziedzinie przemysłu, czy nauki¹⁶.

10.

Obietnica zawiera w sobie swój kres: albo dlatego, że zostanie urzeczywistniona, albo – przypadek znacznie częstszy – iż okaże się pustosłowiem, słownym zabiegiem taktycznym, jakim posługuje się polityk dla zyskania poparcia. Tym nadzieja, zawsze bez-kresna, różni się w świecie politycznym od obietnicy: gdy chcemy stać się nowym początkiem, warunkiem tego jest gotowość do krytycznego spojrzenia na rzeczywistość i będące jej konsekwencją nasilenie zapytywania o sens naszych poczynań we wspólnocie. Nadzieja jest więc utopistyczna. Nie „utopijna”, bowiem wówczas musiałaby zakładać pewien konkretny, „idealny” projekt, którego urzeczywistnienie rozwiązuje wszelkie problemy ludzkości; nie „utopijna” zatem, lecz „utopistyczna” – czyli taka, która nie ustaje w zapytywaniu, wątpieniu, redefiniowaniu po to, aby w ten sposób udoskonalać nasze bycie razem, chroniąc je równocześnie przed totalitaryzmem utopii. Nadzieja jest polityką, która łączy poziom doraźnego, pragmatycznego działania z poziomem niestrudzonego badania zasad i wartości, które nadają sens doraźności naszych decyzji. Odwołajmy się znów do Hannah Arendt, krytycznie nastawionej do nowoczesnej polityki:

Niezwykle wąski, ale zgodny z doświadczeniami naszego stulecia horyzont doświadczenia, jaki pozostał nam dla polityki, nigdzie chyba nie ujawnia się tak wyraźnie jak w tym, że z chwilą gdy nabierzemy przekonania, że działanie nie ma ani celu bezpośredniego, ani ogólnego, jesteśmy natychmiast gotowi kwestionować sens polityki. Naszego myślenia o polityce nie wspiera już pytanie o zasady działania, a przynajmniej nie czyni tego od czasu, gdy ucichło pytanie o to, jakie państwa i formy ustrojowe najlepiej reprezentują ludzkie życie wspólnotowe – to znaczy od lat rewolucji amerykańskiej w końcu osiemnastego wieku [...] ¹⁷.

Obietnica nie pyta o zasady, bowiem liczy się dla niej efekt i droga do niego prowadząca; wraz ze spełnieniem się obietnicy ta droga się kończy. Przyszłość zostaje osiągnięta, ale i skasowana, zamrożona w momencie „teraz” obietnicy wypełnionej. Nadzieja nie może rozstać się z zasadami, gdyż jest tym, co wychyla

¹⁶ K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki, Warszawa 2007, s. 350.

¹⁷ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, dz. cyt., s. 218.

nas nieustannie w stronę przyszłości. Jürgen Moltmann pisze w *Teologii nadziei*: „Jest tylko jeden prawdziwy problem chrześcijańskiej teologii narzucony jej przez jej cel i który z kolei narzuca ona człowiekowi i ludzkiej myśli: to problem przyszłości”. Obietnicę można dopełnić lub można się z niej wycofać: z nadziei – nie, bowiem nie można unieważnić przyszłego. Nie mamy takiej mocy. Jest więc nadzieja sprawą pewnej głębokiej pokory, lecz nie bezsilności wobec tego-co-nadchodzi. To konkluzja czwarta: zgodnie z sugestią Gabriela Marcela „nadzieja nie ogranicza się do skoncentrowania się na samym podmiocie”¹⁸.

11.

W uproszczeniu moglibyśmy rzec, iż polityka jako uprawianie obietnicy w jakimś sensie, wcześniej czy później, okazuje się kryzysem nadziei, a przecież bycie-razem nie jest bez nadziei możliwe. Stawką myślenia winno więc być ocalenie nadziei jako krytycznej refleksji nad światem oraz wypracowywania początków dokonywania w nim uzgodnionych zmian. Nadzieja, i to także odróżnia ją od obietnicy starającej się pacyfikować sytuację, uśmierzać i łagodzić w formie nikogo niesatysfakcjonujących kompromisów, jest przede wszystkim podtrzymywaniem stanu niezgody na to-co-jest. Św. Paweł w Liście do Rzymian mówi o nadziei wyzwolenia z niewoli skażenia, ale zastrzega się, że nadzieja ta odnosi się do przyszłości w stanie jakby „czystym”, przyszłości, której nawet mglistych zarysów nie jesteśmy w stanie dostrzec: „W tej bowiem nadziei zbawieni jesteśmy; a nadzieja, którą się ogląda, nie jest nadzieją, bo jakże może ktoś spodziewać się tego, co widzi?” (Rz 8, 24). W tym sensie nadzieja jest w najgłębiej chrześcijańska; dowiadujemy się od Kierkegaarda, że chrześcijaństwo jest znakiem sprzeciwu, a sam Chrystus zapowiada, że przynosi nie pokój, lecz miecz. Zapisane u św. Mateusza słowa: „Nie mniemajcie, że przyszedłem, by przynieść pokój na ziemię, ale miecz” (10, 34), wyznaczają gotowość do działania pomimo obowiązującego stanu rzeczy i wbrew niemu. Tak interpretuje gotowość nadziei Paul Ricœur, dla którego nadzieja jest „gniewem w imię lepszego świata, i ta dyspozycja właśnie umożliwia nam ruch naprzód”¹⁹. Gniew i działanie są niezbędnymi fazami nadziei, bez których staje się ona bez-nadziejna. Ocalenie nadziei jest ocaleniem człowieka nie jako bytu samego dla siebie, samowystarczalnego, lecz – zgodnie z logiką koniecznej niewystarczalności – jako bytu, którego ist-

¹⁸ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. A. Podsiad, Warszawa 1984, s. 68.

¹⁹ J. M. Soskice, *The ends of man and the future of God*, [w:] *The Blackwell companion to postmodern theology*, ed. G. Ward, Oxford 2005, s. 76.

nienie funduje się dalece niewyłącznie w sferze ustalonej przez ludzkie sposoby organizowania świata. Nie na próżno wiara i nadzieja stanowią nierozłączną parę stanowiącą o mocy religii. W tak praktykowanej nadziei stawką nie jest pewność osiągnięcia celu, lecz zdążanie do niego. Karl Popper widzi to następująco: „Prawda, że potrzebujemy nadziei; działać, żyć bez nadziei – to przerasta nasze siły. Ale nie potrzebujemy nic więcej i nie możemy otrzymać więcej. Nie potrzebujemy pewności”²⁰.

12.

Tak czy inaczej, nadzieja jest siłą działającą między wiecznością a historycznością, między pewnością a wątpieniem, między „tu” a „tam”. Nie na próżno i nie bez powodu Emily Dickinson umieściła ją, jak widzieliśmy, w imaginarium rany, a wcześniej niszczącego kataklizmu pozostawiającego po sobie (jak historia we wspomnianej tezie historiozoficznej Benjamina) jedynie zgliszczą. Wedle Dickinson jesteśmy rozbitkami nadziei, sprytnie maskującymi jej koniec: „Przezorny rozbitek nic nie rzekł –| Nie wpuścił świadków –”²¹. Przeczytajmy inny wiersz, opatrzony w spuściźnie poetki numerem 254, w którym ponownie pojawi się figura katastrofy, lecz tym razem nadzieja zachowuje swoją ratującą siłę (przypomnijmy Poppera: „działać i żyć bez nadziei – to przerasta nasze siły”).

Nadzieja – pierzaste stworzenie –
 Mości się w duszy na grzędzie –
 Śpiewa piosenkę bez słów –
 I zawsze śpiewać będzie –

Najsłodsza – w nawałnicę –
 Srogi sztorm musiałby się zerwać –
 By spłoszyć małego ptaka,
 Który tylu rozgrzewał –

Słyszałam go w mroźnej krainie –
 Na morzu obcym i głuchym –
 Lecz nigdy – w największej potrzebie –
 Nie prosił – mnie – o okruchy²².

²⁰ K. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, t. 2, dz. cyt., s. 353.

²¹ E. Dickinson, *Przeczenie...*, dz. cyt., s. 63.

²² E. Dickinson, *I jestem różą*, przeł. L. Marjańska, Warszawa 1999, s. 53.

Już otwierający wers stawia człowieka wobec nadziei danej mu nie z jego inicjatywy i zrządzenia. Dowiadujemy się wszak, że „nadzieja to pierzaste stworzenie”, i owo „«Hope» is the thing with feathers” jest potrójnie zagadkowe. Najpierw dlatego, że obdarzone zostaje statusem „stworzenia”, *the thing*, a zatem nie należy immanentnie do człowieka, lecz jest od niego odrębne. Druga i trzecia przyczyna zagadkowości odnoszą się do sposobów, w jaki owo osobliwe stworzenie broni swej niezawisłości. Jest „pierzaste”, „the thing with feathers”, a zatem kładzie zdecydowanie kres próbom przedstawiania go w „ludzkiej” postaci. W angielskim oryginale tekstu Dickinson, w standardowej edycji Thomasa Johnsona z 1955 roku, słowo „nadzieja” umieszczone jest w cudzysłowie, który jak zawsze otacza pojęcie aurą sceptycyzmu i poczucia tymczasowej jedynie trwałości jego znaczeń. Nadzieja jest więc w nas, ale nie z nas, stanowimy jej habitat, lecz ona sama nadchodzi spoza nas samych i chociaż zamieszkuje *iner sanctum*, jakim jest dusza, nie tylko nie jest z nią tożsama ani konsubstancjalna, lecz wręcz odwrotnie – podkreśla swą odrębność. Moszcząc się w duszy, wkraczając w samo wnętrze naszej istoty, w to, co zdaniem klasycznej filozofii odróżnia nas od innych stworzeń, zachowuje się jak ciało obce – jest w nas stale obecne, ale stanowiąc o nas, nie czyni tego na nasz, ludzki sposób: „śpiewa piosnkę bez słów”.

13.

„Sings the tune without the words” – nie powinniśmy przejść obojętnie wobec tego wersu. Dzieją się w nim przynajmniej dwie rzeczy znamienitej wagi: zalamuje się kolejny tradycyjny wyznacznik człowieczeństwa: wysiłek rozumienia przenosi się poza język i mowę. Nadzieja śpiewa w nas pieśń niebędącą w istocie w sensie dosłownym pieśnią, obywa się bez słów, w których dotąd odmierzaliśmy znaczenie ludzkiego bycia. Chcąc zatem pojąć samych siebie, musimy znaleźć się na innym niż dotychczas poziomie pojmowania: aby zrozumieć, czym jesteśmy i czym jest organizowany przez nas świat, trzeba nieodzownie zrozumieć szczególnie „resztę”, która nie mieści się w słowach. Nie unieważnia ona słów, nie stara się podważyć ich roli; jest niepoddającą się artykulacji siłą, której drżenia musimy w języku rozpoznać, drżenia, które pozostaną nieuchwytnie i nienazwane, lecz dzięki którym język może podjąć zadanie artykułowania świata. Nadzieja nie tyle obywa się bez słów, ile stanowi specyficzny sposób ich rozumienia: pojmując znaczenie, w tym samym momencie rozpoznajemy jego niepełny i niewystarczający charakter, brak, sygnalizujący działanie wspomnianej „reszty”, o której Hamlet mówi, że jest milczeniem.

14.

Właśnie ze zdolności do doświadczenia owej „reszty” powstaje nadzieja, zatem oznacza to, iż jej życiodajna siła, jej duchowa moc i polityczna siła, pierwotnie nie mieści się w kategoriach, w których zwykle umieszczamy nadzieję. Przywykliśmy, iż jest ona nadzieją „na coś” lub nadzieją „że”, a zatem nie tylko nie jest nieukierunkowana, lecz jakby warunkiem jej skuteczności jest zdolność do sprecyzowania tego, do czego ma nas prowadzić. Gdy pieśń nadziei jest „bez słów”, schematów nie może się nie załamać. Pozbawieni dyskursu, nie dysponujemy już rzeczownikami, co najwyżej zostajemy z przyimkami i fragmentami słów. Być może jeszcze możemy dostrzec „na”, „przy”, „w” i „z”; rzeczowniki wydają się w spojrzeniu nadziei zamglonym i odległym brzegiem. Być może to sugerował Nietzsche, kiedy kazał filozofom wsiadać na okręty, gdy wołał do nich „Auf die Schiffe!”, gdy kazał odbijać od portów i wymazywać wszelki stały ląd. Może zatem skazani na artykułowany dyskurs celów i zamierzeń stykamy się z nadzieją jako siłą konstytuującą człowieka, acz w istocie „nie-ludzką” właśnie w tych małych i pozornie niewinnych i wykazujących pokorę służebności słowach ledwie stojących „przy” imieniu, lecz niemających z nim wiele wspólnego, słów nieznajdujących z imieniem, z rzeczownikiem „wspólnego języka”. Nadzieja uwalnia nas od przywiązania do rzeczy, które zwykle traktujemy jako instrumenty podlegające naszemu zarządzaniu i naszym celom; „odwiązuje” nas od rzeczy, a raczej właściwiej byłoby rzec, iż uwalnia rzeczy od nas, zostawiając nas z pustymi rękami i oniemiałym językiem. Teraz nawet, gdy się wypowiadamy, nie „mówimy”, lecz co najwyżej jąkamy się, a nasze wypowiedzi są dalekie od miódopłynnej sprawności. W tych właśnie zawieszonych głosu, w przestrzeni znaków językowych, język uciszających, zatrzymujących jego bieg, możemy próbować usłyszeć nieartykułowaną pieśń nadziei. Gdy walą się w gruzy nadzieje „na coś”, pozostaje wielka nadzieja, która nie potrafi sprecyzować swego przedmiotu – nadzieja „na nic”.

15.

Pieśń ta jest osobliwej natury. Jeden z powodów tego stanu rzeczy już znamy: jest to pieśń bezsłowna, a zatem mamy do czynienia z muzyką, którą nazywamy pieśnią albo dlatego, by odzyskać inne niż dosłowne znaczenie słów, a zatem by uczynić metaforę koniecznym narzędziem poznania, albo dlatego, by dać do zrozumienia, że istotą człowieka jest swoiste współbrzmienie z tym-co-istnieje, współbrzmienie niepoddające się językowej, konceptualnej artykulacji. W tej sytuacji to, że nadzieja jest „stworzeniem”, *a thing*, nabiera nowego znaczenia: nadzieja jest tym, co umożliwia z o b a c z e n i e, a nie jedynie przypomnienie sobie

świata. Stanley Hauwerwas pisze: „pierwszym zadaniem Kościoła nie jest czynienia świata bardziej sprawiedliwym, lecz czynienie świata światem” („to make the world the world”), co oznacza dwie rzeczy: uświadomienie sobie ułomności struktur naszej organizacji świata oraz dostrzeżenie nawet najdrobniejszych przedmiotów świata poza instrumentalnym ich obrazem narzuconym przez owe struktury. Moglibyśmy więc mówić o nadziei jako kulturze widzenia świata.

16.

To nasza konkluzja piąta: nadzieja jest szczególną relacją ze światem – teraz dostrzeżonym poza instrumentalnymi walorami zaakceptowanymi przez ustalony porządek rzeczy. Relacja ta rodzi rodzaj szczególnego niezadowolenia, gniewu, oburzenia. Chodzi więc o takie związanie ze światem, które byłoby znakiem sprzeciwu wobec tego, co Buber nazywał *existential mistrust*; nadzieja jest głębokim zaufaniem okazanym światu, który może przyjąć postać tego-co-nadchodzi, a co pozostaje poza zasięgiem mojej sprawczości. Mówi Dickinson, że ptak nadziei nigdy, nawet w największej potrzebie, nie prosił jej o okruchy. Znów dwie okoliczności przykują naszą uwagę. Po pierwsze, swoista dekonstrukcja pojęcia „potrzeba” jako kategorii definiującej kondycję nowoczesnego człowieka, określającego się przez stan swoich potrzeb, dodajmy – potrzeb, nad którymi już dawno stracił kontrolę. To, co doskwiera mu jako „jego” potrzeba, jest już często jedynie tworem rynku i jego możliwości produkcji i zbytu. Nadzieja uczy więc ostrożności wobec „potrzeb” i każe dokonać ich przeglądu. Od takiego zalecenia Thoreau zaczynał swój egzystencjalny eksperyment nad pewnym stawem w Nowej Anglii. Po drugie, owo „– mnie –” wydobyte i oświetlone dodatkowo dwoma myślnikami: ptak nadziei nie prosi „mnie”, co nie oznacza, że nie kieruje supliki do innych. Nadzieja mnie ożywiająca nie potrzebuje mnie jako stawy, nie potrzebuje mojej pomocy, która i tak byłaby tylko „okruchami”. Potrzebuje natomiast innych: moja nadzieja ożywia mnie, bowiem czerpie siły z innych. Kultura nadziei tworzy społeczność nadziei. Społeczność o niepisanych prawach i regułach, ale głęboko związaną ze światem i obdarzaną „ufnością wobec egzystencji”. Pisze Marcel, że gdy duch nieufności triumfuje, ludzka dusza staje się niezdolna do nadziei i radości²³.

²³ G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 58.

Abstract

Subtle glutton and the thing with feathers. Hope, promise, and utopia

The essay is conceived of as an attempt at suggesting a phenomenology of hope seeing in it a special kind of existential mood. Using two poems by Emily Dickinson we are trying to demonstrate how hope is implicated in the fundamental modalities of promise and utopia responsible not only for shaping individual biographies but also energizing political and social sphere. We are arguing on behalf of the construction of a culture of hope which may be able to salvage the always threatened human community.

Keywords: hope, promise, utopia, community, language

NADZIEJA – TA PEŁNA PRZYSZŁOŚCI

O nadziei – tej pełnej przyszłości – najlepiej mówią poeci. Trzeba więc pytać o nią, czyli myśleć o niej razem z nimi, pytać o nią nawet wtedy, kiedy oni sami skarżą się, że nią nie żyją.

Zagłádnijmy do wiersza *Dwaj Macieje* Bolesława Leśmiana. Obydwaj bracia szukają „ziela nieśmiertelności”, ale każdy z nich szuka go na swój sposób. Pierwszy Maciej zamyka w czasie drogę, którą idzie i która wiedzie „w poprzek – i w przód – i ukosem”, tak że u jej kresu mówi: „Noc nadchodzi!”, podczas gdy drugi Maciej, dostrzegając na niej zawsze przejście do nowego wydarzenia, głósi: „Dnieje!”¹.

Świt zмага się w człowieku z ciemnością. Zza jej „muru” dochodzi tajemniczy głos, który w innym wierszu nazywa Leśmian „dziewczęcym głósem zaprzeczonym”². „Dwunastu braci” próbuje rozwalić ten „mur” młóтами w oparciu o „chętne domysły o dziewczynie”. Bracia, ich młóty i cienie tych młótyw padają martwi. „Mur” jest mocniejszy od naszych „domysłów” o tym, co dzieje się po jego drugiej stronie.

Nie obali „muru” ten, kto nie wychodzi poza swoje wytwory. Nieustanne zastępowanie „domysłów” nowymi, snutymi przez rozum (*ratio*) „projekcjami”, nazywane niekiedy postępem, nikogo nie przybliża do „dziewczyny”. Operacje kalkulującego rozumu (*ratio* oznacza „rachunek”, pochodzi od czasownika *reor, reri, ratum* – kalkulować) oraz sprawdzające je eksperymenty są skuteczne w odniesieniu tylko do rzeczy znajdujących się przed „murem”. Domysłów o „dziewczynie” „za murem” nie sprawdzi żaden eksperyment, ponieważ rozum kalkulujący nie czyta i nie interpretuje tego, co wydarza się między „dwunastoma braćmi” a „głósem zza muru”. Zatrzymany we własnych „domysłach”, bada „mur” tylko „od marzeń strony”. Wymyśla nieuprawnione równania, w których po obu stronach nie ma nic oprócz jego „domysłów”. „Dziew-

¹ B. Leśmian, *Dwaj Macieje*, [w:] B. Leśmian, *Poezje zebrane*, Warszawa 1957, s. 486n.

² B. Leśmian, *Dziewczyna*, [w:] B. Leśmian, *Poezje zebrane*, dz. cyt., s. 348n.

czyna” i jej „głos” pozostają poza wszystkimi równaniami. Wymykają się więc i eksperymentom. Z „dziewczyną” można się tylko spotkać, przyjmując ją taką, jaka ona jest.

Aby ją spotkać, trzeba zawierzyć jej „głosowi”, który dochodzi „zza muru”, a nie swoim „domysłem” o niej. Nie można jednak zawierzyć siebie „głosowi”, jeżeli się nie żywi nadziei, że nie dozna się zawodu. Żeby móc żyć taką wiarą i taką nadzieją, trzeba uwolnić się od kalkulacji rozumu, których skuteczność sprawdzają eksperymenty. Tę wolność dają wiara i nadzieja. Inaczej mówiąc, wolność jest darem, darem wiary i nadziei, który trzeba umieć przyjmować. Rozwój „domysłów”, zwany postępem, alienuje „dwunastu braci”; oni padają z wysiłku, zaprzeczając wołający do nich „głos dziewczyny”. Zaprzeczenie jej „głosu” oznacza dla nich zaprzeczenie samych siebie. Skazuje ich na dowolność w postępowaniu, czyli na życie według własnego chcenia, sprowadzającego się do reagowania na bodźce zewnętrzne, które od „braci w domysłach” nie zależą. Swawola jest łatwa, bo za nią płaci się innymi, podczas gdy za wolność od siebie płaci się sobą.

Rozwojem ekonomicznych i politycznych układów pomiędzy „braćmi” stojącymi bezradnie przed „murem”, układów w gruncie rzeczy oderwanych od „głosu” rozlegającego się za „murem”, kieruje logika konfliktu, którego przedłużeniem są wojny. Ludzie uzależnieni od tej logiki są jak pacholcy, którzy swawolnie biją się z innymi pacholkami o prawa niewywodzące się z obowiązków. W świecie ich bójek o osiągnięcie przewagi nad innymi wszystko

Dzieje się w krwi pożywką podchmielonym czasie.

Tak nie można trwać nadal, ale nadal trwa się...

A co jutro? Jest wróżka w Paryżu i Pniewie

I już wszystkim wiadomo – i jeszcze nikt nie wie!

Pacholcy spotykają się w kabarecie oraz w sali naprzeciwko, w której

grzmi odczyt publiczny,

Jak ustalić w niebycie – byt ekonomiczny?

W ustach pacholków

Słowo się nie spokrewnia z pozasłownym trwaniem –

Porównanie się stało tylko – porównaniem.

Skąpiąc niebu pośmiertnej w głębi jezior maski,

Chce życie w rodzajowe pokurczyć obrazki.

Pozbawieni poetyckiego słowa wskazującego na Transcendencję i prawdę, którą ona przynosi, pachołcy stają się gawiedzią, która

Święci swe Wyzwolenie z Wyżyn – na ulicy –
A ulica zaledwo, że to ona – dostrzega
I biegnąc w mgłę następną, nigdzie nie dobiega!

I te sklepy, co w światel mizdrzą się potopie!
I te drzewa, co wiedzą, że tkwią w Europie!
I księżyc, co na dachach dolśnił się do czczości!
I niebo – nad dachami! Niebo bez przyszłości³.

Pod „niebem bez przyszłości” pachołcy „ustalają w niebycie” to, co trzymają w rękach, w nadziei, że w ten sposób u s t a l ą w nim swoją godność. Ale „w niebycie” nie ustala się godności, w „niebycie” ustala się ceny. Zastąpienie godności ceną zamyka ich w kulturowej i moralnej nędzy, która nie utożsamia się z ubóstwem materialnym. Moralna i kulturowa nędza jest ubóstwem wiary, nadziei i miłości, czyli ubóstwem wolności, która jest darem „głosu” zza „muru”. Nędzaczami są nie ludzie ubodzy, lecz pachołcy, niejednokrotnie bardzo bogaci.

Z przedmiotowego punktu widzenia „głos” dochodzący zza „muru” to tylko „głos i nic [...] oprócz głosu”. Pytanie-skarga poety: „Czemuż innego nie ma świata?” obok tego świata rzeczy – przedmiotów zbliża się do doświadczenia mistyków, którzy nazywają ów „głos” wielkim „Nic” (*Nada*). „Nic” nie jest tożsame z nicością. Będąc obecne zawsze i wszędzie, jest wszystkim (*Todo*). Jest więc bez-cenne i dlatego w sposób bezwarunkowy wzywa i zobowiązuje człowieka do uwolnienia się od „domysłów”, od młotów oraz od ich cieni. „Nic” jest twarde, a więc jest. Miękkie i niezobowiązujące do niczego jest tylko to, czego w istocie nie ma.

Kulturowa i moralna nędza ludzi żyjących pod „niebem bez przyszłości” podobna jest do smutku popołudnia, kiedy trzeba by iść do kogoś, z kimś porozmawiać i zadumać się nad sobą w tym świecie, ale, niestety, ulica, przy której się mieszka, „nigdzie nie dobiega”. Z tej popołudniowej nędzy wyrywa nas pukanie do drzwi. Zawierzając siebie temu „głosowi”, otwieramy drzwi. Stoi w nich dawno niewidziany przyjaciel i prosi o chwilę bezinteresownej rozmowy. Chce po prostu być z nami, choćby przez krótki czas. Szczęście, jakie nas wówczas ogarnia, nie jest dodatkiem do życia. Tym szczęściem jesteśmy my, tak że chcielibyśmy pozostać w nim na zawsze, aby być sobą. Chwila jednak ucieka, nie można jej zatrzymać. Coś z niej wszakże zostaje. Chrystus łamiący przy

³ B. Leśmian, *Pejzaż współczesny*, [w:] B. Leśmian, *Poezje zebrane*, dz. cyt., s. 424–425.

stole chleb z uczniami z Emaus zniknął im z oczu. Na stole jednak został łamany przez Niego chleb. Pozostał dla nich. Została obietnica, że podobna chwila wydarzy się w Przyszłości. Obietnica zbudzi w nich nadzieję. Jej mocą wyszli z nędzy samotności i zaczęli wędrować do tego, o czym nadzieja mówiła im, że nadchodzi. Droga wyprowadzająca człowieka z nędzy prowadzi przez drugiego człowieka, z którym jednoczy go chwila wyznania: „Ja jestem tobą, a ty jesteś mną!”

To, co w takiej chwili wydarza się pomiędzy osobami, wymyka się kalkulacjom rozumu. Czy to oznacza, że człowiek, którego „domysły” nie sięgają Przyszłości prześwietlającej dla niego w drugim człowieku, nie może poznać siebie? Od odpowiedzi na to pytanie zależy los człowieka i jego filozofia.

Antropologia jest filozofią człowieka, kiedy mówi o człowieku, a nie o sytuacjach, w jakich on się znajduje. Antropologię mówiącą na zadany jej temat tworzą ci, którzy widzą to, co wydarza się pomiędzy osobami, zwłaszcza pomiędzy mężczyzną i kobietą, a co odsłania się w znakach. Znaki są jak iskry krzesane przez zderzanie się wiary z wiarą, miłości z miłością, obietnicy nadchodzącej Przyszłości z czekającą na nią nadzieją. Antropologię adekwatną (wyrażenie Karola Wojtyły) pisze ten, kto czytając i interpretując te iskry wspólnie z drugą osobą, tworzy największe dzieło sztuki, jakim jest on sam. To dzieło sztuki zostało w nim tylko zaznaczone i dlatego czeka na dopełnienie z jego strony, tak jak muzyka jest tylko zaznaczona w nutach partytury i czeka na dopełnienie jej przez pianistę lub skrzypka. Wielkość muzyka – wykonawcy zależy od umiejętności czytania i interpretowania nutowych znaków, czyli od współtworzenia tego, co wydarza się pomiędzy nimi. Żeby twórczo grać, nie wystarczy perfekcyjnie odtworzyć same nuty. Trzeba umieć nasłuchiwać głosu dochodzącego „zza muru” nut i dać wyraz temu, co wydarza się pomiędzy owym „głosem” a nasłuchującym go człowiekiem. Jak nuta jest posłana do nuty z jakąś misją, którą muzyk winien w nich odczytać i zinterpretować mocą wiary, miłości i nadziei, tak osoba jest posłana do osoby ze szczególną misją, którą one muszą odczytać i zinterpretować wzajemnym zawierzeniem, nadzieją i miłością. Misja zarówno nut, jak i osób przekracza kalkulacje rozumu.

Umiejętność czytania i interpretowania tego, co wydarza się pomiędzy rzeczywistościami posłanymi do siebie nawzajem, nazywamy *intellectus* (od *intelligere*, a etymologicznie od *inter-legere*, „czytać pomiędzy”). Czyta ten, kto widzi, ale widzi coś więcej, aniżeli tylko litery. Czyta ten, kto rozpoznaje relacje, które łączą litery w sensowne całości. Poznawać znaczy interpretować wydarzenia pomiędzy tymi całościami, do których należą słowa utworzone z liter. Dla tych, którzy umieją czytać całość, jaka wydarza się pomiędzy człowiekiem a „głosem” dochodzącym „zza muru”, ów „mur” staje się bramą. Staje się „progiem nadziei” (Jan Paweł II).

Prawda człowieka objawia się ludziom zawierającym siebie sobie nawzajem na zawsze i pokładającym nadzieję w konsekwencjach tego zawierzenia. Prawda człowieka objawia się w ludziach, którzy są obecni dla siebie nawzajem⁴. Ona objawia się w ludziach będących darem dla innych, czyli będących sobą. Każdy przecież jest darem nieustannie otrzymywanym przez siebie „na początku” (akt stworzenia).

Osoby, oddając się sobie nawzajem, odradzają się jedna w drugiej. Odradza się ich bycie darem. Ciągłe jednak są one jeszcze *naturae*, to znaczy rodząc się, ciągle jeszcze dopiero mają się narodzić. W czasie porodu, który się zaczął, ale nie zakończył, każda osoba powinna postępować *secundum naturam*⁵.

Spotkanie osób ma charakter przypadkowy, ale nadzieja, która obudziła się w tym spotkaniu, a poprzez którą one wrastają w niebo z Przyszłością, czyni ich spotkanie koniecznym, tak że pozostanie ono w nich na zawsze, nawet gdyby je zniszczyli. Dar nie utożsamia się z pożyczką przedmiotu na jakiś czas. Dar jest darem na zawsze albo nie jest darem, lecz czymś wymuszonym. Czyny wolności wiary, nadziei i miłości idą za człowiekiem do końca jego dni.

Wolności, której zagraża swawola, broni etyka. Kieruje ona swoje nakazy i zakazy przede wszystkim do „panów świata”, których swawoli przeszkadza prawda człowieka objawiająca się we wzajemnej obecności osób dla siebie. Prawda człowieka nie pozwala „panom świata” dyktować, co i jak ma on myśleć i czynić. Przemysłną propagandą narzucają mu więc „oni” tzw. poprawność polityczną, która nie różni się od sprzedajności umysłu i woli. Poprawność polityczna ma zastąpić człowiekowi pamięć, że jest on osądzony „od początku” i że dlatego może osądzać wszystko według nadziei rozszerzającej jego ducha do rzeczy przekraczających kalkulacje rozumu, które już się spełniają w rzeczach małych. Jak bowiem

może się spełnić rzecz choćby najmniejsza, jeśli ku nam nie ruszy
pełnia przyszłości, czas całkowity?
Czyliż w końcu nie jesteś w niej, Niewysłowiona⁶

„Panowie świata” nie chcą przyjąć do wiadomości, że poprawność polityczna nie ma ostatniego słowa nawet w rzeczach małych. Nie chcą przyjąć do wiadomości, że o losie człowieka decydują nie przygody, lecz konieczność wiary, na-

⁴ Por. starożytny epigramat: „Quid sit veritas? Veritas est vir qui adest” („Co to jest prawda? Prawdą jest obecna osoba”).

⁵ Słowo „natura” jest imiesłowem czasu przyszłego (*naturus, -a, -um*) czasownika *nascor, nasci, natus, -a, -um*, rodząc się.

⁶ R. M. Rilke, *Perły się toczą*, [w:] R. M. Rilke, *Poezje wybrane*, przeł. i wstępem poprzedził M. Jastrun, Kraków 1964, s. 231.

dziei i miłości, bez których człowiek wpada w kulturową i moralną nędzę samotności. Karol Wojtyła mówi:

Miłość to nie jest przygoda. Ma smak całego człowieka. Ma jego ciężar gatunkowy. I ciężar całego losu. Nie może być chwilą. Wieczność człowieka przechodzi przez nią. Dlatego odnajduje się w wymiarach Boga, bo tylko On jest wiecznością⁷.

Wolność nadziei, wiary i miłości to nie jest swawolna przygoda. Ta wolność ma smak całego człowieka.

Do wolności osób płonących nadzieją, wiarą i miłością należy zbliżać się w pokłonie, zdjąwszy uprzednio sandały z nóg, tak jak zdjął je Mojżesz, kiedy zbliżał się do krzaku gorejącego na górze Horeb (Wj 3). Dzisiejsi politycy na skutek braku Mojżeszowej mądrości umieją tylko administrować obywatelami. Obiecują im rzeczy małe. Zamiast pomagać im wędrować do ziemi obiecanej ich sercu, kierują ich w przeciwną stronę. Za mistrza mają ateńskiego, politycznie poprawnego nihilistę Kalliklesa, do którego politycznie niepoprawny Ateńczyk Sokrates skierował te słowa:

Uważam, że ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki, ja jedyny spośród współczesnych uprawiam działalność społeczną. A że nie dla przypodobania się mówię te słowa, z którymi się zawsze odzywam, ale mając to, co najlepsze, na oku, nie to, co najprzyjemniejsze, i nie chcę urządzić tego, co ty pochwalasz, tych figlarnych popisów, dlatego nie będę miał co mówić przed sądem. [...] Będą mnie sądzili tak, jakby małe dzieci lekarza sądziły, gdyby go zaskarżył kucharz. Bo zastanów się, co by mógł powiedzieć na swoją obronę taki człowiek, gdyby go one przychwyciły, a ktoś by go oskarżał, mówiąc: Dzieci, bardzo wiele złego wam wyrządza ten człowiek; i wam samym, i najmłodszych z was psuje, bo wycina i wypala, i wycieńcza, i dusi tak, że człowiek traci grunt pod nogami, a strasznie gorzkie rzeczy wypijać każe i łaknąć, i pragnienie cierpieć; nie tak, jak ja, który was licznymi i przyjemnymi, różnorodnymi daniami ugaszczam⁸.

Święty Tomasz z Akwinu określa nadzieję, tę pełną Przyszłości, trzema słowami: *extensio animi ad magna*⁹. W przejściu od nadziei pokładanej w rzeczach małych do nadziei rozszerzającej ducha do granic boskości człowiek zmienia my-

⁷ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, [w:] K. Wojtyła, *Tutte le opere letterarie*, Milano 2001, s. 824.

⁸ Platon, *Gorgiasz*, 521 d.

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, 129, I, c.

ślenie o sobie (*meta-noia*). Opowiadając o sobie, używa coraz mniej orzeczników. Zamiast mówić: „Jestem taki albo owaki”, objawia siebie pytaniem pełnym zachwytu: „Kim jestem, skoro ta oto osoba chce być tak obecna dla mnie, że mogę jej powiedzieć: «Jesteś moja, ponieważ należę do ciebie?»”. Każde jego pytanie o siebie jest prośbą pełną nadziei, że tą odpowiedzią stanie się on sam, bo przecież pyta-prosi o siebie. Wielkość pytania-prośby interpretuje nadzieję, pokazując, do granic jakiej rzeczywistości ona rozszerza człowieka. Św. Tomasz z Akwinu nazywa prośbę interpretującą nadzieję pełną niewypowiedzianej Przyszłości modlitwą: „*Petitio interpretativa spei*”¹⁰.

W tym miejscu oddaję głos Benedyktowi XVI:

Odkupienie zostało nam ofiarowane w tym sensie, że została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoła naszej terażniejszości: terażniejszość, nawet uciążliwą, można przeżywać i akceptować, jeśli ma ona jakiś cel i jeśli tego celu możemy być pewni, jeśli jest to cel tak wielki, że usprawiedliwia trud drogi¹¹.

Słowa wielkiego Benedykta XVI przywołują na pamięć Izajasza, który mówi o ludziach ufających Jahwe, że „odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły; biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą” (Iz 40, 31).

O źródle orlej nadziei tak mówi Demiurg w *Timaiosie* Platona:

Dlatego też, skoroście się urodzili, nieśmiertelni nie jesteście, ani nierozkładalni w ogóle, ale nie ulegniecie rozkładowi, ni was śmierć nie spotka, bo was moja wola wiąże, a to jest więź jeszcze większa i potężniejsza niż te spójnie, które was związały przy powstawaniu. A teraz macie zrozumieć to, co do was mówię i co nakazuję¹².

Bóstwo mówi znakami, które widzą i pojmują ludzie związani z nim darem wolności wiary, nadziei i miłości. Pomiędzy znakami bóstwa i otrzymanym od niego darem wolności „dnieje” niewypowiedziana Przyszłość, którą mistycy nazywają „Nic”, czyli „Wszystko”. „Dnieje” ona dla ludzi wolnych od „domysłów” i kalkulacji, „dnieje” dla ludzi pokładających nadzieję w konsekwencjach swojego zawierzenia się „głosowi zza muru”, „głosowi” dającemu się słyszeć wyraźnie w drugiej osobie, dla której ja jestem obecny i która jest obecna dla mnie.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-IIae, 17, 4. 3.

¹¹ Benedykt XVI, enc. *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej, 30 listopada 2007, 1.

¹² Platon, *Timaios*, 41 b-d.

Abstract

Hope, that full of the future

The text is an attempt to reflect upon the notion of hope, viewed as the central concept of Karol Wojtyła's adequate anthropology, through a deepened interpretation of Bolesław Leśmian's and Reiner Maria Rilke's poetry.

SZTUKA NADZIEI. NADZIEJA W SZTUCE

POWOŁANIE ARTYSTY I MISJA SZTUKI W REFLEKSJI KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

Dylematy, które były udziałem Adama Chmielowskiego, głównego bohatera *Brata naszego Boga*, potencjalnie zarysowują istnienie ostrej dychotomii w myśleniu Karola Wojtyły na temat sztuki. Dokonany przez jałmużnika z Krakowa radykalny wybór, polegający na wyrzeczeniu się wcześniejszej drogi, wskazywać może mianowicie na rzekome przekonanie późniejszego papieża o wyższości czynnej służby bliźniemu nad twórczością artystyczną. Późniejsze o wiele lat wyznanie papieża Polaka, w którym powiedział: „Poezja to wielka Pani, której się trzeba całkowicie poświęcić. Obawiam się, że nie byłem wobec niej zupełnie w porządku”¹, poniekąd wspiera powyższe przekonanie, aczkolwiek naznacza zarazem papieską deklarację wyczuwalną nutą żalu, co z kolei łągodzi ostrość ukazanej antynomii.

Nie wydaje się wszakże, by opisywana z autorską aprobatą opinia brata Alberta, po wielu latach podzielona przeciw w jakiś sposób przez samego pisarza w jego osobistej drodze, rzeczywiście miała oznaczać systemową deprecjację twórczych działań artysty, przeciwstawionych sferze *praxis*, choć niewątpliwie w swoim paradygmacie aksjologicznym najważniejszą rolę zawsze przypisywał Wojtyła miłości. Sztuka wszakże wcale nie musi się miłości przeciwstawiać. Miłość bowiem przybiera różne formy i postaci, w różny też sposób może być praktykowana, także, jak wolno wnosić z pism przyszłego papieża, poprzez twórczość rozumianą jako funkcja człowieczeństwa². Istotna byłaby przeto intencja, z jaką podejmowane jest twórcze działanie, i to ona ostatecznie determinowałaby wartość etyczną artystycznego czynu. Sztukę zdaje się Wojtyła traktować w kategoriach

¹ Słowa kilkakrotnie przy różnych okazjach wypowiedziane przez Jana Pawła II. Tak podaje Maciej Zięba w swoim kompendium wiedzy o papieżu, por: M. Zięba, *Jestem z Wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010.

² Por. K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów*, Kraków 2011, s. 39.

interpersonalnych. Jest ona przeto rzeczywistością ustanawiającą przestrzeń kontaktu, stanowi rozmowę o tym, co istotne. Równocześnie jest też dla Wojtyły sztuka, zwłaszcza szuka poetycka, swego rodzaju laboratorium myśli, w którym idee destylują się i przybierają postać czytelną tak dla innych, jak i – niekiedy – także dla samego autora dzieła, dzięki któremu i w samym twórcy dokonuje się głębsze samopoznanie. Dobrze obrazuje ten wątek myślenia o sztuce, przede wszystkim o sztuce słowa, początek poematu *Myśl jest przestrzenią dziwną*:

Bywa nieraz, że w ciągu rozmowy stajemy w obliczu prawd, dla których brakuje nam słów, brakuje gestu i znaku – bo równocześnie czujemy: żadne słowo, gest ani znak nie uniesie całego obrazu, w który wejść musimy samotni, by się zmagać podobnie jak Jakub³.

Dwa elementy w powyższym cytacie zwracają uwagę: wyraźne umieszczenie sztuki w perspektywie antropologicznej, czego wyrazem jest między innymi postrzeganie jej jako zmagania, wysiłku, trudu. Takie widzenie sztuki, aktu twórczego, w wymiarze wysiłku i zmagania, widzenie, w którym odkryć się dają proweniencje romantyczne, szczególnie zaś norwidowskie, takie więc widzenie powróci ponownie w *Rekolekcjach dla artystów*:

Z jakimż olbrzymim wysiłkiem każdy z nas ściga ślady tego Piękna w tym, co tworzy. Ile czasu pochłaniają ćwiczenia i próby. Ile godzin uderzania w klawisze fortepianu [...]. A to wszystko jest wciąż szukaniem, szukaniem czegoś doskonalszego i pełniejszego [...]⁴.

Akt twórczy jako rzeczywistość procesualna, nieznajdująca nigdy zaspokojenia, ze swojej natury ukierunkowuje zatem człowieka ku Nieskończoności. I po drugie, by powrócić do omawianego cytatu z utworu *Myśl jest przestrzenią dziwną*, przypisane sztuce antropologiczne nacechowanie wyraża się tu poprzez uznanie jej istotnej roli w przełamywaniu ludzkiej samotności. Obydwa aspekty sytuują sztukę w horyzoncie miłości. Nie ma bowiem miłości bez wysiłku, a praca nad przywracaniem człowiekowi uczestnictwa we wspólnocie jest zawsze działaniem odsłaniającym i oznaczającym troskę, a zatem mającym u źródeł miłość.

W przywołanym na wstępie dramacie chodzi więc raczej nie tyle o podważenie sensu sztuki i zakwestionowanie powołania artysty, ile o wskazanie, iż w indywidualnych postanowieniach rozstrzygającym kryterium powinno być wewnętrzne

³ K. Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 40.

⁴ Por. K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, dz. cyt., s. 37.

przekonanie osoby o woli Bożej względem niej oraz poszukiwanie większego dobra, a zatem zawsze działanie podejmowane zgodnie z najgłębszym głosem serca, ukierunkowanego ku prawdzie i dobru. Trudno pomyśleć o innym wytłumaczeniu zarysowanej antynomii między życiem a sztuką, gdy mowa o człowieku, który najpierw jako biskup i kardynał, a potem następca św. Piotra łączył w sobie pasję duszpasterską z pasją tworzenia i wrażliwością artysty, i który zawsze wykazywał głębokie, wynikające z własnego doświadczenia zrozumienie procesu twórczego oraz towarzyszących mu duchowych mielizn i pułapek.

Wygłoszone w 1962 roku Rekolekcje dla artystów oraz napisany w 1999 roku List do artystów są wyjątkowym świadectwem zainteresowania Karola Wojtyły filozofią sztuki i etyką procesu twórczego, przynoszącym refleksję nad powołaniem twórcy i misją sztuki we współczesnym świecie. Szczególną cechą obydwu wystąpień wydaje się umieszczenie rozważań w kontekście nadziei, personalistyczny charakter dyskursu oraz podwójność adresu czytelniczego, wynikająca z dwojakiego pojmowania zarówno samej sztuki, jak i artysty. Poszerzony adres czytelniczy obydwu wystąpień, kierowanych z jednej strony do każdego człowieka postrzeganego jako twórca własnego życia: „Nie wszyscy są powołani, aby być artystami w ścisłym sensie tego słowa. Jednak według Księgi Rodzaju zadaniem każdego człowieka jest być twórcą własnego życia: człowiek ma uczynić z niego arcydzieło sztuki”⁵, a z drugiej do twórców *sensu stricto*, pozwala też Wojtyłę na płynne przejście z poziomu refleksji uniwersalnej, przeznaczonej dla ogółu, na poziom rozważań bardziej szczegółowych, charakterystycznych tylko i wyłącznie dla ludzi profesjonalnie uprawiających twórczość artystyczną.

Warto też zauważyć, iż ogólne sformułowania odnoszące się do wszystkich zachowują tu swoją ważność i wartość także w odniesieniu do twórców sztuki, na których Wojtyła patrzy przede wszystkim w kontekście ich prerogatyw jako ludzi. Stąd zasadnicza wymowa pytania:

Bóg ostatecznie będzie sądził każdego z nas na podstawie tej zasadniczej wartości – wartości mojego człowieczeństwa. I dlatego nie da się na miejsce swojego człowieczeństwa, tej zasadniczej wartości, podstawić żadnej innej. Wobec sądu Boga nie zastąpią człowieka, nawet największego artysty, żadne jego dzieła. Decyduje i rozstrzyga to jedno zasadnicze dzieło, którym jestem ja sam. Co z siebie zrobiłem? I co z sobą zrobiłem?⁶.

Czy moja twórczość, dzieła twórczości, dzieła sztuki – czy to wszystko nie przeszkadza w tworzeniu mojego własnego człowieczeństwa?⁷

⁵ Jan Paweł II, List do artystów, [w:] *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 32.

⁶ Por. K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka...*, dz. cyt., s. 42.

⁷ Por. K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka...*, dz. cyt., s. 40.

Proces twórczy zatem ujmuje Wojtyła przede wszystkim poprzez kategorie etyczne: a więc przez pryzmat odpowiedzialności, służby, dobra wspólnego oraz wartości potraktowanych jako zasadnicze zobowiązania artystów wypływające z ich człowieczeństwa.

Talent jest darem Stwórcy. Darem trudnym. Darem, za który trzeba odpłacić całym swoim życiem. Darem, który rodzi bardzo wielką odpowiedzialność. [...] Bo wszystko, co jest w człowieku wartością, dobrem, talentem, to wszystko rodzi zadanie i odpowiedzialność przed Stwórcą⁸.

Ze wspomnianej podwójności adresu wynika też możliwość włączenia w kontekst rozważań o szeroko rozumianej sztuce słów inauguracyjnych pontyfikat papieża Polaka.

Pamiętna formuła: „Nie lękajcie się. Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!” wypowiedziana przez Karola Wojtyłę w dniu rozpoczęcia pontyfikatu, ustanawia perspektywę ponadziemskiej nadziei, silniejszej od obaw i lęków rządzących ludzkim życiem, nadziei, której spełnieniem i gwarantem jest sam Bóg, czyniący siebie samego rękojmnią ostatecznego Sensu. Słowa te dają się interpretować na dwa sposoby. Najpierw jako podstawowe wezwanie, by nie bać się wpuścić Chrystusa do swego życia, by On, Bóg, nie był dla człowieka przyczyną i obiektem lęku, ale by człowiek dostrzegł w Nim nadzieję na rozwiązanie swoich problemów, a raczej by dostrzegł w Nim, w Bogu, rozwiązanie wszelkich swych trwóg. Można zauważyć, iż takie rozumienie powyższych słów papieskich znajduje biblijne potwierdzenie w starotestamentowym fragmencie o doskonałej miłości, która znosi lęk. Możliwe do odkrycia kolejne uniwersalne znaczenie rzeczowej formuły kładłoby wyraźniejszy akcent na otwarcie dla Boga drzwi ludzkiego życia, w wyniku czego miałyby zostać przekroczone – ku nadziei – opresywne sytuacje wywołujące w człowieczym sercu trwogę. Przywołane wezwanie papieskie przeznaczone było dla całego świata. Jesliby je wszakże odczytać jako przeznaczone w pierwszym rzędzie dla artystów, zawierałoby przestrożę przed pewną formą idolatrii, polegającej na subtelnej i często ukrytej, zakamuflowanej tendencji do zastępowania Boga przez rozmaite złote cielce: ubóstwioną i zabsolutyzowaną sztukę lub postawione na piedestale własne ego twórcy.

Żeby nasze własne dzieła nie wyrosły dla nas do rzędu bożyszcz. Żebyśmy ich nie ubóstwili. To jest wielka pokusa, zdawać by się mogło: wzniosła pokusa, pokusa artysty: ubóstwić swoje własne dzieła. W nich widzieć namiastkę Boga, bożyszcze. Wtedy się mówi, że sztuka przesłania mi Boga. Ubóstwiając swoje własne dzieła, dzieła swojej

⁸ Por. K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka...*, dz. cyt., s. 36.

wyobraźni, swojego pędzla, swojego dłuta, swojego ciała, swoich warg – ubóstwiając te wszystkie dzieła, jakoś człowiek ubóstwia siebie. To jest wielka tragiczna pokusa⁹.

Gdyby i w drugim ze wskazanych znaczeń formuły inauguracyjnej pontyfikat szukać sensów adresowanych do ludzi sztuki, to zawierałyby się one w niewypowiedzianym wprost imperatywie, aby nie bać się otworzyć sztuki na treści, tematy, przesłania i wartości religijne, co, zauważmy, w dzisiejszym świecie, poddanym gwałtownym procesom sekularyzacyjnym i presji nośnych ideologii lewackich, nabiera dodatkowej – powiedziałabym: wręcz profetycznej – mocy i nakreśla jednocześnie pewien pozytywny program, projektujący pożądany kształt sztuki, zawsze uwzględniający jej immanentny, choć nie zawsze wyrażony wprost, związek z wymiarem metafizycznym. Następujące słowa z papieskiego Listu do artystów: „artysta nieustannie poszukuje ukrytego sensu rzeczy, z wielkim trudem stara się wyrazić rzeczywistość niewysłowioną”¹⁰, poprzedzają i uzasadniają apel Jana Pawła II: „kieruję do was wezwanie, byście na nowo odkryli głęboki wymiar duchowy i religijny sztuki, który w każdej epoce znamionował jej najwznioślejsze dzieła”¹¹.

W kontekście powyższych słów z inauguracyjnego przemówienia nauczanie papieża otwiera przed każdym człowiekiem podwójny horyzont nadziei. Z jednej strony wszystkim wskazuje Boga jako absolutny obiekt wszelkich ludzkich tęsknot, pragnień i oczekiwań, wobec którego tracą swoje bezwzględne znaczenie wszystkie partykularne dążenia i ambicje, ale też wobec którego relatywizują się i nabierają właściwej miary człowiecze lęki, nawet te największe, związane z utratą życia, bolesnym procesem obumierania, tak w wymiarze biologicznym, jak i duchowym, czy z narodzinami nowego człowieka. Bóg jawi się tu bowiem jako Ten, który Jest, jest pełnią Bytu, i w Chrystusie każdemu przynosi obietnicę życia wiecznego. Z drugiej strony ów bezwzględny i pewny horyzont eschatologicznej i egzystencjalnej nadziei, nakreślony przez papieża, wymaga od człowieka gestu zawierzenia, swoistego otwarcia się na przychodzącego Boga, bez którego to zawierzenia Bóg pozostawałby w pewnym sensie związany ludzkim lękiem, nieufnością czy wręcz niewiarą, blokującymi ludzką wrażliwość na działanie Jego Ducha. W tym wymiarze nadzieja jawi się więc jako pewien trud, nie jest człowiekowi odgórnie i raz na zawsze dana, potrzebuje ludzkiego wysiłku, świadomej współpracy z łaską na rzecz jej urzeczywistniania się w praktycznych sytuacjach życia każdego z nas. Poniechanie czy może raczej opanowanie lęku oznacza przecież jakiś zasadniczy zwrot wewnętrzny, ukierunkowujący człowieka na Boga niezależnie od zewnętrznych okoliczności, tak by mogły się w nim, w jego sercu i w jego

⁹ K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka...*, dz. cyt., s. 33–34.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, List do artystów, dz. cyt., s. 52.

¹¹ Jan Paweł II, List do artystów, dz. cyt., s. 53.

życiu realizować słowa św. Pawła: Cóż nas może odłączyć od miłości Chrystusa? Prześladowanie? Ucisk...? (por. Rz 8, 35). W tym sensie nadzieja wydaje się pewną sprawnością, musi więc być ćwiczona, aby mogła się ugruntować i wzrastać mimo rozlicznych przeciwności, napotykanych raz po raz w życiu, mimo wichrów uderzających w twarz, niejako wbrew naturalnym skłonnościom do pesymistycznej rezygnacji i budowania ciemnych scenariuszy. Nadzieja zatem wymaga wewnętrznej dyscypliny, niezbędnej w zdobywaniu każdej duchowej (i przecież nie tylko duchowej!) sprawności. Postawa nadziei jawi się więc jako swego rodzaju sztuka; człowiek przez całe życie, wciąż na nowo, musi w sobie wypracowywać nadzieję na miarę wyzwań i na miarę lęków, przed którymi staje. Realizacja papieskiego przesłania, by przekraczać próg nadziei, wydaje się ściśle uwarunkowana nie tylko wewnętrzną gotowością do otwarcia na oścież drzwi Chrystusowi, ale też najpierw zgodą na przezwyciężenie swoich lęków i ufne oddanie ich Bogu. W ten sposób odwaga odrzucenia lęku wpisuje się w akt budowania nadziei, staje się jej znakiem i wyrazem. Zarysowana dynamika rozwoju i wzrostu ufności, przeciwstawiona postawie lęklivosti i zamknięcia, przedstawia się jako prawdziwa sztuka nadziei, wymagająca codziennej pracy nad doskonaleniem własnego człowieczeństwa. To ono, człowieczeństwo, jest w myśli Jana Pawła II najważniejszym obszarem sztuki w najszerszym tego słowa rozumieniu: życia daru Bożego i jako najważniejszego arcydzieła zadanego każdemu człowiekowi. Każdy zatem jawi się w tym ujęciu jako prawdziwy artysta własnego życia, powołany do wydobywania z siebie wszystkich elementów Bożego obrazu, i jako ktoś odpowiedzialny przed Bogiem za kształt nadany własnemu człowieczeństwu.

Szczegółnej treści nabiera to wskazanie w odniesieniu do człowieka sztuki, do artysty. Sztuka nadziei rozwija się w nim także poprzez uprawianą przez niego sztukę. Jest bowiem człowiek sztuki, może bardziej jeszcze niż inni, narażony na zniechęcenie, rozgoryczenie i utratę poczucia sensu własnego życia. Grozi mu to zwłaszcza wtedy, gdy skutek niepowodzeń, niezrozumienia, a czasem także skutek intryg załamuje się i sprzeniewierza swojemu powołaniu albo poprzez rezygnację z tworzenia, albo poprzez zdradę wewnętrznej prawdy na rzecz działań o charakterze koniunkturalnym, obliczonych na zdobycie poklasku i odniesienie korzyści. Przed taką postawą, dyktowaną interesownością, przestrzega artystów Jan Paweł II w kierowanym do nich Liście:

Artysta [...] wie także, że musi działać, nie kierując się dążeniem do próżnej chwały ani żądzą taniej popularności, ani tym mniej nadzieją na osobiste korzyści. Istnieje zatem pewna etyka czy wręcz „duchowość” służby artystycznej¹².

¹² Por. Jan Paweł II, List do artystów, dz. cyt., s. 36.

Dla artysty sztuka, a raczej samo uprawianie sztuki, może się przeto stać swego rodzaju szkołą dyscypliny, ćwiczeniem charakteru, w tym także cnoty nadziei, podtrzymywanej w sobie nieraz wbrew racjonalnym przesłankom i wbrew pokusie porzucenia swej drogi, skoro wysiłek podążania nią nie przynosi żadnych spektakularnych efektów, a w miejsce uznania i zrozumienia ze strony otoczenia artysta napotyka pogardę lub po prostu tylko milczenie. Tego rodzaju sytuacja wymaga od człowieka sztuki wielkiego samozaparcia, stanowi bolesną szkołę zapominania o sobie, kształtuje i nadzieję, i pokorę, każe zwracać myśl ku starotestamentowym prorokom, którzy głosili swoje orędzie nawet opornym słuchaczom, w prostym poczuciu, że tak trzeba.

Omówiona wyżej ogólna i odnosząca się do wszystkich perspektywa uniwersalna nie kwestionuje więc zarysowanej wcześniej perspektywy bardziej partykularnej, w której słowo „sztuka” ma znaczenie węższe i odnosi się do procesu wytwarzania przez twórcę dzieła noszącego znamiona arcyzmu. Również i w tym wymiarze uwidacznia się w myśli Wojtyły styk pomiędzy sztuką a nadzieją nie tylko we wskazanym już aspekcie odnoszącym się do osoby artysty, procesu tworzenia i moralnego wymiaru związku pomiędzy nimi. Oczywiście, nie chodzi o strywalizowane widzenie owego styku, polegające na prostym umiejscowieniu ludzkich nadziei w sztuce. Takie pojmowanie związku między sztuką a nadzieją byłoby wręcz fałszywe, oparte na tyleż iluzorycznym, ile wyrażającym z pychy, romantycznym z ducha przekonaniu o zbawczych funkcjach sztuki. Nie o takie więc związki chodzi Karolowi Wojtył. Nadzieje lokowane w sztuce wywodzi Wojtyła z dwu przesłanek. Po pierwsze więc zauważa, skądinąd oczywiste, możliwości oddziaływania sztuki na sferę ludzkiej wrażliwości, jej poszerzania i kształtowania ku dobru, pięknu i nadziei. Tego rodzaju ujęcie czyni ze sztuki sprzymierzeńca rozwoju człowieka: „obcując z dziełami sztuki, ludzkość wszystkich epok, także współczesna, spodziewa się, że dzięki nim pozna lepiej swoją drogę i przeznaczenie”¹³, a więc także sojuszniczkę wychowywania go poprzez piękno do nadziei wychylonej poza horyzont doczesności. Sztuka w ujęciu Wojtyły pozostaje też zawsze wyrazem tajemnicy istnienia, jest świadectwem tęsknoty człowieka za nieskończonością i zawsze, choćby pośrednio, stanowi epifanię tajemnicy. Tak rozumiana może być słusznie uznana za swoiste przedpole dla Ewangelii, staje się niejednokrotnie *praeparatio evangelica*, przygotowując grunt pod Boży zasiew:

Każda autentyczna forma sztuki jest swoistą drogą dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata. Tym samym stanowi też bardzo trafne wprowadzenie

¹³ Por. Jan Paweł II, List do artystów, dz. cyt., s. 54.

w perspektywę wiary, w której ludzkie doświadczenie znajduje najpełniejszą interpretację¹⁴.

Jest też sztuka, co w Liście do artystów podkreśla papież, przypominając stanowisko Marie-Dominique'a Chenu OP, szczególnego rodzaju miejscem teologicznym¹⁵. We wskazanym ujęciu dobra i wartościowa sztuka służy zawsze budowaniu człowieczeństwa, z czym wiązać można (może trochę naiwną, ale niebezpieczną) nadzieję na odmianę – za sprawą sztuki – człowieka i świata. Wydaje się bezsporne, że w tego rodzaju pojmowaniu misji sztuki daje się odnaleźć ślady romantycznych wzorców, uwidaczniających się szczególnie w przypisywaniu sztuce wzniesłego posłannictwa w zakresie ukazywania tak pojedynczym ludziom, jak i całym społeczeństwom szczytnych ideałów oraz dróg ich realizacji.

Dziedzictwo myślenia zakorzenione w romantyzmie obecne jest także w pojmowaniu przez Wojtyłę osoby i roli artysty. W szczególny sposób zaznacza się tu dwa ślady: Norwida oraz Krasińskiego. Norwidowa fraza z *Promethidiona*: „Bo piękno na to jest, by zachwycało do pracy. Praca, by się zmartwychwstało”¹⁶ determinuje teorię Wojtyły na temat misji artysty jako tego, którego wysiłek ma ukazywać ludziom najwyższe cele ich eschatologicznego przeznaczenia. Mam wrażenie, iż wskazany wątek, choć istotny w całokształcie przekazu Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II przeznaczonego dla ludzi sztuki, jest zarazem najmniej oryginalny i, by tak rzec, najbardziej oczywisty.

Wkład własny papieża, a wcześniej już biskupa Wojtyły, zaznacza się w rozważaniach o etycznym nacechowaniu powołania artysty. Tu z kolei istotny wydaje się wpływ refleksji zapisanej przez Krasińskiego w *Nie-boskiej komedii*, ze słynnym, wielokrotnie przytaczanym zdaniem wypowiedzianym przez hrabiego Henryka: „Przez ciebie płynie strumień Piękności, ale ty nie jesteś piękną”, dającej asumpt do rozważań Wojtyły o potrzebie ideowej i moralnej jedności między artystą a jego wytworami: „Chodzi o to, ażeby człowiek był harmonijny od wewnątrz. Oczywiście, że wielką wartością jest sumienie artystyczne, ale musi się ono związać z tą właściwością najgłębszą, jaką stanowi sumienie moralne”¹⁷.

Oryginalność poglądów Karola Wojtyły na problematykę aktu twórczego wyraża też dialogiczne ujęcie sztuki: „poprzez swoje dzieła artysta rozmawia

¹⁴ Por. Jan Paweł II, List do artystów, dz. cyt., s. 40.

¹⁵ Na temat koncepcji *loci theologici* por. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994.

¹⁶ C. K. Norwid, *Promethidion*. [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, oprac. W. Gomulicki, Warszawa 1968, s. 216.

¹⁷ K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka...*, dz. cyt., s. 50.

i porozumiewa się z innymi”¹⁸. W koncepcji przyszłego papieża dzieło sztuki jest bowiem formą rozmowy twórcy z odbiorcą, co zarazem sytuuje każdy akt twórczy w perspektywie personalistycznej. Nie chodzi więc tylko o to, że każdy akt twórczy jest aktem człowieka, ale i o jego finalne ukierunkowanie ku drugiemu. Oznacza to zatem także, iż dzieło wyrasta z duchowej hojności, jest sposobem dzielenia się twórcy swoim bogactwem wewnętrznym i stanowi wyraz tego bogactwa. Nakłada to na artystę szczególnego rodzaju odpowiedzialność. Jej odzwierciedleniem byłaby biblijna zasada „z obfitości serca mówią usta”, zobowiązująca każdego człowieka, w tym wypadku w szczególności artystę, do traktowanej jako powinność dbałości o to, czym się karmi, czym napędza swoje wnętrze, w jaki sposób pracuje nad pomnożeniem ofiarowanego – i zadanego – mu przez Boga daru, a w konsekwencji, czym promieniuje na innych. Im większy dar, tym większa odpowiedzialność. Ewangeliczna przypowieść o talentach, przywołana przez biskupa Wojtyłę w rekolekcyjnych rozważaniach, znajduje tu specyficzną wykładnię. W świetle tych nauk jednym z największych grzechów artysty byłby zastój, powielanie wcześniejszych rozwiązań, poniechanie poszukiwań coraz doskonalszych form wyrazu dla wewnętrznej prawdy oraz brak rozwoju.

Bardzo niezgodne z naszym powołaniem jest lenistwo, brak pewnego wysiłku, ażeby wydobyć z siebie jakieś wartości, wartości twórcze. Lenistwo i twórczość to są dwie postawy, które się sobie wzajemnie sprzeciwiają¹⁹.

Ta postać duchowego lenistwa stanowi według rekolekcjonisty realne zagrożenie tak dla osoby artysty w wymiarze jego osobowej i osobistej odpowiedzialności za powierzony mu twórczy talent, jak i ostatecznie dla sztuki, dla jakości artystycznej wytworów. Gdy będą one ekspresją skarłałego ducha, same nieuchronnie też będą karłowate i jałowe.

Uwidacznia się w tym punkcie istotna odmienność myślenia Karola Wojtyły o sztuce w porównaniu z klasyczną aksjologią tomistyczną. Przypomnę: św. Tomasz jednoznacznie odróżniał wartość artystyczną dzieła od wartości moralnej twórcy. Ta zasada uniezależnienia oceny tworu artystycznego od oceny wartości życia realnego autora obowiązuje po dziś dzień w aksjologii twórczości i pozostaje ważnym, obiektywnym kryterium chroniącym przed nieuprawnionymi zakusami utożsamiającymi obydwie obszary i w efekcie często prowadzącymi do nadużyć i nieporozumień.

¹⁸ Jan Paweł II, List do artystów, dz. cyt., s. 33.

¹⁹ K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka...*, dz. cyt., s. 54, 55.

Personalistyczne stanowisko Karola Wojtyły tę tomistyczną zasadę nie tyle może podważa w sposób skrajny, ile ją modyfikuje i uzupełnia. Wojtyła mianowicie postrzega twórcę oraz jego dzieło w kategoriach antropologicznych, w konsekwencji ujmując związek między dziełem i twórcą w sposób zdecydowanie bardziej integralny. Uznaje przeto, iż dzieło stanowi, przynajmniej do pewnego stopnia, ekspresję duszy artysty, w związku z czym nie powinien istnieć żaden rozdzźwięk pomiędzy ideami głoszonymi w sztuce a życiem twórcy, w którym owe idee, wpisane w dzieło, mają się manifestować. Nie oznacza to, jak sądzę, definitywnego zakwestionowania przez Wojtyłę sformułowanej przez Akwinatę reguły rozdziału w samej ocenie wartości dzieła sztuki, zwraca wszakże uwagę, iż dzieło zawsze pozostaje wytworem myśli i pracy konkretnego człowieka i w tym sensie nie jest czymś niezależnym, niepowiązaniem ze światem doznań, przekonań i doświadczeń, które tego twórcę jako człowieka ukształtowały i w przetworzonej formie znajdują mniej lub bardziej pośredni wyraz w dziele.

Tworząc dzieło, artysta bowiem wyraża samego siebie do tego stopnia, że jego twórczość stanowi szczególne odzwierciedlenie jego istoty – tego, kim jest i jaki jest. [...] Artysta bowiem, kiedy tworzy, nie tylko powołuje do życia dzieło, ale też poprzez to dzieło jakoś objawia swoją osobowość²⁰.

Przez położenie akcentu na integralność twórcy i dzieła intensyfikuje się w refleksji Wojtyły przeświadczenie, szczególnie mocno podkreślane, o moralnym wydźwięku procesu twórczego oraz o etycznej misji sztuki w świecie współczesnym.

W przekonaniu Wojtyły, by rzecz ująć najprościej, sztuka ma służyć dobru człowieka i pomagać mu w zbliżeniu się do Boga i w kontemplacji Jego piękna. Kluczowe pozostaje tu słowo służba. Rozumienie powołania artysty oraz samej sztuki jako służby człowiekowi ujawnia prymat miłości jako konstytutywnego celu człowieka.

Wyrazem dobra pozostaje zaś piękno w myśl przypomnianej i podzielanej przez papieża scholastycznej zasady „*Ens et bonum/pulchrum conventuntur*”. To w tej, między innymi, zasadzie daje się odszukać uzasadnienie dla integralnej wizji Wojtyły, podkreślającego z jednej strony imperatyw etycznej jedności między twórcą a dziełem artystycznym, z drugiej imperatyw harmonii między wymiarem etycznym i estetycznym w obrębie samego dzieła. W tym ujęciu dzieło, które nie służy dobru człowieka, nie ma też w sobie piękna, gdyż te dwie wartości pozostają w personalistycznie ukierunkowanej koncepcji Karola Wojtyły nieroz-

²⁰ Por. Jan Paweł II, List do artystów, dz. cyt.

dzielne i nierozłączne, co prymarnie wynika z faktu, iż to Bóg jest jedynym dobrem i pięknem.

Ostatecznie więc sztuka jest w koncepcji Jana Pawła II drogą do Boga: „Niech różnorakie drogi, którymi podążacie, artyści całego świata, prowadzą was wszyskich do owego bezmiernego Oceanu piękna, gdzie zachwyty stają się podziwem, upojeniem i niewymowną radością”²¹, skoro zaś jest drogą do Boga, jest także drogą nadziei.

²¹ Jan Paweł II, List do artystów, dz. cyt., s. 56.

Abstract

Art of hope. Hope in art.

The calling and mission of an artist

in the thought of Karol Wojtyła – John Paul II

The essay offers an analysis of the following concepts: the calling of an artist and the role ascribed to art, based on two texts by Karol Wojtyła – John Paul II. The texts subject to analysis are: “Retreat for artists” (by Karol Wojtyła, the Archbishop of Cracow) and “Letter to artists” (by Pope John Paul II). Both texts present similar views of the subject. The specific characteristic of Karol Wojtyła’s perception of art and the artist is that he considers both – art and the artist – from the perspective of ethics. The most important notions discussed by Wojtyła are those of gift and responsibility. The article also mentions the romantic origin of Wojtyła’s ideas concerning art and the role of the artist.

PRZEMIANA SMUTKU W NADZIEJĘ I RADOŚĆ

O KATEGORII KONSOLACJI W MUZYCE

Tematem niniejszego referatu będzie konsolacja jako specyficzna kategoria ekspresyjna pojawiająca się w muzyce. Pragnę omówić to zagadnienie na przykładzie wybranych utworów muzyki instrumentalnej, zwłaszcza utworów o charakterze żalobnym, melancholijno-elegijnym czy też dramatycznym i tragicznym. Konsolacja to przemiana dramatu, tragedii, żałoby – w pocieszenie, w nadzieję o charakterze religijnym czy metafizycznym. Paul Ricœur pisze o przemianie „upodobania do smutku w smutek wysublimowany – radość”. Można by ją określić oksymoronicznie „smutną radością” lub „pogodnym smutkiem”. Radość – jak stwierdza filozof – to „rekompensata za wyrzeczenie się obiektu utraconego i dowód pogodzenia się z uwewnętrznionym obiektem pojednania”¹.

Ricœur przywołuje w tym kontekście ostatnie kwartety i sonaty Beethovena. Ostatnia z sonat – c-moll op. 111 – to szczególny przykład muzycznej realizacji tej kategorii. Inspiruje ona dwuczęściową koncepcję formalną cyklu sonatowego. Jego część pierwsza, utrzymana w tonacji c-moll, to monumentalne Beethovnowskie *appassionato*, dramat o zgoła tytanicznym wymiarze. Część druga, *Arietta*, w tonacji C-dur, wariacje na temat chorałowego tematu w stylu *religioso*, to zrazu absolutne wyciszenie, pocieszenie, modlitwa czy dialog duszy z zaświatami, przybierający stopniowo coraz bardziej żarliwy, błagalny czy natarczywy charakter, by rozpląnąć się w końcu w najwyższych, niebiańskich rejonach.

Warto w tym miejscu nadmienić, iż muzycznym załącznikiem idei konsolacji, jej elementarną figurą jest oczywiście barokowa tercja pikardyjska: tercja wielka wprowadzana w końcowej kadencji utworu utrzymanego w tonacji molowej dla uzyskania finalnego, optymistycznego wydźwięku. Ostatnia sonata Beethovena byłaby przykładem amplifikacji tej figury, jej rozszerzenia na całą formę.

¹ P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 103.

W muzyce klasycznej znajdziemy oczywiście wielką obfitość mniej czy bardziej rozbudowanych przykładów jej zastosowania. W dokonanym tu subiektywnym wyborze utworów zarówno nawiązuję do własnych wcześniejszych analiz i interpretacji, jak i przedstawiam nowe. Będą to zatem kolejno następujące utwory:

- *Adagio h-moll na fortepian* K.540 Wolfganga Amadeusza Mozarta,
- *IV Symfonia c-moll „Tragiczna”* Franciszka Schuberta,
- *II Koncert fortepianowy* Wojciecha Kilara.

* * *

Alfred Einstein w swojej monografii Mozarta pisze o *Adagiu h-moll* K.540 jako „jednym z najdoskonalszych, najgłębiej odczuty, najbardziej rozpaczliwych z jego dzieł”. Jak stwierdza:

trudno dociec przeznaczenia tego utworu: durowe zakończenie wskazuje, że miał stanowić część jakiejś sonaty w e-moll. Ale dlaczego nie powiedzieć po prostu, że taki utwór mógł spłynąć spod pióra Mozarta w ciężkiej i jednocześnie błogosławionej godzinie, bez dalszego celu?²

Zbigniew Drzewiecki w komentarzu do PWM-owskiego wydania *Adagia*³, powołując się na Hannsa Dennerleina, pisze:

Adagio to ma niewątpliwie związek z żałobnymi wydarzeniami tego właśnie roku, w którym umarł ojciec (Leopold Mozart), Gluck i kilka innych bliskich Mozartowi osób. Jeśli więc nawet można by utwór ten zaszeregować do kompozycji „okolicznościowych”, Mozart osiąga tu najwyższe napięcie wyrazu przy najbardziej skondensowanej, mistrzowskiej a nieprześcignionej formie⁴.

Utwór, utrzymany w rytmie wolnego żałobnego marsza, jest skomponowany w konwencjonalnie ujętej, klasycznej formie sonatowej. Wszakże nie schemat formy sonatowej decyduje tu o specyficznej dramaturgii dzieła. Jest ono przykładem tematyczno-dramaturgicznej roli gestu muzycznego. Ów podstawowy gest zawarty jest w pierwszej frazie utworu, kończącej się na drugiej ćwierci 2. taktu. Składa się z dwóch, ściśle zrazu zespolonych elementów:

² A. Einstein, *Mozart. Człowiek i dzieło*, tłum. A. Rieger, posłowie S. Jarociński, Kraków 1975, s. 274.

³ W. A. Mozart, *Adagio h-moll na fortepian*, Kraków 1953, s. 3.

⁴ H. Dennerlein, *Der unbekannte Mozart. Die Welt seiner Klavierwerke*, Leipzig 1951.

- figury melodycznej rozłożonego trójdźwięku tonicznego o przeciwstawnych kierunkach ruchu (I–V–III, czyli 4 cz.↓ + 6m↑),
- sekundowego opadania o III do VII stopnia, dokonującego się w dwóch chromatycznych „westchnieniach” (*d2-cis2-h1*, *h1-ais1*), na kanwie połączenia akordu septymowego zmniejszonego (*eis-gis-h-d*) z akordem tzw. dominanty „sześć-cztery”, rozwiązującym się na dominantę w jej właściwej postaci.

Treść pierwszego współbrzmienia całego utworu, silny dysonans na powtórzonym, kulminacyjnym melodycznie dźwięku motywu stanowi o szczególnej ekspresyjności tego „otwarcia”. Jest ono porównywalne z początkiem *Tristana i Izoldy* Wagnera; ów wstępny akord różni się, notabene, od akordu „tristanowskiego” jednym tylko dźwiękiem.

Wszelako istotniejsza wydaje się jeszcze jedna analogia. Opisany gest – swoim profilem melodycznym, w którym wybija się najpierw skok seksty małej w górę o charakterze swoistego „zacerpnięcia” oddechu, po czym następuje „westchnieniowe” opadanie ku VII stopniowi tonacji – zapowiada oczywiście frazę otwierającą *Lacrimosa dies illa* z Mozartowskiego *Requiem*. Stanowi to bezpośrednią wskazówkę hermeneutyczną, dotyczącą „żałobnej”, „funeralnej” topiki utworu.

Pomijam w tym miejscu szczegółową analizę utworu, którą przedstawiłem w innym miejscu⁵. Chciałbym jednak skupić uwagę na momentach szczególnie istotnych z punktu widzenia dramaturgii utworu. W II temacie (t. 11–14) dwa podstawowe elementy wyjściowego gestu melodycznego ulegają rozdzielaniu i radykalnemu przeciwstawieniu. Motyw rozłożonego trójdźwięku ze skokiem seksty w górę przybiera formę gwałtownie wznoszącego się *arpeggio* o ryunku radykalnie wyostrzonym przez rytm podwójnie punktowany. Jest ekspozowany w planie dolnym, w dynamice *forte*. Odpowiada mu w rejestrze górnym, w dynamice *piano*, wznosząca się progresja motywów półtonowych o kierunku wstępującym, w coraz gęstszym rytmie. Ich błagalny ton nabiera charakteru gorączkowego, wręcz rozpaczliwego. Plan środkowy wypełnia repetycja dwudźwięków i trójdźwięków w rytmie szesnastkowym. Idea II tematu nasuwa skojarzenie z *Confutatis* z *Requiem*, muzycznym opracowaniem opozycji semantycznej wersów: *confutatis maledictis – voca me cum benedictis*. Przeciwstawia sfery piekła i nieba, „wołania potępionych” i „prośby o zbawienie”.

Po konwencjonalnej kodzie ekspozycji przetworzenie (t. 23–35) podnosi ponownie temperaturę ekspresji, zagęszcza rytm kontrastów. Pierwszemu, dwutaktowemu odcinkowi I tematu, przeprowadzonemu najpierw przez tonacje G-dur i fis-moll, przeciwstawione zostają dwuipółtaktowe odcinki II tematu, w których główne kontrastujące motywy podlegają inwersji melodycznej i rejestralnemu

⁵ L. Polony, *Symbol i muzyka*, Kraków 2011, s. 168–173.

przeniesieniu. Arpeggiowy motyw skoku akordowego pojawia się w górnym planie i przybiera kierunek zstępujący; chromatyczno-westchnieniowa figura patoi, naprzemiennie wstępująca i zstępująca, pojawia się w niskim basie, w oktawie wielkiej. Akcja muzyczna „schodzi” kolejnymi falami w coraz niższe rejony, w sferę mroku i milczenia. Na końcu przetworzenia (t. 32–35) inicjalny kompleks motywiczny I tematu, z przestawionymi planami melodii i akompaniamentu, zostaje przeprowadzony w rozchwianej modulacyjnie formie od akordu g-moll, poprzez akord a-moll, do reprzyzowego powrotu tonacji h-moll. Zwraca tu uwagę wyjątkowe wprost nagromadzenie na przestrzeni 4 taktów akordów septymowych zmniejszonych.

W reprzyzie zaś kompozytor opuszcza modulujący łącznik międzytematyczny, bezpośrednio zestawiając I i II temat w tonacji h-moll. Koda zostaje przeniesiona również do tonacji h-moll, zmieniając zrazu swój wyraz na melancholijny. Kompozytor dodaje do niej wszakże odcinek epilogujący, z chromatycznie opadającymi gamami i łamanymi oktawami, zmieniając w trzecim od końca taktie tryb toniki na durowy. Melancholijna aura rozplywa się ostatecznie w pogodnej, konsolacyjnej harmonii.

*

Spośród czterech pierwszych symfonii Schuberta *IV Symfonia c-moll*, zwana *Tragiczną*, powstała w 1816 roku, ujawnia już w wysokim stopniu indywidualne i preromantyczne rysy. Podobnie jak poprzednie trzy opiera się na 4-częściowym modelu późnoklasycznej *Sinfonia La Grande (Allegro–Andante–Menuet–Allegro)*, ale odróżnia się od nich przede wszystkim molową tonacją i związanym z nią patetycznym klimatem. Jego rodowód sięga *Sonaty c-moll op. 14 (Sonaty patetycznej)* Beethovena, a poprzez nią – heroicznego stylu epoki *Sturm und Drang*, występującego tu w osobliwej syntezie ze stylem „uczuciowym” (*Empfindsamkeit*). Inspirację *Sonata patetyczną* Beethovena słyszymy szczególnie w rysunku melodycznym I tematu pierwszej części. Nawiązuje on wyraźnie do głównego tematu finału tej sonaty. Rysunek i motywikę owego tematu rozpoznajemy także w drugiej myśli *Andante* (które jest utrzymane w ulubionej Schubertowskiej formie pieśniowo-rondowej $ABA_1B_1A_2$ o schemacie tonalnym $As f As b As$) oraz w głównym temacie finału. Schubertowskie tematy urzekają swym śpiewnym charakterem, rozległą, płynną i falistą linią melodyczną. Nadają całemu cyklowi tematyczną i ekspresyjną więź – niejako ponad kontrastami właściwymi formie sonatowej i całej klasycznej symfonii.

Schubertowski patos jest oczywiście odmienny od Beethovenowskiego heroizmu rodem z *V Symfonii c-moll*, o czym zapominają pochopni komparatyści.

Ma w sobie sporą dozę pieśniowej w swej genezie melancholii. Z pewnością ten właśnie rys kazał Schumannowi, po odnalezieniu w 1846 roku partytury dzieła, kwestionować w liście do wydawcy przydomek „tragiczna” jako niepochozący od kompozytora. Być może bardziej adekwatna byłaby inna kategoria: elegijność. Symfonia rozpoczyna się i kończy oktawowym unisonem w tutti orkiestry. Jakże odmienny jest jednak jego wyjściowy i końcowy sens muzyczny i ekspresyjny. Na początku owo unisono wprowadza tonalność minorową wstępnego *Adagio molto*; na tle monotonnej repetycji molowej tercji rozwija się żałobny motyw smutku i skargi, z charakterystycznymi skokami o sekstę małą czy septymę w górę oraz melodycznymi i harmonicznymi chromatyzmami. W kodzie I części kompozytor moduluje wszakże do tonacji C-dur. Również reprzyza formy sonatowej w finale symfonii przenosi akcję muzyczną z tonacji c-moll do C-dur alternującego z a-moll (I temat), a następnie do F-dur (II temat) – by zakończyć całe dzieło triumfalną afirmacją C-dur. Końcowe trzykrotne powtórzenie unisona na dźwięku *c* rozpostartym w całej przestrzeni dźwiękowej orkiestry brzmi tym razem majorowo, wzniosłe i optymistycznie.

*

II Koncert fortepianowy Wojciecha Kilara jest oparty na modelu formalnym przypominającym barokową sonatę *da chiesa* (sonatę kościelną) – z jej układem części *wolna–szybka–wolna–szybka*. Uważna lektura partytury każe wszakże dopatrywać się w układzie formalnym kompozycji – ponad samą przemiennością temp, faktur dźwiękowych, „charakterów” muzycznych – pewnego głębszego zamysłu czy nadrzędnej idei: formy ewolucyjno-gradacyjnej o złożonej, fazowej dramaturgii. Idea ta zostaje zrealizowana – jak zwykle u Kilara – możliwie najoszczędniejszymi środkami, w maksymalnie zredukowanym języku motywicznym czy harmonicznym. Domyślamy się, iż poszczególne części powinny następować w sposób płynny, niemal *attacca*.

Przy tym nie chodzi tu o pomysł czysto muzyczny, lecz pewną inspirację zewnętrzną, duchową, psychologiczno-filozoficzną. Określiłmy ją na wstępie jako przemianę smutku w radość. Część I koncertu to *Largo funebre* w tonacji h-moll, której w XIX stuleciu przypisano etos skargi, smutku i lamentu. Rozpoczyna ją fortepian solo. Marsz żałobny z gęstymi akordami rozbrzmiewającymi na tle nuty pedałowej ewokuje brzmienie dzwonów, co sugeruje wprost wskazówka *ma ben marcato – quasi campana*. Utrzymany jest w szorstkiej, minorowej aurze harmoniczej, narasta w swej dynamice aż po *fortissimo*, a następnie wygasa w stopniowym *diminuendo* oraz w procesie schodzenia do niskiego rejestru. W 53. takcie wchodzi orkiestra smyczkowa z chórem oscylującym zrazu między dur i moll.

Chorał ów dialoguje ze wznoszącą się, od najniższego po najwyższy rejestr instrumentu, figuracją akordową fortepianu. Przebieg harmoniczny prowadzi ku końcowemu, długo wytrzymywanemu akordowi A-dur. Zamiera on w *rallentando* i *diminuendo* najwyższego rejestru smyczków i fortepianu. Przynosi jedynie chwilowe ukojenie cierpienia.

Część II *Allegro tempestoso* rozpoczyna się od obsesyjnej repetycji motywu opadającej tercji molowej w dolnym rejestrze fortepianu, dwojonej przez niskie smyczki i kotły. Proces wzmacniania brzmienia i rozszerzania faktury zatacza rozległy łuk. W dalszym przebiegu, w kwintecie smyczkowym rozbrzmiewa chorałowa melodia gregoriańskiej proveniencji. Osłuchane ucho melomana rozpoznaje w niej nutę *Bogurodzicy*. Brzmi tak, jakby wzburzone, tętniące serce, w swym bólu i rozpaczycy usiłowało znaleźć ratunek w suplikacji, błagalnej modlitwie, skardze. Nie przynosi ona ukojenia. Narastająca w dynamice repetycja silnie dysonansowych akordów, następnie wzbierające fale fortepianowych figuracji na tle tremola kotła i uderzeń tam-tamu prowadzą do dramatycznej kulminacji: demonicznego trylu wszystkich instrumentów, w tym tam-tamu (!). Zostaje on zerwany w dynamice potrójnego *forte*, wybrzmiewa w długiej *fermacie*. Zamyka tę część powtórzony czterokrotnie w fortepianie, w tempie *largo*, na tle stojącego współbrzmienia smyczków, akord Cis-dur z molową tercją w górnym głosie. To ciągle problematyczne rozjaśnienie i uspokojenie stanowi zarazem płynne przejście – poprzez alterację wspomnianego akordu – do następnej części.

Część trzecia, *Larghetto riflessivo*, podejmuje ponownie w recytatywno-deklamacyjnym śpiewie fortepianu chorałową, quasi-gregoriańską melodię, swoistą parafrazę *Bogurodzicy*. Wspierają ją szeroko rozpostarte akordy smyczków. Jest to część refleksyjna i medytacyjna. W odcinku *Un poco più mosso* akcję przejmuje fortepian, po dłuższej chwili dołącza doń orkiestra. Kompozytor nawiązuje tu do kontemplacyjnego i modlitewnego tonu znanego nam z *Angelus* i oczywiście *Missa pro pace*, tonu obecnego także w pierwszych dwóch częściach poprzedniego *Koncertu fortepianowego*. Owa litanijska repetycja prowadzi rozległym łukiem od wyjściowego akordu C-dur, poprzez różnorodne barwy tonacyjne i harmoniczne, z powrotem do wielokrotnie powtarzanego w zgodnym unisonie fortepianu i smyczków akordu C-dur, postawionego wszakże na tercji. Przed ostatecznym wybrzmieniem narasta żarliwie w swej dynamice, na tle uderzeń tam-tamu i kotłów, aż do *fortissimo*, po czym wygasa aż po dłuższą chwilę całkowitego milczenia.

Po krótkim, narastającym w dynamice tremolo kotłów i małego bębna fortepian rozpoczyna pełną wigoru repetycją akordową radosne *Allegro vivace*. W górnym jej głosie pojawia się opadająca i wznosząca się skala lidyjska. Wraz z lapidarną motywiką o charakterze tanecznych gestów wprowadza nas z miejsca *in medias res* – w żywiołową góralską aurę tej kolejnej odmiany *Krzesane-go* czy *Orawy*. Jak w finałowej toccacie poprzedniego koncertu, bardziej jednak

demonicznej w swym charakterze, kompozytor każe tu grać pianiście bez przerwy i bez wytchnienia. I jak zwykle w mistrzowski sposób buduje narastające napięcie harmoniczne. Przebieg harmoniczny moduluje od wstępnego i głównego środka tonalnego, akordu A-dur, po najbardziej oddaloną harmonię H-dur, czyli dominantę drugiego rzędu, pojawiającą się w kodalnym *Andante maestoso*. Jest to koda majestatyczna i triumfalna, ostateczne i pełne zwycięstwo optymizmu. Błyskotliwa, tremolowo-glissandowa kadencja zamyka utwór na akordzie A-dur w sposób podobny do *Orawy* czy finałowej toccaty poprzedniego koncertu.

Podmiot liryczny tego dzieła przebywa drogę od funeralnego h-moll po promienne H-dur, drogę od żałoby i cierpienia, poprzez wzburzenie i bunt, ku duchowej, religijnej konsolacji, ku pełnej afirmacji istnienia.

* * *

Wybraliśmy do naszej analizy i interpretacji utwory o charakterze czysto instrumentalnym. Jedynie w przypadku jednego utworu – *II Koncertu fortepianowego* Wojciecha Kilara – można by mówić o ukrytej programowości; kompozytor wyznał, iż komponował go pod wpływem przeżyć związanych z katastrofą smoleńską. Nie zmienia to faktu, iż we wszystkich trzech przykładach idea utworu – przemiana smutku w radość – zostaje zrealizowana bez pomocy słów, tytułu czy komentarza literackiego, czysto muzycznymi środkami ekspresji. Nasuwa się tedy na myśl paralela z utworem o charakterze *par excellence* programowym, w którym owa idea przewyciężenia egzystencjalnej tragedii poprzez metafizyczną nadzieję znajduje *expressis verbis* swoje sformułowanie w programie literackim – mianowicie poemat symfoniczny *Śmierć i wyzwolenie* Ryszarda Straussa. W liście do Siegmunda von Hauseggera kompozytor pisał:

przyszła mi myśl przedstawienia w dziele muzycznym godziny śmierci człowieka, który dążył był do najwyższych ideałów, więc pewnie artysty. [...] Chory wspomina minione życie. [...] Nadchodzi ostatnia godzina; dusza opuszcza ciało, by w wiecznych przestrzeniach wszechświata znaleźć w najwspanialszej postaci to, czego artysta na ziemi nie mógł spełnić⁶.

Wynika stąd oczywisty wniosek, iż granica między tak zwaną muzyką absolutną a muzyką w swym zamierzeniu programową nie jest bynajmniej ostra. Mu-

⁶ Cyt. za: T. Chylińska, S. Haraschin, M. Jabłoński, *Przewodnik po muzyce koncertowej*, cz. II, Kraków 2004, s. 438. Por. E. Krause, *Ryszard Strauss. Człowiek i dzieło*, tłum. K. Bula, Kraków 1983, s. 230–233.

zyka sama w sobie dysponuje własnymi, immanentnie w niej zawartymi środkami ekspresji, właściwościami wyrazowymi, znaczeniami. Dotyczy to także muzyki wokально-instrumentalnej: zdaniem Arnolda Scheringa czerpie ona swoje środki ekspresji i symboliki dźwiękowej właśnie z muzyki samej w sobie, czy to instrumentalnej⁷. A to prowadzi nas na koniec do arcydzieł muzyki wokально-instrumentalnej, w których idea metafizycznej nadziei została wyrażona w szczególnie dobitny sposób. Dość wspomnieć obie pasje Jana Sebastiana Bacha, zwłaszcza ich początkowe i końcowe chóry, czy też oratorium *Mesjasz* Haendla. Nie sposób oczywiście podjąć problematyki wymowy religijno-metafizycznej tych utworów w ramach krótkiego wystąpienia.

Pozwolę sobie zatem na koniec zestawić czy zderzyć ze sobą dwa dzieła o diametralnie odmiennym charakterze, a jednak mające ze sobą coś wspólnego. Pierwszym będzie *Requiem* Gabriela Faurego. Jego osobliwością jest liryczny ton, nieobecność elementów grozy związanych z wizją sądu ostatecznego, mówiąc krótko: duch miłosierdzia przenikający całe dzieło. Ale chciałbym przede wszystkim zwrócić uwagę na jego finalny wydzźwięk, część zatytułowaną *In paradisum*. To niewątpliwie jedna z najcudowniejszych muzycznych wizji zbawienia.

Drugi przykład to dramat muzyczny *Tristan i Izolda* Ryszarda Wagnera. O tym epokowym arcydziele muzycznym do dziś jeszcze sądzi się niekiedy, iż wynosi miłość erotyczną czy zgoła żądzę seksualną do rangi parareligii. Istotnie, Wagner ukazuje miłość jako najwyższą rozkosz i ekstazę, zresztą w ziemskim życiu nigdy do końca niespełnioną. Ukazuje także tragizm miłości jako gorączki, choroby, siły destrukcyjnej. Istotny jest wszakże finalny sens dzieła. Tragedia istnienia ludzkiego, trawionego nigdy nienasyconym pragnieniem, znajduje ukojenie, mówiąc słowami Wagnerowskiego libretta, „w beświadomości, w rozplynięciu się w oddechu Wszczęświata”. Porzucmy wszakże zbyt dookreślony, nieadekwatny, natrętny świat słów, romantycznych idei poetycko-metafizycznych i zanurzmy się w samej muzyce Wagnera. Otóż owa przewodnia idea dzieła znajduje swój przejmujący wyraz w samej materii dźwiękowej i dramaturgii dzieła, w całej owej fascynującej i zarazem skrajnie powikłanej drodze od otwierającego dramat Tristanowskiego akordu „tęsknoty miłosnej” w tonacji a-moll, po jego końcowe rozwiązanie w tonacji H-dur. Muzyka ostatecznie uszlachetnia i niweluje mielizny literackie libretta, nadaje dziełu prawdziwie metafizyczny wymiar⁸.

Tak oto barokowa tercja pikardyjska, figura muzycznej konsolacji, prowadzi nas ku szerszej pojętej, katartycznej i soteriologicznej funkcji muzyki.

⁷ Por. A. Schering, *Das Symbol in der Musik*, Leipzig 1941.

⁸ Por. K. Kozłowski, *Salvation in love. „Tristan und Isolde” by Richard Wagner*, „Interdisciplinary Studies in Musicology” 6 (2007), s. 109–127; por. W. Kinderman, *Das „Geheimnis der Form” in Wagners „Tristan”*, „Archiv für den Musikwissenschaft” 40 (1983) 3.

Abstract

The reversal from sadness to hope and joy on the category of consolation in music

This paper deals with consolation as a peculiar expressive category in music. This problem is discussed and exemplified with selected instrumental pieces, especially those of funereal, melancholy, elegiac or dramatic and tragic character. Consolation consists in a transition from drama, tragedy or mourning into a religious or metaphysical comfort and hope. Paul Ricœur speaks of the “reversal from the complaisance towards sadness to sadness sublimated – into joy.” It may be described oxymoronically as “sad joy” or “serene sadness.” Joy is, according to the philosopher, “the reward for giving up the lost object and a token of the reconciliation with its internalized object.” (Paul Ricœur, *Memory, history, forgetting*, trans. K. Blamey and D. Pellauer, Chicago 2006, p. 77.)

The Picardy third of the Baroque is the musical origin of the idea of consolation and its elementary figure: a major third introduced in the final cadenza of a piece maintained in a minor key to produce an optimistic mood at the end. Classical music abounds in more or less developed examples of its use. Those selected by the author include Wolfgang Amadeus Mozart’s *Adagio in B minor for piano* K.540, Franz Schubert’s *Symphony No. 4 in C minor “Tragic”* and Wojciech Kilar’s *Piano Concerto No. 2*. The idea of these pieces, the reversal from sadness into joy, is realized without words, titles or literary comments – with purely musical means of expression. Music itself has its own intrinsic means and features of expression, and its own meanings.

To conclude, the author produces examples of masterpieces of vocal-instrumental music where the idea of metaphysical love has been expressed in a particularly powerful and direct way. Their impact leads to a broader cathartic and soteriological function of music.

ks. Krzysztof Śnieżyński

PRZEKROCZYĆ PRÓG CISZY I WEJŚĆ W MILCZENIE BOGA:

PRÓBA NOWEGO ODCZYTANIA METAFORY „PRZEKROCZYĆ PRÓG NADZIEI” (ŚW. JAN PAWEŁ II) W POMETAFIZYCZNEJ EPOCE NIEZDECYDOWANIA

Eliasz stanął wówczas przed całym ludem i zawołał: „Jak długo będziecie się chwiać, przechylając się to na jedną, to na drugą stronę? Jeśli PAN jest Bogiem, to idźcie za Nim, a jeśli Baal, to idźcie za Baalem”. Lud jednak nie dał mu żadnej odpowiedzi.

Pierwsza Księga Królewska 18, 21¹

Człowiek jest rozdarty między tymi dwoma tendencjami. Nie jest zdolny, aby uwolnić się zupełnie od Boga, ale nie ma też siły, aby wejść na drogę ku Niemu; sam nie zdoła przerzucić tego pomostu, który mógłby ustanowić konkretną relację z tym Bogiem.

Joseph Ratzinger (papież Benedykt XVI)²

Kryjówka ma jakiś próg, który trzeba przekroczyć. Próg znaczy koniec kryjówki i początek nowej przestrzeni.

ks. Józef Tischner³

Niniejszy artykuł jest propozycją interpretacji religijnego sensu metafory „przekroczyć próg nadziei”. Nazywamy ją „nową” interpretacją, gdyż nie staramy się o wyjaśnienie sensu tej metafory w jej pierwotnym, historycznym kon-

¹ Korzystam (o ile nie zaznaczono inaczej) z najnowszego przekładu Biblii: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2008.

² J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 123.

³ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 1993, s. 453.

tekście. Oznacza to, że naszym zadaniem nie jest szukanie odpowiedzi na pytanie: co papież, św. Jan Paweł II, miał na myśli, jaki sens i jakie przesłanie, gdy sformułował metaforę „przekroczyć próg nadziei”? Kluczowe pytanie naszych rozważań brzmi inaczej: czy to słowne sformułowanie, które zrobiło już karierę w chrześcijańskim i katolickim języku religijnym (czy także w myśleniu religijnym?), mogłoby się stać nośną podstawą dla odkrycia nowego sensu religijnego i czy ten sens mógłby się przedstawiać następująco: przekroczyć próg ciszy i wejść w Milczenie Boga?

W naszym rozważaniu poczynimy trzy kroki: (1) skoro kryjówka ma jakiś próg, który trzeba przekroczyć, aby wejść w nową przestrzeń, to uznajemy, że tą kryjówką jest dziś niezdolność człowieka do powzięcia decyzji wobec Boga religii, wahanie i niepewność, a nową przestrzenią religijne doświadczenie bliskości z Bogiem, w które wchodzimy dzięki religijnemu milczeniu ku Bogu, to znaczy w modlitwie milczenia i nasłuchiwania; (2) spróbujemy zobaczyć, jakie szanse dla myślenia o całości ludzkiego doświadczenia siebie i świata, które nazywamy myśleniem metafizycznym, stwarza religijne doświadczenie milczenia i jakie nowe możliwości bycia ludzkiego otwiera ten typ doświadczenia religijnego; (3) milczenie ku Bogu, które jest otwarte i otwierające, czyli zaprasza nas do siebie (w głąb doświadczenia religijnego) i otwiera nas na „coś więcej” i „inaczej”, wskazuje na myśl o przekształceniu naszej świadomości skażonej pierwotną winą, o czym w słowach poezji powie Thomas Hardy w wierszu *Przed życiem i po życiu*.

Zaanonsowanie struktury tej krótkiej medytacji „trzech kroków” wyraźnie wskazuje na to, że naszym hasłem nie jest: „Zdobyć nową wiedzę i wyrazić ją w nowych pojęciach, symbolach, wyobrażeniach czy metaforach”, ale coś zupełnie innego: „Nauczyć się wiedzieć niewiele, aby w milczeniu ku Bogu, w tej świadomej sobie niewiedzy, zrobić miejsce Temu, który ku nam nadchodzi w Ciszy i Milczeniu”. Najodpowiedniejszym wprowadzeniem czytelników do lektury tak zorganizowanej narracji filozoficzno-religijnej będzie zachęta do chwili milczenia.

Krok pierwszy: życie duchowe w czasie pometafizycznego niezdecydowania?

Czas wahania i niepewności człowieka wobec Boga ujawnia się w naszej epoce, ale nie jest wyłączną własnością naszej epoki. Jest on czasem świadomości człowieka, który po upadku w raju został skażony aktem nieufności wobec Boga: „Ale Bóg wie, że gdy zjecie ten owoc, otworzą się wam oczy i staniecie się jak Bóg: poznacie dobro i zło” (Rdz 3, 5). Czym odznacza się czas niezdecydowania wobec Boga w naszych czasach?

Człowiek wobec Boga w epoce pometafizycznej

Czas obecnego niezdecydowania wobec Boga oznacza sytuację zatrzymania się ludzi na „progu nadziei”, to znaczy uwięzienia siebie samych w aktualnym „teraź”, bez odniesienia się do perspektywy eschatologicznej. W czym wyraża się to uwięzienie w terażniejszości? Człowiek epoki pometafizycznej woli raczej m ó - w i ć o religijnej nadziei, niż ją faktycznie żywić; woli mówić „o” Bogu niż „do” Boga, modląc się w słowie i milczeniu; woli r e l i g i ę b e z B o g a, która napełnia go przyjemnym religijnym aromatem, niż religię, która głosi, że Boga należy wyczekiwać, gdyż On szuka człowieka, bo ma dla niego zadania, czegoś dla niego pragnie; jako istota „nieuleczalnie” religijna człowiek woli dziś ubóstwiać swoją codzienność, akceptować produkcję nowych bogów i idoli, niż szczerze szukać jedyne Boga Tajemnicy, dlatego bardziej niż ateizm grozi nam obecnie bałwochwalstwo i idolatria.

Ogólnie mówiąc, obecny czas wahania i chwiejności wobec Boga przybrał postać utraty wiary w ostateczny metafizyczny sens życia ludzkiego⁴. Ów metafizyczny sens jest dziś zredukowany do przyziemnego celu (kariery, sukcesu, spełnienia marzeń), który człowiek sam sobie wymyśla i przed sobą stawia. W zależności od tego, czy ów cel udaje mu się osiągnąć w całości, czy też w części lub wcale, orzeka o sensie lub bezsensie całego swego osobistego życia. Co obecnie wywietrzało z pojęcia sensu życia?

Zanikło w nas, choć może niezupełnie, poczucie sensu życia ludzkiego jako w s p a n i a ł e j i n i e z a w o d n e j obietnicy. Jesteśmy tak bardzo rozczarowani czczymi obietnicami polityków, tak zdegustowani życiową postawą niektórych wysoko postawionych ludzi Kościoła i religii, tak zmęczeni konfliktami w naszych domach i rodzinach, czujemy się oszukani przez ludzi, którym uwierzyliśmy na słowo, że w końcu niedowierzanie i podejrzliwość wybieramy jako naszą osobistą, zasadniczą postawę życiową. „Dziś nie można już wierzyć nikomu” – myślimy. Z bólem powtarzamy za psalmistą: „Będąc przerażony, mówiłem: «Każdy człowiek jest kłamcą!»” (Ps 116, 11). A jednak radykalne „nikomu”, „każdy”, rozumiane konsekwentnie, oznaczają, że nie możemy zostać całkowicie i bez reszty wyłączeni ze społeczności ludzi niegodnych zaufania. Skoro nie możemy do końca uwierzyć nawet sobie samym, to powraca problem, a raczej pragnienie: komu zatem można zawierzyć po dziecięcemu, bez asekuracji?

⁴ Metafizyczny nie tylko w znaczeniu „nad-zmysłowy”, ale nade wszystko w znaczeniu nad-racjonalny, czyli taki, który wiąże się z tajemnicą i religijną obietnicą, która w pełni ma się urzeczywistnić w perspektywie eschatologicznej, a udział w niej zaczyna się już teraz, w codzienności i historii.

Psalmista odpowiada: „Ufałem nawet wtedy, gdy mówiłem: «Jestem w wielkim ucisku»” (Ps 116, 10). Zaufanie Bogu religii nie oznacza wyeliminowania ucisku, ale ryzyko wiary, która dopiero w ucisku, a nie pomimo niego, sprawdza się i oczyszcza. Metafizyczny sens życia ludzkiego – pomyślany w religii jako Boska i niezawodna obietnica – urzeczywistnia się w podjęciu ryzyka wiary w Boskie przekształcenie ludzkiej świadomości i całego życia. Takie przekształcenie otwiera nas na nowe i inne spojrzenie na własne życie i otaczający nas świat ludzi i przedmiotów, zdarzeń i sensów. Czy jednak ludzi stać dziś na takie ryzyko?

Człowiek epoki pometafizycznej i informacyjno-technicznej zadowala się tym, co jest w zasięgu jego rozumienia „teraz”, „już”. O czym trzeba milczeć, nasłuchując jedynie w pokorze serca i rozumu, bo przekracza to możliwości aktualnego rozumienia, to w ogóle dla niego nie istnieje, tego nie ma, to jest nierzeczywiste. Odsyłanie próby rozumienia sensu swego życia do religijnie rozumianej przyszłości jest niemożliwą do zaakceptowania oznaką słabości. Dowodzi ona, że to nie sam człowiek panuje ostatecznie nad sobą i swoim życiem. A to właśnie pometafizyczne rozumienie życia w jego całości, rozumienie sensu życia „teraz” i „raz na zawsze” ma wypełnić całą treść życia teraźniejszego i przyszłego. Słowa Jezusa do Piotra: „Tego, co ja teraz czynię, ty jeszcze nie rozumiesz, ale później to pojmiesz” (J 13, 7) są wezwaniem do podjęcia ryzyka wiary, którego sensu człowiek pometafizyczny w ogóle nie rozumie. Mało tego: kontestuje taki sens. Po co ryzykować niewiadomą, po co podejmować działania, których sensu w pełni się dziś nie dostrzega, skoro można żyć i rozumieć, wierząc tylko sobie, sile własnego rozumu? Po co żyć tajemnicą, skoro można żyć bez „czegoś więcej” i „inaczej”? Czy owo „coś więcej” i „inaczej”, do czego wzywa religijne zaufanie Bogu, nakarmi mnie, zapłaci moje rachunki, ureguluje zobowiązania finansowe? Czy ewangeliczne wezwanie: „Nie martwcie się o jutro ...” (Mt 6, 34) nie jest nadużyciem ludzkiego zaufania i osłabieniem poczucia odpowiedzialności?

Człowiek pometafizyczny, rozważany jako typ idealny, ma tylko jedno *credo*, które śpiewa sobie do snu: „jestem opuszczony i pozostawiony sobie samemu, muszę więc sam zatroszczyć się o siebie i o swoich bliskich”. Nawet modlitwę i życie religijne jest on w stanie zredukować do religijnych potrzeb motywowanych psychologicznie i kulturowo. Ludzkie życie, jego rzekomy najgłębszy i całościowy sens, to jedynie zakamuflowana metafizycznie i religijnie sztuka codziennego i heroicznego oddawania się sobie samemu w trosce o siebie i bliskich. Jedyne, na co człowiek powinien się heroicznie zdecydować, to nie Bóg, ale własna śmierć, przed którą człowiek codziennie ucieka. Śmierć radykalnie kończy troskę człowieka o siebie i oddaje go we władanie nicości.

Czy jednak rzeczywiście pograżenie się w śmierci jest aktem heroizmu, który miałby otwierać przed człowiekiem to, czego on najbardziej w swoim życiu

pragnie? Czy ostatecznym sensem życia człowieka ma być pograżenie się jego niepowtarzalnej tożsamości w pustce, która w śmierci pochłania wszystko bez nadziei?

Nadzieja nieśmiertelności jako bycie przeciw śmierci

Bierne przyzwolenie na to, aby własne życie nie miało głębszego sensu i realizowało się jedynie jako „bycie-ku-śmierci”, nie byłoby żadnym aktem „heroicznego zdecydowania”, jak sugeruje to Martin Heidegger⁵. Takie „zdecydowanie” musiałoby się zakończyć całkowitym odrętwieniem ludzkiego ducha, który przecież w najskrajniejszych nawet warunkach broni się nadzieją swojej nieśmiertelności⁶. Jeżeli kresem nadziei nieśmiertelności ma być jedynie „wybiegające-ku-śmierci-zdecydowanie” (Heidegger), które ma określać egzystencję „jako całość” i zamykać ją w kręgu ziemskiego bytowania, to taki człowiek, a ściślej biorąc *Dasein*, żyje wyłącznie ku śmierci, a nie ku wieczności. Heidegger jedynie zastrzega się, że z jego egzystencjalnych analiz jestestwa jako „kresu bycia-w-świecie” nie wynika

żadne ontyczne rozstrzygnięcie co do tego, czy „po śmierci” możliwa jest jeszcze jakaś inna, wyższa lub niższa forma życia, czy jestestwo „żyje nadal”, czy też zdolne jest „przetwać”, jest „nieśmiertelne”. Niczego nie rozstrzyga się tu ani o „zaświatach” i ich możliwości, ani o „doczesności” [...] ⁷.

Myślenie Heideggera o ludzkim bytowaniu, które programowo nie ustosunkowuje się do tematu życia wiecznego, nie pomaga nam wyjść z kryjówki niezdecydowania wobec Boga. Do tej kryjówki powracamy ciągle od czasu, gdy po raz pierwszy „mężczyzna i jego żona [...] ukryli się przed PANEM Bogiem wśród drzew ogrodu” (Rdz 3, 8), co było symboliczną zapowiedzią ludzkich trudno-

⁵ Karl Löwith przytacza żart swojego kolegi-studenta na temat Heideggerowskiej koncepcji „zdecydowania”: „«Jestem zdecydowany – zauważa domniemany zwolennik Heideggera – ale nie wiem na co». Dopiero później, komentuje Löwith, zorientowano się, że nie było żadnej wiedzy, że Heidegger miał do zaoferowania jedynie «nagie zdecydowanie w obliczu nicości» (*vor dem Nichts*)”. Cyt za: J. Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, tłum. H. Szlępka, Warszawa–Wrocław 2000, s. 87.

⁶ Obronę przed duchowym odrętwieniem z powodu rzekomej „heroicznej” zgody na bezsens swego życia można zaobserwować w opisach życia więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych. W książce Zdzisława Jana Ryna i Stanisława Kłodzińskiego *Rytm śmierci: w przeżyciach byłych więźniów niemieckich nazistowskich obozów koncentracyjnych*, Szczecinek 2008, w rozdziale *Pojęcie heroizmu w obozie* czytamy m.in.: „Heroiczną postawą odznaczali się tacy, którzy cierpienie znosili z męstwem i pogodą ducha. Byli przekonani, że zadawane męczarnie mają wartość ponadczasową: przyniosą wolność ojczyźnie i chwałę w wieczności” (s. 241).

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 348.

ści w określeniu siebie samego i sensu swego życia. Jaki zatem punkt zaczepienia w doczesności, bo tylko z czasu i historii możemy sensownie myśleć ku Bogu, miałyby nasza nadzieja na życie wieczne? Na czym można budować nadzieję na to, że śmiertelny człowiek bytuje „nie-ku-śmierci”, lecz „przeciwko-śmierci”, a siłę do tego sprzeciwu znajduje nie w „zaświatach”, lecz w głębi swego własnego życia?

Nie mamy żadnych dowodów na istnienie Boga. Są tylko świadkowie. To właśnie w świadectwach ludzi, którzy podejmowali ryzyko wiary, chcemy odnaleźć punkt zaczepienia, który pomoże nam podjąć podobne ryzyko i przekroczyć próg niezdecydowania wobec Boga w naszych czasach.

Warto przyrzeć się wyznaniu, jakie poczynił przygotowujący się na śmierć świadek naszych czasów – Paul Ricœur. Na kilka tygodni przed swoim odejściem napisał do swojej przyjaciółki, również będącej u schyłku życia:

Droga Marie

W godzinie schyłku przychodzi
słowo zmartwychwstanie. Razem z nim
cudowne wydarzenia. Z głębi życia
wynurza się siła, która powiada, że bycie jest
byciem przeciwko śmierci.
Uwierz w to wraz ze mną⁸.

Gdyby życie ludzkie miało być świadomie przeżywane jedynie jako bycie-ku-śmierci, to kultura, jako transcendowanie, utraciłaby swoje duchowe samozabezpieczenie, a człowiek upadłby do poziomu pomysłowego zwierzęcia. Takie zwierzę mogłoby jedynie ewoluować, ale nie mogłoby się rozwijać. Papież Benedykt XVI podkreśla, że

gdyby człowiek był tylko owocem przypadku lub konieczności, albo gdyby musiał ograniczyć swoje aspiracje do wąskiego horyzontu sytuacji, w których żyje, gdyby wszystko było tylko historią i kulturą, a człowiek nie miał natury przeznaczonej do przekraczania samej siebie w życiu nadprzyrodzonym, można by mówić o wzroście lub ewolucji, ale nie o rozwoju⁹.

Człowiekowi do rozwoju niezbędna jest perspektywa przekraczająca poziom użytecznej pomysłowości. „Dla całego życia ma wagę wiadomość, czy dusza jest

⁸ P. Ricœur, *Żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008, s. 147.

⁹ Benedykt XVI, enc. *Caritas in veritate*, 29.

śmiertelna, czy nieśmiertelna”¹⁰ – napisał Błażej Pascal. Powstaje jednak pytanie następujące: jak mamy taką „wiadomość” rozumieć, jak ją interpretować?

Człowiek jest istotą „szczęśliwie niedokładną”, co oznacza, że można o niej mówić jedynie niedokładnie. Z tą niedokładnością wiąże się nadzieja na „coś więcej”, to znaczy zasadnicza, a nie tylko przypadkowa otwartość człowieka na tajemnicę, której nie możemy w ziemskim życiu ani ziścić, ani ostatecznie porzucić. Gilbert Ryle napisał: „Ludzie nie są maszynami, ani nawet maszynami kierowanymi przez ducha. Ludzie są ludźmi – tautologia ta warta jest czasem przypomnienia”¹¹. Ani świat, ani ludzie, ani nawet sam Bóg, który zechciał się objawić jako Bóg historii – nie są „gotowymi” realnościami. Świadczy o tym nieusuwalna obecność nadziei w samym człowieku. Nie musi to być nadzieja określona przedmiotowo, to znaczy nadzieja „na coś”, lecz radykalna otwartość człowieka na to, czego w tej chwili nie może pojąć, ale co odpowiada jego najgłębszym tęsknotom i pragnieniom.

Nadzieja na życie wieczne jest oczekiwaniem na to, co przyniosą ze sobą czas i tajemna obecność wieczności w czasie. Gdy bowiem wybiegamy nadzieją (otwartością) w wieczność, rodzi się w nas myśl, że może wieczność jest wejściem w inną czasowość, o której nic nie wiemy, ale w której jakoś już uczestniczymy¹². Nadzieja na życie wieczne nie jest bowiem kwestią wyobrażeń czy

¹⁰ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996, 346, s. 151.

¹¹ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. M. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 146.

¹² W religijnym milczeniu ku Bogu świadomość czasowości i bytowości w pewnym sensie zostają przekroczone lub przemienione. Duch ludzki, milcząc religijnie ku Bogu, spotyka się bowiem z Nicością jedności. „Jedność ta nazywa się Nicością – wyjaśnia bł. Henryk Suzo – ponieważ duch nie może w niej odnaleźć żadnego związanego z czasem sposobu swego istnienia, co więcej, czuje, że podtrzymuje go ktoś inny, nie on sam. To, co go podtrzymuje, jest bardziej czymś niż niczym, ale w tym jego sposobie istnienia dla ducha jest to Nicością”. Bł. H. Suzo, *Życie*, tłum. W. Szymona, Poznań 1990, s. 213. Nasuwa się teraz pytanie następujące: czyżby czas milczenia ku Bogu był „poza czasem” i poza „byciem w czasie”? Czy czas ogarnia wszystko, co ludzkie? Louis Dupré zauważa, że świadomość mistyczna milcząco zakłada, iż pod zwykłym ciągiem zdarzeń istnieje bardziej niezmiennie „ja”, w którym czas i przestrzeń zostają przemienione w horyzonty jakiegoś wewnętrznego świata z jego własnym rytmem i perspektywami. Por. L. Dupré, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 24. Niezmiennie „ja” może świadczyć o tym, że człowiek żyjący w czasie antycypuje wieczność, a przynajmniej inny rodzaj czasowości. Cenną wskazówkę na temat bytowania na krawędzi czasu i wieczności podaje Henri Bergson. Omawiając metafizykę Plotyna, Bergson stwierdza, że osoba ludzka jako byt zasadniczo jeden i niepodzielny może doświadczać w sobie dwóch różnych stanów: różnorodności i jedności. Różnorodność jest stanem, w którym osoba, wychodząc poza siebie, skłania się ku podziałowi i się materializuje. Jedność z kolei jest stanem przeciwnym: jedność osoby dąży do połączenia się z jednością innych osób, a osoba dąży do jedności z samym Bogiem. Na tej podstawie Bergson wnosi, że „każdy z nas posiada dwa różne istnienia, jedno *de iure* i drugie *de facto*. *De iure* jesteśmy poza czasem; *de facto* rozwijamy się w czasie. *De iure* jesteśmy czystymi ideami w semiplatońskim sensie tego słowa – jesteśmy istotami wiecznymi – jesteśmy «czystą kontemplacją». *De facto* nasze życie trwa w świecie

spekulatywnych argumentów: jedne i drugie zawodzą, błędną, tracą moc przekonywania. Nadzieja nieśmiertelności ugruntowana jest źródłowo w metafizycznym wymiarze człowieka – w głębi jego duszy. Wymiar ten daje o sobie znać przez wolne i świadome urzeczywistnianie dobra i miłości w świecie, a więc przez osobiste zaangażowanie się w codzienność i modlitwę, która tę codzienność uświęca i przekracza.

Dusza uobecnia się przed nami poznawczo nie „we własnej osobie”, lecz przez akty życia duchowego, w słowie i czynie, w ciszy i nasłuchującym milczeniu ku Bogu. W modlitwie słowa, a jeszcze bardziej w modlitwie milczenia możemy się zdecydować na ryzyko przekroczenia progu nadziei, czyli na wejście w wiarę religijną, a w słowie i czynie możemy tę wiarę potwierdzać i wyrażać. Przekroczenie progu milczenia, nasłuchujące wejście w obecność Bożą uświadamia nam, że jesteśmy dziedzicami niepowtarzalnej metafizycznej tożsamości. Jest ona Boską obietnicą dla człowieka. Tożsamość metafizyczna jest nieodwołalnym przymierzem Boga Stwórcy ze swoim stworzeniem. Lojalność Boga Miłości w tym przymierzu z człowiekiem polega na tym, że Bóg nie przestaje go kochać: „bez Twojej miłości w sobie nie moglibyśmy być tym, ku czemu nas stworzyłeś” – pisał opat Wilhelm¹³. Jesteśmy stworzeni ku Bogu, to znaczy, że nie jesteśmy tym, czym/kim mamy być. Jesteśmy „sobą w stawaniu się”, czemu towarzyszy nieustanny niepokój. Św. Augustyn dał temu wyraz w swoim słynnym wyznaniu: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest nasze serce, dopóki w Tobie nie spocznie”¹⁴.

Skoro bycie człowiekiem oznacza bycie-stworzonym-ku-Bogu, to każdy człowiek ma *de iure* wewnętrzną wrażliwość na rozpoznanie obecności Boga w swoim życiu. Wydaje się zatem sensowne, aby zapytać: czy milczące nasłuchiwanie Boga, modlitwa ciszy i milczenia może przełamać niezdecydowanie i głuchotę człowieka na skierowane do niego słowo Boga?

Krok drugi: milczenie ku Bogu jako religijna metafizyka czuwania i sposób bycia

O kulturze pometafizycznej można powiedzieć, że ma charakter antygrecki, ale nie można o niej powiedzieć, że ma charakter antychrześcijański. Dziś reli-

zmysłowym, my zaś działamy”. H. Bergson, *Problem osobowości. Wykłady edynburskie*, tłum. P. Kostyło, Warszawa 2004, s. 13.

¹³ Z traktatu *Wilhelma, opata klasztoru Św. Teodoryka, O kontemplacji Boga (nr 9–11)* – cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1: *Okres Adwentu i Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982, s. 242.

¹⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, I, 1, s. 23.

gie, w tym także chrześcijaństwo, powracają do kultury, a jeśli nawet to, co powraca pod szyldem religii, nie jest tradycyjnym chrześcijaństwem, to z pewnością jest zespołem sprywatyzowanych form chrześcijańskiej religijności¹⁵. Papież Benedykt XVI stwierdził: „Nie ośmieliłbym się powiedzieć, że mamy przed sobą początek epoki chrześcijańskiej. [...] Natomiast rzeczywiście podzielam pogląd, że chrześcijaństwo zawsze ma szansę na nowy początek”¹⁶.

W jaki sposób religijne milczenie może być szansą na przekroczenie progę nadziei dla siebie i innych? Jak czuwanie pozwala odnaleźć na nowo siebie i innych ludzi w obecności Boga w naszej codzienności?

Religijne czuwanie w milczeniu: szansa na nowy początek jednostki i wspólnoty

Szansa chrześcijaństwa na nowy początek jest związana z podstawowym sposobem rozumienia człowieka i Boga oraz ich wzajemnej relacji. Nieuchronnie powraca myśl o metafizycznej tożsamości człowieka. Jej rdzeniem jest filozoficzna i religijna nadzieja na życie wieczne i zachowanie swej osobistej podmiotowości po biologicznej śmierci. Nadzieja ta wiąże się z konfrontacją dwóch głównych prądów myślowych Zachodu, które ukształtowały nadzieję na życie po śmierci: greckiej nauki o nieśmiertelności duszy i żydowsko-chrześcijańskiej nadziei na zmartwychwstanie ciał. Nie będziemy teraz omawiać i zestawiać ze sobą obu tych prądów myślowych. Jedno wszakże trzeba powiedzieć: zamiast dowodów i niepodważalnej wiedzy na temat życia wiecznego mamy do dyspozycji jedynie rozumne czuwanie: w filozoficznej metafizyce i chrześcijańskiej religii. W postawie czuwania filozoficzna myśl metafizyki i religijna myśl chrześcijaństwa nie sprzeciwiają się rozumowi. Wręcz przeciwnie: mogą go poszerzyć, gdyż do funkcji produktywnej, to znaczy do zdolności przeprowadzania rozumowań, tworzenia nowych pojęć i symboli, dołączają także receptywną i nasłuchującą funkcję rozumu, wyczuloną na obecność Transcendencji.

¹⁵ Socjologowie religii obserwują, że obecnie mamy do czynienia nie tyle z powrotem religii w jej społeczno-instytucjonalnym, kościelnym charakterze, ile z rozwojem religijności indywidualnej. Wykazuje ona silne skłonności do prywatyzacji i synkretyzmu. Religijność indywidualna wydostała się poza obręb instytucjonalnego Kościoła i żyje w samodzielnych postaciach. Thomas Luckmann nazwał to zjawisko „niewidzialną religią”, w odróżnieniu od religii zinstytucjonalizowanych, które powołują się na swój autorytet interpretacyjny (wykładnię języka, symboli), społecznie zorganizowane przekonania i praktyki religijne. Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006.

¹⁶ *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2005, s. 230.

Simone Weil, gdy rozważała problem uczciwości intelektualnej, przyznała, że ważnym jej aspektem jest trwanie w postawie czuwania. Ta postawa nie może jednak z gruntu przeciwstawiać się religijnej wierze, gdyż byłoby to intelektualnie nieuczciwe. Wobec religii należy brać pod uwagę i taką ewentualność: „może to wszystko jest prawdą”¹⁷. Obowiązek uczciwości intelektualnej zakłada czujność wobec rzeczy wielkich, czego Weil uczyła się od swego duchowego powiernika: „Ojciec powiedział mi: «Uważaj dobrze, bo szkoda by było, gdybyś z własnej winy przeszła koło czegoś wielkiego»”¹⁸.

Do rzeczy wielkich w ludzkim życiu należy Boże słowo i umiejętność jego słuchania. Wilfried Stinissen napisał: „Słowo Boże rzeczywiście wypływa z Jego milczenia. Ono jednak również wprowadza w milczenie. Kiedy bowiem teraz tajemnica jest wreszcie ujawniona, jest ona tak przemożna, że wobec niej stajemy oniemiałi”¹⁹. Są takie słowa, które wypowiadamy w modlitwie, ale dzięki nim wznosimy się ponad to, co wyrażalne w słowie. To słowa, które mają moc wprowadzać nas w Boską Tajemnicę. Urzekające piękno i głębia tych słów sprawiają, że przez ich świadome recytowanie doświadczamy czegoś, co przerasta samo słowo i wszystkie związane z nim oczekiwania. Tajemnicze „coś więcej” ukryte w tym słowie ma moc wprowadzić nas w obszar nieskończonego milczenia, z którym wiąże się niewysłowiona pozytywność. Tak rozumiała doświadczenie recytowania modlitwy *Ojcze nasz* po grecku Weil:

Czasami już pierwsze słowa odrywają moją myśl od ciała i przenoszą ją w jakieś miejsce poza tą przestrzeń, gdzie nie ma już perspektyw ani punktu widzenia. Przestrzeń się otwiera. Nieskończoność zwykłej, dostrzegalnej przestrzeni zostaje zastąpiona przez nieskończoność do drugiej, a czasami nawet do trzeciej potęgi. W tym samym czasie ta nieskończoność nieskończoności wypełnia się do głębi milczeniem, milczeniem nie polegającym na nieobecności dźwięków, ale będącym przedmiotem pozytywnego przeżycia, bardziej pozytywnego niż dźwięki. Hałasy, jeśli istnieją, docierają do mnie dopiero po przebyciu tego milczenia²⁰.

W religijnym przeżyciu milczenia ku Bogu zaznacza się także jego wspólnotowy i eschatologiczny charakter. Potrzebę wspólnego czuwania dostrzegł Heraklit, akcentując jej zbiorowy charakter: „Dla przebudzonych jeden i wspólny

¹⁷ S. Weil, *Oczekiwanie Boga. Autobiografia duchowa*, tłum. K. Konarska-Łosiowa, [w:] S. Weil, *Zakorzenie i inne fragmenty: wybór pism*, tłum. zbior., Kraków 1961, s. 79.

¹⁸ S. Weil, *Oczekiwanie Boga...*, dz. cyt., s. 78.

¹⁹ W. Stinissen, *Panie, naucz nas modlić się. Ku modlitwie milczenia*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2003, s. 103.

²⁰ S. Weil, *Oczekiwanie Boga...*, dz. cyt., s. 78.

jest świat, zaś dla tych, którzy śpią, każdy zwraca się do własnego”²¹. We wspólnej postawie czuwania dokonuje się połączenie eschatologii osobistej i eschatologii powszechnej. Mikołaj Bierdiajew pisał: „Moja nieśmiertelność nie może być oddzielona od nieśmiertelności innych ludzi i świata. Zainteresowanie wyłącznie własnym zbawieniem i własną nieśmiertelnością jest transcendentnym egoizmem”²². Od skrajnie narcystycznego pojmowania osobistej nadziei na życie wieczne odżegnuje się także Ricœur:

nie oczekuję zmartwychwstania dla siebie [...]. Składam mego ducha Bogu dla i n n y c h. Związek ten, to przekazanie ma swój sens poza mną, i to ma swój sens ukryty, który być może zostanie mi udzielony przez Boga w sposób, jakiego nie mogę sobie wyobrazić; pozostaje: żyć aż do śmierci²³.

W postawie czuwania aż do śmierci filozof znajduje swego religijnego sprzymierzeńca w chrześcijaństwie: „Czuwajcie, bo nie wiecie [...]” (Mt 24, 42). Gdyby człowiek już wiedział, toby nie czuwał, przestałby się niepokoić, zapomniałby o pytaniach o wieczność, żyłby inaczej. Wówczas ludzkie powołanie do wieczności mogłoby zostać zapomniane, utraciłoby potrzebę rozumnego wyrazu, a człowiek ugrzązłby w doczesności. Żyć nadzieją nieśmiertelności to czuwać wraz z innymi przez wspólną pamięć i otwarte pytania. Czuwanie potrzebuje swego wyrazu.

Wyrazem czuwania ku Bogu jest milczenie. Wiąże się ono z „przekroczeniem progu nadziei”, to znaczy z żywym uczestnictwem człowieka w religijnej nadziei. Uczestnictwo to skłania człowieka do milczenia, gdyż obcuje on z niewyraźną Tajemnicą. Zarazem chce on mówić o życiu w jedności z tą Tajemnicą, dlatego posługuje się symbolicznym wyrazem swej religijnej nadziei, którym jest pojęcie nieśmiertelnej duszy.

Uczestnictwo w religijnej nadziei: rola milczenia i symbolu

Uczestnictwo człowieka w religijnej nadziei łączy się z milczącym oczekiwaniem na to, co niewyraźne, a nie z ignorancją, która zasłania się milczeniem, bo nie wie, na co czeka. „My wiemy dobrze, na co czekamy, i wiemy też, że ten przedmiot naszego oczekiwania przekracza wszelkie poznanie. Jest różnica pomiędzy stanem, w którym się nie wie, czego się oczekuje, a stanem, w którym

²¹ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, B 89, s. 249.

²² M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 115.

²³ P. Ricœur, *Żyć aż do śmierci...*, dz. cyt., s. 134.

uświadamia się sobie, że ów przedmiot oczekiwania nie da się pojąć²⁴ – pisał Jacques Maritain.

Człowiek, który wie, że czuwa ku Temu, którego nikt nie widział, odznacza się pokorą. Milczenie ku Bogu jest pełne pokory. Wyraża ona uznanie całkowicie niepojętej i absolutnie suwerennej Rzeczywistości Boga i kruche samorozumienie człowieka, który wie, że nie wie o sobie wszystkiego. Wyrażenie „ku Bogu”, określające ukierunkowanie ludzkiego milczenia, oznacza, że nie jest ono zwrócone w stronę „Boga metafizyki”, którego szuka się umysłem w przestrzeni określonej przez teorię bytu aktualnego. Gdy milczymy „ku Bogu”, to szukamy Boga łaskawego, Boga niepojętego, „Boga w przychodzeniu”, Boga, który istnieje, ale nie jest bytem, Boga, który pozostaje niepojęty i suwerenny.

Karl Rahner napisał:

Ponieważ nasłuchiwanie z perspektywy człowieka musi tak samo liczyć się z milczeniem Boga, samootwarcie się Boga pozostaje w każdym względzie nieprzewidywalną i niezastudzoną łaską. Wsłuchiwanie się w Boga jest wprawdzie warunkiem usłyszenia słowa Bożego, ale to nasłuchiwanie jest wolnym czynem człowieka w jego właściwym egzystencjalnym samorozumieniu²⁵.

To, że w milczeniu religijnym spotykają się dwie wolności: wolność przemawiającego Boga i wolność słuchającego człowieka, oznacza, że nie może tu być mowy o ambicjach ostatecznego wyjaśnienia. Milczenie religijne ukazuje temporalny charakter doświadczenia „Boga, który przychodzi”, Boga, który jest naszą przyszłością i zarazem temporalny charakter człowieka, który aktualnie nie ma siebie samego w swojej ostatecznej tożsamości. Milczenie religijne nie jest zatem „przychodzeniem na gotowe”, ale stawaniem się w obliczu Boga, na którego się czeka i którego się nasłuchuje. „Milczenie nie jest łatwe, ale jest ono konieczne, jeśli chcemy rozpocząć naszą podróż w głąb samych siebie, aby spotkać Boga, który w nas mieszka²⁶ – pisze Catherine de Hueck Doherty.

W świetle spotkania się z Bogiem w milczeniu i kontemplacji staje się zrozumiałe, że niezmiennosc natury ludzkiej jest założeniem, a nie wynikiem badań. Możemy powiedzieć, że natura człowieka się nie zmienia, ale to nie znaczy, że się nie odnawia i że nasze sposoby rozumienia natury ludzkiej są już niepodważalne

²⁴ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932, s. 36, cyt. za: S. Swieżawski, *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 151.

²⁵ K. Rahner, *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Kęty 2008, s. 144.

²⁶ C. de Hueck Doherty, *Milczenie. Doświadczenie ciszy Boga*, tłum. K. Dudek, Kraków 2011, s. 7.

i niezmiennie²⁷. Gdyby nasze rozumienie natury ludzkiej było już ostateczne, to by znaczyło, że mamy aktualnie pełny i nieskrępowany dostęp do tego, kim jest (i kim jeszcze może być) człowiek w swej istocie. Tymczasem człowiek jest sam dla siebie tajemnicą, co sprawia, że w próbach samorozumienia jesteśmy ciągle w drodze, na której pojawiają się niedopowiedzenia, zmiany i błędy. Dotyczy to także rozumienia powołania człowieka do życia wiecznego.

Gdy mówimy o powołaniu do życia w wieczności, to dotykamy najbardziej delikatnej sfery w naszym życiu – mocy i nadziei. Idea nieśmiertelnej duszy to symboliczne oznaczenie powołania człowieka do życia wiecznego. Symbol ten jest źródłem naszej życiowej mocy i nadziei. Dusza nieśmiertelna należy do symboli, o których nie tylko przyjemnie jest myśleć, ale które są dla nas pomocą i nadzieją w zmaganiach z codziennym życiem. Gdyby poza cielesno-duchową formą życia istniała inna forma egzystencji, która byłaby dla nas bardziej odpowiednia, a także gdyby istniał jakiś symbol czy idea, której posiadanie pomogłoby nam w przyjęciu tej innej formy życia, to byłoby dla nas lepiej przyswoić sobie ten symbol, jeśli tylko nie zburzyłyby on naszych życiowych pragnień.

²⁷ W sprawie rozumienia natury ludzkiej Etienne Gilson napisał, że „z katolickiego punktu widzenia możemy przyjąć tylko taką koncepcję filozofii (a obowiązuje to także tych katolików, którzy odrzucają pojęcie filozofii chrześcijańskiej), która opierać się będzie na katolickim rozumieniu natury. [...] Św. Tomasz uzasadnia stale konieczność Objawienia słabością rozumu ludzkiego, który pozostawiony sam sobie popada nieuchronnie w najcięższe błędy. Od kiedy rozum człowieka stał się tak słaby? Gdy św. Tomasz wylicza skazy, jakie pozostawił w naturze ludzkiej grzech Adama, nie zapomina nigdy wymienił utraty owego daru wiedzy, dzięki któremu rozum ludzki bez trudu znajdował prawdę”. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 72. Myśląc konsekwentnie, trzeba przyznać, że także katolickie rozumienie natury ludzkiej nie może być wolne od skutków grzechu pierworodnego, czyli nie może być rozumieniem pełnym, ostatecznym, zrywającym zasłonę tajemnicy Boga i człowieka. Nawet objawienie nie jest zerwaniem z tajemnicą Boga („Boga nikt nigdy nie widział”, J 1, 18; objawił (się) Bóg, ale rozumie człowiek) ani zerwaniem z tajemnicą człowieka, której wyjawienie jest dopiero przed nami: „Umiłowani, teraz jesteście dziećmi Bożymi, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to okaże, będziemy do Niego podobni, gdyż ujrzymy Go takim, jaki jest” (1 J 3, 2). Gdy zatem św. Tomasz wyliczał skazy, jakie pozostawił w naturze ludzkiej grzech Adama, to nie powinien był zapominać, że przecież on sam jest także synem Adama. Tymczasem w swoim rozumieniu natury ludzkiej Tomasz bagatelizował i osłabiał skutki grzechu pierworodnego, co skwapliwie wypomniał mu Mikołaj Bierdiajew: „Święty Tomasz z Akwinu uważa człowieka za istotę zdrową i bagatelizuje skutki grzechu pierworodnego. Jego filozofia jest jednym ze źródeł optymistycznego naturalizmu. Tymczasem człowiek jest istotą chorą i szukającą uzdrowienia. Człowiek jest istotą zasadniczo rozdwojoną, łączącą w sobie sprzeczności, miłość i nienawiść, czystość i nieczystość, skupienie i rozproszenie itp. Człowiek jest syntezą czasu i wieczności (określenie Kierkegaarda), ale syntezą wahającą się, to kierującą się ku wieczności, to znów popadającą we władzę czasu. Dlatego nieprawdziwa jest zarówno psychologia świętego Tomasza z Akwinu, jak i psychologia Kartezjusza. Człowiek, chociaż posiada rozum, jest jednak istotą irracjonalną i z tego powodu bardzo ważna jest psychologia irracjonalności”. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 80.

Symbol duszy nieśmiertelnej daje nie tylko moc w życiu, ale także ufność w godzinie śmierci. Człowiek wchodzi w wieczność z własnym o niej wyobrażeniem – to nic, że to wyobrażenie o wieczności nie może oddawać wiernie niedosiężnej i tajemniczej treści. Ludzie nieuczni zazwyczaj doskonale o tym wiedzą. A jednak za żadne skarby nie chcą się wyzbyć wyobrażeń o Bogu i nieśmiertelnej duszy: dają im one siłę do życia i nadzieję w godzinie śmierci, gdyż są nośnikami przekonań (wiary), że za tymi niedoskonałymi wyobrażeniami kryje się jednak rzeczywistość. W wyobrażeniach o wieczności nie chodzi o ich poznawczą adekwatność, lecz o pamięć i nadzieję. Tej pamięci i nadziei nie wolno ludziom odbierać (np. w imię nauki, techniki, doktryn filozoficznych i teologicznych). Myśląc i mówiąc o Bogu i ludzkiej duszy ani filozofowie, ani teologowie, ani ich słuchacze nie mają oglądu rzeczywistości, o której mówią. Nie ma żadnej istotnej różnicy między wyobrażeniem o Bogu i duszy ludzkiej, które ma filozof i teolog, a wyobrażeniem tych realności, które ma przeciętny zjadacz religijnego chleba. Wyobrażenia te z pewnością różnią się między sobą subtelnością, stopniem abstrakcji, mniejszym czy większym stopniem zgodności z jakąś doktryną (filozoficzną czy teologiczną), ale w istotnej treści pozostają równouprawnione – wszystkie stają przed tajemnicą. Wprowadzanie w sferę wyobrażeń o Bogu i nieśmiertelnej duszy konkurencyjności między religiami i kulturami, między ludźmi uczonymi i nieuczonymi – nie ma sensu. Nie ma sensu także pytać, które z tych wyobrażeń są bliższe prawdy, a które nie, gdyż są tylko wyobrażeniami, tzn. stają przed nieprzejrzanymi tajemnicami, jakimi są Bóg i człowiek. Ponadto wyobrażenia się zmieniają pod wpływem przemian kulturowych i wydarzeń w życiu poszczególnych ludzi. Nawet Biblia, która jest słowem ludzi o tym, że Bóg przemówił, stawia nas zawsze przed Bogiem tajemnicy i powołaniem do życia wiecznego, którego nikt nigdy nie oglądał.

Skoro filozoficzna metafizyka bytu aktualnego nie wypowiada, bo nie jest w stanie wypowiedzieć, całej d z i e j ą c e j s i ę prawdy o Bogu i człowieku, to nasuwa się teraz pytanie następujące: czego możemy się rozumnie spodziewać od metafizyki religijnej? Jak mówi nam ona – słowem i kontemplacyjnym milczeniem – o Bogu i człowieku w ich wzajemnych relacjach w historii i codzienności, w horyzoncie nadziei?

Religijna metafizyka czuwania: życie w przekraczaniu

To, że żyjemy w sytuacjach, a nie w pojęciowej ogólności, pozwala nam mówić nie tyle o „p r z e k r o c z e n i u – raz na zawsze – progno nadziei”, ile raczej o „p r z e k r a c z a n i u – codziennie – progno nadziei”.

Ożywająca moc nadziei religijnej motywuje nas do codziennego poszukiwania Boga, podobnie jak poczucie obowiązku motywuje nas do podejmowania naszych codziennych obowiązków.

Kardynał Léon-Joseph Suenens na pytanie: Dlaczego jestem człowiekiem nadziei?, odpowiedział następująco: „Jestem człowiekiem nadziei, ponieważ wierzę, że Duch Święty jest zawsze Duchem Stwórcą, który co rano daje każdemu, kto Go przyjmuje, nową wolność i nowy zapas radości i ufności”²⁸. Człowiek nadziei to człowiek obdarowany swoją własną przyszłością i wolnością. Przekraczamy próg niezdecydowania wobec Boga, gdy wierzymy, że naszą przyszłość i wolność, chwila po chwili, otwiera przed nami Bóg. Przekroczyć próg nadziei to uwierzyć, że Bóg jest naszą nadzieją, choć sama nadzieja nie jest Bogiem, lecz Boskim darem „ku” naszej wiecznej szczęśliwości. „Do tej szczęśliwości – pisze św. Brunon – nikt nie może dojść o własnych siłach, nawet jeśli ma nadzieję, wiarę i miłość. Natomiast «szczęśliwym jest ten», to znaczy ten tylko osiąga szczęśliwość, «kto dostępuje pomocy od Ciebie», wiodącej ku szczęściu upragnionemu w głębi swego serca”²⁹.

Od metafizyki religijnej, inspirowanej modlitwą milczenia i kontemplacji, oczekujemy wprowadzenia nas w świat daru i stawania się, w którym nie ma pełnej i zamkniętej całości bytu, lecz jest wolność i nadzieja na „coś więcej i inaczej”, na „coś głębiej i dalej”; gdzie są nowe możliwości i nowe pytania. Ludzka teraźniejszość naznaczona doświadczeniem skończoności sama rodzi z siebie niepokój i domaga się „dalej i więcej”. W ciszy i milczeniu człowiek ma szansę rozpoznać, że jest istotą bytującą w stałym otwarciu na „coś więcej”, czego nie poznał, ale na co żywi nadzieję. Anonimowy i współczesny nam pustelnik napisał: „W ciszy pustyni zachodzi preludium ciszy wiecznej, w którą wejdziemy w przyszłości. To praktykowanie ciszy i słuchania, otwarcie duszy na wieczność”³⁰.

Ostatecznej prawdy o człowieku powinniśmy szukać w milczeniu ku przychodzącemu Bogu, który jest „czymś więcej” i „inaczej”, a nie w teorii bytu aktualnego, w przestrzennej reprezentacji czegoś, co ma być dane „tu i teraz” jako „gotowe” i „spełnione”, a więc dane poza czasem i historią. W milczeniu ku Bogu,

²⁸ Cyt. za: S. Cichowicz, *Zadatki nadziei*, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 10.

²⁹ *Z komentarza św. Brunona, kapłana, do Psalmów (Ps 83)*, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 4: *Okres zwykły. Tygodnie XVIII–XXXIV*, Poznań 1988, s. 180.

³⁰ Anonim, *Pustynia* [b.r.m.w.], 3.07.2003. Dzienniczek z pustelni pt. *Pustynia* został napisany przez człowieka, który nazwał siebie „pustelnikiem znanym samemu Bogu”. Dla ułatwienia nazwaliśmy go „Pustelnikiem”. Z lektury dzienniczka dowiadujemy się, że autor, który ma za sobą siedem lat kapłaństwa, przebywał w pustelni w Drzewinie od 29 czerwca do 27 lipca 2003 roku. Spisując swoje przemyślenia i doświadczenia, w większości w języku polskim (stosując wtręty w językach angielskim, niemieckim i francuskim), dzieli się doświadczeniem „duszy człowieka, która walczy i zmaga się z pustynią” (*Wstęp*). Dzienniczek nie ma ani miejsca, ani daty wydania, a numerację stron zastępują daty poszczególnych dni. W taki też sposób cytujemy dzienniczek.

który jest „Bogiem w przychodzeniu” (Eberhard Jüngel³¹), szukamy prawdy o sobie, świecie, a nawet o Bogu, przekraczając to, co całościowe i aktualne, w nasłuchiowaniu, oczekiwaniu na to, co nowe i nieskończone. Milcząc modlitewnie ku Bogu, mamy do czynienia z niepojętym dynamizmem, nieskończenie „otwartą przestrzenią”, która wymyka się wszelkim próbom pojęciowej tematykacji.

Mowa o Bogu Milczenia (o Bogu przemawiającym w ciszy) i o milczeniu ku Bogu (nasłuchiowaniu słowa Bożego) wymaga cofnięcia się w sferę religijnych doświadczeń i przeżyć, które wyprzedzają próbę ich racjonalizacji. To wyprzedzenie nie jest wrogiem filozofii. Wręcz przeciwnie: jest jej transcendentnym samozabezpieczeniem przed groźbą zdziczenia, która sprawia, że filozofia z poszukiwania ostatecznej Prawdy przeradza się w doktrynerskie poczucie jej posiadania, co oznacza śmierć każdej w ogóle filozofii. Filozofia „żyje” i „pracuje” tak długo, jak długo jest świadomą siebie niewiedzą. Filozoficzne poszukiwanie uczonej niewiedzy o Bogu jest tego najlepszym przykładem, o czym w starożytności pisał jako pierwszy Ksenofanes: „Nie ma nikogo, ani nie będzie, kto by znał prawdę o bogach, ani o wszystkim, o czym mówię. Gdyby bowiem nawet komuś się udało powiedzieć pełną prawdę, sam by o tym nie wiedział. Pozór jest udziałem wszystkich [l u b: Pozór jest we wszystko wpleciony]”³². Ksenofanes, ukazując granice ludzkiej wiedzy, wykorzystał powszechny motyw przepaści między ignorancją poety a wszechwiedzą przywoływanej do pomocy Muzy. Jest to jednak tylko jeden z wielu przykładów kontrastu między potęgą bogów a ograniczeniami człowieka. Do tego tematu powrócą później Heraklit i Alkmajon³³.

Ksenofanes był poetą-intelektualistą, którego zajmowały przede wszystkim teologia i religia³⁴. Dał on nam przykład mniej specjalistycznego racjonalizmu, który może okazać się pomocny w poetyckim ujęciu religijnych przeżyć milczenia i nasłuchiwania Boga. Zdaniem Jacques’a Maritaina istnieje poznanie poetyckie, które polega na upodobnieniu się podmiotu do rzeczywistości niedającej się ująć w pojęcia, gdyż uświadamiającej twórcze głębie podmiotu, istniejące w nim

³¹ „Właśnie dzięki temu, że Bóg nie obawia się przemijania, Boże bycie w samym jego środku pozostaje przychodzeniem. To, że Boże bycie pozostaje przychodzeniem, że Bóg jest niezniszczalnie początkiem samego siebie i nieodwołalnie celem dla samego siebie, że w takim razie Bóg jako początek i cel, jako Ojciec i Syn, odnosi się do siebie i dlatego nie przestaje przychodzić od Boga do Boga, słowem to, że Bóg jest sam sobie pośrednikiem – jest to trzeci sposób bycia Boga, to Bóg Duch Święty”. E. Jüngel, *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, tłum. E. Pieciul, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węclawski, tłum. zbior., Poznań 2005, s. 568.

³² Ksenofanes, *Fragm. 34* – cyt za: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przed-sokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, s. 183.

³³ Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 183.

³⁴ Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 172.

samym. Innymi słowy, jest to poznanie przez upodobnienie do rzeczywistości na tyle, na ile jest ona uwewnętrzniona w umysłowo płodnej egzystencji podmiotu i jego egzystencjalnej harmonii. Poznanie poetyckie jest bardziej doświadczeniem niż poznaniem³⁵.

Karol Wojtyła w poemacie *Pieśń o Bogu ukrytym* (I, 17) daje wyraz takiemu właśnie poznaniu poetyckiemu, czyli doświadczeniu wchodzenia w głębię własnego ducha, aby w niej doświadczyć bliskości Innego, Boga Ciszy i Milczenia:

Bo jesteś samą Ciszą, wielkim Milczeniem,
uwolnij mnie już od głosu,
a przejmij tylko dreszczem Twojego Istnienia,
dreszczem wiatru w dojrzałych kłosach³⁶.

Podobne próby podejmowano już w starożytności chrześcijańskiej. Wierząco, że w ciszy milczenia anachorecie objawia się samoświadomość myśli przed jej werbalizacją. Wówczas „ja” mnicha staje się myślą, której nie ogranicza już mowa, a sam pustelnik zostaje wprowadzony na drogę transfiguracji człowieka w anioła w celu zyskania anielskiego widzenia Boga i rzeczywistości zbawionej³⁷. Abba Rufus w bezimiennym hymnie o milczeniu napisał:

O milczenie – drabina do nieba!
O milczenie – matka rozrzewnienia!
O milczenie – rozjaśnienie duszy!
O milczenie – rozmowa z aniołami!³⁸

Jakkolwiek poznanie poetyckie jest pełne kontemplacyjnego natchnienia, to jednak nie jest ono jeszcze mistycznym zjednoczeniem z Bogiem, lecz dopiero ku niemu prowadzi. Poezja nie jest jeszcze właściwym milczeniem ku Bogu, gdyż domaga się dla siebie słowa, chce się wypowiedzieć w słowie. Niemniej jednak poezja usiłuje wypowiadać niewypowiadalne, wyrazić nieme doświadczenie bliskości Boga, które łączy poetę i mistyka. Kontemplowanie tego, co Boskie, wiąże się z dążeniem człowieka do nowego samookreślenia się. Określenie samego siebie nie jest nigdy dziełem gotowym i definitywnie zakończonym. Żyjemy w czasie i zmienności, a więc w rzeczywistości, w której nic nie jest dane i określone raz

³⁵ Por. J. Maritain, *Naturalne doświadczenie mistyczne i próżnia*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 106.

³⁶ Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym. Poezje. 20-lecie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 1998, s. 51.

³⁷ Por. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 89–90.

³⁸ Cyt za: R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, dz. cyt., s. 90.

na zawsze: także nasz związek z Bogiem. Metafizyka religijna nie przynosi nam całej prawdy o Bogu i o nas samych jednorazowo, niejako „poza czasem”, „za jednym zamachem”. W metafizyce religijnej samopoznanie wymaga czasu, czuwania w milczeniu, nasłuchiwanie w ciszy. Jest to zarazem proces zróżnicowany (tak w odniesieniu do ludzi, jak i religii i kultur) i trwający całe nasze życie. Nasuwa się teraz pytanie: jak to się ma do filozoficznej metafizyki człowieka?

Trzeba zgodzić się z uwagą Stefana Swieżawskiego: „Antropologia filozoficzna [...] wiąże się głęboko z metafizyką, na której bazuje i której założenia wykorzystuje”³⁹, ale nie można już dłużej powtarzać: „Tylko więc filozofia bytu, powiedzmy wyraźnie: metafizyka, jest podstawą, na której może się oprzeć antropologia filozoficzna”⁴⁰. W antropologii filozoficznej bez wątplenia potrzebujemy metafizyki. Nie może to być jednak już dłużej metafizyka jasno wytyczonych granic bytu aktualnego, filozofia tego, „co tu i teraz”, prezentacja gotowych hierarchii i ostatecznych fundamentów. Potrzebujemy dziś metafizyki milczenia i oczekiwania, metafizyki inspirowanej czasem i zmiennością, metafizyki powrotów i nowych początków. „Czas panuje ponad nami, w nas i przez nas. Nie można już realizować klasycznego filozofowania jako ujawniania tego, co «wyżej», co ogólne, konieczne i ostateczne”⁴¹ – pisze Marek Szulakiewicz.

Nasuwa się teraz pytanie następujące: jak religijne milczenie ku Bogu w horyzoncie czasu i zmienności może być „miejszem” poznawania prawdy o rzeczywistości?

Milczące zjednoczenie z Bogiem i poznanie prawdy w wolności

Jesteśmy w drodze ku Bogu, o którym Biblia hebrajska głosi, że jest On „Bogiem, który się ukrywa” (Iz 45, 15) – gdyż pragnie być szukany⁴². Nowy Testament uczy, że „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18) – a ostateczne objawienie się prawdy o Bogu i człowieku w Jezusie Chrystusie pozostaje nadal tajemnicą eschatologiczną⁴³. Kościół katolicki naucza: „W istocie misterium człowieka wy-

³⁹ S. Swieżawski, *Prawda i tajemnica...*, dz. cyt., s. 69.

⁴⁰ S. Swieżawski, *Prawda i tajemnica...*, dz. cyt., s. 67.

⁴¹ M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011, s. 112n.

⁴² Abraham Joshua Heschel interesująco wyjaśnia słowo Izajasza: Bóg w swoim ukrywaniu się jest aktywny. „Prorocy nie mówią o Bogu u k r y t y m, lecz o B o g u u k r y w a j ą c y m s i ę. Jego ukrywanie się jest działaniem, a nie istotą, aktem, a nie trwałym stanem”. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 131.

⁴³ Jacques Dupuis pisał: „Kościół ma pełnię objawienia w Jezusie Chrystusie. [...] Ale nawet w Chrystusie nie zostało objawione wszystko, co tylko można o Bogu wiedzieć. Takie myślenie jest sprzeczne z Nowym Testamentem. Jest jeszcze eschatologia – to jest definitywne objawienie Boże. Bóg nie może w historii objawić się głębiej, niż uczynił to w Jezusie Chrystusie, ale jest jeszcze pełnia eschatologiczna. [...] Żaden prorok nie może objawić Boga tak, jak

jaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego⁴⁴ – a więc, mimo objawienia, mówi się ciągle o misterium, gdyż cała prawda o Bogu i człowieku jest sprawą przyszłości: „jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to okaże, będziemy do Niego podobni, gdyż ujrzemy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Poganin Plotyn nie ośmielał się nawet Go nazwać, gdyż „nie da się nazwać prawdziwie, bo jakąkolwiek podasz nazwę, podasz nazwę jakiejś rzeczy⁴⁵, dlatego „głosimy o Nim, Jego Samego zaś nie głosimy⁴⁶, a chrześcijanin św. Tomasz z Akwinu stwierdził, że „pojmowanie całego Boga jest niemożliwe dla jakiegokolwiek intelektu stworzonego⁴⁷. Wszystkie te wypowiedzi nie są wyrazem antyintelektualizmu, lecz świadomości, że Bóg jest dla ludzkiego umysłu niezrozumiały. Niezrozumiały nie znaczy jednak – nieznan. A jak znajomość Boga jako niepojętego kształtuje się w mądrości religijnej?

Zjednoczenie człowieka z Bogiem jest miejscem cichego wydarzania się prawdy o rzeczach. Catherine de Hueck Doherty pisze: „Pozwól, aby milczenie Boga dotknęło twojego milczenia. Te dwa rodzaje milczenia spotkają się, a wówczas wszystkie rzeczy ukażą się takimi, jakimi są w rzeczywistości⁴⁸. Z kolei św. Teresa od Jezusa, która pisze: „Szczęśliwa ta dusza, którą Pan porzywa do siebie, aby poznała prawdę!⁴⁹, uważa, że religijne poznanie prawdy ma nawet znaczenie polityczne, gdyż przyczynia się do sprawiedliwego sprawowania władzy przez królów i zapobiegania wielu ludzkim nieszczęściom. Ideał milczenia, w którym rozumienie splata się z działaniem, znajdujemy także w biblijnym poemacie o mądrości Boga: „Ten, kto mnie słucha, nie będzie zawstydzony, ci, którzy współdziałają

uczynił to Chrystus. Dlaczego? Bo On jest Synem Bożym. Ale objawienie, które mamy w Jezusie Chrystusie, pochodzi z Jego świadomości ludzkiej. To jest świadomość ludzka, ona także w przypadku wcielonego Syna Bożego nie wyczerpuje tajemnicy Boga. Więc kiedy mówi się, że ten, który mówi, to Osoba Boska – [...] to jest pełnia historyczna, a nie pełnia eschatologiczna”. *Wszyscy zmierzamy do prawdy. Z o. Jacquesem Dupuis, teologiem, rozmawia ks. Adam Boniecki*, „Tygodnik Powszechny” (2002) nr 3, s. 11. Dialektykę odsłonięcia i ukrycia się Boga w chrześcijańskim objawieniu omawia także Bruno Forte w artykule pt. *Chrześcijaństwo europejskie wobec współczesnych wyzwań*, tłum. M. Gawlik, [w:] Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań (Materiały VII Kongresu Teologów Polskich, KUL, 12–15 września 2004 r.)*, t. 1, Lublin 2004, s. 15–31, zwł. s. 21.

⁴⁴ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 541.

⁴⁵ Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001, V, III, 13, s. 537.

⁴⁶ Plotyn, *Enneady IV–V*, dz. cyt., V, III, 14, s. 538.

⁴⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001, I, 12, 7, s. 152.

⁴⁸ C. de Hueck Doherty, *Milczenie...*, dz. cyt., s. 10.

⁴⁹ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 21, 1, [w:] *Dzieła*, tłum. H. P. Kossowski, t. 1, Kraków 1987, s. 281.

ze mną, nigdy nie zgrzeszą” (Syr 24, 22). Twórcze nasłuchiwanie mądrości Bożej jest dziełem całego życia: „Ci, którzy mnie spożywają, nadal będą mnie łaknąć, ci, którzy mnie piją, dalej będą pragnąć” (Syr 24, 21). A jak kształtuje się poznawanie prawdy o człowieku w religijnym milczeniu?

Religijne milczenie ku Bogu nie może być dziełem przypadku, gdyż konstituje się na fundamencie wolnego egzystencjalnego wyboru: decyzji określenia siebie w łączności z Bogiem. Milczenie ku Bogu oprócz tego, że jest podjęte w pełni świadomie i dobrowolnie, oznacza cierpliwość, otwartość bez żądań i gotowość do bycia pociągniętym do samego wnętrza Milczenia Boga. O takiej „biernej aktywności” pisał Abraham J. Heschel: „W istocie tajemnicę znaczenia znamionuje milczenie. Nie posiada ona mowy ani słów, nie słycać jej głosu. Jednak poza naszym rozumowaniem i poza naszą wiarą istnieje pewna zdolność *prekonceptualna*, dzięki której odczuwamy chwałę, obecność tego, co Boże”⁵⁰. W relacji z Bogiem podążamy zawsze w kierunku „czegoś więcej”, wchodzimy w samo Milczenie Boga. „Wejście w milczenie Boga – stwierdza Catherine de Hueck Doherty – ostatecznie prowadzi do tajemniczej rozmowy z Nim. Trzeba tego doświadczyć, aby to zrozumieć. Jest to forma *sobornosti* [jedności człowieka z Bogiem – K. Ś.], w której człowieka łączy z Bogiem cienka, ale mocna nić milczenia”⁵¹. Doświadczenie tego, co Boże, wiąże się istotnie z dążeniem człowieka do określenia samego siebie. Adolphe Gesché podkreśla, że człowiek, aby znaleźć swoją prawdziwą i głęboką tożsamość, zapragnął najwyższego i decydującego potwierdzenia. Dlatego w człowieku istnieje inicjacyjne poszukiwanie siebie, które dokonuje się wobec bogów, co w kategoriach chrześcijańskich określa się mianem *itinerarium ad Deum* („droga do Boga”)⁵². Podobna inicjacja była znana także platońskiemu Sokratesowi. Interpretował on napis „Poznaj samego siebie” jako pozdrowienie bogów skierowane do ludzi wchodzących do świątyni. Służyło ono wykazaniu im niewiedzy o nich samych, wzywało ich do czujności i rozwagi oraz pobudzało do poszukiwania prawdy o sobie⁵³.

Zapytajmy teraz: czy w XXI wieku chcemy w ogóle „przekroczyć próg nadziei”, to znaczy wejść modlitwą milczenia w cichą obecność Boga? Czy chcemy szukać prawdy o sobie w Bogu?

Wiek XX sprawił, że staliśmy się „bogatsi” o tragiczne doświadczenia. Znamy rozpad obowiązujących norm moralnych, znamy utratę gruntu pod nogami, kiedy miejsce rozumu i sumienia zajęły totalitarna ideologia i bałwochwalczy kult wodza, narodu, rasy. Z Europy XX wieku wyszedł zbrodniczy impuls, który dał odczuć całemu światu gorzki smak zapomnienia o jedynym Bogu i ubóstwienia

⁵⁰ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 137.

⁵¹ C. de Hueck Doherty, *Milczenie...*, dz. cyt., s. 53.

⁵² Por. A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 107.

⁵³ Por. Platon, *Charmides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, XI, 164 d–e.

idoli. Dziś nie ma chyba żadnego myślącego człowieka, który znając historię XX wieku, nie czułby tego gorzkiego smaku. A jednak smutne dziedzictwo XX wieku powraca, choć w zmienionej postaci. Nie grozi nam dziś ateizm, ale bałwochwalstwo i utrata poczucia metafizycznego sensu życia, którym w Europie była platońska troska o duszę.

Jeżeli filozoficzna troska o nieśmiertelną duszę chce przemówić do współczesnego człowieka, to nie powinna skupiać całej jego uwagi na pojęciach i wyobrażeniach, lecz budzić w nim odwagę do twórczego zaangażowania się w codzienne życie. Należałoby pokazać, że prawdziwie twórczy może być ten, kto ma przed sobą nieskończoną perspektywę. Dzięki temu świadomość metafizyczna może zostać na nowo obudzona, gdyż żaden człowiek nie chce żyć bez sensu. Zawsze pyta o motywy swojego postępowania. Agnostycyzm, zarówno w kwestii Boga, jak i nieśmiertelnej duszy, jest tylko wybiegiem, teoretyczną mrzonką, która nie wytrzymuje naporu konieczności legitymizacji życiowej praktyki. Życiowe zaangażowanie, jego jakość i ukierunkowanie zawsze wymagają uzasadnienia. To ostatnie daje człowiekowi najwięcej do myślenia i dlatego jest drogocenną szczeliną, przez którą dociera do człowieka światło wieczności. Współczesny człowiek ma słabe wyczucie tajemnicy, którą jest sam dla siebie. W sprawach dla życia najistotniejszych, metafizycznych i religijnych, woli raczej ulegać zwodniczej neutralności agnostycyzmu do czasu, gdy śmierć sama zajrzy mu w oczy.

Krok trzeci: Thomas Hardy, *Przed życiem i po życiu* – próba interpretacji wiersza i podsumowanie całości rozważań

Thomas Hardy

Przed życiem i po życiu

Był, jak to nieraz się z domysłu głosi
I jak świadectwa ziemi pokazują zresztą,
Czas przed powstaniem świadomości,
Gdy nic złe nie szło.

Któż znał ból wtedy, miłość, czy utratę?
Któż się nadzieją ludził, cierpiał, śmierci wzywał?
Nikt nie dbał o to, jaka wstrząśnie światem
Kłeska straszliwa.

Gdy coś marniało, żaden głos nie biadał,
Nikt nie drżał, konającą gdy widział rzecz drogą.

Gasnąca światłość, kiedy mrok zapadał,
Nie bolała nikogo.

Lecz zawiązała się czucia choroba,
I zło pierwotną prawość skaziło głęboką.
Aby nastąpiła nieświadomość nowa,
Dokąd mam czekać, dokąd?⁵⁴

Wydaje się, że zasadnicze przesłanie, jakie niesie w sobie wiersz angielskiego poety z przełomu XIX i XX wieku, jest następujące.

Tytuł wiersza Thomasa Hardy'ego wskazuje na mistyczną intuicję scalającą oba krańce ludzkiego życia, archeologiczny i eschatologiczny. Mistyczna intuicja ludzkiego życia jako pewnej całości łączy w sobie pamięć o jego historii, terażniejsze życie codzienne i nadzieję na pełny sens egzystencji, który nie jest aktualnie znany, a jedynie pomyślany. Całość życia jest więc pomyślana w nadziei, a więc w otwartości, a nie w tym, co już gotowe i spełnione – w „być”, w „czymś tu oto”. Wiersz wyraża także głęboką tęsknotę za czasem, kiedy skończoność i przemijalność człowieka i świata nie były przez niego przeżywane w trwodze, w poczuciu nieuchronnego nieszczęścia. Skończoność i śmiertelność były doświadczane w nadziei na dopełnianie się życia w oczywistym oczekiwaniu na „coś więcej”. Na końcu utworu pojawia się pytanie – bez odpowiedzi – o nadzieję, którą dawałaby możliwość powrotu do pierwotnych źródeł ludzkiej świadomości. Późniejsza „nowa nieświadomość” jest efektem skażenia dobrego ze swej istoty człowieka złem i tym samym poczuciem beznadziejności. Pierwotne (rajskie) źródła ludzkiej świadomości znały tylko dobro, nie znały doświadczenia zła i trwogi.

Reasumując: jaki sens mogłaby mieć obecnie metafora: „Przekroczyć próg nadziei”?

Powiedzmy najpierw, że metafora ta generuje podstawowe pytanie, które moglibyśmy sformułować następująco: skąd mamy czerpać siły do wyzwania się z więzów „nowej nieświadomości” będącej efektem zepsucia, aby odzyskać dostęp do tych dóbr duchowych i metafizycznych, które mieliśmy w stanie pierwotnej, niezepsutej świadomości, o czym Biblia hebrajska mówi symbolicznie, zachowując wymiar tajemnicy: „I stworzył Bóg ludzi na swój obraz: na obraz Bóży ich stworzył. Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Rdz 1, 27)?

Nasza próba odpowiedzi na to pytanie powinna być także symboliczna, mieć w sobie wymiar, który przekracza granice myślenia i nakazuje nam czuwanie.

⁵⁴ Th. Hardy, *Przed życiem i po życiu*, [w:] Z. Kubiak, *Twarde dno snu. Tradycja romantyczna w poezji języka angielskiego. Blake, Wordsworth, Coleridge, Shelley, Keats, Longfellow, Tennyson, Fitzgerald, Hardy*, wybór, oprac., tłum. i wstęp Z. Kubiak, Warszawa 2002, s. 492.

W próbie odpowiedzi stwierdzamy, co następuje. Św. Atanazy przypomniał, że „ludzie nie inaczej zostali wyzwoleni od ciężącego na nich zepsucia, jak dzięki Słowu Boga, przez które na początku zostali stworzeni”⁵⁵. Oznacza to, że „przekroczyć próg nadziei”, czyli sięgnąć do zasobów pierwotnej ludzkiej świadomości, która żyła wiarą i nadzieją na „coś więcej” i „inaczej” (na metafizyczny sens życia ukryty w spokojnym przemijaniu⁵⁶), możemy jedynie dzięki m o c y słowa Bożego. Etienne Gilson stwierdził: „Musimy zapytać, czy byłoby rzeczą roztropną, gdyby nasza natura, okaleczona przez grzech pierworodny, nie skorzystała z pomocy, jakiej Bóg jej udziela ze względu na to właśnie kalectwo”⁵⁷. Ale skorzystanie z tej pomocy będzie zarazem aktem naszej osobistej i suwerennej wolności. Doświadczenie mocy Boga jest bowiem doświadczeniem (spełnienia się) ludzkiej wolności. Trzeba **chcieć się modlić, chcieć wejść w ciszę**, aby w niej spotkać Boga Milczenia, który przemawia do nas w milczeniu i ciszy. Kto **nie chce mieć doświadczenia Boga**, ten może o nim tylko mówić, a kto chce mieć doświadczenie Boga, ten je ma i dlatego milczy. Milczy, bo wie, że Bóg jest blisko. A gdy Bóg jest blisko, to nie wypada gadać, tylko słuchać. Kto słucha Boskich treści w milczeniu, ten ceni sobie także każde ludzkie słowo i wychodzi ze spotkania z Bogiem z nadzieją na spotkanie z ludźmi i z codziennym życiem. To, moim zdaniem, oznacza metafora, której poświęciliśmy całą naszą uwagę.

Bibliografia

- Anonim (pustelnik znany samemu Bogu), *Pustynia*, b.r.m.w.
Augustyn, św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.
Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29 czerwca 2009.
Bergson H., *Problem osobowości Wykłady edynburskie*, tłum. P. Kostyło, Warszawa 2004.
Bierdiajew M., *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004.

⁵⁵ Kazanie św. Atanazego, biskupa (*Kazanie o wcieleniu Słowa, 10*) – cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 4, dz. cyt., s. 186.

⁵⁶ Brak zrozumienia dla metafizycznego sensu życia ludzkiego sprawia, że wielu ludzi nie ma żadnych głębszych pragnień, nie mają na co czekać. Nic dziwnego, że nie potrafią przeżywać egzystencji jako historii spokojnego przemijania. Wręcz przeciwnie: miotają się między postawą *carpe diem* a świadomością, że śmierć nieuchronnie nastąpi i skończy wszystko. Aby żyć w ten sposób – poza perspektywą metafizyczną – i nie oszaleć, trzeba żyć szybko i bez głębszego namysłu, maksymalizować przyjemności i eliminować cierpienie. Człowiek pometafizyczny nie może w swoich życiowych zmaganiach liczyć na żadne inne pocieszenie niż tylko na takie, którego autorem jest on sam albo społeczeństwo i kultura. Nadzieja i sens są już tylko wytworem człowieka, a nie darem, na który się czeka.

⁵⁷ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, dz. cyt., s. 72.

- Bierdiajew M., *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006.
- Cichowicz S., *Zadatki nadziei*, [w:] P. Ricœur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Dupré L., *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994.
- Dupuis J., *Wszyscy mierzymy do prawdy. Z o. Jacques'em Dupuis, teologiem, rozmawia ks. Adam Boniecki*, „Tygodnik Powszechny” (2002) nr 3, s. 11.
- Forte B., *Chrześcijaństwo europejskie wobec współczesnych wyzwań*, tłum. M. Gawlik, [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań (Materiały VII Kongresu Teologów Polskich, KUL, 12–15 września 2004 r.)*, t. 1, Lublin 2004, s. 15–31.
- Gesché A., *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Heschel A. J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008.
- Hueck Doherty C. de, *Milczenie. Doświadczenie ciszy Boga*, tłum. K. Dudek, Kraków 2011.
- Jüngel E., *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, tłum. E. Pieciul, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węclawski, tłum. zbior., Poznań 2005, s. 555–570.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Kubiak Z., *Twarde dno snu. Tradycja romantyczna w poezji języka angielskiego. Blake, Wordsworth, Coleridge, Shelley, Keats, Longfellow, Tennyson, Fitzgerlald, Hardy*, wybór., oprac., tłum. i wstęp Z. Kubiak, Warszawa 2002.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1: *Okres Adwentu i Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 4: *Okres zwykły. Tygodnie XVIII–XXXIV*, Poznań 1988.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006.
- Maritain J., *Naturalne doświadczenie mistyczne i próżnia*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 99–131.
- Mrówka K., *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.
- Platon, *Charmides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001.
- Przybylski R., *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.

- Rahner K., *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ricœur P., *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008.
- Ryle G., *Czym jest umysł?*, tłum. M. Marciszewski, Warszawa 1970.
- Ryn Z. J., Kłodziński S., *Rytm śmierci. w przeżyciach byłych więźniów niemieckich nazistowskich obozów koncentracyjnych*, Szczecinek 2008.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.
- Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2005.
- Stinissen W., *Panie, naucz nas modlić się. Ku modlitwie milczenia*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2003.
- Suzo H., bł., *Życie*, tłum. W. Szymona, Poznań 1990.
- Swieżawski S., *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007.
- Szulakiewicz M., *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011.
- Teresa od Jezusa, św., *Dzieła*, tłum. H. P. Kossowski, t. 1, Kraków 1987.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 1993.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o Bogu, Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001.
- Weil S., *Oczekiwanie Boga. Autobiografia duchowa*, tłum. K. Konarska-Łosiowa, [w:] też, *Zakorzenie i inne fragmenty*, tłum. zbior., Kraków 1961, s. 67–86.
- Wojtyła K. – Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym. Poezje. 20-lecie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 1998.
- Young J., *Heidegger, filozofia, nazizm*, tłum. H. Szłapka, Warszawa–Wrocław 2000.

Abstract

Crossing the threshold of quietude and entering the Silence of God: an attempt at a new deciphering of the meaning of the metaphor of “crossing the threshold of hope” (St. John Paul II) in the postmetaphysical epoch of non-commitment

This article proposes a new interpretation of the religious meaning of the metaphor of “crossing the threshold of hope.” The task is not to search for an answer to the question of what St. John Paul II might have had in mind – what sort of meaning and what kind of message – when formulating that metaphor. The key question of our deliberations is rather this: could those verbal formulations that have already enjoyed a career within Catholic and Christian religious language (or, beyond this, in religious thought) now furnish a sustainable basis for a new religious meaning, and could this meaning be represented thus: as a crossing of the threshold of quietude and an entry into the Silence of God?

The course of our deliberations falls into three parts. (1) As our place of hiding has some sort of threshold which must be crossed if one is to enter into a new realm, we should recognize that today, mankind’s lack of commitment to the God of religion just is this place of hiding, and that the religious experience of closeness to God is itself the new religious space into which we may enter, thanks to our religious silence that is directed towards God – i.e. in the prayer of our silence and of our listening themselves. (2) We shall try to see what kind of opportunities for thinking about the entirety of human experience of oneself and the world – of the sort we call “metaphysical thought” – are created by the religious experience of silence, and what sort of new possibilities for human being this type of religious experience opens up. (3) We suggest that silence towards God – which, inasmuch as (in the depths of religious experience) it invites us to ourselves and opens us up to “something more” and “different,” is itself both an openness and an opening up – points to the idea of a transformation of our awareness, which has been contaminated by primordial guilt.

The motto of our meditation, then, is to learn to know little, so that in our silence towards God – in this self-aware ignorance – we may create a place for That which, in Quietude and Silence, approaches us.

Anna Grzegorzcyk

ŹRÓDŁO NADZIEI

POZNANIE ABSOLUTNE

WEDŁUG ŚW. JANA OD KRZYŻA I ŚW. JANA PAWŁA II

1. Źródło jako *arché*

Źródło jako *arché*¹ rozpoznawane jest w wielu ontologiach jako pierwsza zasada świata – zasada podtrzymująca byt, jako Absolut, Bóg. W epistemologiach jest utożsamiane z prawdą, prawdą absolutną, z poznaniem absolutnym. W aksjologiach – z wartościami najwyższymi, ponadkulturowymi, uniwersalnymi: prawdą, pięknem i dobrem. W kompendiach mądrościowych wszelkich kultur pełni rolę zwieńczenia wysiłków doskonalących człowieka, oczyszczających go z rozmaitych brudów, błędnych wyborów, grzechów i stanowiących gwarancję egzystencjalnego bezpieczeństwa.

Będziemy w naszych rozważaniach odwoływać się do różnych konotacji związanych z tym pojęciem, zawsze jednak w odniesieniu do interesującej nas paraleli między św. Janem Pawłem II a św. Janem od Krzyża, aby wydobyć konkluzje zbliżające nas do tytułowych źródeł nadziei.

Współczesne dzieje myśli wyraziły swoisty odwrót od przywołanych obszarów filozofii. Problematyka prawdy, Absolutu, obiektywnych wartości kwalifikowana jest w dobie ponowoczesnej refleksji i cywilizacji wysokich technologii jako

¹ Por. W. Stróżewski, *Pytania o arché*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 11: „W najbliższym związku z tym znaczeniem *arché* pozostaje pojęcie źródła. Oznacza ono nie tylko początek, w sensie przestrzennym czy czasowym, ale i w sensie p o c h o d z e n i a, genezy. Zbliża się także w swym znaczeniu do pojęcia podłoża czy zasady”. Zob. też: tenże, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 277–279n; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1990, a szczególnie jego odniesienie do filozofii św. Augustyna: „Wszystkie gałęzie wiedzy łączyły się u Augustyna, bo ostatecznie miały przedmiot ten sam: Boga. Bóg jako jedyny byt i prawda – to rzecz metafizyki; Bóg jako źródło poznania – to przedmiot teorii poznania; Bóg jako jedyne dobro i piękno – to przedmiot etyki; Bóg jako osoba wszechmocna i pełna miłości – to rzecz religii” [podkr. A. G.] (W. Stróżewski, *Pytania o arché*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s. 199).

anachroniczna, niepotrzebna, wręcz absurdalna, niczym „zwierzę z bajki” – by odwołać się do wyrażenia Leszka Kołakowskiego². Obwieszczenie „przegranej Boga”, a zarazem ogłaszanie „Boga cyborgów” czy „Boga w sieci”, nie gości już tylko w tzw. awangardzie humanistycznej, ale także w refleksji teologicznej. Już nie tylko antropologia cyborgów, ale też teologia cyborgów są ostatnimi hitami poznawczymi³. Ten nurt epistemologiczny, który, mówiąc jednoznacznie, dokonuje zdrady Absolutu, ma i miał zawsze swą przeciwwagę w postaci „głodu Absolutu”, a w refleksji filozoficznej łączył pragnienie Boga z miłością nauki⁴. I właśnie w tego rodzaju myślenie od początku wpisywali się swoimi poszukiwaniami badawczymi św. Jan Paweł II i św. Jan od Krzyża. Konteksty historyczne pasji poznawczych obu świętych są różne, łączy je jednak odkrywanie źródła poznania i życia.

2. Fenomenologia jako poznanie bezpośrednie – źródłowe

Karol Wojtyła swój „start naukowy” zaczyna od studiów nad dziełami św. Jana od Krzyża. Od strony filozoficznej jest to start fenomenologiczny. Start od razu, powiedzielibyśmy, naukowo udany, bo fenomenologia jako filozofia otwiera się na sens, na bezpośrednie doświadczanie rzeczy, na jej istotę, czyli konieczny i niezmienny sens zjawisk. Istota przynależy do kategorii sensu. Fenomenologia – w myśl jej XX-wiecznego prawodawcy Edmunda Husserla – ma jako filozofia sensu odpowiedzieć na kryzys cywilizacyjny: kryzys człowieczeństwa i nauki, przejawiający się w kryzysie rozumu. A ten z kolei jest przede wszystkim kryzysem fundamentów. Fenomenologiczne założenie: „z powrotem do rzeczy” mieści w sobie nakaz powrotu do źródła. Jak mówi Józef Tischner: „«Rzecz» to «Sache», ale «Sache» to również «sprawa». Tak więc «z powrotem do sprawy, do rzeczy, do źródła». Źródłem jest doświadczenie pojęte wszechstronnie, bez ograniczeń. Husserl wskrzesza mit «źród-

² L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wybór Z. Mentzel, Kraków 2009, s. 274; por. tenże, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 2014.

³ Zob. S. Quinzio, *Przegrana Boga?*, przeł. M. Bielawski, Kraków–Dębica 2008; D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009; R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2011; A. Spadaro, *Cyberteologia. Chrześcijaństwo w dobie Internetu*, przeł. M. Masny, Kraków 2013; M. Eberstadt, *Jak Zachód utracił Boga*, Kraków 2014; A. Grzegorzczak, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, Warszawa 2001; G. Gajewska, *Arcy-nie-ludzkie. Od science fiction do antropologii cyborgów*, Poznań 2010; I. Szczukowski, *Teologia katolicka a (po)nowoczesna humanistyka*, Toruń 2009.

⁴ Por. J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, przeł. M. Borkowska, Kraków 1997.

ła»” [podkr. A. G.]⁵. Przyjmuje się, że fenomenologia jako źródłowa filozofia sensu była odpowiedzią na podwójny kryzys: nauk europejskich oraz człowieczeństwa i jako taka stanowiła „wydarzenie w kulturze”. Jan Paweł II miał pełną świadomość jej poznawczych i antykryzysowych zalet. Z niezwykłą intuicją metodologiczną wybrał jako narzędzie poznawcze nie tylko ją, ale i dzieło św. Jana od Krzyża, które za jej pomocą zgłębiał.

Uznanie doświadczenia za podstawowe działanie badawcze rozstrzyga nie tylko o zawieszeniu wszelkich naukowych spekulacji, ale i dotychczasowej wiedzy na temat badanego zjawiska – „rzeczy”, by „do doświadczenia nie wnosić niczego od siebie”. Z wszelkich doświadczeń najwyższą rangę przypisuje się doświadczeniu źródłowemu, opartemu na „intuicji istoty”, w którym zawarte jest „co” badanej rzeczy, zjawiska, sprawy, czyli jej konieczne i niezmiennne elementy.

Doświadczenie źródłowe, które doprowadzić ma do uchwycenia istoty rzeczy, czyli jej sensu, znane jest filozofii starożytnej. Stąd twierdzi się, że sens stanowi odpowiednik kategorii światła, co obrazowo można wyłożyć za pomocą frazy: „Zmienisz światło, zmieni się sens rzeczy”⁶. Nietrudno wskazać, że Husserłowska filozofia sensu, przetłumaczona na filozofię światła, znajduje swe zakorzenie w myśli Platona. Metafora jaskini, która pokazuje zależność efektów poznawczych od oświetlającego badane zjawiska światła, nie tylko demonstrowuje, że rzeczy „świecą”, że mają sens, ale też wskazuje na stopniowalność owego „świecenia” i na jego transcendentne, w ostateczności, źródło. Świetlistość świata, człowieka, rozumu dobywa się z owego źródła i od niego zależy. Mówiąc po Husserłowsku, sensowność świata, jego znaczenie rodzi się w operacjach świadomości, włączając w nie operacje transcendentalne. Sam Husserl – jak wiemy – w swoim projekcie tworzenia wiedzy absolutnej nie chciał przekroczyć operacji rozumowych i wewnątrzświadomościowych. Dla nas ważne jest to, że fenomenologia jako filozofia sensu, filozofia światła, nie musi zamykać się w granicach tychże operacji, ale może otworzyć się na doświadczenie, które je przekracza. Doświadczenie wewnętrzne, podążając za sensotwórczymi operacjami świadomości, może dojść do źródła, które je transcenduje. Jest to szlak fenomenologów nawracających się i – powiedzielibyśmy – „zmieniających myślenie”. Zmieniających w stosunku do myślenia ich mistrza – Husserla, który pozostając w granicach transcendentalnej świadomości, jakby „zatrzasnął się” w solipsyzmie. Jest to również szlak odmienny od drogi wybranej przez fenomenologów podążających za Mar-

⁵ J. Tischner, *Fenomenologia jako wydarzenie w kulturze*, [w:] Edyta Stein, *Filozof i świadek epoki*, red. J. Pecuch, Opole 1997, s. 14; por. W. Stróżewski, *Fenomenologia i hermeneutyka*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (2008) nr 3, s. 7–18; W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013.

⁶ J. Tischner, *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 16.

tinem Heideggerem – tych, którzy nie idą „w głąb” rzeczywistości, tylko „wszerz”, w życie samo, uznając „tu bycie” (*Dasein*) za jedyne możliwe poznawczo. Fenomenologiczne świetliste źródło może mieć zatem różne parametry⁷. Zobaczmy zatem, które z nich wybiera Karol Wojtyła i jego święty towarzysz – Jan od Krzyża.

3. Krystaliczne źródła św. Jana od Krzyża i św. Jana Pawła II

Na pierwszy rzut oka przypisanie Jana od Krzyża źródłu mistycznemu, a Jana Pawła II – fenomenologicznemu jest oczywiste. Jednakże jeśli przyjmiemy, że mistyka jest „spontanyczną fenomenologią” i że Jan Paweł II był mistykiem, ogląd ten wzbogaca się i możemy stwierdzić, że te dwa źródła epistemologicznie i ontologicznie jednoczą się. Aby wykazać tę tezę, nie będziemy przytaczać uprawomocniających ją kroków dowodowych (wystarczy wskazać na fenomenolożkę Angelę Bello, która to czyni od strony filozoficznej, czy Antonia Sociego, który wykazuje mistyczność Jana Pawła II)⁸. Zamiast tego sięgniemy od razu do poetyckiej ekspresji źródła, która ma moc łączenia poznania z jego przedmiotem.

Karol Wojtyła w wierszu *Źródła i ręce* pisze:

Mamy bowiem oparcie w słowach wypowiedzianych kiedyś,
Wypowiadanych nadal z wielkim drżeniem, by nic w nich nie zmienić...
Czy tylko tyle?
Są z pewnością niewidzialne Ręce, które trzymają nas tak,
Że z wysiłkiem dźwigamy łódź, której dzieje nadają bieg
Pomimo mielizn.
Czy wystarczy zagłębiać się w źródła, nie szukając niewidzialnych Rąk? [podkr. A. G.]⁹

⁷ Szerzej zob. A. Grzegorzczak, *Filozofia światła Edyty Stein*, Poznań 2004, s. 135.

⁸ Na temat mistyki jako spontanicznej fenomenologii zob. A. Bello, *Filozofia i mistyka u Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe CBES” (2005) nr 1, s. 99–108; H. Buczyńska-Garewicz, *Symbolika nocy u św. Jana od Krzyża i w „Tristanie i Izoldzie” Wagnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (2005) nr 1, s. 131–150. O Janie Pawle II jako mistyku tak pisze Socci: „To, że Bóg, który wcielił się w Jezusa Chrystusa, żyje, działa i napełnia cały wszechświat swoją miłością – to wszystko chrześcijanin Karol Wojtyła, jak każdy mistyk, w jakiś sposób odczuwa, dotyka i doświadcza przez wiarę” (A. Socci, *Tajemnice Jana Pawła II*, przeł. J. Kornecka-Kaczmarczyk, Kraków 2009).

⁹ K. Wojtyła, *Źródła i ręce*, [w:] K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice* oraz Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski*, Kraków 2004; korzystam z wersji tekstu znajdującej się na stronie http://lorawa.internetdsl.pl/dokumenty/wyb_poezji.pdf [29.07.2015].

Tych kilka wersów od razu wytycza obszar poznawczej eksploracji źródła. Należy go szukać w Absolucie, który jest osobowym Bogiem, fundamentem dającym oparcie w słowach Ewangelii. W przywoływanym zbiorze utwór ten poprzedzony jest zresztą wierszem *Ewangelia*, do którego nawiązuje jego pierwszy wers. Synonimem źródła są zarówno słowa Ewangelii jako Prawdy, której nie można zmieniać, jak i Bóg Stwórca. Złączenie poznania i poznającego z poszukiwanym źródłem jest u Karola Wojtyły drogą i celem podejmowanych wysiłków badawczych. Źródłem, które jest Absolutem uosabiającym Boga.

Natomiast św. Jan od Krzyża pisze:

O źródło kryształowe
 Gdyby mi teraz twa toń wysrebrzona
 Odzwierciedliła nagle
 Te oczy upragnione
 Których piękność w mym wnętrzu już jest nakreślona¹⁰.

Autor *Drogi na Górę Karmel* wyraźnie więc nadaje tej formie poznania charakter pragnienia spełniającego się w odkryciu krystaliczności źródła. To poznanie ze względu na swe przymioty zyskuje rangę poznania doskonałego, ale i upostaciowanego. Co więcej – uosobionego, uobecnionego w podmiocie poznającym.

Wędrowkę do źródła Jan od Krzyża ujmuje poetycko w swych licznych dziełach (np. w *Drodze na Górę Karmel*, *Pieśni duchowej*, *Żywym płomieniu miłości*), ale i w analitycznym dyskursie, szczegółowo objaśniając każdy jej etap.

Jan Paweł II pochyła się zarówno nad tymi dziełami, jak i nad komentarzem do nich w swej pierwszej naukowej rozprawie *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. Syntezę tej fenomenologicznej pracy zawrze natomiast w późniejszym *Tryptyku rzymskim*, a jej treść uwewnętrzni w całym swym apostołskim pielgrzymowaniu, które nie będzie ustawać w poszukiwaniu źródła¹¹. W *Tryptyku*... napisze:

Źródło
 Zatoka lasu zstępuje
 W rytmie górskich potoków...
 Jeśli chcesz znaleźć źródło,
 musisz iść do góry, pod prąd.
 Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj,

¹⁰ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, [w:] św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, red. O. Filek, Kraków 1995, s. 527.

¹¹ Por. S. Grygiel, *On szukał źródła*, „Kwartalnik Filozoficzny” (2005) z. 4, s. 137–150.

Wiesz, że ono musi tu gdzieś być –
Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?!¹²

Również w tryptykowym wierszu *Prasakrament* Jan Paweł II wyzna, że codziennie, przez osiem lat, gdy wchodził w bramę wadowickiego gimnazjum, czytał słowa: „pura cum veste venite, et manibus puris sumite fontis aquam” („przechodźcie czysto odziani i czystymi rękami czerpcie źródlaną wodę”)¹³.

Zauważmy, że zarówno dla Jana od Krzyża, jak i Jana Pawła II źródło nie jest transcendentnym, świetlistym Absolutem, prawdą w sensie *aletheia* – abstrakcyjnym dobrem (*agaton*) i pięknem (*kalos*), które można mentalnie zobaczyć¹⁴. Jest Bogiem Żywym, Osobą (na co wskazują metafory „niewidzialne ręce”, „upragnione oczy”), z którą poszukujący i poznający człowiek wchodzi w relację miłości – miłości przemieniającej i jednoczącej. Miłości, która wydarza się między osobami i spełnia się dzięki ich obecności. Stąd jednoczące poznanie jest zarazem poznaniem uczestniczącym, w którym źródło – Bóg jako fundament stanowi oparcie (Jan od Krzyża powie: „Bez podpory, a oparty”) i bezpieczne wsparcie (co Jan Paweł II wyrazi w cytowanym wierszu *Źródła i Ręce*). Nie do końca zatem możemy przetłumaczyć fenomenologię i mistykę źródła na świetlistą filozofię Platona. Między intelekt a światło Boga wkracza wiara jako pośrednik w posłudze duchowego myślenia i działania. Bez niej nie ma „miłostnego poznania” i „Boskiego zjednoczenia”. Bez niej nie wydarza się Prawda Jedyna, będąca z nią – jak w przypadku złotego naczynia, które zostanie posrebrzone – ściśle złączona („naczynie złote, chociaż jest pokryte srebrem, nie przestaje być złote, a jeśli komus jest dane, to dane jest rzeczywiście”¹⁵). Nierozdzielność wiary i doświadczenia Boga gwarantuje jej prawdziwość i możliwość osiągnięcia poznania najwyższego. Wypowiedź podsumowująca analizę poematu *Jak dobrze znam to źródło* jest kluczowa dla rekonstrukcji poglądów filozoficzno-teologicznych Jana Pawła II. Mówi on o ponadpsychologicznej i ponadnaturalnej możliwości doświadczenia Boga, jednakże bez pominięcia intelektu. Intelekt, ogołocony z rozumowego oglądu rzeczywistości (wyobraźni, pamięci, woli), ale poddany wierze (nadziei i miłości), jest przygotowany do przyjęcia prawd objawionych, które wyrażone są pojęciowo. Wiara, wchodząca na miejsce wyciszonego rozumu naturalnego, umożliwia mu przyjęcie światła nadnatural-

¹² Jan Paweł II, *Źródło*, [w:] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003, s. 11.

¹³ Jan Paweł II, *Prasakrament*, [w:] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski...*, dz. cyt., s. 22.

¹⁴ Zob. C. Wodziński, *Agaton. Fragmenty epifaniczne*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Józefa Tischnera*, red. M. Potępa, Łódź 1997, s. 161–178.

¹⁵ K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, przeł. Leonard od Męki Pańskiej, Kraków 1990, s. 204 (we fragmencie tym Karol Wojtyła odwołuje się do przykładu podanego przez św. Jana od Krzyża w *Drodze na Górę Karmel*).

nego płynącego od Boga. Spełnia rolę srebra pokrywającego złoto, czyli Istotę, Prawdę Najwyższą. Rozum pojmuje zatem Istotę przez pośrednictwo wiary; jednoczy się z nią dzięki wierze. A więc to, co stanowi Istotę, jest przez nią (wiarę) udzielone i jednocześnie zakryte. Nie wyklucza to jednak bezpośredniego ujrzania Istoty wiary w wizji – a dzieje się to z łaski samej Istoty, czyli Boga, z uwagi na tzw. *toque* – „Boże dotknięcie”. Niemniej jednak, pomijając drobiazgowy fenomenologiczny wgląd w fenomen wiary i Boga, którego podejmuje się Karol Wojtyła, analizując przywołaną na początku szkicu strofę, metafora posrebrzanego złotego naczynia jest myślowym skrótem poznania absolutnego. Naczynie to jest jedno, ale łączy wiarę i Istotę (Prawdę), a więc wiara jest srebrem, a Prawda złotem. Ten skrót myślowy Karola Wojtyły, heurystycznie odnoszący się i do poematu Jana od Krzyża *Jak dobrze znam to źródło*, i do *Drogi na Górę Karmel*, przydaje wierze atrybuty źródła, ale i jego uświęcenia przez Ducha Świętego. Przypomnijmy za Janem: „Toń wysrebrzona”, jako prawdy wiary, skrywa „oczy upragnione” – Obecność Najwyższą. Bóg jest ukryty, ale jednocześnie Obecny¹⁶.

Dlatego też trzeba odpowiednio zrozumieć stwierdzenie Jana Pawła II: „Nie lękajcie się Boga, który, według filozofów, jest transcendentnym Absolutem”¹⁷, jak i pełną świetlistości poezję Jana od Krzyża¹⁸. Jego „słowa Światła” zjednoczone są z prawdziwą, osobową Miłością i stanowią przestrożę przed pustym werbalizmem, efektowną, językową li tylko ekspresją filozofów i poetów, usiłujących intelektem dosięgnąć Absolutu¹⁹. Pragnienie źródła jako Boga żywego i jego doświadczanie, rozumienie, a w konsekwencji poetyckie wyrażanie – wszystko to świadczy o geniuszu duchowym obu Janów i prawdziwej duchowości ich poezji; stanowi też otwarcie na poznanie absolutne.

¹⁶ K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 203. Egzegezę poznania absolutnego u Jana od Krzyża dokonaną przez Karola Wojtyłę, a dotyczącą relacji rozum–wiara–zjednoczenie (wizja), ilustruje cytat: „Kiedy św. Jan od Krzyża rozróżnia «aires» i «silbo», pierwsze oznacza samo Boże udzielanie się duszy w zjednoczeniu zaślubin, drugie zaś oznacza nadmiar tejsze łaski spływającej w intelekt pod formą pewnego najwyższego i bardzo smakowitego poznania Boga, stanowiące istotnie najwyższe zadowolenie i upojenie w tym stanie. Odnośnie do pierwszej części («aires») należy zaraz zaznaczyć dwie rzeczy. Po pierwsze, już w DGK II, 24,4 [*Droga na Górę Karmel* – przyp. A. G.] Święty Doktor ustalił zasadę: «Choć te widzenia substancji duchowych nie mogą być oglądane przez umysł w tym życiu jasno i bez zasłony, dają się jednak one odczuć w samej substancji duszy, wśród najsłodszych dotknięć i uścisków, czyli tzw. uczuć duchowych». Istotnie, o tych «uczuciach» jest specjalny rozdział DGK II, 32, w którym [Jan od Krzyża – przyp. A. G.] również podaje doktrynę o ich wpływie na intelekt: «z tych uczuć przenikają w rozum pojmowanie, wiedza i zrozumienie» [podkr. A. G.]” (K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 239).

¹⁷ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 16.

¹⁸ Por. Św. Jan od Krzyża, *Słowa Światła i Miłości. Przestrogi*, przeł. B. Smyrak, Kraków 1994.

¹⁹ Por. S. Tyszkowski, *Geniusz św. Jana od Krzyża*, Poznań 2009.

4. „Brudne źródło” św. Bernadetty

Próba przybliżenia źródła św. Bernadetty z Lourdes do źródeł Jana od Krzyża i Jana Pawła II może wydawać się co najmniej dziwna i mało przekonująca²⁰. Atrybuty tego źródła nijak się mają do subtelnych poznawczo, naukowo i poetycko wyrażonych, wreszcie wcielonych w życie przymiotów dotąd omawianych źródeł. Na użytek naszych rozważań przypomnijmy genezę źródła z Lourdes – zostało ono, dosłownie, ręką wygrzebane w miejscu wypasu świń, a więc miejscu nieczystym. Fizycznie i mentalnie daleko było mu do krystaliczności źródeł obu Janów. Co więcej, dokonała tego naiwna, intelektualnie przytłumiona, prosta, wiejska dziewczynka, która nie miała nic wspólnego z wyrafinowanym wglądem w istotę rzeczy i pozycją społeczną św. Jana od Krzyża i św. Jana Pawła II. Jednakże, zauważmy, ten czyn prostaczki wywołał zarówno skandal społeczny (znacznie wykraczający swym zasięgiem poza granice Lourdes z połowy wieku XIX), jak i wstrząs teologiczny, który zachwiał religijnymi przekonaniem wielu. Jak wiemy, fizyczny brud źródła z Lourdes łączy się z brudem grzechu, a więc z przesłaniem płynącym z Groty Massabielskiej: „Pokutujcie i módlcie się za grzeszników”. Fenomen Lourdes był wyjaśniany i interpretowany na tysiące sposobów. Oprócz zaskakujących interpretacji filozofów (np. Jeana Guittona, Leszka Kołakowskiego), teologów (np. Jacka Bolewskiego SJ), artystów (np. Pabla Picassa), humanistów (np. André Malraux), pisarzy (Émila Zoli, Franza Werfela czy Andrzeja Bobkowskiego), świętych (np. Maksymiliana Marii Kolbego)²¹ nas interesuje z jednej strony jego bezpośredni związek z Janem Pawłem II (dwie pielgrzymki do Lourdes, wygłaszane podczas nich homilie, noszenie szkaplerza) i istotowy z Janem od Krzyża (symbolika eliańska, maryjność, szkaplerz), z drugiej zaś – poznanie przez objawienie (poznanie ikoniczne Bernadetty) i jego odniesienie do źródła. Zacznijmy od tego ostatniego.

Nie jest powszechnie znany fakt, że podczas męczących przesłuchań Bernadetty na okoliczność wiarygodności widzeń Matki Bożej, kiedy próbowano

²⁰ Rozważania nad problematyką źródła podjęłam w tekście *Pielgrzymowanie do źródła* zamieszczonym w „*Deum et animam scire*”. *Teksty filozoficzne dedykowane Księdzu Arcybiskupowi Profesorowi Markowi Jędraszewskiemu*, red. K. Stachewicz, J. Grzeszczak, Poznań 2015, s. 47–62; w niniejszym szkicu są one pogłębione i służą innej konceptualizacji.

²¹ Zob. np. J. Guitton, *Maryja*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1956; L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony...*, dz. cyt., s. 66; J. Bolewski SJ, *Wizje Maryjne*, [w:] J. Bolewski SJ, *Misterium mądrości. Traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012, s. 259–262 (tam też zawarte są Maksymiliana Marii Kolbego interpretacje objawień w Lourdes); A. Malraux, *Głowa z obsydianu*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1978, s. 72–73; A. Bobkowski, *Z dziennika podróży*, Warszawa 2006; zob. też A. Grzegorzczuk, *Pielgrzymowanie do źródła*, dz. cyt., s. 47–62.

określić jej wizerunek, z wielu podsuwanych dziewczynce rozmaitych przedstawień wskazała ona na ikonę Matki Bożej Nieustającej Pomocy, mówiąc, że jest „co nieco podobna”²². Fakt ten zadziwia, zważywszy na ówczesne, XIX-wieczne wyobrażenia, absolutnie zmanipulowane i nam, z całym dobrodziejstwem inwentarza, narzucone. Zadziwił też samego Picassa i Malraux, a nam dał do myślenia: dlaczego prosta dziewczyna dostrzegła Piękną Panią w ikonie, której zresztą nigdy, w sensie malarskiego przedstawienia, widzieć nie mogła. W tym miejscu wystarczy powiedzieć, że ikona jako przedstawienie malarskie, a zarazem poznanie przez sztukę, łączy widzialne z niewidzialnym, jest istotowym przedstawieniem niewidzialnego, widzeniem jego istoty. Bernadetta widziała Panią Massabielską w jej istocie. I to właśnie wskazanie na ikonę, a nie inne, bardziej lub mniej artystycznie udane obiekty zaświadcza o prawdziwości jej widzenia. Jest to widzenie, w którym zmanifestowała się bezpośrednio Prawda, Prawda objawiająca dogmat o niepokalanym poczęciu Matki Bożej i prawda do słuchania (*emeth*): „pokutujcie i módlcie się za grzeszników”. Doświadczenie przez prostą Bernadettę prawdy objawionej ma walor bezpośredniości i dotknięcia przez Transcendencję, walor bycia wybraną, z ominięciem trudu drogi wznoszenia się do doskonałości, na górę Karmel; walor „kontaktu metafizycznego”, odsłaniającego Byt; walor przedmiotowego zmanifestowania się Prawdy Najwyższej, Prawdy ucieleśnionej²³. Poznanie Bernadetty nazwać można wprost poznaniem w Grocie²⁴ czy poznaniem u źródła. Szum wiatru, wyprzedzający widzenie Pięknej Pani, i Jej słowa: „Jestem Niepokalanym Poczęciem”, zdaniem wielu egzegetów objawiają imię i osobę Ducha Świętego, wskazują Ducha Świętego jako źródło i są syntezą wszystkich objawień maryjnych²⁵. Tak więc poznanie Maryi przez Bernadettę w Grocie nieoczekiwanie przywołuje pole odniesień do jednej tradycji, wspólnej dla omówionych już trzech źródeł.

²² H. Dupuy-Mazuel, *Lourdes. L'Eglise et la Science*, Paris 1958; por. Sœurs de la Charité de Nevers, *Les écrits de sainte Bernadette et sa voie spirituelle*, red. A. Ravier SJ, Paris 2003.

²³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czy prawda jest przeżytkiem?*, „Teksty Drugie” (2003) nr 6, s. 9–25.

²⁴ Zob. M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia: charyzmat karmelitański*, Kraków 2008, s. 80–87; J. Zieliński OCD, *Prorok Karmelu*, [w:] *Przewodnicy na Górę Karmel ukazani przez Jana Pawła II*, red. C. Gil, Kraków 2000, s. 29.

²⁵ Tak uważał o. M. M. Kolbe; zob. J. Bolewski, *Wizje Maryjne*, dz. cyt., s. 262: „Ku Niemu kieruje się więc imię, w którym jednoczy się niepokalane poczęcie Matki i Syna jako dzieło Ducha Świętego”; por. też J. Guitton, *Maryja*, dz. cyt., s. 128: Lourdes „jest miejscem symbolicznym, gdzie w pełnym świetle, na oczach całego dzisiejszego świata rozgrywa się dramat cierpienia i grzechu, a także rozumu i wiary. I to w sposób zupełnie samorzutny”.

5. Trzy źródła – jedna tradycja: źródło Eliasza

Tradycją tą okazuje się charyzmat karmelitański wypływający ze źródła Eliasza – charyzmat wcielającego się Ducha²⁶. Skróceniowo rzecz ujmując, można powiedzieć, że charyzmat ten spełnia funkcje prorockie: wiary nadprzyrodzonej, bycia świadkiem, rodzenia się do nowego człowieczeństwa i wspólnoty²⁷. Został on zapoczątkowany przez proroka Eliasza, dlatego też o źródle Eliasza możemy mówić jako o źródle prorockim. Źródło to manifestuje się, ujawnia, u o b e c n i a i przez jego osobę – osobę powołaną, dotkniętą łaską²⁸.

Źródło uobecnione w Eliaszu jest słyszane: „Otwarłeś mi uszy” (PS 40 [39], 7). Uobecnianie się poprzez nie Boga wiąże się ze słyszeniem, ćwiczy wrażliwość na głos, skłania do powrotu do słyszenia i słuchania, i doświadczania. Eliasza doświadcza Boga – on Boga słyszy²⁹. Słyszony w dwóch doświadczeniach: powiewie (*toque*) i szumie (*silbo*). To właśnie zróżnicowane doświadczenie obecne jest i u Jana od Krzyża, i u Jana Pawła II, którzy zarówno w powiewie, jak i szumie dostrzegają znak obecności Ducha Świętego³⁰. *Toque* i *silbo* dają poznanie, ale jeszcze nie zjednoczenie, bo do niego potrzebna jest miłość³¹.

Źródło Eliasza (potok Kerit, góra Horeb, góra Karmel – zwana Górą Proroka Eliasza) to mistyczne doświadczenie Boga, czysty stan poznania i miłowa-

²⁶ Systematyzację charyzmatu karmelitańskiego zaczerpnęłam z: M. Zawada, *Blask charyzmatu*, [w:] M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia*, dz. cyt., s. 17–22.

²⁷ Bardziej szczegółowo rzecz ujmując, można powiedzieć, że charyzmat ten obejmuje:

1. sposób przeżywania Chrystusa,
2. umiejętność inteligentnego budowania przyszłości, wspólnoty, budowania Kościoła (m.in. służba językiem – nauczanie, służba rozumieniem – życie naukowe),
3. dar Ducha Świętego (*pneumatica*), dotyczący planu zbawienia,
4. przemianę świadomości,
5. bezpośredniość oddziaływania Boga w historii,
6. rozpoznawanie czasu Ducha,
7. wzrok Ducha Świętego: pocieszenie, uświęcenie.

²⁸ M. Zawada, *Blask charyzmatu*, [w:] M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia...*, dz. cyt., s. 13–14; Eliasza jako źródło prorockie występuje w pismach Jana od Krzyża, Teresy z Avili, Edyty Stein, Jana Pawła II czy siostry Immakulaty Adamskiej (zob. I. Adamska OCD, *Sól ziemi. Rzecz o Edycie Stein*, Poznań 1997, s. 82; Jan XLIV, biskup jerozolimski, *Liber de institutione primorum monachorum*, ks. I, Biblioteka Duchowości Karmelitańskiej, 5).

²⁹ W języku antropologicznym można stwierdzić, że doświadczenie to jest osadzone w kulturze oralnej, a w języku mediów – że w kulturze analogowej.

³⁰ Zob. M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia...*, dz. cyt., s. 86; por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary...*, dz. cyt., s. 239.

³¹ „Dotknięcie wiatru», które wyczuwa się słuchem (rozumem), a jednocześnie powoduje najwyższą rozkosz duchową (PD 14–15); poznanie miłością jest «pokorną bronią miłości i prawdy» ubogiego i «przegranego Boga», «który jednak jest jedyną prawdziwą i ocalającą mocą tego świata»; J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno przymierze*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2004, s. 80–82, cyt. za M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia...*, dz. cyt., s. 87.

nia, stan po przejściu oczyszczenia i uświęcenia poprzez pustynię, samotność, post, milczenie i pozostawanie w jednym miejscu oraz stanowcze „trwanie” podczas doświadczenia³². To także schronienie się w Chrystusie, w skale, w grotcie i otrzymanie nowego imienia, objawionego w pytaniu: „Co ty tu robisz, Eliaszu?” (w pytaniu, które wybrzmiewa w cytowanym werse „Gdzie jesteś, źródło?” Jana Pawła II czy „Gdzie jesteś (Adamie)?” z wiersza *Sąd*)³³.

Paradoksalny charakter poznania mistycznego – inaczej: poznania przez Ducha Świętego – uwidoczni się w słyszeniu i zamilknięciu, gorliwości i cichej pokorze; jego metaforą jest „rozpadlina skalna”, grotta, „wejście do grotty”, jak i płomień czy ogień. Stąd, w przeciwstawieniu do metafory „jaskini Platona”, która jest ciemna i pogrąża w pozornej rzeczywistości, można mówić o „poznaniu w grotcie”, które wydarza się w jasnym świetle objawiającej się Transcendencji – rzeczywistości istotnie istniejącej³⁴. Różnice między poznawczymi aspektami „jaskini Platona” i „grotty Eliasza” stanowią, według mnie, kolejny argument za odrębnością przypisywanych im filozofii światła.

Hiatus, czyli poznanie przez szczelinę, inaczej „poznanie w grotcie” (np. w powiewie wiatru doświadczonym przez Eliasza czy Bernadettę), a także objawienie, czyli poznanie przez doświadczenie bezpośrednie (słyszenie głosu przez Eliasza i widzenia świetlistej Pani przez Bernadettę), klasyfikuje się jako poznanie najwyższe, poznanie Obecności Boga i w obecności Boga³⁵. Jest to za-

³² „Potem Pan skierował do niego słowo: «Odejdź stąd i udaj się na wschód, by ukryć się przy potoku Kerit, który jest na wschód od Jordanu. Wodę będziesz pił z potoku, krukom zaś kazałem, żeby cię tam żywiły»” (1 Krl 17, 2–4).

Odejdź stąd – a więc wyrzeknij się ziemskich rzeczy.

Udaj się na wschód – to znaczy pod prąd naturalnej zmysłowości i samowoli.

Ukryj się przy potoku Kerit – Bóg proponuje opuszczenie miast z ich tłumami i doświadczenie samotności.

Który jest na wschód od Jordanu – czyli oderwij się, poprzez miłość dla drugich, od egoizmu.

Przechodząc przez te cztery stopnie doskonałości, dojdiesz na sam szczyt człowieczeństwa, a tam będziesz pił z potoku, czyli ze źródła, z którego ono wypływa.

Rozkazałem krukom, aby cię tam żywiły – oznacza więc pokorne karmienie się słowem objawionym.

Eliasz udaje się na pustynię, by być pierwszym przewodzącym w gronie pustelników. Od niego bierze swój początek pamięć o tych, którzy zawierzili jej swe życia w poszukiwaniu Prawdy.

³³ Zob. M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia...*, dz. cyt., s. 85.

³⁴ Wiele cennych uwag do rozważanej kwestii wniósł Jerzy Kopania, któremu zawdzięczać też filozoficzno-greckie odniesienie słów „grotta” (τὸ ἄντρον) i „jaskinia” (τὸ σπήλαιον). Stąd nie wydaje mi się trafne ich synonimiczne traktowanie np. przez Hannę Buczyńską-Garewicz (*Symbolika nocy u Jana od Krzyża i w „Tristanie i Izoldzie” Wagnera*, dz. cyt., s. 134).

³⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Symbolika nocy u św. Jana od Krzyża i w „Tristanie i Izoldzie” Wagnera*, dz. cyt., s. 148–149.

tem poznanie absolutne i poznanie Absolutu jednocześnie. Co więcej, Eliaz naznaczony jest Bożą Obecnością i w ten sposób staje się „prototypem świętości”. A zatem poznanie absolutne Eliasza jest zarazem poznaniem świętym.

Poznanie w grocie uwidocznia się u św. Jana od Krzyża w „nocy ciemnej”, w kontemplacji i preferowaniu „poznania bez poznawania”³⁶. Jego poetyckim wyrazem jest wiersz *Wszedłem w nieznane*:

Jeżeli wiedzieć chcecie,
Gdzie źródło tej mądrości:
W tajemnym wizji świecie,
We wzniosłej, boskiej istności,
Sprawia to dobroć Jego,
Że w tym niewiedzy stanie
Jest najwyższe poznanie³⁷.

W odniesieniu do św. Bernadetty poznanie Eliazowe określić można jako doświadczenie bezpośrednie (widzenie i słyszenie); jako dosłowne i duchowe, nadnaturalne poznanie w grocie, poznanie „przy zasłoniętym umyśle”; jak je ujmie Jean Guitton: „na tle prawie całkowitej niewiedzy dzieciństwa”³⁸. Jan Paweł II poznaje fenomenologicznie, poprzez „wczucie” w oba źródła, które bezpośrednio, duchowo, mistycznie przeżywa; traktuje objawienia maryjne w Lourdes jako scalające chrystocentryczny i maryjny wątek chrześcijaństwa. Poznanie w grocie ujawnia się u niego również poprzez utożsamianie się z tradycją karmelitańską, apelowanie o poddanie się kierownictwu Ducha (zapiski w autobiografii, noszenie szkaplerza karmelitańskiego, apologetyczne analizy dzieła św. Jana od Krzyża, medytacje o Eliaszu – „Eliasz jako synteza wszystkich proroków Izraela”, „prorok gigant”, „prorok w drodze”, homilie na czterechsetlecie karmelitów bosych)³⁹.

³⁶ M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia...*, dz. cyt., s. 83; por. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, dz. cyt., s. 3, 35–36.

³⁷ Św. Jan od Krzyża, *Wszedłem w nieznane*, [w:] św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 93.

³⁸ J. Guitton, *Maryja*, dz. cyt., s. 126: „Charakter Bernadetty Soubirou nie jest charakterem ekstazy, lecz raczej istoty pozostającej w łączności z jakimś przedmiotem, który opisuje, nie wykraczając jednak poza to, co zostało jej przekazane w każdym widzeniu. Bernadetta nie interpretuje; ona jedynie wykonuje, poddaje się. Oszczędność słów i symbolów, stopniowanie i pedagogika widzeń, ich duchowe owoce – wszystko to przypomina procesy rozwojowe znane z życia wielkich mistyków, lecz w postaci jeszcze wybitniejszej, na tle prawie całkowitej niewiedzy dzieciństwa”.

³⁹ Jan Paweł II, List apost. *Maestro en la Fe* z okazji czterechsetlecia śmierci św. Jana od Krzyża, 14.12.1990, www.karmel.pl/hagiografia/yepes/baza.php?id=12 (22.01.2015); Jan Pa-

Dla naszych rozważań istotny jest także trop maryjny, związany z poznaniem absolutnym Eliasza. Jak wiemy, Eliasz „wszedł na szczyt Karmelu” (Krl 19,12). Etymologicznie „szczyt” w języku hebrajskim znaczy – najwyższy punkt i początek. Na górze Horeb Eliasz doświadcza w szmerze wiatru najwyższego poznania, natomiast na górze Karmel w szmerze deszczu doświadcza bezpośredniości prawdy, objawienia nadziei – Boskiego planu: pojawienia się Odkupiciela z potomstwa Niewiasty, która zmiażdży głowę wężowi⁴⁰. Doświadcza prawdziwości rzeczy w pokorze (upadł na kolana); przenika obłok tajemnicy, obłok pojawiający się znad morza, który ma wymiar maryjny (Syr 35, 17); widzi czas zbawienia, widzi czas Maryi; jest świadkiem pokolenia Niewiasty miażdżącej. Powiązanie między Eliaszem a Maryją łączy także – jak widzimy – nasze trzy źródła. Ojciec Marian Zawada stwierdza:

Obłok w sensie dosłownym kończył czas udręki wypalanej grzechem ziemi i objawiał czas zbawienia. W metaforze obłoku ważne jest to, iż powstaje on z morza, tzn. pochodzi z odmętów doczesności, z pokoleń skażonych grzechem, ale sam w sobie niesie deszcze łaski, wodę zbawienia – pozwala nadejść wodom chrztu⁴¹.

Widzimy więc, że brudne źródło św. Bernadetty, które nieoczekiwanie i dla wielu zapewne nieintuicyjnie zostało włączone do wyjściowej paraleli źródła św. Jana od Krzyża i św. Jana Pawła, nawiązuje do „powtórnych narodzin” człowieka – narodzin z Ducha i wody⁴². Stanowi symbol „macierzyńskiej ziemi”, z której rodzi się nowy, odrodzony po upadku człowiek. Przesłanie Matki Bożej z Lourdes: „Pokutujcie i módlcie się za grzeszników”, odsyła do źródła Eliasza z góry Karmel – do obłoku znad morza, symbolizującego grzech i czas zbawienia. Nie bez znaczenia jest więc fakt, że ostatnie widzenie św. Bernadetty miało miejsce 16 lipca, w dniu święta Matki Bożej z Góry Karmel.

Już taka fragmentaryczna analiza symbolu źródła, odsyłająca do Starego i Nowego Testamentu, a także do objawień maryjnych wskazuje, że możliwość poznania absolutnego wiąże się z powrotem do źródła, a chrześcijaństwo ma w nim swój nienaruszalny fundament – chrześcijaństwo bez źródła staje się tylko spr-

wieł II, *Pierwsze spotkanie ze św. Janem od Krzyża*, [w:] *Przewodnicy na Górę Karmel*, dz. cyt., s. 72–73, Jan Paweł II; *Eliasz – człowiek powołany przez Boga*, [w:] *Przewodnicy na Górę Karmel*, dz. cyt., s. 34–36.

⁴⁰ M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia...*, dz. cyt., s. 88.

⁴¹ M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia...*, dz. cyt., s. 92.

⁴² Jak powie Guitton: *Niepokalenie Poczęta* – „dwa odrębne wyrazy przetłumaczone na gwaraę [„Que soy era Immaculada Councepciuu”] i woda, która płynie”; J. Guitton, *Maryja*, dz. cyt., s. 127–128.

wą intelektu⁴³. Tym fundamentem zarówno dla chrześcijaństwa w ogóle, jak i dla Jana od Krzyża, Bernadetty i Jana Pawła II okazuje się „źródło źródeł” – źródło Eliasza, przywołujące Ducha Świętego. To źródło okazuje się też nadzieją i dla chrześcijaństwa, i dla filozofii. „Z powrotem do źródła” znaczy „z powrotem do rzeczy”, „z powrotem do sensu”. Z powrotem do wiary, bo wiara „ma” sens i oferuje poznanie absolutne. Dzisiejsze wołanie o sens, po wszelkiego rodzaju jego destrukcjach i dekonstrukcjach, kieruje do „źródła wody żywej”; ono od zawsze napędza nadzieją na jego odzyskanie. Stanowi też od zawsze – jak pisze Ratzinger – „temat nadziei”⁴⁴. Trzeba tylko nie lękać się i dać się prowadzić za rękę – jak mawiał Jan Paweł II – Duchowi Świętemu.

PS

Wiersz Miłosza *Źródło*, w którym występuje motyw źródła wydrążonego ludzką ręką w błocie, to współczesna jego reminiscencja, poetycko wyrażona. Jednak czy obecność źródła była w tym wypadku też doświadczona – tak jak u św. Bernadetty – tego nie wiemy:

Znów ten sen. Jak wyryty palcem w glinie wąwóz rzeki
 A w zbliżeniu osypiska, z których cieknie brudna woda gór rozmytych.
 Głos przemawiał: nie, nieprawda, że nam szkodzą bagna i liszaje,
 Wdychaj zapach tęczącej oleistej plamy na kamieniu.
 Więc podniosłem oczy i tam wyżej biło w piasku czyste źródło.
 Idąc w górę, rwałem zielsko naręczami, żeby strumień mógł swobodnie płynąć.
 Potem żal, bo źródło w goły piasek uchodziło.
 Ale znowu bić zaczęło silniej i wybrało, co wybrałem⁴⁵.

⁴³ Por. m.in. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, przeł. W. Szymona OP, Kraków 2008, s. 206.

⁴⁴ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 202–210.

⁴⁵ C. Miłosz, *Źródło*, [w:] C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 583.

Abstract

The source of the hope.

Absolute cognizance according to

Saint John of the Cross and Saint John Paul II

Analysis of a main issue of this article, which refers to phenomenology tradition as well as to an Old and New Testimony, and to Marian revelation, shows that possibility of absolute cognizance is connected with a return to the source. Inviolable foundations of the Christianity are located in a symbol of source; without it, Christianity becomes nothing but an intellectual matter. This foundation is – to Christianity as well as to saint John of the Cross, saint Bernadette, and saint John Paul II – “the source of the sources,” that is – Elijah’s source which invokes to Holy Spirit. This source turns out to be a source of hope to both Christianity and philosophy, since phenomenological tenet “back to the things themselves” means “back to the source,” “back to the meaning.” To many phenomenologists, for example to John Paul II and John of the Cross, it means also “back to the faith,” because faith “has” a meaning and offers an absolute cognizance. Contemporary “appeal for a meaning,” after many existential destructions and philosophical deconstructions, directs as to a “Source of Living Water” which fills as with hope to its retrieval. One only needs to not being afraid, in science as well as in life, and let oneself to be directed – as John Paul II used to say – by Holy Spirit.

NADZIEJA NA MORALNOŚĆ

MORALNE WYMAGANIA W ŚWIECIE BEZ WYMAGAŃ

Moralność chrześcijańska, którą znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II, uznawana jest za niezwykle wymagającą. To zasadniczy powód jej nieustannej kontestacji. Postuluje się nawet – i są to głosy wywodzące się częstokroć z wewnątrz chrześcijańskich wspólnot – by nieco zmodyfikować jej wymagania, szczególnie w sferze etyki seksualnej. Można oczywiście argumentować, że to problem ludzi wierzących, niewierzący nie mają zatem powodu, żeby się treścią chrześcijańskiej moralności specjalnie przejmować, tym bardziej że wysokie wymagania moralne wydają się dzisiaj zdecydowanie *passé*. Problem w tym jednak, że nakazy tej moralności nie mają charakteru czysto religijnego; pominiawszy normy odnoszące się do kultu, pretendują do bycia normami uniwersalnymi. Nauczanie moralne Jana Pawła II może być zatem wskazówką nie tylko dla tych, którzy zgłosili swój akces do wspólnoty Kościoła katolickiego. W moralności, dokładnie: w wymaganiach moralności, chodzi bowiem ostatecznie o to, żeby zrealizować swoje człowieczeństwo, stać się kimś na miarę rozumnej i wolnej istoty, być po prostu dobrym człowiekiem. To nie jest zadanie jedynie chrześcijan...

W homilii skierowanej do młodzieży na Westerplatte¹ Jan Paweł II po raz kolejny (pierwszy raz to wezwanie pojawia się w przemówieniu do młodzieży na Jasnej Górze 18 czerwca 1983 roku) zwraca się do młodzieży: „musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali”. Mottem homilii jest opisane w Ewangelii św. Marka spotkanie Chrystusa z młodym człowiekiem szukającym rady, jak osiągnąć życie wieczne. Rada jest prosta: „znasz przykazania”... Papież zauważa w cytowanej homilii, że przykazania są wypisane w sercu każdego człowieka, a ich przestrzeganie to „stawanie się bardziej człowiekiem”. To był rok 1987, dwa lata przed upadkiem komunizmu, dwadzieścia siedem lat temu. Jedno pokolenie... Ci, którzy z entuzjazmem słuchali wówczas papieskich słów o tym,

¹ Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte, 12 czerwca 1987, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1987/pp19870612a.htm> (4.02.2015).

że muszą od siebie wymagać, nawet jeśli inni nie będą od nich wymagali, są dzisiaj statecznymi ludźmi. Założyli rodziny, pełnią odpowiedzialne funkcje, są politykami, przedsiębiorcami, nauczycielami, stróżami prawa, artystami... Jeśli nadto od siebie wymagali, to są dzisiaj moralnie dojrzałymi ludźmi, bo „stawanie się człowiekiem” jest niczym innym, jak moralnym dojrzewaniem. Ubolewamy nad atmosferą życia politycznego w naszym kraju, razi nas poziom agresji, charakter sporów, w których zamiast dyskutować z argumentami, zwalczą się samych adwersarzy. Najwyraźniej czegoś nam brak... Może zbyt mało od siebie wymagaliśmy... Podważyliśmy już chyba wszystkie autorytety, odebraliśmy moc obietnicom... Nikt już nie polega na czyimś słowie „jak na Zawiszy”. Zważywszy na to, jak wiele wokół nas kłamstwa, danie wiary czyimś słowom, bez zabezpieczenia się uprzednio stosownym dokumentem, wydaje się naiwne i lekkomyślne. Słowa papieża nie tracą jednak mocy nawet w tej pozbawionej – zdawałoby się – stałych i niezmiennych zasad rzeczywistości. Każde pokolenie Polaków – czytamy w papieskiej homilii – stawało przed tym samym problemem pracy nad sobą. I dodaje, że dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna...

Beznadzieja dwadzieścia siedem lat temu i beznadzieja dzisiaj... Nadzieja na życie wieczne, którym niekoniecznie każdy jest zainteresowany, i nadzieja na poprawę materialnych warunków życia, którymi z reguły jest zainteresowany każdy bez wyjątku... I jeszcze moc ducha, która ma być podstawą nadziei – moc potrzebna do tego, by nie ulec pokusie rezygnacji, obojętności, zwątpienia, wewnętrznej emigracji, ucieczki od świata, opuszczenia ojczyzny (w sensie dosłownym), beznadziejności... Czy istnieje nadzieja na to, że moralne zalecenia Chrystusa, które przypomina w swym wystąpieniu Jan Paweł II, staną się realnym sposobem życia? Czy jest nadzieja na moc ducha? Czy istnieją sposoby, by tę moc wskrzесиć? Czy koniecznie potrzebne jest do tego Westerplatte? Na czym polega „stawanie się” człowieka? I dlaczego to „stawanie się” jest tak ważne?

Zobaczyć, by dojrzeć; dojrzeć, by zobaczyć

Nauczanie Jana Pawła II brało swój początek z fascynacji Bogiem i człowiekiem. Wielkość człowieka znajduje swoje źródło w fakcie stworzenia, ale to, kim człowiek się stanie, zostało pozostawione „w jego mocy” – to „nieszczęsny dar wolności”. Nasza podstawowa intuicja moralna trafnie podpowiada nam, że bycie człowiekiem to z jednej strony fakt, z drugiej zaś wezwanie. Czyż nie dlatego zdarza się nam, kontestując czyjeś zachowanie, zwracać się doń z wyrzutem: zachowuj się jak człowiek! Zadaniem dorosłych, w sposób szczególny tych, którzy zaangażowani są rodzinnie i zawodowo w kształcenie i wychowanie młodych ludzi, jest wspieranie ich w „stawaniu się”, dojrzewaniu, nabywaniu życiowej mą-

drości i odpowiedzialności za drugich. Chodzi o to, by przekazując młodym ludziom wiedzę o otaczającym nas świecie, wykraczać poza detale nauk szczegółowych ku holistycznej wizji człowieka, w której nie jest ważne tylko to, co wie, ale przede wszystkim to, kim jest i ku czemu zmierza. Pytania o sens życia, zmagania, poświęcenie dla drugich – pytania o Westerplatte – to pytania wciąż ważne, chociaż błędną dzisiaj przytłaczane pytaniami o to, jak osiągnąć sukces. Sukces jest ważny, cechą dojrzałego moralnie człowieka jest jednak to, że potrafi znaleźć swoje miejsce w świecie i nie żyje tylko dla siebie. To głęboko chrześcijańska idea... Człowiek nie może się spełnić inaczej – czytamy w *Gaudium et spes* – jak poprzez bezinteresowny dar z siebie². Tylko ci ludzie prawdziwie budują społeczność, którzy potrafią wyjść z ciasnego kręgu własnych spraw, a zaangażowania na rzecz drugich nie motywują jedynie swoją korzyścią. Dojrzałość zawsze jest płodna... Dojrzałi widzą więcej i dalej.

W języku polskim czasownik „dojrzeć” ma podwójne znaczenie: może on oznaczać zarówno osiągnięcie rozwojowej pełni (niekoniecznie zresztą ludzkiej), jak i zobaczenie czegoś, czego wcześniej ktoś – mimo że patrzył – nie dostrzegwał. Oba czasowniki oznaczają zatem pewien postęp, chociaż za każdym razem czego innego ten postęp dotyczy. Trzeba „zobaczyć, żeby dojrzeć”, i trzeba „dojrzeć, żeby zobaczyć”. Dlaczego to dojrzewanie jest tak fundamentalnie ważne? Spróbujmy dla zobrazowania porównać nasz rozwój biologiczny i duchowy.

Dwojaki dojrzewanie

Dojrzewanie ma zawsze charakter procesu – dłuższego, względnie krótszego – w zależności od gatunku. Kojarzy się najpierw z osiąganiem przez żywe organizmy pełni właściwych dla danego gatunku możliwości, w sposób szczególny możliwości przekazania życia. Proces ten jest biologicznie zdeterminowany, czyli nie sytuuje się ani w sferze wolności, ani tym bardziej odpowiedzialności. Organizmy rozwijają się dokładnie dlatego, żeby móc dać początek nowym przedstawicielom gatunku. Rozwijają się i dojrzewają, żeby przekazać życie – taki jest sens i cel biologii, także ludzkiej. Gdyby zatem życie człowieka ograniczało się do płaszczyzny biologicznej, biologiczna dojrzałość oznaczałaby kres jego możliwości. Wyczerpanie się żywotnych mocy organizmu, połączone z brakiem konieczności opieki nad innymi, byłoby równoznaczne z kresem sensowności istnienia.

Biologia mówi o rozwoju osobniczym organizmu, filozofia (także psychologia i pedagogika) o rozwoju osobowym. Charakterystyczne dla osoby jest głównie to,

² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 24, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967.

że decyduje „o sobie”, a więc wyrasta ponad biologiczne uwarunkowania organizmu. To nie znaczy, że się od nich uwalnia. Rodzimy się, dojrzewamy i starzejemy zgodnie z biologicznymi prawami natury. Dwojako się jednak rodzimy, dwojako dojrzewamy i dwojako się starzejemy. Nie pamiętamy momentu urodzin, jakkolwiek byliśmy przy nich obecni. Zastanawiając się, „od kiedy jesteśmy”, przywołujemy z pamięci fragmenty dzieciństwa, postrzępione i mgliste. W swoisty sposób rozpoznajemy w nich po raz pierwszy własną osobową tożsamość, kiedy z naszych wspomnień wyłania się moment, w którym podjęliśmy jakąś quasi-samodzielną decyzję, nawet jeśli była to decyzja banalna z punktu widzenia dorosłych, ot, taka jak wybór towarzysza dziecięcych zabaw.

Od momentu przebudzenia świadomości, który jest narodzeniem naszego świadomego „ja”, zaczynamy egzystować jako istoty, które podlegają wprawdzie prawom natury otaczającego nas świata, ale zaczynają nań spoglądać spoza tych praw. Zupełnie tak jakbyśmy zyskali Archimedesowy punkt podparcia, tyle że nie jest on na zewnątrz nas, ale wewnątrz; nie poruszamy wprawdzie Ziemi, ale możemy „poruszać sobą”... I jakkolwiek minie dużo czasu, zanim uzyskamy samodzielność w pełnym tego słowa znaczeniu, to od momentu, kiedy wiemy, że coś od nas zależy, zaczynamy budować – nie bez pomocy innych – „kogoś w nas”, stajemy się! Już jesteśmy – a przecież się stajemy! To „stawanie się” wyznacza proces naszego osobowego dojrzewania.

Dwojako dojrzewamy. Najpierw zyskujemy – podobnie jak wszelkie pozostałe zwierzęce organizmy – dojrzałość osobniczą, która czyni z nas kandydatów do przekazania życia. Problem w tym jednak, że człowiek – z uwagi na to, że w jego życie wpisany jest wymiar „stawania się” – przekazuje nie tylko biologiczne życie. Przekazuje również to, „kim się stał”: co rozpoznał, co docenił, co odkrył, co cenne i warte pożądania, a co nikczemne i bezwzględnie do odrzucenia, przekazuje, co święte i co nieświęte, piękne i odrażające, bezcenne i banalne. Przekazuje, co wybrał, bo jakkolwiek nie wybieramy faktu własnego istnienia, to przecież wybieramy, kim będziemy... Mogę zostać skończonym draniem, mogę zostać po prostu dobrym człowiekiem, niekoniecznie bohaterem. To, kim się stajemy, pozostaje zatem niezmiernie ważne tak dla nas, jak i dla innych. Jeśli bowiem – by znów odwołać się analogii biologicznego dojrzewania – ukierunkowane jest ono na przekazanie biologicznego życia i cel ten nadaje sens każdemu biologicznemu trwaniu, to zważywszy na dwojaki charakter ludzkiego dojrzewania, dojrzewanie rozumiane jako „stawanie się” wpisane jest równie głęboko w sens duchowej egzystencji człowieka. Nie tylko sami „się stajemy” – celem naszego życia jest pomaganie innym w „stawaniu się”. „Stajemy się”, tworząc zupełnie nową, niepowtarzalną jakość w świecie osób. Aktywność innych jest jednak nieodzowna, żebyśmy się „stawali”, ponieważ tak biologicznie, jak i duchowo pojawiajemy się na tym świecie „nadzy” – przejmujemy (albo i nie) to, co przekażą nam ci, którzy

byli wcześniej od nas, by po upływie czasu zwrócić się z kolei do tych, co przyjdą po nas, i przekazać im „skarb w glinianych naczyniach”.

Do przekazania biologicznego życia wystarczają żywotne siły organizmów, które stanowią wyposażenie naszej natury. Powołując do życia nowe istoty, wykorzystujemy zatem świadomie naturalne, właściwe dla gatunku dynamizmy – nasze rozumne i wolne zaangażowanie odgrywa tu rolę niejako wtórną. Rola pierwszorzędna przypada biologii. Gdyby jednak człowiek, przekazując życie, miał jedynie na celu przedłużenie gatunku *Homo sapiens*, uznalibyśmy to za nieporozumienie. W przekazywaniu życia specyficznie ludzkiego uczestniczymy bowiem jako rozumne i wolne istoty. Nasza rozbudzona świadomość jest tutaj ważniejsza od nieodłącznie związanej z naszym jestestwem biologicznej natury, jest też nieodzowna – pod warunkiem wszakże, że osiągniemy wystarczającą dojrzałość, by przekazać duchowy wymiar egzystencji. Okazuje się bowiem, że owe dwa sposoby obdarowywania życiem nie muszą (niestety) iść w parze. Można być dostatecznie biologicznie dojrzałym, by przekazać życie, a przy tym karłem, który nie jest w stanie pomóc drugim wzrastać. Można nie być w stanie bądź zrezygnować z przekazywania biologicznego życia, a przecież pozostawać „duchowo płodnym”. Jakkolwiek by było, to „duchowa płodność” tworzy specyficznie ludzki świat. Osiągnięcie osobowej dojrzałości nie jest zatem kwestią dowolną ani też obojętną, to warunek *sine qua non* wzrastania kolejnych pokoleń. I nadzieja na to, że będzie to pokolenie ludzi prawych.

Dojrzałość i dostrzeganie celu

„Stawanie się” rozumnej i wolnej istoty jest jej celem, ale aby mogło się realizować, samo musi przebiegać wedle jakiegoś celu. Dynamizm tego stawania zakłada zatem jakiś cel, pełnię, ku której zdążamy. O biologię martwić się nie musimy – cele znajduje „sama”. Kiedy z różnych powodów biologiczne procesy odbiegają od normy, czyli „wyznaczonego” im przez naturę celu, organizm wykazuje różnego rodzaju dysfunkcje. Rozpoznanie celów naturalnych „zamyka” naszą eksploracyjną aktywność, ponieważ te cele były określone, jeszcze zanim je rozpoznaliśmy. Ich „skończoność” polega na tym, że organizmy rozwijają się, osiągając kres dostępnych im w ramach gatunków możliwości. Rozpoznanie przez człowieka naturalnych celów sprawia, że może on w różny sposób wpływać na przebieg naturalnych procesów, ale nie są to cele, które sobie stawia, nie wybrał ich, to nie jego cele. Ułomność biologicznej natury nie musi być zatem przeszkodą w osobowym „stawaniu się” – zewnętrzny niedorozwój ukrywa czasem nadzwyczaj dojrzałe wnętrze, którego ułomni duchowo nie potrafią dostrzec.

Rozwój biologiczny organizmu dynamizowany jest nieustannie energią, jaką otrzymuje dzięki otrzymywanemu pożywieniu. Liczymy ją w kaloriach. Rozwój duchowy pozostaje uzależniony od umiejętności dostrzegania celu. Nie liczymy jej w dioptriach...

Dlaczego mowa o umiejętności dostrzegania celu, a nie o samym celu? Ponieważ dojrzwianie, o które w tym wypadku chodzi, jest procesem zindywidualizowanym i zinternalizowanym. Pokazanie komuś celów nie przesądza zatem jeszcze wcale o tym, że je zobaczy... Na nic się zda irytacja otoczenia, kiedy delikwent nie potrafi zauważyć czegoś, co innym zdaje się oczywiste. Ten cel trzeba zobaczyć, dostrzec... To nie takie proste, bo można patrzeć i nie zobaczyć. Cel otwiera się przed usiłującym go dostrzec, w miarę jak wyteża wzrok. Dostrzeganie tego celu wymaga jednak zupełnie innego wysiłku niż odkrywanie celów naturalnych. W przypadku tych drugich nasza odkrywczą aktywność dotyczy właściwie nie nas, ale czegoś w nas. Poznajemy detale, schodzimy w głąb, aż do poziomu molekuł, siłą rzeczy zauważamy nasze podobieństwo do siebie samych, jak i do pozaludzkiego świata, zdeterminowanego i wcześniejszego od nas (pod względem genetycznym wszak podobni jesteśmy do drożdży). Studiujemy biologię, genetykę, embriologię... Dostrzeganie celu warunkującego nasz rozwój jest natomiast dostrzeganiem czegoś, co wciąż jest przed nami. Indywidualizuje... Pozwala rozpoznać „nas jako nas”. To dostrzeżenie jest warunkiem „stawania się”. Wiedział o tym św. Augustyn, rozpoczynając drogę ku Pełni od „noverim me”³, wiedział też Kant, podkreślając, że moralne samopoznanie jest początkiem wszelkiej mądrości⁴.

Staramy się zatem dostrzec cel, bo rozwój nie może się obyć bez celu. Różnie to nam wychodzi, bo niekoniecznie mamy „orli wzrok”. Bywa, że jak krótkowidz rozpoznajemy bliskie detale, ale umyka nam dalsza perspektywa. „Dopieszczamy” dziś i nie widzimy jutra. To prawda, że „dość ma dzień swojej biedy”, ale dopiero z perspektywy widać krajobraz, trzeba też wejść wyżej, by zobaczyć więcej, zbyt wiele bowiem wokół nas „parawanów”. Trzeba wejść na górę... Dalekowidz też niekoniecznie zawsze wygrywa, bo potyka się nieustannie o codzienność. W mierzeniu zbyt daleko można stracić poczucie rzeczywistości. A myśmy „ziemscy”, „z tego świata”...

Szansę na moralne dojrzwianie miałyby zatem ten, kogo charakteryzuje umiejętność dostrzegania, kto nie tylko patrzy, ale i widzi: siebie, innych i otaczającą nas rzeczywistość. Przed „widzącym” otwiera się szansa na to, że wybierze traf-

³ Św. Augustyn, *Soliloquia*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 244–245.

⁴ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005, 441 (w bocznej paginacji).

nie, wybierze słusznie, że nie sprzeniewierzy się temu, co rozpoznał, bo musiało-
by to oznaczać rezygnację z samego siebie, a przecież siebie wybrał. Będzie nadto
zdolny do tego, by stać się przewodnikiem innych, poprowadzić ich ku ich wła-
snemu dojrzewaniu. Nie jest bowiem sztuką wytyczyć komuś cel, sztuką jest po-
prowadzić go tak, by sam go odkrył.

Na tym jednak rzecz się nie kończy, bo jak długo człowiek żyje, nie istnieje
kres jego „stawania się”. Im bardziej stajemy się duchowo dojrzałi – a to proces
wciąż otwarty – tym więcej widzimy... Jesteśmy jak artyści tworzący przez całe
życie jeden obraz, młodość poświęcamy na szkic – można się domyślić, co przed-
stawiać będzie dzieło. A potem przez całe dorosłe życie szukamy barw i wypeł-
niamy kontury treścią. Westerplatte się nie kończy, jak długo żyjemy, nasze We-
sterplatte ma szansę trwać tak długo, dopóki Boski Artysta nie przyjdzie pewne-
go dnia, nakazując nam podpisać dzieło życia: *Anno Domini...*

Abstract

Hope for morality: moral demands in the world without demands

In the Polish language, the verb “to see” has a double meaning: it can mean both the attainment of full maturity – not necessarily human – and seeing something that has not been noticed before. Both verbs, therefore, denote some progress, although each time it deals with something else. In the article I am referring to both meanings, noticing some relationship between them which appears only when we speak about human maturity.

It turns out that there are two modes of giving life, unfortunately, do not have to go hand in hand. One may be sufficiently mature, with respect to biology, to transfer life, but at the same time remain a moral midget who is incapable of helping the other to grow. One may capable of, or give up, transferring biological life, but still remain “spiritually fertile.” Whatever it may be, it is “spiritual fertility” that creates a specifically human world. Therefore the question of attaining maturity is neither free nor neutral; it is a *sine qua non* condition for the growth of successive generations.

Hanna Suchocka

JAN PAWEŁ II, PAPIEŻ POLITYCZNYCH NADZIEI (Z POLSKICH DOŚWIADCZEŃ)

Przygotowując jakiegokolwiek wystąpienie, z racji swojego zawodu staram się poszukiwać z reguły jakiegoś odniesienia do prawa. Poszukuję odniesień pojęciowych z różnych dziedzin: filozofii, polityki i ich relacji do prawa. Daje to stabilny fundament. Tak niewątpliwie jest z takimi pojęciami jak sprawiedliwość, prawa człowieka, pokój, cały kompleks zagadnień związanych z wolnością religijną. Odniesienia prawne w takich kwestiach wręcz się narzucają. Zupełnie inaczej natomiast ma się rzecz z pojęciem nadziei.

Poszukując kontekstu, w jakim mogłabym osadzić moje dzisiejsze wystąpienie, uświadomiłam sobie, że nie znajduję żadnego bezpośredniego odniesienia do prawa. Nadzieja jest jakby z innej sfery, jest bardziej natury psychologicznej, uczuciowej. Wiele jej opisów, definicji, wyobrażeń znajdujemy w literaturze. Nie poddaje się jednak analizie prawnej, suchemu osądowi pozytywistycznemu. Stąd zapewne prawnicy nie poświęcają jej wiele miejsca. Nie może być prawem uregulowana, nawet nie może być prawem opisana. Z tego też względu znajduje się poza obszarem zainteresowań prawników. Myślę, że nie do końca zasadnie. Nadzieja ma bowiem duże znaczenie w polityce. Czym innym, jak nie próbą rozbudzenia nadziei, są kampanie wyborcze? Jak często rozbudzone nadzieje polityczne stanowią katalizator przemian, które w ostateczności znajdują swoje odniesienie w prawie?

Poszukując jednak opisu nadziei, musiałam zrezygnować z poszukiwań *stricte* prawnych i odwołać się do opisów literackich czy nawet obiegowych definicji nadziei, składających się na tzw. powszechną świadomość. Nadzieja jest pojęciem, które stale zachowuje swoją aktualność. Istnieje swego rodzaju tęsknota za nadzieją w świecie nasyconym realizmem i cynizmem, tęsknota za nadzieją, która ma pozwolić nam znaleźć się w innym obszarze, w innej, w domyśle „lepszej”, przestrzeni.

Poszukując odniesień do pojęcia nadziei współcześnie, zwróciłam uwagę na jeden, prawie poetycki opis nadziei dokonany przez Karla Guido Reya. Uznałam, że ten opis może służyć jako swoiste motto mojego wystąpienia.

Nadzieja to ogień, który chce płonąć nawet wtedy, gdy jest gaszony.

Nadzieja to nieodparte dążenie, by odnajdywać sens w bezsensie i odkrywać prawdę w zamęcie kłamstw.

Nadzieja to ziarenko światła ukryte w głębokiej ciemności.

Te słowa wydały mi się najbardziej odpowiednie dla podzielenia się refleksjami dotyczącymi „nadziei politycznej” związanej z nauczaniem Jana Pawła II.

To słowa niezwykle proste, a zarazem jest w nich tyle głębi. Oddają one bardzo dobrze istotę tej spontanicznej nadziei, jaka zakiełkowała w nas wszystkich po wyborze Jana Pawła II, zwłaszcza te słowa mówiące, że „Nadzieja to nieodparte dążenie, by odnajdywać sens w bezsensie i odkrywać prawdę w zamęcie kłamstw”.

Można chyba zgodzić się z opinią, że czas kiedy Jan Paweł II został wyniesiony na Stolicę Piotrową, był takim momentem w naszej historii, kiedy powoli przestawaliśmy odnajdywać sens w bezsensie i kiedy coraz trudniej było nam uchwycić, „odkryć prawdę w zamęcie kłamstw”. Sami nie mogliśmy sobie z tym poradzić.

Rok wyboru Jana Pawła był także niezwykle trudny dla Włoch. Wyjątkowość 1978 roku objawiała się we Włoszech w sferze politycznej niepokojami i poczuciem braku bezpieczeństwa wewnętrznego. Był to też czas niezwyklej aktywności organizacji terrorystycznej, słynnych Czerwonych Brygad, które – jak się wydawało – zdominowały życie społeczne Włoch. Włochy w końcowym etapie pontyfikatu Pawła VI znajdowały się w sytuacji dramatycznej, wywołującej zwątpienie i niepokój co do przyszłości. Paweł VI był już bardzo zmęczony krytyką, jaka nasilała się wobec jego osoby i jego pontyfikatu. Można było odnieść wrażenie, że sam miał głębokie poczucie własnej bezsilności. Kulminacyjnym punktem było porwanie i zamordowanie jego przyjaciela, włoskiego premiera Aldo Moro. Paweł VI wydawał się w tej sytuacji całkowicie bezradny. Apele papieża o uwolnienie premiera pozostały bez efektu. W końcu, po dwóch tygodniach, Moro został znaleziony w podrzuconym w centrum Rzymu samochodzie. W istotny sposób osłabiona została w ten sposób włoska demokracja chrześcijańska, a także silnie sprzężony z nią Watykan. Wydarzenia te kładą się także cieniem na Stolicę Apostolską, na Kościół. W sierpniu 1978 roku umarł Paweł VI. Wybrany po nim Jan Paweł I umarł po 33 dniach. Rodziło się poczucie bezsilności i lęku, zamykających nadzieję, ale zarazem, paradoksalnie, coraz silniejsza stawała się potrzeba nowej nadziei.

Rok 1978 stał się rokiem dwóch konklawe. Wierzący widzieli w tym wyraźny znak Opatrzności.

I nastąpił dzień 16 października, wybór nowego papieża, nie-Włocha. Włosi stracili monopol na papieża, ale ten właśnie wybór otworzył nową drogę. Ten wybór wyszedł naprzeciw zbiorowemu, nie do końca sprecyzowanemu oczekiwaniu, że stanie się coś, co zmieni tę sytuację. To „coś” nie było do końca zidentyfikowane ani dookreślone, ale już jakby samo w sobie rodziło nadzieję.

W tym sensie Jan Paweł II poprzez sam wybór stał się uosobieniem nadziei, znakiem nadziei. Dla wielu ludzi, zwłaszcza żyjących w państwach autorytarnych, ten wybór obudził nadzieję „polityczną”, że będzie można „odkryć prawdę w zamęcie kłamstw”.

Mogło zakiełkować przekonanie, że „uda nam się schwytać nadzieję i przytrzymać na tyle długo, by wyгнаła z nas piekło”¹. Sam wybór Jana Pawła II był wyraźnym znakiem, symbolem rozbudzenia takiego oczekiwania.

W swojej słynnej biografii Jana Pawła II George Weigel nazwał go „świadkiem nadziei”².

Świadek nadziei – to tytuł dość wieloznaczny. Często bycie świadkiem oznacza bierność, jest wynikiem zbiegu okoliczności, przypadkowego znalezienia się w sytuacji, którą mogę opisać, o której mogę powiedzieć, jak było, co się stało. Mogę więc zaświadczyć o zdarzeniu, które miało miejsce, ale samo zdarzenie było poza mną, a ja tylko tam się znalazłem i świadczę o tym fakcie. To bierna strona bycia świadkiem. Jednak bycie świadkiem ma także inne znaczenie: to jest świadczenie o prawdzie, wydobywanie prawdy z mroku. Jestem świadkiem dlatego, że nie tylko biernie przyglądałem się wydarzeniu (przez przypadek), ale czynnie w wydarzeniu uczestniczyłem. Daję świadectwo wynikające z moich własnych wewnętrznych przekonań. Świadek nadziei u Weigla oznacza właśnie tę postawę aktywną, uwidaczniając się w całym pontyfikacie Jana Pawła II.

W osobie Jana Pawła II dostrzec można wyraźnie to podwójne znaczenie nadziei. Z jednej strony, nie ulega wątpliwości, że sam akt wyboru uczynił go świadkiem, sama jego obecność od dnia wyboru wyzwała nadzieję. W tym sensie jednak był to akt z jego strony bierny. Z drugiej strony, to, co nastąpiło zaraz po wyborze, jest świadczeniem aktywnym. On samym sobą, swoją aktywnością, a nie tylko samym faktem „bycia wybranym”, świadczy o nadziei. On sam ją przypomina, wydobywa jako ważną cnotę na światło dzienne współczesnego świata. Stara się stwarzać sytuacje, a zarazem nawołuje polityków i inne osoby do stwarzania takich sytuacji, które rodzą nadzieję, nawet jeśli tego wprost tak nie nazywa. Otwiera nowe rozdziały mające ukierunkować ludzi na nadzieję.

¹ J. Carroll, *Na pastwę aniołów*, Poznań 1994.

² G. Weigel, *Świadek nadziei*, tłum. M. Tarnowska i in., Kraków 2002.

Można się zgodzić ze słowami, że nadzieja rzadko jest w tekstach papieskich motywem przewodnim. Znacznie częściej ma walor syntezy, wyjaśniania i ogarniania całego doświadczenia człowieka³.

Związana z wyborem Karola Wojtyły nadzieja jest interpretowana i niejako transponowana poprzez pryzmat nadziei indywidualnych, składających się na nadzieję zbiorową. A ta zbiorowa nadzieja w szczególny sposób zintensyfikowała się w momencie pierwszych wystąpień Jana Pawła II. A zwłaszcza tego pamiętnego, z inauguracji pontyfikatu w dniu 22 października. To już wtedy zrodziła się nadzieja polityczna związana z tym papieżem.

Jej źródłem była ówczesna sytuacja społeczna i polityczna. Nadzieja, która wówczas w nas zakiełkowała, była zwykłą, ludzką – powiedziałabym, że niejednokrotnie uproszczoną – nadzieją, sprowadzoną do tu i teraz. Jan Paweł II obawiał się zapewne takiego uproszczenia, spłylenia i stąd od początku chciał tej nadziei nadać znaczenie głębsze, sięgające dalej. Uczył nas otwarcia na Ducha i tego, aby w Nim osadzać nadzieję. Warto odwołać się do samego papieża, przytoczyć kilka najważniejszych obrazów, zwłaszcza z początku pontyfikatu, ilustrujących tę tezę.

A. Msza święta inauguracyjna pontyfikatu – 22 października 1978 roku

Nie ulega wątpliwości, że te słynne słowa „Nie lękajcie się”, które w ciągu tych przeszło trzydziestu lat zostały już niemal strywializowane, były wówczas, ale są także i dzisiaj, słowami wzywającymi do wzbudzenia nadziei. Ktoś żyjący w strachu jest z jednej strony zniewolony, a z drugiej pozbawiony nadziei. Znajduje się w zakleszczeniu, albowiem lęk i brak nadziei wzajemnie się w sensie negatywnym warunkują. Żyje w lęku, więc nie ma nadziei. Nie widzi nadziei, a więc istnieje obawa, strach. I z tego właśnie stanu takiego negatywnego zakleszczenia próbował nas wyrwać Jan Paweł II. Próbował nas poderwać do czegoś nowego, większego. Pokazywał nam poprzez swoje działania, jak Duch Święty wkracza w historię człowieka i historię narodów, i w ten sposób uczył nas tej innej nadziei, nadziei w innym wymiarze.

Nadzieja skierowana jest przeciwko złu i pesymizmowi współczesnego świata. Świat staje się coraz bardziej pesymistyczny. To już jest banał, że współcześni ludzie, tak wyzwoleni, tak – zdawałoby się – nieograniczeni w swojej woli, są paradoksalnie coraz bardziej ogarnięci depresją i pesymizmem. Można odnieść

³ Jan Paweł II *Nadzieja. Antologia tekstów*, wybór tekstów, oprac. i słowo wstępne A. Krupka, Kraków 2014, s. 4.

wrażenie, jakby świat współczesny zagubił gdzieś nadzieję. Hasłem dominującym jest życie dniem dzisiejszym, bo poza doczesnym istnieniem nie ma nic. A skoro nie ma nic, to jaką możemy mieć nadzieję na przyszłość? Redukujemy nadzieję, nie potrafimy w nią uwierzyć.

Stąd pierwsze wezwanie z mszy inauguracyjnej, o którym świat współczesny zdaje się zapominać, to wezwanie „do otwarcia drzwi Chrystusowi”. A więc to jest to wezwanie do odnowy moralnej, do tworzenia fundamentu wartości⁴. Znajdujemy tutaj to, co jest kluczowe, a więc wezwanie do nadziei opartej na Chrystusie, a nie tylko do nadziei wynikającej z możliwości człowieka. Odwołując się do Chrystusa, Jan Paweł II wzywał nie tylko do jednorazowego gestu, zrywu, ale do budowania na przyszłość. Papież bowiem posługuje się terminem „nadzieja” nie tylko ściśle w sensie chrystologicznym, ale również antropologicznym, który nie ogranicza się tylko do wymiaru indywidualnego, a w pełni staje się widoczny dopiero po uwzględnieniu optyki społecznej⁵.

Jan Paweł II starał się nam pokazywać, jak wszystko jest zaplanowane i jak się realizuje w życiu społecznym, kiedy potrafimy włączyć się w plan Boży i nie mówić „nie”, kiedy otworzymy się na działanie Ducha i powiemy swoje „tak”. Wtedy wszystko jest możliwe, nawet zdarzenia najbardziej niewiarygodne z czysto ludzkiej perspektywy. Papież wskazywał drogę, którą sprawy powinny potoczyć się dalej. I tym samym jego wskazanie już w samym swym założeniu różniło się od wskazań współczesnych ideologów.

Co jest niezwykle istotne, a co często umyka powszechnej uwadze, to właśnie to tak mocno postawione już na początku pontyfikatu zagadnienie obecności tych dwóch sfer: duchowej i tej, którą można określić jako polityczną. Rozbudzenie nadziei, ale nadziei zakotwiczonej w Duchu. I te wezwania (to duchowe i to bardziej polityczne) nie mogą być rozrywane. Powinny być obecne w działalności każdego, do kogo są kierowane⁶.

Wtedy, w momencie wyboru Jana Pawła II, odebraliśmy ten wybór emocjonalnie. Nie byliśmy chyba jednak dość dojrzały, aby widzieć go w szerszym, transcendentnym wymiarze. Dziś jesteśmy tego znacznie bliżej. Żeby jednak mogło się tak stać, potrzebne były te wszystkie lata pontyfikatu.

⁴ Rozwinięcie tego wezwania odnajdujemy w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* (2003), przygotowanej w przededniu istotnego poszerzenia Unii Europejskiej i w trakcie dyskusji na temat nowej konstytucji europejskiej. Tu mamy do czynienia z taką samą logiczną konstrukcją: niezamykanie drzwi Chrystusowi do Europy jest konieczne do tego, aby móc Europę odnowić, zmienić.

⁵ Jan Paweł II, *Nadzieja. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 4.

⁶ H. Suchocka, *John Paul II, a Catalyst for Change*, [w:] *The promotion of human rights and John Paul II*, Città del Vaticano 2011, s. 25–26.

B. Pielgrzymka polska – czerwiec 1979

I znowu słynne słowa, tak często powtarzane przez media: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi”. W tych słowach Jan Paweł II zawarł konkretne wezwanie do duchowego odnowienia całego narodu i każdego z osobna. I znowu poprzez to wezwanie wlewał w nas nową nadzieję, starał się nas nauczyć nowej nadziei, tej głębszej, wynikającej z Ducha. Wezwał do tego odnowienia właśnie w Warszawie, w stolicy kraju, w którym formalnie był rząd komunistyczny. Reakcja jednak, jaka nastąpiła na placu, kiedy zgromadzony tłum zaczął krzyknąć: „My chcemy Boga!”, uświadomiła wszystkim przybyłym cudzoziemcom, że Polska nie jest krajem komunistycznym. Polska jest krajem katolickim, któremu narzucono komunistyczne państwo.

Papież nie wzywał jednak do obalenia ustroju, nie podejmował oceny istniejącego ustroju, nie nawoływał do obalenia ówczesnych władz. Papież wzywał do odnowienia oblicza tej ziemi, przywoływał Ducha Świętego, a nam przypominał, abyśmy się nie lękali, abyśmy budowali z n a d z i e j ą. A także, byśmy się nie bali zawierzyć Duchowi, odpowiedzieć na Jego wezwania, które czasami mogą wydawać się nierealne i przekraczać ludzkie siły.

W tym kontekście można rozumieć znaczenie nadziei w życiu poszczególnych społeczeństw, a zwłaszcza znaczenie i rolę, jaką odgrywała i odgrywa nadzieja w dokonywaniu przewrotów politycznych i przemian społecznych.

Wywiadowi Vittorio Messoriego z Janem Pawłem II został nadany tytuł *Przekroczyć próg nadziei*. To wezwanie może się wydawać sprzeczne samo w sobie: jak można przekraczać próg nadziei? Ale tak może się nam wydawać czysto po ludzku. Budujemy przecież jakieś swoje małe nadzieje. A papież namawia nas do czegoś więcej, do przekroczenia progu. Nie można zatrzymać się na progu, zadowolić się czymś małym. Trzeba zrobić krok dalej, trzeba osadzić swoje myślenie o nadziei na innych przesłankach, trwalszych, sięgnąć do transcendencji.

Jak podkreśla Weigel, w nauczaniu Jana Pawła II wszelkie myślenie o społeczeństwie, „nawet o społeczeństwie międzynarodowym, musi się rozpoczynać od adekwatnej antropologii filozoficznej, która definiującej cechy kondycji ludzkiej upatruje w poszukiwaniu transcendentnej prawdy i miłości”⁷.

Już znacznie później, bo w 1995 roku papież mówił do młodzieży w Loreto: „Niech nasza nadzieja będzie większa od wszystkiego, co się tej nadziei może sprzeciwiać”. Jan Paweł II dobrze wiedział, że trzeba stawiać czoło beznadziei współczesnego świata, która wydaje się dominować.

⁷ G. Weigel, *Porządek świata. O czym zapomnieli katolicy*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos” 71–72 (2005) nr 3–4, s. 92–93.

C. Pielgrzymka do Polski w trudnym roku 1987

Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Polski odbywała się w bardzo specyficznym czasie. Tło międzynarodowe, w które wpisywała się ta pielgrzymka, było nader interesujące i pełne niezwyklej aktywności Jana Pawła II. Dość przypomnieć, że to właśnie w 1987 roku, już w styczniu, papież przyjął w Watykanie gen. Wojciecha Jaruzelskiego, a następnie matkę swego niedoszłego zabójcy Alego Agcy. Odbył pielgrzymkę do Chile i Argentyny, a także drugą pielgrzymkę do Stanów Zjednoczonych. Beatyfikował Edytę Stein. Wydał też dwie ważne encykliki, *Redemptoris Mater* i *Sollicitudo rei socialis*. Każde z tych wydarzeń było dokładnie zaplanowane i wpisane w wizjonerski plan Jana Pawła II.

W takim to roku, pełnym znaczących wydarzeń, Jan Paweł II odbył swoją trzecią pielgrzymkę do Polski. Powiązana była ona z odbywającym się krajowym kongresem eucharystycznym, który został otwarty 8 czerwca, a zamknięty 14 czerwca tego roku. Pielgrzymka rozpoczęła się w Warszawie, ale objęła duży obszar Polski, albowiem papież udał się też do Lublina, Tarnowa, Krakowa, Szczecina, Gdańska, Częstochowy i Łodzi. Spotkał się z przedstawicielami wszystkich, bardzo zróżnicowanych środowisk. Z przedstawicielami nauki, młodzieżą, z rodzinami, z przedstawicielami świata kultury, z ludźmi pracy z Wybrzeża, jak i z włókniami w Łodzi. Odwiedził też miejsca szczególne, symboliczne dla współczesnej historii Polski, historii oporu przeciwko systemowi komunistycznemu: grób ks. prymasa Stefana Wyszyńskiego, grób ks. Jerzego Popiełuszki; złożył kwiaty pod pomnikiem poległych stoczniovców w Gdańsku.

Rok 1987 był w Polsce szczególny. Był to już bowiem czas stosunkowo odległy od wyzwolenia pierwszej nadziei obudzonej przez wybór Jana Pawła i jego pielgrzymki do Polski, czas odległy od narodzin „Solidarności” i oczekiwań, jakie temu towarzyszyły. Był to też czas odległy od wprowadzenia stanu wojennego, który te wszystkie nadzieje zniszczył. Jednak wciąż wiele reperkusji stanu wojennego w świadomości społecznej pozostawało. Równocześnie można powiedzieć, że sytuacja w roku 1987 paradoksalnie sprawiała wrażenie takiej dziwnej „normalizacji”, która niosła ze sobą wszelkie negatywne zjawiska tego stanu, takie jak jałowość życia publicznego, szarość, brak perspektyw, a także dosyć powszechne uczucie rezygnacji z powodu niemożności zmiany tego stanu. Duża część społeczeństwa zaczęła jednak jakby przyzwyczajając się do myśli o życiu w takim systemie przez dłuższy czas i starała się do tego przystosowywać. Zaczęliśmy popadać w bezsens i wikłać się w półprawdy. Coraz trudniej nam było odnajdywać „sens w bezsensie i odkrywać prawdę w zamęcie kłamstw”.

W tej sytuacji zapowiedź kolejnej pielgrzymki ojca świętego stała się nowym impulsem nadziei. Rodziła się mianowicie nadzieja, że tak jak pierwsza pielgrzymka dała tyle siły narodowi, że stworzyła „Solidarność”, tak teraz kolejna

pielgrzymka pozwoli wyrwać się z tego szczególnego marazmu. Jak pisze Weigel: „Pielgrzymka w 1979 r. roznieciła polską rewolucję. Jego wizyta w 1983 r. podtrzymała ją. Tygodniowa pielgrzymka w 1987 r. miała przygotować grunt pod zwycięstwo tej rewolucji i wskazać podstawowe zagadnienia, wobec których wolna Polska stanie w przyszłości”⁸. Z tych przyszłych trudności zdawał sobie w pełni sprawę Jan Paweł II. Wiedział, że podczas tej pielgrzymki musi niezwykle silnie odwołać się do fundamentów nauczania Kościoła. Już nie można było tylko wzywać do odwagi, bo tę ludzkie w sobie po pierwszej pielgrzymce odkryli i wyzwolili. To dało im siłę do stworzenia dzieła, które jeszcze kilka miesięcy przed pierwszą pielgrzymką było nie do wyobrażenia. Teraz trzeba było rozpocząć solidną budowę. Potrzebny był trwały fundament dla kontynuowania dzieła, a nie tylko dla dokonania zrywu. Część emocji już opadła, wygasła. Konieczna była żelazna konsekwencja w kładzeniu podwalin pod przyszłą strukturę społeczną w Polsce. I znowu pojawiła się w słowach papieża zachęta do przekraczania progu nadziei, do pójścia dalej.

Odbywający się w tym czasie II Kongres Eucharystyczny stanowił doskonałą okazję do przywołania podstawowych prawd chrześcijańskich, które mają stanowić podwalinę budowy zdrowego społeczeństwa i nadziei. A przecież chodziło o tworzenie wspólnoty różniącej się istotnie od rozbitego, zatomizowanego społeczeństwa.

W tym kontekście niezwykle trafny wydaje się tytuł, jakim Weigel opatrzył działalność Jana Pawła II w latach 1987 i 1988: *Naprzód ku podstawom. Wolność przyporządkowana godności obywatelstwa*⁹.

Oba słowa: wolność i godność są tutaj kluczowe. Jan Paweł II w szczególny sposób podkreśla znaczenie osoby ludzkiej, godność osoby ludzkiej. Stała się ona w jego nauczaniu wyznacznikiem, i to nie tylko w kwestiach społecznych, ale także politycznych i gospodarczych.

Szczególne znaczenie dla Jana Pawła II miało powiązanie godności i wolności. Papież walczył o wolność od samego początku swojego pontyfikatu. Przekonywał ludzi do wolności, dodawał im siły, aby mieli odwagę upomnieć się o swoją wolność. Zarazem jednak stale wyrażał troskę o jednoznaczne zakreślenie granic wolności. Troska ta pojawiła się także podczas tej pielgrzymki do Polski. Jan Paweł II zdawał sobie sprawę, że w ówczesnych warunkach Polacy operowali pojęciem wolności jako pewną ideą, hasłem, czymś, do czego zmierzali, ale co nie było w świadomości społecznej do końca jednoznacznie zdefiniowane. Różnie pojęcie wolności rozumiano. Na różne wzorce się oglądano. Najczęściej na te bardzo uproszczone, charakterystyczne dla zachodniej kultury masowej, które

⁸ G. Weigel, *Świadek nadziei*, dz. cyt., s. 686,

⁹ G. Weigel, *Świadek nadziei*, dz. cyt., s. 666.

w odbiorze przeciętnego obywatela zza żelaznej kurtyny kojarzyły się ze światem prawdziwej wolności, rozumianej często jako wolność bez granic. I dlatego tak ważne w przesłaniu Jana Pawła II jest ostrzeżenie, wzywające do uświadomienia sobie zagrożeń płynących z opacznie pojętej wolności, zagrożeń dla samej godności człowieka.

Dar wolności. Trudny dar wolności człowieka, który sprawia, że wciąż bytujemy między dobrem a złem. Pomiędzy zbawieniem a odrzuceniem. Wolność wszakże może przerodzić się w swawolę. [...] Co krok jesteśmy świadkami, jak wolność staje się zaczynem różnorodnych „niewoli” człowieka, ludzi, społeczeństw¹⁰.

Papież wiedział, że opacznie rozumiana wolność rodzi fałszywą nadzieję. I stąd tak silne powiązanie godności i wolności.

W tym kontekście zarysowały się też zasadnicze wyzwania, a mianowicie, jak nauczyć chrześcijan tak karmić się nadzieją na przyszłość, aby nie wygasła ona z końcem pielgrzymki papieskiej. Zawsze była ta obawa, że nadzieja wybucha w związku z wizytą papieża, a potem szybko zanika. Wymagało to głębszego rozumienia istoty nadziei. Papież podkreślał, że w pierwszym rządzie to chrześcijanie muszą zrozumieć sens nadziei.

Czas pokazał, że podjęliśmy to wyzwanie. Społeczeństwo dojrzywało w przyspieszony sposób. Doświadczyło szczególnej siły. Teraz solidarność rodziła nową nadzieję. Oblicze tej ziemi zaczynało się zmieniać.

Pragnienie wolności, obudzone przez Jana Pawła II, i wizja nowej nadziei prowadziły do dalszych przemian, które zaowocowały ostatecznie pierwszymi częściowo wolnymi wyborami do polskiego parlamentu w czerwcu 1989 roku. Jesienią przez Budapeszt, Pragę i Berlin przeszła ta sama bezkrwawa rewolucja, która zerwała ostatecznie „żelazną kurtynę”. Jej symbolicznym wyrazem było zburzenie muru berlińskiego. Trzeba jednak podkreślić, że nie byłoby upadku muru w Berlinie, nie byłoby „jesieni ludów” w 1989 roku, nie byłoby w końcu upadku komunizmu bez polskiego papieża, bez jego wołania o odnowienie oblicza ziemi, bez wezwania do otwarcia drzwi Chrystusowi i tym samym do nowej nadziei.

Bieg zdarzeń wykazuje, że nadzieja nie jest nam dana raz na zawsze. Trzeba ją w sobie stale odnawiać, na nowo pobudzać, na nowo wywoływać. Zdarzenia zewnętrzne potrafią ją tak łatwo zgasić.

Jeśli oprzemy całą nadzieję tylko na człowieku, jak to czyniły ideologie współczesne, to znajdziemy się w tym samym zamkniętym zaułku, pozbawieni nadziei

¹⁰ Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas mszy św. w kaplicy Matki Bożej na Jasnej Górze 13 czerwca 1987.

i niezdolni do udzielenia odpowiedzi na przyszłość. Po raz kolejny uświadamiamy sobie, że można budować, można dokonywać wielkich dzieł tylko wówczas, jeśli się jest silnym mocą Ducha i w Nim zakotwicza się nadzieję.

Papież w 1995 roku zwrócił się w Loreto do młodych, którzy na hasło spotkania z nim wybrali „Eur-Hope”. Papież mówił:

W tym hasle słowa: „Europa” i „nadzieja” splatają się nierozzerwalnie. Jest piękna intuicja, ale także szczególne wyzwanie. Domaga się ono, abyście stawali się ludźmi nadziei: ludźmi, którzy wierzą w Boga życia i miłości i głoszą z niezłomną ufnością, że człowiek ma przyszłość¹¹. I wezwał młodych do „przystąpienia do budowania Europy nadziei, wiernej własnym korzeniom¹¹.

Dla Jana Pawła II Europa zaprzeczająca swoim korzeniom, wyrzekająca się korzeni chrześcijańskich, staje się Europą pozbawioną nadziei. Dlatego tak bardzo zabiegał w trakcie debaty na temat przyszłej konstytucji europejskiej o odniesienie do korzeni chrześcijańskich.

Także w uniwersalnym w swym charakterze Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1999, zatytułowanym *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, papież pisze: „Nowe tysiąclecie stoi u drzwi i jego bliskość budzi w sercach wielu ludzi n a d z i e j ę na świat bardziej sprawiedliwy i solidarny”. To pragnienie powinno, a nawet więcej – musi – się urzeczywistnić.

Niesłuchanie znamienny jest podtytuł Orędzia: *Czas wyboru, czas nadziei*. Można go tłumaczyć następująco: stoimy zawsze przed wyborem, który może rozbudzić nadzieję, ale też może ją przekreślić. Wybór należy do nas.

Charakterystyczne jest, że ten papież, który stał się znakiem nadziei, świadkiem nadziei, nie napisał odrębnej encykliki o nadziei. Nie podjął analizy tego pojęcia, tej cnoty. Równocześnie odwoływał się do niej w niezliczonej ilości wystąpień, opisywał ją, bardzo często w kontekście innych wezwań do budowy sprawiedliwego świata. Jan Paweł II szczególnie wzywał do budowy świata pokoju. Rozumiał doskonale, że nadziei nie można budować w abstrakcji. Nie można jej zadekretować, dlatego tak bardzo wymyka się ona analizom prawnym. Wyrasta z innych przesłanek, między innymi z tego, w jaki sposób urządzimy ten świat. Wojna pozbawia nadziei.

Encyklikę o nadziei *Spes salvi* napisał Benedykt XVI. Oto Benedykt – teolog – wraca do nadziei. Może to nawet nieodpowiednie słowo: wraca. Po prostu ją definiuje, określa, osadza w wymiarze współczesnego człowieka żyjącego w doczesności, ale poprzez jej odniesienie poza doczesność. W tym jest sens na-

¹¹ Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie*, wybór i oprac. L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 268–269.

dziei. W tej zasadniczej tezie papieża Benedykta widzimy wyraźną kontynuację myśli Jana Pawła II. Benedykt w swej encyklice pragnie przywołać nadzieję, pragnie nauczyć chrześcijan, jak karmić się nadzieją na przyszłość. Zwraca się do chrześcijan, tak jak to czynił Jan Paweł II, bo to najpierw oni muszą zrozumieć sens nadziei. Jak można zwracać się do innych, jeśli sami chrześcijanie ogarnięci są sceptycyzmem i zniechęceniem i nie widzą nadziei w przyszłości? Papież pragnie przywrócić do porządku powszechnego, do świadomości współczesnej pojęcia z niej wyparte czy też stale konsekwentnie z niej wypierane, takie jak śmierć, sąd Boży, piekło, niebo. To jest konkretna realność.

Benedykt definiuje pojęcie nadziei poprzez odniesienie do tych rzeczywistości ostatecznych. Czyni to poprzez bardzo mocne odniesienia krytyczne do współczesnych ideologii, promujących fałszywą nadzieję. Papież rozprawia się w swej encyklice ze współczesnymi ideologiami, które eliminowały wiarę, a tym samym nadzieję, i chciały ją zastąpić po prostu ideologią. Ratzinger uznaje w Marksie myśliciela i analityka, który był zdolny zaproponować obietnice, które zafascynowały i pociągnęły miliony ludzi. Ale także zarzuca mu olbrzymi błąd, który polegał na wyrzuceniu elementu duchowego z życia człowieka, co było oparte na przekonaniu, że dla osiągnięcia szczęśliwości ziemskiej wystarczy wywłaszczenie klasy panującej i uspołecznienie środków produkcji. Sama ekonomia, jak wykazał upadek ideologii marksistowskiej, nie wystarczy. Benedykt XVI ukazuje z wielką precyzją, jak marksizm, także rozbudzając nadzieje, próbował budować nowe społeczeństwo, wręcz nazywa je nowym Jeruzalem. Jednakże w samym już założeniu marksizmu tkwił błąd zasadniczy. Była to bowiem budowa pozbawiona fundamentów, nadzieja odewana od korzeni.

Sądzę, że można zgodzić się co do tego, że Benedykt wiele zaczerpnął od Jana Pawła II, z jego postawy bycia świadkiem nadziei. Rozważania Benedykta XVI trafiają w istotę tego, co Jan Paweł II konsekwentnie realizował poprzez cały swój pontyfikat: chciał w nas zasiać to pragnienie, aby „odnajdywać sens w bezsensie i odkrywać prawdę w zamęcie kłamstw”.

Abstract

John Paul II – Pope of political hopes

The text is devoted to the concept of political hope connected with the Pope John Paul II. John Paul II became a personification of a hope by fact of his election, He personally became a sign of hope. For people living under authoritarian regimes, this election awaked a “political” hope. A significant importance in this context had his teaching on a dignity of human being and personal freedom, which inspired the 1989 events and led to liquidation of a politically divided world. But John Paul II would like to avoid such a simplified understanding of a hope in a public perception. Since the beginning of His Pontificate he would like to give to this meaning a deeper sense. He taught us that we had to be open to the Holy Spirit. Only hope rooted in the Holy Spirit could change the world. Benedict XVI has continued this idea in his encyclical *Spes salvi*.

ŚWIĘTY JAN PAWEŁ II CZŁOWIEKIEM NADZIEI

Święty Jan Paweł II doświadczał Boga, który jest dawcą nadziei (por. Rz 15, 13), przez całe swoje życie, zwłaszcza wtedy, gdy jego wiara poddana była próbom. Były one dla niego okazją do odkrycia jeszcze większej miłości Boga. Otwierały go coraz bardziej na głos powołujący do kapłaństwa. Pod koniec życia Jan Paweł II mógł powtórzyć za św. Pawłem: „Zawsze dziękujemy Bogu za was wszystkich, wspominając o was nieustannie w naszych modlitwach, pomni przed Bogiem i Ojcem naszym na wasze dzieło wiary, na trud miłości i na wytrwałą nadzieję w Panu naszym Jezusie Chrystusie” (1 Tes 1, 2–3). Niewątpliwie św. Jan Paweł II był człowiekiem wytrwałej i odważnej nadziei.

Człowiek nadziei

Tematowi nadziei Jan Paweł II poświęcił książkę *Przekroczyć próg nadziei*. Napisał ją w 1993 roku, a więc w połowie swojej Piotrowej posługi. Była ona nowym sposobem podjętej przez polskiego papieża komunikacji z każdym człowiekiem dobrej woli, poszukującym odpowiedzi na najważniejsze pytania swojego życia. Inspiracją do powstania książki były pytania zadawane papieżowi z Polski przez włoskiego dziennikarza Vittoria Messori. Zadając je, Messori pragnął być rzecznikiem prostych ludzi, którzy niekiedy mają trudności ze zrozumieniem chrześcijańskiej wiary i wywodzących się z niej norm moralnych. Jan Paweł II nazwał siebie w tej książce „człowiekiem nadziei”:

Papież, który jest świadkiem Chrystusa i szafarzem Dobrej Nowiny, jest przez to samo człowiekiem radości i człowiekiem nadziei, człowiekiem tej podstawowej afirmacji wartości istnienia, wartości stworzenia i nadziei życia wiecznego¹.

¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 37–38.

Ojciec święty, pisząc tę książkę, starał się być świadkiem głębokiej wiary, stwierdzając u progu nowego tysiąclecia, że „Chrystus jest wciąż młody” i jedynie On daje pełną odpowiedź na pytania: Kim jest człowiek? Jaki jest sens cierpienia, zła, śmierci?² Papież nawiązywał do numeru 10. soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, w której Kościół starał się naśladować Chrystusa nieustannie szukającego człowieka (por. Ap 3, 20). To właśnie dlatego człowiek jest drogą Kościoła, o czym Jan Paweł II przypomniał w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* wydanej w 1979 roku.

Odczytując na nowo tę książkę, można lepiej zrozumieć główne motywy działania Jana Pawła II, który pisał w niej o samym źródle nadziei, o Jezusie Chrystusie, jedynym pośredniku między Bogiem i ludźmi. Czynił to z podobnym zapalem, jakiego doświadczał kiedyś św. Paweł: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9, 16). Papież pragnął na wszelkie sposoby głosić Chrystusa (por. Flp 1, 18). Chciał przez osobisty przykład przekazywać doświadczenie żywej wiary i rodzącej się z niej postawy nadziei oraz zaufania Bogu. Nauczanie papieża wyrażało w sposób jasny i jednoznaczny chrześcijańską tożsamość. Zarówno wiara, jak i nadzieja Jana Pawła II były przez niego przeżywane w procesie nieustannego duchowego rozeznawania. Było ono zakorzenione w słowie Bożym i bogatej Tradycji Kościoła. Jan Paweł II zdawał sobie sprawę z tego, iż jest sługą Ewangelii Jezusa Chrystusa na kolejnym etapie dziejów Kościoła i ludzkości.

Można też odczytać tę książkę z perspektywy nowej ewangelizacji, bowiem była ona programem ostatnich dwunastu lat pontyfikatu Jana Pawła II, a zarazem jego duchowym testamentem, który nam pozostawił. Rzeczywiście, jest to szczególny testament, bo nie zamyka pewnego okresu w dziejach Kościoła, lecz otwiera przed nami nowe horyzonty. W 1993 roku papież z nadzieją patrzył na zbliżające się trzecie tysiąclecie głoszenia Ewangelii, przynaglając cały Kościół do podjęcia z nowym zapalem misyjnego trudu. To nie był jakiś tani optymizm! Jak kiedyś św. Piotr Apostoł, podobnie Jan Paweł II utwierdzał tym samym braci w wierze, nadziei i miłości, aby wytrwale głosili Chrystusa. Dodawał też odwagi, aby nie bali się – kierując się mądrością Ewangelii – być w świecie znakiem sprzeciwu w imię wierności Bogu i człowiekowi powołanemu do miłości w Nim.

Przywracał nadzieję

O nadziei, która nigdy zawieść nie może (por. Rz 5, 5), świadczyły prorocze słowa homilii wygłoszonej przez Jana Pawła II podczas mszy świętej inauguracyjnej jego pontyfikat. Tak wspominał to wydarzenie w książce *Przekroczyć próg nadziei*:

² Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 42–43.

Kiedy w dniu 22 października 1978 r. wypowiadałem na placu św. Piotra słowa: „Nie lękajcie się!”, nie mogłem w całej pełni zdawać sobie sprawy z tego, jak daleko mnie i cały Kościół te słowa poprowadzą. To, co w nich było zawarte, pochodziło bardziej od Ducha Świętego [...]³.

Jan Paweł II dał się prowadzić słowu Bożemu, dlatego z niewzruszoną nadzieją wypowiadał natchnione słowa Psalmu 104 na placu Zwycięstwa w Warszawie w 1979 roku: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!”. Duch Święty odnowił i wciąż odnawia Polskę. W 1980 roku powstał masowy związek zawodowy „Solidarność”, rok później ojczyzna nasza przeszła przez bolesną próbę stanu wojennego, a w 1989 roku runął mur berliński. W kolejnych krajach zaczęła upadać system komunistyczny, który przez długie dziesięciolecia zniewalał tak wiele narodów na całym świecie.

Jan Paweł II niestrudzenie zapraszał współczesnego człowieka do tego, aby przekroczył próg nadziei, to znaczy wyszedł z obszaru smutku, zwątpienia, agnostycyzmu i wszedł w obszar nadziei, gdzie działa żywy Bóg w osobie Jezusa Chrystusa, który jest jedyną drogą zbawienia.

Kierując to osobiste zaproszenie do każdego człowieka, Jan Paweł II był świadomy rozlicznych zniewoleń i trudności, które wielu ludziom nie pozwalają uczynić tego odważnego kroku. Papież z Polski był wobec nich cierpliwy, wyrozumiały i dobry. Na kartach książki *Przekroczyć próg nadziei* okazał się mistrzem niełatwego dialogu w prawdzie. Jan Paweł II bowiem nikogo nie potępiał, ale też i nie przemilczał prawdy o Bogu i człowieku, który nie boi się nawet oskarżać Pana Boga i Go sądzić:

Ostateczna wymowa Wielkiego Piątku jest taka: człowieku, który sądzisz z Boga, który każesz Mu się usprawiedliwić przed twoim trybunałem, pomyśl o sobie, czy to nie ty jesteś odpowiedzialny za śmierć Tego Skazańca, czy sąd nad Bogiem nie jest ostatecznie sądem nad tobą samym? Czy ten sąd i wyrok – krzyż, a potem zmartwychwstanie – nie pozostanie dla ciebie jedyną drogą zbawienia?⁴

Podobną diagnozę duchowej sytuacji wielu mieszkańców materialnie sytej Europy przedstawił Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*, wydanej w 2003 roku.

³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 160.

⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 67.

Radości i nadzieje *Vaticanum II*

W wielu miejscach książki *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II analizował duchową kondycję człowieka, cytując obszerne fragmenty dokumentów II Soboru Watykańskiego. Inspirował się konstytucją o Kościele *Lumen gentium*, gdy pisał o tajemnicy Kościoła i powołaniu ludzi świeckich do świętości oraz o powołaniu każdego człowieka do życia wiecznego. Nawiązał do deklaracji *Nostra aetate*, gdy pisał o potrzebie dialogu pomiędzy Kościołem a przedstawicielami innych religii. Podkreślał też znaczenie soborowej deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, będącej punktem wyjścia do współpracy katolików ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Świadczy to o tym, że zamiarem papieża było popularyzowanie nauczania soborowego, co czynił w trakcie całego pontyfikatu. Jan Paweł II cieszył się, że jego posługiwanie na Stolicy św. Piotra wypadło w okresie posoborowym. Jeszcze jako pasterz Kościoła krakowskiego arcybiskup Karol Wojtyła pracował w czasie soboru nad przygotowaniem wielu dokumentów, głównie nad konstytucją *Gaudium et spes*, w której opisane zostały główne rysy antropologii chrześcijańskiej. Po zakończeniu soboru kard. Wojtyła wydał książkę *U podstaw odnowy*, w której chciał przybliżyć nauczanie soborowe oraz spłacić dług wdzięczności Bogu za możliwość uczestniczenia w tym wielkim wydarzeniu Kościoła. To właśnie wtedy biskupi z całego świata zebrani w Rzymie nauczyli się słuchać i prowadzić w świetle słowa Bożego twórczy dialog pomiędzy sobą i ze światem. Znakiem bogactwa teologii soborowej i duszpasterskiej odnowy dokonanej po soborze był wydany w 1992 roku nowy *Katechizm Kościoła katolickiego*. Właśnie tam, w numerze 2990, a także w wielu innych miejscach znajdujemy opis chrześcijańskiej nadziei:

Gdy Bóg objawia się i wzywa człowieka, nie może on własnymi siłami odpowiedzieć w sposób pełny na miłość Bożą. Powinien mieć nadzieję, że Bóg uzdolni go do odwzajemnienia Mu miłości i do działania zgodnie z przykazaniami miłości. Nadzieja jest ufnyim oczekiwaniem błogosławieństwa Bożego i uszczęśliwiającego oglądania Boga; jest także lękiem przed obrażeniem miłości Bożej i spowodowaniem kary.

Modlitwa źródłem nadziei

Jan Paweł II, który był mistykiem, dobrze wiedział, że wiara karmi się modlitwą. Najpiękniejsze stronicie w *Przekroczyć próg nadziei* to te, na których Jan Paweł II odsłonił tajemnicę swojej modlitwy i życia posłusznego Duchowi Świętemu. Według papieża modlitwa jest dziełem chwały, bo „człowiek jest kapłanem

stworzenia”. Zaraz potem ojciec święty dodawał: „Trzeba się modlić «błaganiem niewymownym», ażeby wejść w «rytm błagań samego Ducha»”⁵.

Jan Paweł II modlitwę dziękczynną i błagalną praktykował długo i intensywnie. Tak o niej pisał: „Radość i nadzieja, a zarazem smutek i trwoga ludzi współczesnych są przedmiotem modlitwy Papieża”⁶. Modlił się za wszystkie Kościoły, zwłaszcza zaś w intencji cierpiących i zmarłych.

Ojciec święty wymienił w *Przekroczyć próg nadziei* wielkich mistrzów modlitwy mistycznej: św. Franciszka z Asyżu, który chwalił Boga w całym stworzeniu; św. Teresę z Áwili, która wyznała, że Bóg sam wystarcza; św. Jana od Krzyża, ufającego Bogu pośród ciemności; św. Ignacego Loyolę, którego cechowała wiara nasycona duchowym rozeznawaniem, i św. Serafina z Sarowa, umartwionego mnicha, który doświadczał wielu łask mistycznych. Ten ostatni, święty Cerkwi rosyjskiej, tak pisał o nadziei:

Wszyscy, którzy mają mocną nadzieję w Bogu, są ku Niemu porwani i oświeceni blaskiem wiecznej światłości. Jeśli człowiek pozbawiony jest nadmiernej troski o siebie, kieruje swą miłość ku Bogu i cnotliwym czynom i wie, że Bóg troszczy się o niego – taka nadzieja jest prawdziwa i pełna mądrości. Lecz jeśli człowiek pokłada wszelkie swoje nadzieje tylko w swoich zamierzeniach, a zwraca się do Boga w modlitwie jedynie w chwilach niepowodzeń i tylko wtedy zaczyna ufać w pomoc Bożą, gdy przestaje wierzyć w swoje możliwości i nie może im zapobiec, to taka nadzieja jest nieważna i fałszywa. Prawdziwa nadzieja szuka jedynie Królestwa Bożego i jest pewna, że otrzyma wszystko, co potrzebne jest w tym śmiertelnym życiu⁷.

Jan Paweł II często podkreślał znaczenie świętych, którzy poprzez wszystkie wieki byli siłą Kościoła na Wschodzie i Zachodzie. Według niego właśnie oni uczynili prawdę Chrystusa swoją własną prawdą, podążając drogą, którą jest On sam. Żyli też życiem, jakie z Niego płynie w Duchu Świętym⁸. To oni przywracali światu utraconą nadzieję, przypominając o Bożej wszechmocy i dobroci.

Najczęściej cytowanym przez Jana Pawła II świętym był wielki mistyk Kościoła św. Jan od Krzyża. Wywarł on ogromny wpływ na kształtowanie się duchowości Karola Wojtyły od wczesnej jego młodości. Problemowi wiary u św. Jana od Krzyża Wojtyła poświęcił później swoją pracę doktorską napisaną na rzymskim uniwersytecie Angelicum. Jak przypominał Jan Paweł II w Starym Sączu w 1999 roku, także dzisiaj święci żyją świętymi i wołają o nowych świętych. To oni odna-

⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 34.

⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 36.

⁷ www.cerkiew.szczecin.pl/prawosawie/teologia/5-pouczenia-witego-serafima-z-sarowa.html (22.07.2015).

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 135.

wiają Kościół i dają przykład postawy pełnej ufności względem Boga, jak to czyniła bł. Matka Teresa z Kalkuty.

W obronie człowieka

„Człowiek interesował mnie zawsze” – pisał Jan Paweł II⁹. Świadczą o tym dwa najważniejsze dzieła Wojtyły: *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*, których głównym przesłaniem była prawda, iż „osoba urzeczywistnia się przez miłość”¹⁰. Papież był przekonany, że „człowiek jest drogą Kościoła”, dlatego nigdy nie przestał bronić człowieka przed nim samym, zwłaszcza przed źle pojmowaną i nadużywaną wolnością. Przypominał o tym głównie w encyklice *Veritatis splendor* wydanej w 1993 roku. W tym trudzie służenia człowiekowi wspierał Jana Pawła II kard. Joseph Ratzinger, który po wyborze na papieża przyjął imię Benedykt XVI. Napisał on encyklikę *Spe salvi* o nadziei, która zbawia i której ostatecznym horyzontem jest powołanie do życia wiecznego.

Jan Paweł II wnikliwie analizował filozoficzne nurty racjonalizmu, pozytywizmu i agnostycyzmu w XX wieku, w których nie było miejsca na otwarcie się człowieka na tajemnicę Boga. Według niego ten styl myślenia poddany został krytyce przez niektóre kierunki współczesnej filozofii, np. przez fenomenologię, jeśli chodzi choćby o doświadczenie religijne człowieka. Jan Paweł II doceniał również hermeneutykę i filozofię dialogu. W książce *Przekroczyć próg nadziei* papież okazał się wybitnym filozofem i wielkim humanistą chrześcijańskim¹¹. Uderza jego gruntowna znajomość współczesnych kierunków filozofii. W wielu miejscach podkreślał znaczenie filozofii dialogu wypracowanej w XX wieku przez Emmanuela Lévinasa, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga. Przypominał też o aktualności i potrzebie filozofii św. Tomasza z Akwinu, widząc w nim mistrza syntezy filozofii i teologii¹². Papieżowi zależało, by między tymi dwoma naukami odbywał się nieprzerwany dialog, owocny dla nich obu. Szerszą refleksję poświęcił temu zagadnieniu w encyklice *Fides et ratio* wydanej w 1988 roku.

Jan Paweł II nie umniejszał znaczenia współczesnej cywilizacji, jak wielu mu to zarzucało. On jedynie wskazywał na to, co nie jest w niej zgodne z „cywilizacją miłości”. Dlatego wytrwale demaskował zakłamanie współczesnych twórców kultury, zwracając uwagę, że niestety wielu intelektualistów oraz polityków,

⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 149.

¹⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 150.

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 44–46.

¹² Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 42.

którzy dużo piszą i mówią o wolności i demokracji, stanowi jednocześnie prawa zezwalające na zabijanie dzieci nienarodzonych¹³. W tym kontekście wspominał Jan Paweł II:

Kiedy podczas ostatnich odwiedzin w Polsce (1991 rok) wybrałem jako temat homilii Dekalog oraz przykazanie miłości, wszyscy polscy zwolennicy „programu oświeceniowego” poczytali mi to za złe. Papież, który stara się przekonywać świat o ludzkim grzechu, staje się dla tej mentalności *persona non grata*¹⁴.

Wobec takiej sytuacji kulturowej Jan Paweł II uczył chrześcijan krytycznego patrzenia na postęp i zagrożenia XX wieku. Papież przypominał wierzącym i ludziom dobrej woli o potrzebie duchowego rozeznawania, tak by wobec wielu niebezpieczeństw i zafałszowań ze strony różnych ideologii pozostali wierni Chrystusowej ewangelii oraz wartościom ogólnoludzkim, wyrażonym choćby w Deklaracji Praw Człowieka.

Jan Paweł II zdawał sobie sprawę, że w wielu krajach na świecie, zwłaszcza tych najbogatszych, życie dzieci nienarodzonych nie jest wystarczająco chronione. Dlatego mówił otwarcie o walce toczącej się pomiędzy cywilizacją miłości i cywilizacją śmierci. Dramat starcia dwóch nie do pogodzenia mentalności wyrażał w swoim papieskim nauczaniu wiele razy, zwłaszcza w encyklice *Evangelium vitae* napisanej w 1995 roku. Cała encyklika jest przeniknięta duchem nadziei na budowanie lepszego świata, w którym życie nienarodzonych, ludzi nieuleczalnie chorych i starców nie będzie zagrożone. W Radomiu, w 1991 roku, przypomniał nam Jan Paweł II Boże przykazanie „Nie zabijaj!” i mówił o „cmentarzu nienarodzonych, cmentarzu bezbronnych, których twarzą nie poznała nawet własna matka, godząc się lub ulegając presji, aby zabrano im życie, jeszcze zanim się narodzą”¹⁵. Uczynił to także w swojej homilii w sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach 17 czerwca 2002 roku. W tej „duchowej walce” stoją z jednej strony obrońcy życia człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci, z drugiej zaś ludzie promujący działalność klinik aborcyjnych, antykoncepcję, środki wczesnoporonne i eutanazję. Papież wielokrotnie podkreślał, że w trosce o ochronę życia wielką rolę odgrywają przede wszystkim rodzice, nauczyciele i wychowawcy, politycy oraz dziennikarze pracujący w środkach społecznego przekazu.

¹³ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 152–156.

¹⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 60.

¹⁵ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Polski 1979–1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 622.

Nowe wyzwania a nadzieja chrześcijańska

Vittorio Messori zadawał Janowi Pawłowi II trudne pytania o możliwość uodowodnienia istnienia Boga, o warunki Jego poznania, o historię zbawienia. Pytał też o sens ludzkiego cierpienia, śmierci. Wspominał o bolesnych doświadczeniach ludzi, trudnych do pogodzenia z dobrocią Boga¹⁶. Pytał o możliwość doświadczania nadziei w sytuacji człowieka poddanego bolesnej próbie choroby czy utraty sensu życia. Interesował się również zagadnieniami związanymi z eschatologią, prosząc Jana Pawła II o przybliżenie współczesnemu człowiekowi duchowej rzeczywistości nieba, czyśćca i piekła. Włoski dziennikarz poruszał też problem rozłamów między wyznawcami Chrystusa, które są zgorszeniem dla wielu ludzi. O dialogu ekumenicznym papież pisał na wielu stronach książki *Przekroczyć próg nadziei*¹⁷, wskazując na wielki postęp, jaki się w tej dziedzinie dokonał. Nie zabrakło też pytań o kwestie związane z recepcją wymagającej nauki moralnej Kościoła¹⁸. Jan Paweł II dziękował za te trudne pytania Vittoria Messoriego i z wielką prostotą na nie odpowiadał. Odwoływał się przy tym do osobistego doświadczenia wiary, a także do bogatej tradycji myśli chrześcijańskiej, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej. Papież zaskakiwał nas ukazywaniem wielu nowych motywów nadziei, ponieważ zawsze, nawet w obliczu trudnych i bolesnych problemów współczesnego świata, potrafił zachować radość i optymizm. Miał za sobą doświadczenie wojny, czas wielkiej próby wiary i nadziei w swoim życiu. Kiedy w 1997 roku zapytałem przebywającego w Krakowie kard. Carla Marię Martiniego, jakie dziedzictwo Kościół polski ma do przekazania Kościołowi powszechnemu, odpowiedział:

Kościół polski jest Kościołem męczeństwa, który wiele wycierpiał dla wiary i zachował ją w okolicznościach niezwykle trudnych. Dlatego powinien nas uczyć mocy wiary i mocy krzyża oraz tego, jak moc krzyża daje nam możliwość zwyciężać zło dobrem. Jeśli zaś chodzi o to, czego Kościół polski może się nauczyć od Kościoła na Zachodzie, myślę, że my musieliśmy stawić czoła kilka dziesięcioleci wcześniej problemowi sekularyzacji i duchowi konsumizmu. A więc moglibyśmy nauczyć was na przykład, jak przeżywać wiarę w sytuacji, kiedy nie ma już prześladowań, ale jest problem konsumizmu i zbyt łatwego życia, co też jest niebezpieczeństwem dla życia z wiary¹⁹.

Jan Paweł II zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie miały stanąć przed Kościołem w Polsce po upadku komunizmu w 1989 roku. Mówił o tym podczas kolejnych

¹⁶ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 62.

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 116–122.

¹⁸ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 132.

¹⁹ M. Wójtowicz SJ, *Wywiad z kard. Carlo Maria Martinim SJ*, <http://www.zyciezakonne.pl/wywiad-z-kard-carlo-maria-martinim-sj-19764> (22.07.2015).

pielgrzymek od 1991 roku. Ostatnim jego apelem o podjęcie walki duchowej o to, by zachować wiarę, była jego ostatnia pielgrzymka do ojczyzny w 2002 roku.

Chrystus odkupiciel człowieka

W samym centrum refleksji zawartych w książce *Przekroczyć próg nadziei* obecny jest Chrystus odkupiciel człowieka. On jest jedyną nadzieją na zbawienie dla każdego człowieka (por. Dz 4, 12). Zdaniem Jana Pawła II żaden człowiek nie powinien się lękać, ponieważ każdy został umiłowany przez Boga i odkupiony przez Chrystusa. Chrześcijaństwo jest według papieża religią zbawienia: „Aby człowiek uwierzył, że jest zbawiony przez Boga, musi zatrzymać się pod krzyżem Chrystusa”²⁰. Te podstawowe prawdy naszej wiary zawarł Jan Paweł II w swojej pierwszej, programowej encyklice *Redemptor hominis*, która była wielkim hymnem radości na cześć prawdy o odkupieniu człowieka przez Chrystusa. Na kilku stronach papież wyjaśnił też istotę soteriologii chrześcijańskiej: „Jest to soteriologia krzyża i zmartwychwstania. Bóg, który chce, aby «człowiek żył» (por. Ez 18, 23), przybliży się do człowieka przez śmierć własnego Syna, aby objawić mu życie, do jakiego jest powołany w samym Bogu”²¹.

W centrum jego refleksji była tajemnica paschalna, którą próbował opisać w V rozdziale encykliki *Dives in misericordia*. Ukazał w nim sam *ker y g m a t* chrześcijańskiej wiary, a więc przesłanie o zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa oraz Jego relacji z miłosiernym Ojcem. Jan Paweł II pisał o Bogu Ojcu w perspektywie krzyża. W jego świetle rozważał przymierze Boga z człowiekiem, które jest źródłem jego godności. Z tej perspektywy dopiero widać, jak Boża miłość nie zatrzymuje się na akcie stworzenia. Po dramacie grzechu, odwrócenia się ludzi od Boga zbawienie jest na nowo ofiarowane człowiekowi – grzesznikowi. Na tym polega „szaleństwo” Bożej miłości. Tylko w tej perspektywie widać też okropność grzechu i ogrom Bożego miłosierdzia.

Spotkanie z religiami świata

Temu zagadnieniu papież poświęcił wiele miejsca, korzystając z metody dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami, zawartej w deklaracji soborowej *Nostra aetate*. Papież zwrócił uwagę, że Kościół odnosi się z szacunkiem do wyznawców różnych religii świata, które nierzadko „odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszyst-

²⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 67.

²¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 70.

kich ludzi”²². Podkreślił też wagę historycznego spotkania w Asyżu w 1986 roku, podczas którego przedstawiciele wielkich religii modlili się o pokój na całym świecie.

Jan Paweł II omówił historię dialogu międzyreligijnego i jego obecny stan. Między innymi zwrócił uwagę na dialog z buddyzmem, który proponuje człowiekowi „soteriologię negatywną”: zbawienie przez zanegowanie świata. Przy okazji papież wskazał na zasadnicze różnice pomiędzy mistyką św. Jana od Krzyża, która zbudowana jest na objawieniu chrześcijańskim, a medytacją wschodnią dążącą do nirwany. Jan Paweł II, mówiąc o pewnej modzie na medytację wschodnią w różnych środowiskach na zachodzie Europy, zachęcał katolików, by najpierw poznali własne duchowe dziedzictwo, zanim zaczną czerpać z innych tradycji kulturowych i religijnych²³. Przypomina o tym także dokument Kongregacji Nauki Wiary na temat specyfiki modlitwy chrześcijańskiej w kontekście dialogu z innymi religiami²⁴.

Papież pisał również o dialogu chrześcijaństwa z islamem, podziwiając wierność modlitwie wyznawców proroka Mahometa. Wskazywał też na pewne zagrożenia ze strony fundamentalizmu islamskiego, który jednostronnie traktuje wolność religijną. Wspominał o swoich wizytach w krajach, w których muzułmanie są większością, np. w Maroku, gdzie był gościnnie przyjmowany podczas spotkania z młodzieżą na stadionie w Casablance w 1985 roku. Bez wątpienia Jan Paweł II był prekursorem owocnego dialogu ze światem islamu.

Wiele miejsca poświęcił też Jan Paweł II dialogowi z judaizmem, który bardzo się ożywił po II Soborze Watykańskim. Wysilek wzajemnego poznawania się i współpracy był kontynuowany podczas trwania jego pontyfikatu, o czym świadczy pamiętna wizyta papieża w rzymskiej synagodze 13 kwietnia 1986 roku oraz nawiązanie stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską a Izraelem. Jan Paweł II odwoływał się przede wszystkim do swego osobistego doświadczenia z Wadowic, gdzie w szkole podstawowej 25 proc. uczniów stanowili chłopcy żydowscy: „Obie grupy religijne, katolików i Żydów, łączyła, jak przypuszczam, świadomość, że modlą się do tego samego Boga”²⁵. O niemieckim obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu, który jest symbolem holokaustu narodu żydowskiego opisał: „Oświęcim mówi, iż antysemityzm jest wielkim grzechem przeciw ludzkości. Mówi, że wielkim grzechem przeciw ludzkości jest wszelka nienawiść rasowa, która niechybnie prowadzi do

²² Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 75.

²³ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 77–81.

²⁴ Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej z 15 października 1989, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_pl.html (22.07.2016).

²⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 85.

podeptania człowieczeństwa”²⁶. Są to ważne słowa, świadczące o postępie w dialogu chrześcijańsko-żydowskim.

Janowi Pawłowi II zależało na budowaniu wzajemnego zaufania pomiędzy przedstawicielami różnych religii. Owocem tego wzajemnego szacunku i uznania może być nadzieja na pokój oraz wspólna troska o pomyślność i rozwój każdego człowieka.

Nadzieja na nową ewangelizację

W książce *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II wskazał na dwa dokumenty poświęcone w szczególności zagadnieniu nowej ewangelizacji. Najpierw podkreślił ogromne znaczenie adhortacji bł. Pawła VI *Evangelii nuntiandi*. Następnie wspominał o swojej encyklice na temat powołania misyjnego całego Kościoła:

Znamienne jest, że encyklika *Redemptoris missio* mówi o nowej wiośnie ewangelizacji, a jeszcze bardziej znamienne jest, że encyklika ta została przyjęta z wielkim zadowoleniem, wręcz z entuzjazmem w różnych kręgach. Stała się nową – po *Evangelii nuntiandi* – syntezą nauki o ewangelizacji współczesnego świata²⁷.

Zdaniem papieża „wyczuwa się jakieś szczególne zapotrzebowanie we współczesnym świecie na Ewangelię w bliskiej już perspektywie roku 2000”²⁸. Jan Paweł II przeczuwał duchowy przełom, dlatego na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 napisał specjalny list apostolski zatytułowany *Novo millennio ineunte*, w którym zachęcił wszystkich chrześcijan do kontemplacji Jezusa Chrystusa, zwłaszcza Jego oblicza cierpiącego, które przypomina każdemu człowiekowi o wielkiej cenie zbawienia świata. Dokument ten jest programem działania dla Kościoła w nowym tysiącleciu, a zarazem przesłaniem nadziei skierowanym do wszystkich ludzi, by na nowo podjęli duchową odnowę, powracając do Boga żywego. Papież pisze w nim również o potrzebie ożywienia we wszystkich częściach świata „wyobraźni miłosierdzia”, by żaden człowiek potrzebujący pomocy nie był pozostawiony samemu sobie!

Jan Paweł II zdawał sobie sprawę, że te nowe zadania dla chrześcijan i ludzi dobrej woli nie są łatwe do wypełnienia:

Wciąż na nowo Kościół podejmuje zmaganie się z duchem tego świata, co nie jest niczym innym, jak zmaganiem się o duszę tego świata. Jeśli bowiem z jednej strony jest w nim obecna Ewangelia i ewangelizacja, to z drugiej strony jest w nim

²⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 86.

²⁷ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 97.

²⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 97.

także obecna potężna anty-ewangelizacja, która ma też swoje środki i swoje programy i z całą determinacją przeciwstawia się Ewangelii i ewangelizacji²⁹.

Nadzieja i młodość ducha

Karl Rahner w jednym ze swoich wywiadów, udzielonym po wizycie Jana Pawła II w Wielkiej Brytanii w 1982 roku, powiedział, że pośród marazmu, w jakim tkwią społeczności zachodnie, Jan Paweł II wzbudza powszechny zachwyt, także wśród protestantów. I choć papież w ostatnich latach swojego pontyfikatu mówił, że należy już do tzw. trzeciego wieku, to jednak wyczuwało się w nim młodzieńczego ducha. To dlatego spontanicznie nawiązywał żywy kontakt z młodzieżą całego świata. Papież dostrzegał w młodych ludziach ogromny potencjał dobra i twórczych możliwości. Pragnął też, by ten młodzieńczy entuzjazm i radość życia były udziałem całego Kościoła. Według Jana Pawła II tajemnicą młodości jest odkrycie znaczenia ludzkiej miłości:

Młodzi w gruncie rzeczy szukają zawsze piękna w miłości, chcą, ażeby ich miłość była piękna. Jeśli ulegają swoim słabościom, jeżeli idą za tym wszystkim, co można by nazwać „zgorzeniem współczesnego świata”, a jest ono, niestety, bardzo rozprzestrzenione, to w głębi serca pragną pięknej i czystej miłości³⁰.

Echem tych słów była homilia Jana Pawła II wygłoszona w Sandomierzu w 1999 roku. Papież przestrzegał nas wtedy:

Cywilizacja śmierci chce zniszczyć czystość serca. Jedną z metod tego działania jest celowe podważanie wartości tej postawy człowieka, którą określamy cnotą czystości [...]. Nie lękajcie się żyć wbrew obiegowym opiniom i sprzecznym z Bożym prawem propozycjom. Odwaga wiary wiele kosztuje, ale wy nie możecie przegrać miłości! Nie dajcie się zniewolić! Nie dajcie się uwieść ułudom szczęścia, za które musielibyście zapłacić zbyt wielką cenę, cenę nieuleczalnych często zranień lub nawet złamanego życia! Pragnę wam powtórzyć to, co kiedyś już powiedziałem do młodzieży: „Tylko czyste serce może w pełni kochać Boga! Tylko czyste serce może w pełni dokonać wielkiego dzieła miłości, jakim jest małżeństwo! Tylko czyste serce może w pełni służyć drugiemu. Nie pozwólcie, aby zniszczono waszą przyszłość. Nie pozwólcie odebrać sobie bogactwa miłości. Brońcie waszą wierność; wierność waszych przyszyłych rodzin, które założycie w miłości Chrystusa”³¹.

²⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 96.

³⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 103.

³¹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1999...*, dz. cyt., s. 1112–1113.

Przytoczyłem ten cytat, bo w nim Jan Paweł II wyraził swoją wielką troskę o wychowanie nowego pokolenia. Jego refleksja sprzed wielu laty nie utraciła nic ze swej aktualności.

Zakończenie

W całej działalności św. Jana Pawła II nie brakowało dyskretnej obecności Maryi, pocieszycielki strapionych. Papież uczył, zwłaszcza przez osobisty przykład, dojrzałej pobożności maryjnej, która powinna być głęboko chrystocentryczna i trynitarna. Miłości do Maryi i synowskiego zawierzenia Jan Paweł II uczył się na drózkach w Kalwarii Zebrzydowskiej oraz na Jasnej Górze, gdzie nadzieja doświadczana była na nowo w każdym pokoleniu:

U swej Pani i Królowej Naród polski szukał przez wieki i szuka nadal oparcia i siły duchowego odrodzenia. Jest to miejsce szczególnej ewangelizacji. Wielkie wydarzenia w życiu Polski są zawsze jakoś z tym miejscem związane. Dawna i współczesna historia mojego Narodu właśnie tam, na Jasnej Górze, znajduje punkt swej szczególnej koncentracji³².

Pisząc o Maryi, papież wspominał dramatyczny dzień 13 maja 1981 roku, kiedy to w sposób szczególny doświadczył macierzyńskiej opieki Matki Bożej: „Czy poprzez całe to wydarzenie jeszcze raz Chrystus nie wypowiedział swojego: «Nie lękajcie się!»? Czy nie wypowiedział tych paschalnych słów i do Papieża, i do Kościoła, a pośrednio do całej rodziny ludzkiej?»³³.

Obchodząc IX Dni Jana Pawła II w Krakowie, jesteśmy kolejny raz zachęteni do zgłębiania jego apostołskiego nauczania. Możemy ponownie sięgnąć do encyklik Jana Pawła II, zwłaszcza do *Redemptoris missio*, w której z tak wielkim zapalem papież pisał o potrzebie nowej ewangelizacji świata. Uczył w niej również profetycznego patrzenia na historię. Uczył tego także w wydanej w 2003 roku w adhortacji *Ecclesia in Europa*, gdy pisał z niepokojem o „gasnącej nadziei” na naszym kontynencie:

Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za „absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie czło-

³² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 158.

³³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 162.

wiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka” i dlatego „nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego”. Europejska kultura sprawia wrażenie „milczącej apostazji” człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał³⁴.

Diagnoza ta może być dla naszego pokolenia przestrożą, a zarazem zachętą do poszukiwania razem z Janem Pawłem II nowych motywów nadziei. W tej samej adhortacji wyraził on przekonanie, że Europa po okresie masowej sekularyzacji i odrzucenia Boga na nowo powróci do Chrystusa.

³⁴ Jan Paweł II, adhort. apost. *Ecclesia in Europa*, 9.

Abstract

Christ – the only hope for the Man

In this article I focused on a book written by John Paul II – *Crossing the threshold of hope*. In the center of his work the Pope places Christ – the Redeemer of Man – who is the only Savior of mankind. (Ibidem: Acts 4, 12) According to the author, man should not be afraid because he is beloved by God and redeemed by Christ. We can find this fundamental truth of faith in the first encyclical of John Paul II – *Redemptor hominis* – which is a great hymn of joy. That is why Christianity is a religion of salvation. To experience that we should stop at the feet of the Cross of Jesus. John Paul was also writing about God the Father from the perspective of the Cross. In the light of the Cross he has reflected on the covenant between God and human, which is the source of human dignity. From that point of view we can perceive that God's love extends beyond the Act of Creation. After turning away from God, salvation again has become a share of sinful humanity. This is the "insanity" of God's love. Awareness of guilt and the dirt of sin, filled with the immensity of Mercy, which restores hope.

CZY NAUKA WSPÓŁCZESNA DAJE NADZIEJĘ?

W nauce człowiek w sposób naturalny, tzn. materialnie i racjonalnie, spotyka się z dziełami Stwórcy, który powierza ludziom swe dobre dzieło stworzenia. Jest to stwierdzenie nie tylko religijne, ale również filozoficzne. Także w kontekście nauki człowiek towarzyszy człowiekowi w doświadczaniu tej miłości Boga, która przejawia się w ofiarowaniu świata wspólnocie ludzi stworzonych na Boże podobieństwo, stworzonych bardzo dobrze (Rdz 1, 27. 31). To podobieństwo wyraża się najpełniej m.in. w tym, że człowiek jest zdolny do życia w Prawdzie i do życia w Miłości na wzór samego Boga, objawionego w Logosie, w Chrystusie (J 1, 1; 1 J 5, 20; Mdr 13, 1; Rz 1, 19. 20). Wierzący uczony ma więc nie tylko osobistą, naturalną satysfakcję z odkryć, dokonań i zdobyczy, ale wiara prowadzi go głębiej, gdyż może lepiej poznać dzieło Stwórcy i darzyć głębszą miłością chrześcijańską innych ludzi, nie tylko we wspólnocie wiary, ale także tych, dla których rzeczywistość religijna jest dostępna jeszcze jedynie przez zasłonę nauki.

Talent naukowy idzie jednak w parze z etycznym wezwaniem do odpowiedzialności za to, by przekazać innym całe naturalne dobro, nie niszcząc go. Obiektywizm i intersubiektywna komunikowalność, cechujące dzisiejszą naukę w stopniu jeszcze niedawno niewyobrażalnym, stwarzają podstawy do głębokiej nadziei, że prawda przekroczy granice egoizmów ludzkich, które odbierają ludziom tę nadzieję. Tak więc – choć przedmiotem nauk nie jest nadzieja jako taka – to nauki wytwarzają sprzyjający klimat dla szerokiej wspólnoty, w której postawa otwartości na prawdę i rzetelność są formowane w naukowym procesie poznawczym. Oczywiście, należy być realistą świadomym tego, że również naukowcy mogą działać – jak wielu innych ludzi, także religijnych – nieodpowiedzialnie, przez co cierpi wspólnota uczonych, środowisko społeczne oczekujące od naukowców prawdy i obdarzające ich zaufaniem, a także niszczyje przestrzeń ekologiczną, gdyż i ten aspekt etyczny należy tu przynajmniej wspomnieć.

I choć nie jest możliwe – w tak skromnej pracy – wnikliwe prześledzenie zarysowanych wyżej wątków, wydaje się, że dość wyraźnie zostało tu określone ukie-
runkowanie wskazujące mimo wszystko na pozytywną odpowiedź na pytanie za-

warte w tytule. Postaramy się podjąć kilka wybranych kwestii, które również dla św. Jana Pawła II były w tym kontekście istotne.

Kardynał Wojtyła i naukowcy

Kardynał Karol Wojtyła (18 V 1920 – 2 IV 2005) cenił szczególnie swój, rozpoczęty w Krakowie, dialog z uczonymi, a w szczególności z przedstawicielami nauk ścisłych. Kiedy został papieżem, nadal kontaktował się z polskimi naukowcami na seminariach organizowanych w letniej rezydencji papieża w Castel Gandolfo we Włoszech. Ówczesny Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego (dziś Akademia Ignatianum w Krakowie) wydał kilka publikacji przedstawiających dorobek tych seminariów¹. Podczas spotkań w Castel Gandolfo wątki naukowe przewijały się na przemian z kwestiami filozoficznymi, nierzadko zahaczając o głęboką teologię.

Ojciec święty osobiście wypowiadał się w czasie tych spotkań, ale czynił to raczej bardzo zwięźle. Jednakże jako filozof wyrażał dość często stanowisko, które miało istotny wpływ na relacje nauki i wiary. Wystarczy tu wspomnieć badania nad procesem Galileusza oraz posłanie papieża do dyrektora obserwatorium watykańskiego ks. George'a V. Coyne'a SJ. Najbardziej chyba jednak zwięzłym stwierdzeniem ojca świętego, wiążącym stwórcze działanie Boga i odpowiedzialność człowieka, są słowa wygłoszone podczas 194. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski:

Nigdzie indziej Bóg nie uobecnia się we właściwym sobie działaniu wobec człowieka tak radykalnie i nigdzie indziej nie ujawnia się wobec człowieka tak namacalnie, jak w swoim stwórczym działaniu, czyli jako Dawca daru życia ludzkiego. Stąd stosunek do daru życia jest wykładnikiem i podstawowym sprawdzianem autentycznego stosunku człowieka do Boga i do człowieka, czyli wykładnikiem i sprawdzianem autentyczności i moralności².

W tych papieskich słowach zawarta jest i filozoficzna, i religijna synteza dotycząca radykalności stwórczego działania Boga w odniesieniu do życia każdego człowieka, a także kryterium etyczne, jakże ważne zwłaszcza dla uczonych, kryterium wartościujące relację tak do Stwórcy, jak i do ludzkiej wspólnoty. Nie ma

¹ Zob. np. *Nauka-Religia-Dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 sierpnia 1984*, red. J. A. Janik, P. Lenartowicz SJ, Kraków 1986.

² Jan Paweł II, Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski, Częstochowa, 19 czerwca 1983.

wątpliwości, że mowa jest tu również o istocie nauki jako takiej, której celem jest poznanie prawdy o stworzeniach w sposób naturalny i godny człowieka. Słowa te łączą więc Biblię, księgę wiary, z księgą natury, którą odkrywają dzisiejsze nauki. Centrum tego kulturowego oddziaływania i znaczenia znajduje się w kluczowym „punkcie” kontaktowym wiary i nauki, jakim jest ludzkie życie.

Ludzkie nadzieje

Naturalna nadzieja dojrzewa w człowieku, nie tylko w dziecku, ale także w dojrzałym uczonym. Każdy eksperyment, każde hipotetycznie napisane równanie matematyczne, rodzą się w nadziei, że zbadamy to, co nieznanne. Uczni piszą podania o granty, mając nadzieję, że ich praca zostanie doceniona, że ktoś im uwierzy do tego stopnia, że powierzy im wypracowywane przez siebie lub społeczność dobra, z nadzieją, że uczoney przetworzy je na dobra jeszcze większe. U podstaw tego ważnego społecznie procesu nie leżą wbrew pozorom jedynie biurokratyczne regulaminy (przyjmują one czasem absurdalne formy), nie napędza go jakiś motor socjologiczny, ale właśnie najgłębsze ludzkie dążenia, na których opiera się nauka jako taka.

O tym, że nadzieja należy do najbardziej podstawowych doświadczeń człowieka, opowiemy krótko, bo jest to raczej stwierdzenie oczywiste. Prześledźmy jednakże pokrótce te sytuacje, które ludziom, na różnym etapie wzrostu, kojarzą się i z nadzieją, i z nauką.

Człowiek od poczęcia ma nadzieję na życie, co ujawnia się w naturalnym biegu życia ludzkiego, które chce się rozwijać, a nie umierać. Oczywiście, zarodek nie potrafi jeszcze w sposób określony kulturowo wyrazić swojej nadziei wobec społeczności, w której się począł, gdyż jego ciało jest mikroskopijne. Bogactwo jego istnienia, choć jeszcze bardzo ograniczone czasoprzestrzennie, przybliża nam wszystkim nauka, choć czasem jest ono bardzo mocno kwestionowane. Ale to właśnie z nauki, nie z czystego myślenia, wiemy, że poczęty człowiek ma już pełen komplet genów, który będzie mu towarzyszył przez całe życie w doświadczaniu różnych nadziei. Już wtedy zostaje mu wyznaczone zadanie bycia kobietą albo mężczyzną i określone wiele podstawowych aspektów jego ontycznej tożsamości. Już wtedy może się też okazać, że zarodek jest chory, np. na choroby genetyczne, lub że jego poczęcie z winy dorosłych nie było etycznie poprawne, i że w tej sytuacji człowiek będzie wymagać od otoczenia większej miłości, na którą ma nadzieję przez sam fakt swego ludzkiego istnienia³.

³ Mówi na ten temat m.in. psychologia prenatalna, która jest dyscypliną dobrze określoną naukowo.

„Nadzieję na człowieka” ma także kosmos, który – czasem wbrew ludziom – „przygotował” dla zarodka miejsce i czas, i – na ile może – sprzyja temu, by organizm się rozwijał. Każdy człowiek jest „nadzieją” dla kosmosu, a ciało człowieka jest częstką kosmosu najbardziej wysubtelnioną. Również o tym mówi nam nauka. W mózgu człowieka stopień skomplikowania i uporządkowania materii jest tak wielki, że – słusznie – już organizm zarodka można nazwać mikrokosmosem, mikropięknem czy nawet ogromnym cudem. Życie ludzkie toczy się w przestrzeni fazowej niesłychanie daleko od punktu równowagi termodynamicznej, w której – z racji zasadniczych – rozpoczyna się tajemnica niedostępna żadnej nauce. W tych okolicznościach, gdy opisując to, co dzieje się w jednej maleńkiej komórce życia ludzkiego, trzeba by zapisać niezliczone terabajty pamięci komputerowych, trzeba się uciec do niezwykłego skrótu, który – nie tracąc nic z matematycznej subtelności rozgrywających się w zarodku procesów fizycznych, chemicznych, biologicznych itd. – mówi nam o Logosie w akcji stwórczej ukrytej przed każdą nauką. To ukrycie nie jest deklaracją zewnętrzną, np. jakiegoś trybunału, jakąś tajemnicą-tabu, mityczną lub gnostycką. Mechanika kwantowa uczy nas, że w mikroświecie, a takie jest otoczenie mikroczłowieka, obowiązuje zasada nieoznaczoności, która sprawia, że obserwator zaburza to, co obserwuje, nie może zmierzyć dokładnie wielkości kanonicznie sprzężonych itd. Aby więc mikroczłowiek mógł się bezpiecznie rozwijać, potrzebuje realnej tajemnicy „kwantowej” kryjącej cud powstawania życia w naturze matczynej łona⁴. Tu właśnie – w obiektywnej rzeczywistości ludzkiego początku – rodzi się świętość macierzyńskiego ciała, o której mówi list katolickich lekarzy, zainspirowany przez dr Wandę Póltawską. I nie jest to tylko „świętość religijna”, ale też obiektywna, wartość potwierdzona naukowo. Mówi o tym samym, choć krócej i czytelniej, Psalm 139:

Ty utkałeś mnie w łonie mej matki.
Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie,
godne podziwu są Twoje dzieła.
I dobrze znasz moją duszę,
nie tajna Ci moja istota,
kiedy w ukryciu powstawałem (Ps 139, 13).

Już wtedy – choć w niedostępny eksperymentalnie i społecznie sposób – dochodzi do dialogu między stwarzanym i Stwórcą: pierwsza modlitwa „byciem”

⁴ Por. R. Janusz, *Co historia mechanicyzmu może wnieść do dyskusji o początku życia?*, [w:] *Życie etycznie – życie etyką. Prace dedykowane ks. prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, red. R. Janusz, Kraków 2009, s. 165–176.

poczętego w łonie matki człowieka, wobec którego Stwórca wyraża swą nadzieję, dając mu istnienie. Jak słusznie się mówi, pierwszą osobą „przy nadziei” jest właśnie matka, która nie znając „naocznie” swego dziecka, uczy się dawać mu nadzieję, przygotowuje się do miłości. Matka jest tu wyrazicielem także tego dobra, które powierzone jest prawdziwej nauce. To oznacza, że nauka powinna być macierzyńska wobec każdego ludzkiego istnienia i ochraniać je.

Tę wielką nadzieję życia, którą odkrywają w swej pracy uczciwi uczeni, reprezentuje ostatnio – nie bez trudnych doświadczeń – prof. dr hab. Bogdan Chazan – bezkompromisowy obrońca życia ludzkiego, człowiek nadziei dla tak wielkiej liczby matek, którym służył swą naukową wiedzą i ludzkim sumieniem. Przeżywszy nawrócenie, ten wielki filozof natury – w najlepszym tego słowa znaczeniu – zapłacił za wierność prawdzie o ludzkim życiu absurdalną cenę: władze zwolniły go z funkcji dyrektora szpitala. Historia napisała w Warszawie, mieście niegdyś zniszczonym i dziś jakże symbolicznym, swoje ironiczne karty, gdyż szpital, w którym ten lekarz pracował, nosi nazwę Świętej Rodziny.

Nauka beznadziejna

Widzimy zatem, że nie zawsze nauka bezwarunkowo otwiera się na wszystkie ludzkie nadzieje. Niektórzy naukowcy są w stanie zniszczyć nadzieje bliźnich, a nawet ich samych, w celu wymuszenia na innych swoich chorobliwych „nadziei”. Schizofrenia metodologiczna nauki ujawnia się bardzo wyraźnie m.in. w podejściu do wojen. To wiedza naukowa przyczynia się do produkcji broni ABC. Energia jądrowa od początku nie była wykorzystywana pokojowo, a nawet ta wykorzystywana pokojowo przyniosła tragiczne żniwo w Czarnobylu. Broń biologiczna i chemiczna czeka w arsenałach, by wyciągnąć nad ludzkością swój apokaliptyczny miecz. Ale nie tylko ta broń jest tragiczna. Wspierane naukowo technologie (biologiczne, chemiczne) sprawiają, że skażenie środowiska przybiera niespotykane rozmiary. Wyobrażenie nauki jako absolutnego dobrodziejstwa wali się w gruzy.

Można by sądzić, że to technokraci wykorzystują naukę w sposób nieodpowiedni. To byłoby jednakże myślenie zbyt powierzchowne. Do nauki podchodzą bowiem nieodpowiedzialnie także sami naukowcy. Przejawia się to m.in. w swojej schizofrenii, gdy chodzi o *in vitro* i aborcję. Biolodzy wiedzą, kiedy poczytna się człowiek, gdy stosują sztuczne zapłodnienie, a „nie wiedzą”, kiedy zabią się dziecko w łonie matki. Jakoś nie słychać protestów naukowców, że stosują praktycznie „zasadę sprzeczności”. Wymuszając poczęcie na szkle, ludzie ci wprowadzają do funkcji instrumentalnej akt małżeński, który ma swą godność i służy przekazywaniu życia, zaś do osób podchodzą jak do rzeczy i traktują nowo

powstałe życie ludzkie jak „biomasę”, „substancję chemiczną”. W aptekach, które mają sprzedawać leki na choroby, sprzedaje się antykoncepcję czy preparaty wprost niszczące życie, które ze stanu zdrowia wprowadzają ludzi w stan chorobowy. A to przecież bezpłodność jest chorobą i to ją trzeba leczyć. Nauka już dawno przestała być złączona organicznie z filozofią natury, z globalnym obrazem świata wypływającym z teologii chrześcijańskiej miłości Boga i bliźniego. Nauka stała się preparatem, towarem, produktem i weszła na drogę samozniszczenia nie tylko materialnego, ale i moralnego.

A jednak nadzieja naukowa

Wielki, święty filozof, papież Jan Paweł II właśnie w tak niesprzyjającym klimacie kreślił dla nauki drogę nadziei. Papież rodziny, papież ludzkiego życia, papież godności człowieka od samego poczęcia jest też największym obrońcą etosu nauki, z czego naukowcy nie zawsze zdają sobie nawet sprawę. Dzięki jego przenikliwości, jego encyklikom o życiu ludzkim, o prawdzie i rozumie jest szansa, że ludzie dobrej woli nie zniszczą dobra, jakie zostało im powierzone w nauce.

Spróbujmy wskazać choć jeden z powodów zgubnego zapętlenia się niektórych naukowców w metodzie bez etyki i odpowiedzieć na pytanie: Skąd pochodzi niebezpieczeństwo dla nadziei w dzisiejszej nauce? Może pochodzi ono m.in. stąd, że nauka wszystko, co doświadczane, sprowadza do roli oddziaływania na materialny przyrząd pomiarowy. Nauka mówi o przyrządach, nie o ciele, które ma swoją godność, swoją duszę. Jeśli nauka bada ciało ludzkie, to traktuje je jak przedmiot, nie jak człowieka. Podejście z szacunkiem do całej rzeczywistości badanej przez naukowców nie płynęło z ich metody, ale z ich człowieczeństwa. Wielcy uczeni oprócz doskonale opanowanego rzemiosła naukowego byli jednocześnie głębokimi filozofami przyrody, tzn. uczonymi, którzy pracowali w nauce niewypreparowanej, ale dobrze osadzonej w filozofii kosmosu, filozofii osoby i filozofii Boga. Nie popełniali więc takich błędów, które są udziałem wielu dzisiejszych naukowców, mających słabą wrażliwość filozoficzną, humanistyczną i religijną.

Wydawać by się więc mogło, po przedstawieniu tych negatywnych przejawów działania naukowców, że rozwiązanie nie może pochodzić od nich, że może lepiej naukę w ogóle odrzucić, a zająć się np. humanistyką, zająć się człowiekiem, dialogiem, teologią itp. Nic bardziej błędnego! Wyrzucając naukę, odebralibyśmy sobie nadzieję, którą ona daje nie bezpośrednio, ale nie wprost. Tak jak filozofia naturalna chroni naukę przed byciem nieludzką, tak nauka sprowadza filozofię do poziomu natury ludzkiej, która jest i duchowa, i cielesna. Bez naukowego patrzenia na świat różne formy humanizmów stałyby się totalizma-

mi przejawiającymi się w tyranii subiektywizmów. Juwenalis wyraził to zgrabnie słowami: „Tak chcę, tak rozkazuję, niech moja wola posłuży za rację”. Żylibyśmy więc w świecie tyranów, w którym brak jest nie tylko Boga, ale i naturalnej rozumności rodzącej się z posługiwania się zwykłymi przedmiotami; szybko by nam rozkazano oddawać cześć planetom, bożkom, uważać za rozumne to, co powie koń lub osioł, byleby tylko stała za tym wola cezara, kajzera czy cara. Nauka wyzwala nas z magii, horoskopów, bałwochwalstwa. Nauka pośrednio chroni nas także przed ateistycznym humanizmem, przed absolutystycznym subiektywizmem egoistycznego „ja”.

Nauka może stanowić też swoistą formę ucieczki. Jest tak wtedy, gdy nadzieja naukowców jest przez nich samych ograniczana do horyzontu świata bez transcendencji. Natura metody staje się wtedy bożkiem. I tu z pomocą przychodzi matematyczna strona nauki. Co prawda, choć zwykle wahadło: ciężarek na sznurku, może zdyskwalifikować najpiękniejsze równanie „wszystkiego”, które nie opisuje realnego ruchu wahadłowego, to szczęście w przestrzeni wahadeł wydaje się mało pociągające. Nie można miłować rzeczy, choćby nawet tak subtelnej jak materia instrumentu pomiarowego. Miłować można jedynie osoby, a tylko osoby uprawiają matematykę. To doświadczenie przekracza granice tego, co jest dostępne eksperymentowi naukowemu z użyciem przyrządów. Matematyka zaś (podobnie zresztą jak i filozofia) wprowadza w naukę doświadczenie nieskończoności, a więc coś, czego nie można doświadczyć empirycznie, za pomocą przyrządów. Nie można wykonać nieskończenie wielu pomiarów, a nauka modeluje świat matematycznie, korzystając z tego typu ciągłości. Przez dyskretnie wyznaczone punkty pomiarowe uczony przeprowadza linię ciągłą składającą się z nieskończonej liczby punktów; dyskretne linie widma atomu wodoru obliczane są z wyrażen zespólonej funkcji falowej, mającej nieskończoną liczbę „punktów” próbnych, które teoria pola minimalizuje odpowiednią formą matematyczną (działania). Empiryczny dialog świata i materialnego przyrządu zakłada matematycznego „partnera” po drugiej stronie – uczonego zdolnego mówić o nieskończonościach. A gdy nauka trafi we właściwy język, to właśnie matematyczna teoria podpowie, co wskażą materialne przyrządy nowej generacji, o ile powstaną, o ile społeczeństwo je zbuduje, o ile przetrwają tyranów, którzy mogą zniszczyć świat globalną wojną.

Nadzieja ujęcia świata w matematycznej metodzie łączy pokorę z wiarą, których nie zna czysta empiria. Ta nadzieja wyraża się choćby tym, że pokora matematyki testowanej empirycznie odpowie – w co wierzą uczeni – mocą nowych teorii naukowych zdolnych sięgać tam, gdzie nasze ludzkie zmysły nie sięgają albo w ogóle nie funkcjonują. Dzięki nauce traktowanej odpowiedzialnie przyrządy naukowe przedłużają materię naszego ciała. W ten sposób instrumenty stają się jakby naszym „ciałem” – o ile je szanujemy jako takie. Taka jest wymo-

wa wtórnej transcendencji osobowej rzeczy. Szanujemy pióra wielkich pisarzy, instrumenty wielkich kompozytorów, teleskopy znanych astronomów, a nawet okulary naszej babci i jej ołówek, którym pisała do nas ważne listy. To nie są dla nas „zwykłe” rzeczy. To są rzeczy godne szacunku ze względu na osobę, która ich używała. To są ikony tych osób. Dla prawdziwego uczonego ikoną jest wszechświat, będący jednocześnie dziełem Stwórcy, w którym wyraził On swą miłość do człowieka, czyniąc z wszystkich rzeczy możliwe miejsce spotkania, komnatę miłości, dobroci i przyjaźni ze swoim stworzeniem.

Nauka, w której teologia naturalna zaczyna grać swój koncert – niczym muzyka brzmiąca w instrumentach – jest tym, przez co naturalny rozum ludzki spotyka się z Logosem przenikającym cały wszechświat. Myślę, że tego nas uczył święty filozof Jan Paweł II, kardynał z Krakowa, papież Kościoła katolickiego, który wszędzie widział przestrzeń miłości Boga do każdego człowieka.

Bibliografia

- Jan Paweł II, Przemówienie na 194. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, [w:] *Jan Paweł II w Polsce. 2–10 VI 1979, 16–23 VI 1983, 8–14 VI 1987. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1989, s. 381–389.
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór i red. ks. M. Radwan SCJ, T. Gorzkula, K. Cywińska, Lublin 1986.
- Janusz R., *Co historia mechanicyzmu może wnieść do dyskusji o poczęciu życia?*, [w:] *Życie etycznie – życie etyką. Prace dedykowane ks. prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, red. R. Janusz, Kraków 2009, s. 165–176.
- Letter of His Holiness John Paul II to the Reverend George V. Coyne, S.J., Director of the Vatican Observatory*, [in:] *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, [eds.] R. J. Russel, W.R. Stoeger, G.V. Coyne, Vatican City State 2000, pp. M1–M14.
- Nauka – Religia – Dzieje. III Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 sierpnia 1984*, red. J. A. Janik, P. Lenartowicz SJ, Kraków 1986.

Abstract

Does modern science give us hope?

In science we naturally (in material and rational ways) encounter the works of God, given to us in the goodness of creation. This is not only a religious statement but a philosophical one as well. Within the context of science we help each other to experience God's Love. A human being is capable of living in God's truth and love, because he is created in God's image, revealed in the Logos, Christ. Within the context of science ethical responsibility is required as well. Despite the potential wrong usage of science, we can search and live in harmony between scientific and ethical consequences. The teaching of Pope St. John Paul II gave us important directions not to lose sight of in what is essential in this process.

ROZWÓJ SPOŁECZEŃSTWA INFORMACYJNEGO – NADZIEJA CZY ZAGROŻENIE?

Źródłem rozważań niech będą dobrze znane słowa Jan Pawła II z początku jego pontyfikatu: „Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli”¹ oraz stwierdzenie zawarte w encyklice *Laborem exercens*, że „obowiązkiem każdego człowieka jest rozwijanie we własnym zakresie nauki i techniki, kultury i moralności, a praca ma właśnie służyć temu rozwojowi”². Myśli te skłaniają do głębokiej refleksji nad obecnym i przyszłym rozwojem nauki i techniki i jego wpływem na świadomość oraz działania człowieka.

Obecnie mamy do czynienia z olbrzymim postępem w obszarze nauk biologicznych i medycznych, nauk o materiałach (a w szczególności nanotechnologii), a także w technologiach informacyjno-komunikacyjnych ICT (*information and communications technologies*). Technologie te stanowią bazę dla rozwoju społeczeństwa informacyjnego.

Przez pojęcie społeczeństwa informacyjnego rozumie się społeczeństwo, w którym tworzenie, przekazywanie, przetwarzanie i wykorzystywanie informacji ma zasadniczy wpływ na rozwój społeczeństwa w wymiarze gospodarczym, społecznym, politycznym i kulturalnym.

Badanie społeczeństwa informacyjnego w różnych aspektach jest przedmiotem licznych prac prowadzonych w ośrodkach naukowych, niemniej otwartych pozostaje wiele pytań w zakresie wpływu nowych technologii zarówno na pojedynczego człowieka, jak i na całe społeczeństwa. Z drugiej strony, obserwuje się dynamiczny rozwój oraz pojawianie się nowych technologii ICT, przez co w miarę dokładne określenie kierunków rozwoju społeczeństwa informacyjnego staje

¹ Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 15.

² Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, Wstęp.

się zadaniem bardzo złożonym, a co za tym idzie, trudno jest odpowiedzieć na pytanie, jakie nadzieje i zagrożenia mogą się w przyszłości pojawić.

Informacja bywa definiowana różnie, zależy to od dyscypliny nauki. Z punktu widzenia społeczeństwa informacyjnego jednak najważniejszą rolę gra ilość informacji, której może dostarczyć wiadomość. Prace amerykańskiego matematyka i inżyniera Claude'a E. Shannona pokazały, że dobrą miarą ilości informacji dostarczanej przez wiadomość jest niepewność co do jej otrzymania albo, inaczej mówiąc, wiadomość jest dla nas tym cenniejsza, im mniej się jej spodziewamy. Przykładowo: informacja, że temperatura w Tatrach w styczniu jest niższa niż 5 stopni Celsjusza, ma dla nas mniejsze znaczenie (bo to jest prawie pewne) niż wiadomość, że w styczniu temperatura w Tatrach jest powyżej 20 stopni Celsjusza (bo to jest mało możliwe). Podstawą rozwoju społeczeństwa informacyjnego jest zatem dostęp i przekazywanie informacji, których wartość jest znacząca zarówno z punktu widzenia jednostki, jak i całego społeczeństwa.

Celem coraz szerszego wprowadzania współczesnych technologii ICT jest zapewnienie dostępu do dowolnej pożądaney informacji jej użytkownikowi, niezależnie od miejsca, w którym się on znajduje i od momentu, w którym chce informację otrzymać. Można stwierdzić, że ten cel został już w znacznej mierze osiągnięty dzięki rozwojowi internetu i bezprzewodowych technologii dostępu do niego.

W ostatnich latach mamy także do czynienia z procesem, można powiedzieć, „odwrotnym”: każdy z użytkowników otrzymał możliwość umieszczenia dowolnych informacji w sieci, do której może mieć dostęp każdy inny użytkownik internetu na świecie. Przy czym niekoniecznie informacja ta musi być przydatna dla innych użytkowników. W ostatnich latach można też zauważyć, że wymieniać informację między sobą mogą nie tylko ludzie, ale też urządzenia i wtedy mamy do czynienia z tzw. internetem rzeczy (*internet of things*).

Obecnie coraz więcej usług realizowanych jest za pomocą technologii ICT: usługi bankowe, sprzedaż towarów i usług, załatwianie spraw administracyjnych itp. Przyjrzyjmy się nieco bliżej kilku aplikacjom opartym na technologiach ICT, które są używane dość powszechnie.

Wikipedia (www.en.wikipedia.org). Dostępna bezpłatnie encyklopedia internetowa utrzymywana jest przez organizację *non-profit* Wikimedia Foundation. Wikipedia jest redagowana przez ok. 70 tys. osób na całym świecie. Powstała w roku 2001 i początkowo była redagowana tylko w języku angielskim. Obecnie istnieje w 287 wersjach językowych. Ścisłe zasady redagowania poszczególnych haseł są zdefiniowane w zależności od wersji językowej. Wersja angielska zawiera ponad 4,7 mln haseł. Wersja polska zawiera ok. 1,1 mln haseł. Wikipedia ma stanowić jedną powszechną bazę informacji encyklopedycznych, redagowanych na bieżąco przez wolontariuszy i w miarę kolejnych korekt poszczególnych haseł jej dokładność ma stale wzrastać. Ze względu na powszechność dostępu do Wikipedii, mimo

wielu błędów, jakie obecnie zawiera, stanowi ona główne źródło wiedzy dla olbrzymiej rzeszy ludzi na całym świecie (miesięcznie korzysta z niej ok. 500 mln osób).

Facebook (www.facebook.com) to serwis społecznościowy stworzony w roku 2004 przez piątkę studentów amerykańskich z Uniwersytetu Harvarda. Umożliwia on porozumiewanie się za pomocą komunikatów i treści multimedialnych ludzi na całym świecie. Każda z osób korzystających z Facebooka umieszcza na nim swój profil i określa zakres dostępu do niego. Jak podaje Facebook (www.newsroom.fb.com/company-info), w grudniu 2014 roku na Facebooku było zarejestrowanych blisko 1,2 mld profili. Średnio dziennie korzysta z niego ok. 890 mln osób, w tym ok. 745 mln osób z urządzeń przenośnych, takich jak smartfony lub tablety. Powszechny dostęp do danych osobowych dostępnych na Facebooku może stwarzać problemy z ochroną prywatności.

Google Maps (www.maps.google.com) to powszechnie dostępny system map cyfrowych wraz z widokami z powietrza, wyglądem ulic i dróg (InStreet), wnętrz pomieszczeń, atrakcyjnych miejsc turystycznych i innych. Umożliwia wirtualne spacer i podróże po świecie. Służy między innymi do planowania podróży, wyszukiwania miejsc, w których są realizowane interesujące nas usługi (restauracja, bankomat, apteka, szpital itp.). Celem strategicznym firmy Google jest stworzenie pełnego widoku całej Ziemi z różną skalą dokładności. Nie we wszystkich krajach filmowanie ulic, a następnie umieszczanie filmów w dostępnych powszechnie bazach danych jest akceptowane. Na przykład w Europie czynnej aplikacji InStreet nie ma Austria. Obawy budzi problem prywatności i zachowania bezpieczeństwa. Chociaż w aplikacji InStreet twarze osób i numery rejestracyjne samochodów są zamazywane, to jednak dane z tej aplikacji mogą być używane np. do szacowania majątku poszczególnych osób na podstawie wyglądu nieruchomości czy zaparkowanych przed nią samochodów.

Rozwój społeczeństwa informacyjnego w chwili obecnej rodzi dwa zasadnicze problemy, które w miarę rozwoju technologii ICT będą występowały z coraz to większą siłą. Są to mianowicie: problem wykorzystywania tzw. *big data* oraz zachowanie prywatności.

Przez *big data*, zgodnie z definicją podaną w Wikipedii, rozumiemy „duże, zmienne i różnorodne zbiory danych, których przetwarzanie i analiza jest trudna, ale jednocześnie wartościowa, ponieważ może prowadzić do zdobycia nowej wiedzy”³. Wraz z rozwojem technologii ICT wzrasta niezwykle dynamicznie ilość gromadzonych danych o zachowaniu się użytkowników internetu i innych sieci telekomunikacyjnych. Przykładowo, dane połączeń telefonicznych, frazy wyszukiwane w wyszukiwarkach internetowych itp. są gromadzone w bazach danych firm umożliwiających takie usługi. Dane te pozwalają z jednej strony na podej-

³ Por. https://pl.wikipedia.org/wiki/Big_data (08.09.2015).

mowanie działań biznesowych, na badania typu socjologicznego lub badania stanu zdrowia społeczeństwa. Z drugiej strony jednak gromadzenie takich danych pozwala również na dokładne scharakteryzowanie osób korzystających z internetu: określenie ich zainteresowań, poglądów, stanu majątkowego itp. Szereg organizacji na świecie zwraca uwagę na to, aby rozwój technologii ICT nie prowadził do utraty prywatności użytkowników tych technologii.

W dalszej części niniejszego artykułu zostanie przedstawiona prognoza rozwoju ICT do roku 2020, a także w kolejnych dekadach. Na tle tej prognozy zostaną zadane pytania odnośnie do wpływu ICT na osobowość człowieka w kontekście obowiązujących norm moralnych.

Do roku 2020:

- Wyświetlacze (ekrany) w różnego rodzaju urządzeniach będą powszechnie wykorzystywały technologie organicznych diod LED (OLED). Charakteryzują się one bardzo wysoką jakością wyświetlanych obrazów, są elastyczne i lekkie. Powszechne też może stać się stosowanie elektronicznego papieru, który pozwoli nam na przyjemniejsze dla oka czytanie tekstów. Rozpowszechni się telewizja o superwysokiej rozdzielczości (4K).
- Drukarki 3D będą na rynku powszechnie dostępne. Drukarki 3D to urządzenia pozwalające na wytwarzanie przedmiotów (obecnie głównie z mas plastycznych) opisanych za pomocą zbioru danych cyfrowych. Można zeskanować w trzech wymiarach jakiś przedmiot, np. rzeźbę, i wynik skanowania zapisać w postaci zbioru cyfrowego, a potem przesłać go w dowolne miejsce na świecie, w którym rzeźba ta zostanie odtworzona przez drukarkę 3D.
- Upowszechnią się tzw. obliczenia w chmurze (*cloud computing*). Są to usługi pozwalające na uniknięcie dokonywania kosztownych zakupów sprzętu i oprogramowania, a realizacja usług warunkowana jest jedynie dostępem do sieci.
- Internet rzeczy (*internet of things*) będzie coraz bardziej dostępny. Daje on możliwość bezpośredniej, bez pośrednictwa człowieka, komunikacji pomiędzy dowolnymi urządzeniami mającymi dostęp do sieci. Obecnie np. niektóre liczniki pobieranej energii elektrycznej mają możliwość wysyłania pomiarów wprost do systemu informatycznego. System ten generuje automatycznie faktury i rozsyła je drogą elektroniczną do konsumentów. Gromadzone na bieżąco dane od konsumentów pozwalają m.in. na planowanie rozwoju sieci energetycznych. Z drugiej strony, przesyłanie tego typu pomiarów pozwala na śledzenie konsumentów energii elektrycznej, np. bazując na bieżącym zużyciu energii, łatwo jest stwierdzić, czy ktoś jest w domu lub nie.
- Zostanie przekroczona bariera trylionu (10^{18}) operacji na sekundę, które będą w stanie wykonywać procesory, stanowiące serce komputerów. Pozwoli to na znaczne zwiększenie ich mocy obliczeniowej.

- Liczba użytkowników internetu wzrośnie do 5 miliardów (z 1,7 mld w roku 2010).
- Będzie możliwy przekaz tekstu do urządzenia mobilnego za pomocą myśli. Dzięki postępowi w identyfikacji fal mózgowych i dokładności urządzeń, które je mogą identyfikować, będzie na przykład możliwe sterowanie telefonem komórkowym za pomocą myśli. Może to w dużym stopniu pomóc osobom niepełnosprawnym w komunikowaniu się ze światem.
- Moc obliczeniowa przeciętnych komputerów będzie porównywalna ze zdolnościami mózgu w zakresie przetwarzania informacji.

W latach 2021–2030 zapewne:

- W pełni upowszechni się telepraca. Rozwój technologii ICT spowoduje, że praca będzie wykonywana głównie w domu. Niewątpliwie będzie miało to istotny wpływ na zachowania społeczne. Z jednej strony, może sprzyjać życiu rodzinnemu, a z drugiej wpływać na osłabienie więzi z innymi ludźmi.
- Pamięć komputera osobistego osiągnie wielkość 1 petabajta (1 PB), czyli będzie 1 milion razy większa od pamięci obecnych przeciętnych komputerów domowych.
- Powszechna będzie reklama interaktywna oraz gazety interaktywne. Tradycyjne media będą powoli zanikały. Przekaz treści będzie się odbywał poprzez sieć komputerową (internet), a nie tradycyjne radio i telewizję.
- Komputer przejdzie pomyślnie test Turinga: ludzie nie będą w stanie rozpoznać, czy rozmawiają z maszyną, czy z innym człowiekiem.

Być może w latach 2031–2040:

- Programy będą powszechnie wykorzystywały sztuczną inteligencję do pracy dla biznesu i konsumentów, czerpiąc dane ze wszechobecnych urządzeń do komunikacji.
- Pamięć komputera osobistego osiągnie pojemność 1 exabajta (1 EB). Szacuje się, że wszystkie wypowiedziane słowa przez ludzi to ok. 5 EB.
- Zostaną skonstruowane komputery kwantowe, 1000 miliardów szybsze od obecnych komputerów.
- Nastąpi osiągnięcie pełnej wirtualnej rzeczywistości (do pracy i rozrywki).

Niewykluczone, że po roku 2040:

- Będzie możliwe przekazywanie myśli na odległość.
- W wielu pracach roboty zastąpią ludzi.
- Tradycyjny przemysł mediów ulegnie całkowitemu zanikowi. Będzie możliwe kierowanie do człowieka poprzez sieć indywidualnego strumienia danych, dopasowanych do jego indywidualnych zainteresowań, co wyeliminuje potrzebę nadawania masowego.
- Komputer osobisty będzie miał moc przetwarzania danych równą mocy mózgów wszystkich ludzi.

Rozwój społeczeństwa informacyjnego opartego na nowych technologiach ICT będzie miał fundamentalne znaczenie dla rozwoju kulturowego człowieka i jego zachowań społecznych, a z drugiej strony człowiek będzie w pełni uzależniony od technologii ICT.

Technologie ICT pozwalają na zapisanie całego dziedzictwa kulturowego ludzkości w postaci cyfrowej i umożliwienie każdej osobie nim zainteresowanej dostępu do niego. Obecnie dostęp do najnowszej literatury naukowej odbywa się głównie poprzez sieć, a literatura ta jest dostępna w formie zbiorów elektronicznych, które można sobie ściągnąć do komputera osobistego i ewentualnie wydrukować potrzebny nam artykuł. Interesującą nas literaturę można wyszukać w oparciu o podane przez nas hasła. Inny przykład to polskie Narodowe Archiwum Cyfrowe (www.nac.gov.pl), które m.in. „opracowuje, konserwuje oraz udostępnia archiwalia takie jak zdjęcia, nagrania dźwiękowe oraz filmy, które wchodzi w skład państwowego zasobu archiwalnego”. Przedmioty o dużej wartości można zeskanować za pomocą skanerów 3D i je udostępnić badaczom w dowolnym miejscu na świecie. Jest tylko kwestią czasu, kiedy cała twórczość literacka i artystyczna będzie zapisana w postaci cyfrowej.

Możliwość zapisu twórczości literackiej i artystycznej w formie cyfrowej leży u podstaw tzw. powstającej właśnie humanistyki cyfrowej. Humanistykę cyfrową można ogólnie zdefiniować jako naukę zajmującą się tworzeniem metod informatycznych służących do badania twórczości literackiej lub artystycznej, przy czym wynik tych badań byłby trudny do osiągnięcia metodami klasycznymi. Wyobraźmy sobie na przykład, że cała literatura romantyczna została zapisana w postaci cyfrowej, a nas interesuje pytanie, w jakim kontekście w tej literaturze pojawiło się słowo „niebo”. Badacz literatury, który ją bardzo dobrze zna, nie zawsze jest w stanie sobie przypomnieć, w których dziełach i w jakich miejscach się ono pojawiło. I tu przychodzi z pomocą ICT, gdyż poprzez proste zapytanie przesłane do bazy danych możemy otrzymać wszystkie interesujące nas informacje. To prosty przykład, ale można także prowadzić badania nad tym, jak na przestrzeni wieków zmieniało się np. słownictwo stosowane w literaturze angielskiej.

Wraz z rozwojem cywilizacji człowiek w coraz większym stopniu wykorzystywał poznawane zjawiska fizyczne do czynienia życia wygodniejszym i bezpieczniejszym, np. konstruował maszyny czy systemy łączności. Stworzone urządzenia często zastępowały siłę mięśni. Dzięki technologiom ICT mamy obecnie do czynienia z procesem, który wspomaga lub nawet zastępuje pracę mózgu. Prosty przykład: mało kto wykonuje obecnie operacje rachunkowe, korzystając z kartki i ołówka; raczej korzysta w tym celu z kalkulatora, w który jest wyposażone każde urządzenie przenośne, takie jak telefon komórkowy. Zwalnia to nas z ćwiczenia umiejętności wykonywania przez nasz mózg pewnych abstrakcyjnych operacji, przez co pewne wyuczone sposoby myślenia ulegają destrukcji. Inny przykład

to wiedza „encyklopedyczna”. Często nauka w szkołach polega na pamięciowym opanowaniu pewnej liczby faktów, które są podstawą do wyciągania wniosków. Technologie ICT pozwalają obecnie na wyszukanie dowolnej informacji, zatem proces zapamiętywania faktów może być ograniczany. Skutkuje to osłabianiem zdolności mózgu do zapamiętywania informacji. Cechą charakterystyczną pracy mózgu są procesy pozwalające na kojarzenie pewnych informacji i wyciąganie z tego procesu wniosków. Tego typu procesy mogą być odwzorowane za pomocą środków, jakich dostarcza sztuczna inteligencja. Obecnie zdarza się, że na giełdzie zamiast ludzi grają – zgodnie z opracowanymi wcześniej algorytmami – automaty. Mogą one mieć w swojej pamięci znacznie więcej informacji, niż jest w stanie zgromadzić i zapamiętać człowiek, a przy tym są w stanie reagować na zachodzące zjawiska gospodarcze lub polityczne szybciej niż człowiek.

Dochodzimy w tym miejscu do zasadniczego pytania o granicę sztucznego wspomaganie procesów myślowych przez technikę i o zagrożenia, które są z tym związane. Niewątpliwie można stwierdzić, że coraz większe uzależnienie cywilizacji od technologii ICT może w przypadku katastrofy, np. bardzo silnego promieniowania elektromagnetycznego, spowodować – gdyby Ziemia znalazła się jego zasięgu – upadek tej cywilizacji. Promieniowanie to może spowodować, że wszystkie urządzenia elektroniczne przestaną działać, zabraknie energii elektrycznej i w konsekwencji wszelkie urządzenia techniczne przestaną funkcjonować. Zakładając, że tego typu katastrofa nie nastąpi, i tak istnieje obawa, iż przejmowanie przez technologie funkcji realizowanych przez mózg pociągnie za sobą jego degenerację, co każe zadać pytanie o istotę człowieka i rolę, jaką Stwórca mu przydzielił.

W obliczu możliwości stwarzanych przez technikę szczególnej mocy nabierają słowa Jana Pawła II z encykliki *Redemptor hominis*:

Niepokój zaś dotyczy zasadniczej i podstawowej sprawy: czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem „bardziej ludzkim”, bardziej „godnym człowieka... Istotny sens tej „królestwa”, tego „panowania” człowieka w świecie widzialnym, zadany mu przez samego Stwórcę, leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii¹.

¹ Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 15.

Abstract

Information society development – hope or threat?

The following John Paul II's words from the beginning of his pontificate are a motto of the presentation "The man of today seems ever to be under threat from what he produces, that is to say from the result of the work of his hands and, even more so, of the work of his intellect and the tendencies of his will" (*Redemptor Hominis*) and the statement from *Laborem exercens* that "through work man must earn his daily bread and contribute to the continual advance of science and technology and, above all, to elevating unceasingly the cultural and moral level of the society within which he lives in community with those who belong to the same family".

An information society can be meant as a society where the generation, distribution, use, and processing of information has a significant influence on economic, political, and cultural development. Information and communication technologies (ICT) are a basis for such a development.

The issue of ICT and their role in contemporary society have been deeply discussed in the scientific literature, however, many issues are open in terms ICT influence on a human being and whole societies. On the other hand, it can be observed that new technologies dynamically appear, so it seems to be rather difficult to predict potential hopes or threats related to these technologies.

In this article, the key technological trends in communication between human-to-machine and machine-to-machine are outlined. Controversial aspects of acquisition and processing of big data and the digital humanities are described. Issues concerning cyber-crimes and privacy protection are mentioned.

A prognosis of ICT development till 2020 and in next three decades is presented. Basing on this prognosis, key questions on the ICT impact on personality in terms of morality are addressed.

Ryszard Tadeusiewicz

TECHNIKA I ETYKA – GŁOS W DYSKUSJI

W ramach Dni Jana Pawła II w 2014 roku powierzono mi rolę przewodniczącego sesji naukowej, która odbyła się w Collegium Novum. Podczas tej sesji obok humanistów (profesorów Barbary Chyrowicz, Tadeusza Sławka, Anny Grzegorzczak) i artystów (profesora Leszka Polony) z referatem wystąpił także wybitny przedstawiciel nauk technicznych, profesor Andrzej Pach, kierownik Katedry Telekomunikacji AGH. Jego wystąpienie zatytułowane *Rozwój społeczeństwa informacyjnego – nadzieja czy zagrożenie?* wywołało sporo ciekawych pytań w dyskusji, którą zgodnie ze swoją rolą starałem się sterować, nie włączając się w jej merytoryczny nurt. Jednak na wyraźne życzenie zadających pytania przedstawiłem także kilka własnych przemyśleń na dyskutowane tematy, zaś redaktor tego tomu, prof. dr hab. Zofia Zarębianka skłoniła mnie do przedstawienia tego, co mówiłem w trakcie dyskusji, także w formie pisemnej.

Moje wypowiedzi koncentrowały się wokół zagadnienia zagrożeń i nadziei związanych z nowymi technologiami oraz przywoływały myśli Jana Pawła II dotyczące wymogów etycznych stojących przed naukowcami i wynalazcami. Zwróciłem uwagę, że wiedza techniczna, którą tworzymy w gronie badaczy i twórców nowych technologii, ma swoją specyfikę i wewnętrzną logikę. Pozornie ma ona wiele wspólnego z każdą inną pracą naukową, ponieważ początek i istota pracy badawczej inżyniera polega na odkrywaniu prawdy. Jednak prawda odkryta przez inżyniera ma inny charakter niż prawda odkryta przez filozofa. Prawda filozofa służy lepszemu opisowi i lepszemu zrozumieniu czegoś, co istnieje. Prawda inżyniera służy kreowaniu czegoś, co wcześniej nie istniało, ale co technika może wydobyć z niebytu, uformować według określonych założeń i udostępnić ludziom.

Twory techniki same w sobie nie podlegają ocenie moralnej. Nie ma techniki dobrej i techniki złej – jest tylko technika osiągająca (dzięki wiedzy, talentowi i pracy ludzi) założone cele oraz taka, która do tych celów nie dorasta. Natomiast ludzie, dostając do rąk twory techniki, mogą z nich zrobić dobry albo zły użytek. Nóż może posłużyć do ukrojenia kromki chleba albo odcięcia człowiekowi gło-

wy. To są truizmy, ale należy je wciąż przypominać, bo dzięki wielkoprzemysłowej produkcji nowe twory techniki mogą w krótkim czasie wypełnić cały świat, zmieniając go w niewyobrażalny sposób. Wystarczy spojrzeć na to, co zrobiły telefony komórkowe. Wielu z nas pamięta, jak wyglądało życie, gdy tych wygodnych, użytecznych, ale czasem także uciążliwych aparatów jeszcze nie było.

Twórcy techniki mają skłonność do koncentrowania się na pozytywnych skutkach swoich wynalazków i rozwijanych technologii. W *Lalce* Prusa jeden z bohaterów, zafascynowany awiacją, mówi z patosem: „Albo przyprawię ludzkości skrzydła – albo sam zginę!”. Ciekawe, co by powiedział, widząc samoloty pełne niewinnych pasażerów, użyte jako tarany do zburzenia budynków World Trade Center i wymordowania tysięcy innych niewinnych ludzi... Jak widać, samo przyprawienie ludziom skrzydeł nie zamieniło ich w aniołów. Przeciwnie, to z 1 o otrzymało dodatkowy oręż, którym posługuje się cynicznie i skutecznie!

Skutki rozwoju techniki wdzierają się też w tę sferę naszego życia, którą chcemy uważać za intymną i prywatną. Chwila zastanowienia nad tym, jak zmieniły naszą codzienność, nasze obyczaje, nasze życie rodzinne oraz towarzyskie takie wynalazki jak telewizor, komputer, internet, pozwala zrozumieć, że prawda odkrywana na gruncie nauk technicznych ma ogromną moc przekształcania świata. Przekształcenia te mogą dotyczyć także sfery obyczajowej, czego przykładem może być sytuacja związana ze zwykłym samochodem. Na co dzień Polak jest szarmancki wobec dam: całuje w rękę, przepuszcza w drzwiach, podaje płaszcz... Ale wystarczy, że znajdzie się w pudełku z lakierowanej blachy na czterech kołach – i jest skłonny zepchnąć do rowu t ę b l o n d y n k ę, bo jadąc przed nim na zbyt ostrożnie, spowalnia jego ruch i nie pozwala mu pędzić z wiatrem w zawody, choć on w istocie wcale się nie spieszy...

Przykłady można by mnożyć. Odkrycia historyków zmieniają wizję przeszłości, odkrycia filologów wzbogacają kompetencję językową, odkrycia przyrodników poszerzają wiedzę o zwierzętach i roślinach, odkrycia astronomów przebudowują obraz kosmosu. Wszystkie te odkrycia są ważne, ale słabo przekładają się na życie codzienne. Natomiast odkrycia techników zmieniają świat rzeczy, z którymi obcujemy w domu i pracy, zmieniają warunki życia i związane z nimi obyczaje. Mają doniosły wpływ na naszą codzienność i dlatego powinny być przedmiotem szczególnej refleksji.

Z tego też powodu w nauczaniu Jana Pawła II nie mogło zabraknąć etycznych wskazówek dotyczących twórczości technicznej. Są one dla inżynierów ważne i potrzebne, ponieważ dają im możliwość wyboru właściwej drogi w gąszczu potencjalnie niezliczonych kierunków rozwoju współczesnych technologii. Już w tekście pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, przygotowanej wkrótce po wyborze ojca świętego na Stolicę Piotrową (4 marca 1979 roku), czytamy jego pełne troski słowa:

Czy wszystkie dotychczasowe osiągnięcia techniki idą w parze z postępowaniem etyki i duchowym postępowaniem człowieka? [...] Czy w ludziach [...] nie narasta zwłaszcza dążenie do tego, aby cały rozwój materialny, techniczno-produkcyjny, wykorzystać do celów wyłącznego panowania nad drugimi?¹

Tę swoją smutną refleksję nad techniką i skutkami jej rozwoju Jan Paweł II zakończył sformułowaniem, które do dzisiaj nie straciło nic ze swojej aktualności: „Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki”².

Jan Paweł II nigdy nie był przeciwnikiem techniki. Doceniał ją i afirmował. Zacytuje tu fragment encykliki *Laborem exercens*. Czytamy w niej:

Z pracy swojej ma człowiek pożywać chleb codzienny i poprzez pracę ma się przyczyniać do ciągłego rozwoju nauki i techniki, a zwłaszcza do nieustannego podnoszenia poziomu kulturalnego i moralnego społeczeństwa, w którym żyje jako członek braterskiej wspólnoty³.

Ale jednocześnie przestrzegaliśmy przed tym, żeby rozwoju techniki nie traktować jak cel, tylko jako środek. Jest to niesłychanie cenna i przenikliwa myśl. To jest także przedmiot naszej (twórców nowoczesnej techniki) stałej troski. Dążymy do tego, żeby stymulowany postępem nauk ścisłych i technicznych rozwój świata zmierzał do kształtowania cywilizacji „dla ludzi”, a nie cywilizacji „obok ludzi” czy nawet cywilizacji „przeciwko ludziom”.

W naukach technicznych troszczymy się o to i uważamy to za jeden z ważniejszych imperatywów naszego działania, jednak mamy świadomość, że nasze własne kwalifikacje zawodowe zdecydowanie nie wystarczają do tego, by się ustrzec od wszystkich czyhających tu niebezpieczeństw. Naszej własnej wiedzy i mądrości zdecydowanie nie wystarcza do tego, by samemu uzyskiwać w każdej konkretnej sytuacji odpowiedź na pytanie, co powinniśmy czynić, czego unikać, a przed czym wręcz chronić ludzi, nawet porzucając – jeśli trzeba – wyniki już przeprowadzonych badań. Dla technika, inżyniera, badacza w dziedzinie nauk technicznych naturalne i zrozumiałe jest pytanie „jak?”. Umiemy szukać odpowiedzi, jak rozwiązywać szczegółowe problemy techniczne, potrafimy odpowiadać na pytanie, jak zbudować określoną maszynę czy jak opanować umiejętność wytwarzania określonego wyrobu. Natomiast obce są nam metody pozwalające rozstrzygać pytania zaczynające się od „czy?”: czy należy dążyć do zbudowania takiej

¹ Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 15.

² Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 15.

³ Jan Paweł II, enc. *Laborem exercens*, wprowadzenie.

maszyny lub c z y wyrób powstający w wyniku opracowanej przez nas technologii będzie służył ludziom, czy przeciwnie – będzie im zagrażał.

Tymczasem ojciec święty nie pozostawiał w tej kwestii cienia wątpliwości, gdy pisał (w encyklice *Fides et ratio*):

Jeśli środki techniczne nie będą podporządkowane jakiemuś celowi, który wycho-
dzi poza logikę czystego utilitaryzmu, rychło mogą ujawnić swój charakter antyludz-
ki, a nawet przekształcić się w potencjalne narzędzia zniszczenia rodzaju ludzkiego⁴.

Kluczem jest więc tu znalezienie r a c j i dla rozwoju techniki – p o z a techniką jako taką i poza ekonomią („logiką czystego utilitaryzmu”).

Taki cel poza techniką i poza ekonomią ukazał nam Jan Paweł II w 1987 roku w Lublinie, gdzie powiedział do przedstawicieli świata nauki:

Człowiek jest jedynym podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest „z natury” ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje⁵.

Technika powinna zatem potwierdzać właściwą człowiekowi podmiotowość. Taki jest jej cel nadrzędny, któremu wszystkie inne powinny zostać podporząd-
kowane. Jeżeli przyjmujemy tę myśl papieża jako drogowskaz, będzie nam o wie-
le łatwiej wartościować konkretne działania na gruncie nauk technicznych, niż
gdybyśmy to mieli czynić, nie mając tej wskazówki i tego punktu odniesienia.

⁴ Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 81.

⁵ Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, 5, Lublin 9 czerwca 1987, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x474/przemowienie-do-przedstawicieli-swiata-na-uki/?print=1> (01.03.2015).

Abstract

Technology and ethics – a voice in the discussion

Presented in this chapter text is only statement presented during discussion – in contrast to other parts of the book, which a carefully prepared lectures or a well thought articles. It's a fairly faithful record of voice in the discussion, which took place after the Scientific Sessions of the Collegium Novum in the framework of the Days of John Paul II in 2014. In this discussion, the author, who was during the session exclusively the chairman, was obliged by persons asking questions to take a stand on the issue mentioned in the title: What is the relationship between technology and ethics? Full answer to this question is contained in the content of the chapter, however summarizing the essential thesis of this discussion can be said that modern technology has become so powerful and so much can affect the lives of people that with its development and orientation of the technology ethical reflection is necessary. Elements of such an ethical reflection can be found in the writings of John Paul II, therefore in written record of this voice was also added relevant quotes. Of course at a lively discussion such quotes could not be presented exact form memory, but this written version of the voice in the discussion cites verbatim quotes, which significantly increases its value.

ZAKOŃCZENIE

Konferencja, której część pierwszą teraz zamykamy, poświęcona została refleksji nad nadzieją i komentarzami jej dotyczącymi, obecnymi w pismach św. Jana Pawła II. Referaty, których wysłuchaliśmy, i dyskusja, która z powodu nieobecności części prelegentów wypowiedzi te w pewnym tylko stopniu dopełniła – wszystko to pozwoliło nam lepiej uświadomić sobie funkcjonalność tej idei, z teologicznego punktu widzenia rozpatrywanej także jako jedna z trzech cnót Boskich. Rozważaliśmy między innymi kwestię „mocy nadziei”, bowiem zdarza się, że bywamy bardziej uwrażliwieni na swoistą tego pojęcia bezbronność. Wszak, idąc za myślą św. Pawła, możemy wyobrazić sobie, że jeśli „teraz [...] trwają wiara, nadzieja i miłość – te trzy”, to jednak „z nich największa jest miłość”: *μεῖζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*. A nadzieja? Bezbronna wobec sceptycyzmu, a najczęściej wobec prostego, bezrefleksyjnego, „życiowego” przekonania, bywa przez niektórych nazywana bluźnierczo „matką głupich”... Trzeba by w tym miejscu przeciwstawić owemu banalnemu powiedzeniu znacznie głębszą myśl zawartą w wierszu Aleksandra Puszkina, który w swoim przesłaniu pociechy skierowanym w roku 1827 do zesłanych na Syberię dekabrystów nazwał nadzieję „wierną siostrą nieszczęścia”: „несчастью верная сестра”... Owszem, bywa bezbronna wobec złej woli, ale wierna to „siostra”, owa nadzieja, Pawłowa *elpis*. Trzeba by zatem, idąc tropem myśli św. Jana Pawła II, zapytać, czy przypadkiem, a jeśli tak, to kiedy i dlaczego, do tej bezbronności cnoty zwanej nadzieją człowiek nie przyczynia się swoją własną beznadziejnością. Wszak często mówimy o kimś, że jest „beznadziejny”, bo postępuje, myśli albo przemawia „beznadziejnie”. To ważna przestroga, zwłaszcza jeżeli dotyczy nas tutaj zgromadzonych, przedstawicieli dwóch (spośród trzech) „władz uniwersalnych”, jak je kiedyś w średniowieczu nazywano, czyli *studium* (szkoła) i *sacerdotium* (kapłaństwo), a więc instytucji kształtujących zarówno wiedzę na temat spraw ludzkich (*episteme*), jak i przekonanie (*pistis*) o sprawach Boskich. Wystrzegajmy się zatem „beznadziejności”.

NOTY O AUTORACH



Andrzej Borowski, prof. dr hab. – literaturoznawca (literatura polska i europejska średniowiecza, renesansu i baroku, komparatystryka literacka, neolatynistyka, translatologia, bibliografia), profesor zwyczajny Uniwersytetu Jagiellońskiego, wiceprezes Polskiej Akademii Umiejętności, kierownik Katedry Historii Literatury Staropolskiej na Wydziale Polonistyki UJ, wiceprzewodniczący Rady Akademii Artes Liberales, założyciel i członek redakcji półrocznika „Terminus”. Książki: *Pojęcie i problem „renesansu północnego”* (1987), *Renesans* (1992, wyd. drugie 2002), *Powrót Europy* (1999), *Słownik sarmatyzmu* (redakcja naukowa, współautorstwo, 2001), *Historia literatury polskiej i powszechnej. Starożytność-oświecenie* (2002), *Iter Polono-Belgo-Ollandicum. Cultural and literary relationships between the commonwealth of Poland and the Netherlands in the 16th and the 17th centuries* (2007); *Humanizm. Historie pojęcia* (redakcja naukowa, współautorstwo; 2009). Tłumaczenia: E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* (1997); Rabbi Simon Mzn. De Vries, *Obyczaje i symbole Żydów* (1999), Rabbi Mosze Chajim Luzzato, *Ścieżka sprawiedliwych* (2005).



Barbara Chyrowicz SSpS, prof. dr hab. – filozof etyk. Studia z zakresu teologii i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1995 roku pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 2002 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej KUL. Członek Komitetu Bioetyki PAN (od 2011), rad naukowych Instytutu Jana Pawła II KUL i internetowego czasopisma filozoficznego „Diametros”; Rady Redakcyjnej czasopisma „Logos i Ethos”, Kolegium Redakcyjnego czasopisma „Ethos”. Laureatka Nagrody Znak i Hestii im. Józefa Tischnera w 2009 roku. Publikacje między innymi w „Rocznikach Filozoficznych”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Etosie”, „Nauce”, „Diametrosie”, „Przeglądzie Tomistycznym”, „Znaku” i „Tygodniku Powszechnym”. Najważniejsze publikacje książkowe: *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku* (1997); *Bioetyka i ryzyko. Argument równi pochylej w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki* (2000), *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia* (2008), *Etyka zawodu psychologa* (współautorstwo, 2008), *Bioetyka. Anatomia sporu* (2015).



Stanisław Dziwisz, kardynał metropolita krakowski – święcenia kapłańskie 23 czerwca 1963 z rąk bpa Karola Wojtyły. W latach 1963–1965 wikariusz w Makowie Podhalańskim. W 1981 doktorat na podstawie rozprawy „*Kult św. Stanisława biskupa w Krakowie do Soboru Trydenckiego*” na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach 1966–1978 kapelan ks. kard. Karola Wojtyły i jednocześnie wykładowca liturgiki w Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie, redaktor pisma urzędowego Kurii Biskupiej „*Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi*”, członek i sekretarz Archidiecezjalnej Komisji Liturgicznej, członek Rady Kapłańskiej. Uczestnik prac Komitetu Roku Świętego (1974–1975) oraz prac Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979). W latach 1978–2005 osobisty sekretarz ojca świętego Jana Pawła II. W roku 1998 mianowany biskupem tytularnym San Leone i drugim prefektem Domu Papieskiego (*prefetto aggiunto*). Do godności arcybiskupiej podniesiony w 2003 roku. Po śmierci Jana Pawła II mianowany arcybiskupem metropolitą krakowskim (3 czerwca 2005) przez papieża Benedykta XVI. 24 marca 2006 roku obdarzony godnością kardynalską. Wielki Kanclerz Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie oraz członek trzech dykasterii watykańskich: Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu i Papieskiej Rady ds. Świeckich. Autor książek: *Kult św. Stanisława biskupa w Krakowie do Soboru Trydenckiego* (1981), wspomnień o zamachu na Ojca Świętego Jana Pawła II *Dotknąłem tej tajemnicy* (2001), *Miłością mocni* (2006), *Pielgrzym miłości* (2006), *Świadectwo* (2007), *Bo wezwał cię Chrystus* (2008), *Kapłani, słudzy wielkiej tajemnicy* (2010). Współredaktor kolejnych tomów tekstów papieskich wydawanych w języku polskim przez Libreria Editrice Vaticana.



Stanisław Gądecki, arcybiskup metropolita poznański – studia filozoficzne i teologiczne w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie (1967–1973; praca dyplomowa „*Herodeion w świetle historii, geografii i archeologii*” pod kierunkiem ks. prof. Felicjana Kłonieckiego). Święcenia kapłańskie otrzymane 9 czerwca 1973 roku w Bazylice Archikatedralnej w Gnieźnie, z rąk kard. Stefana Wyszyńskiego. Studia specjalistyczne z zakresu biblistyki na Pontificium Institutum Biblicum de Urbe (1977 – licencjat na podstawie pracy „*Lo stato primitivo e la versione lucana della parabola degli invitati che si scusano (Lc 14, 16–24)*”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Jacques’a Dupont’a). W latach 1976/77 studia archeologiczne i judeochrześcijańskie w Jerozolimie (Studium Biblicum Franciscanum). 1982 – doktorat z teologii biblijnej na Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, na podstawie rozprawy „*La liberazione e salvezza nel secondo libro dei Maccabei*”, napisanej pod kierownictwem prof. P. Zeraffy. W 1982 ro-

ku wykładowca z zakresu nauk biblijnych w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie oraz z zakresu egzegezy Starego Testamentu w Prymasowskim Instytucie Teologicznym dla świeccich w Gnieźnie, w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy oraz Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy św. Rodziny w Kazimierzu Biskupim (1983–1992). W latach 1986–1989 wicerektor Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Autor ponad 600 artykułów z zakresu biblistyki i dialogu z judaizmem, homilii, rozważań, kilkunastu książek, w tym podręczników, tłumaczonych na język rosyjski. Dnia 1 lutego 1992 mianowany biskupem pomocniczym Archidiecezji Gnieźnieńskiej (ze stolicą tytularną Rubiconu). 28 marca 2002 roku mianowany przez Jana Pawła II arcybiskupem metropolitą poznańskim. W latach 1992–2014 członek Komisji ds. Katolickiej Agencji Informacyjnej i Rady Programowej KAI, a w latach 1994–1996 członek Komisji Episkopatu Polski ds. Duchowieństwa. W 1992 roku mianowany przez Konferencję Episkopatu Polski wiceprzewodniczącym, a w 1994 roku przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem. Po reformie struktur Episkopatu Polski (1 maja 1996) przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego. Inicjator Dnia Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce. W 2002 roku wybrany członkiem Rady Stałej Episkopatu Polski, a w 2004 – wiceprzewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski. Od 2006 roku przewodniczący Komisji Duszpasterstwa KEP, a od 2009 członek Komisji Wspólnej Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski. 12 marca 2014 roku wybrany na przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski na pięcioletnią kadencję. 8 maja 2014 roku mianowany członkiem Kongregacji Nauki Wiary.



Stanisław Grygiel, prof. dr – filozof i filolog, absolwent studiów filozoficznych i filologicznych ukończonych w Krakowie, doktorat z filozofii na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie (1965). W latach 1966–1967 student filozofii na uniwersytecie w Louvain. W latach 1963–1980 redaktor miesięcznika „Znak” w Krakowie, wykładowca filozofii na Papieskim Wydziale Teologicznym (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Od 1980 profesor (obecnie emerytowany) filozofii człowieka w Rzymie w Papieskim Instytucie Jana Pawła II przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. Wykłady także w USA oraz w Szwajcarii. Współzałożyciel włoskiego kwartalnika „Il Nuovo Areopago”. Autor kilku książek w językach włoskim i hiszpańskim oraz kilkudziesięciu esejów. W Polsce opublikowano cztery jego książki: *W kręgu wiary i kultury* (1990), *Kimże jest człowiek?* (1995), *Ojczyzna jest zawsze trochę dalej* (1998), *Jestem, więc modlę się* (2012), *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II* (2013).



Anna Grzegorzcyk, prof. zw. dr hab. – filozof, kulturoznawca, kierownik Zakładu Semiotyki Kultury Instytutu Kulturoznawstwa UAM, założycielka i dyrektor Centrum Badań im. Edyty Stein, redaktor naczelna ukazującej się w jego ramach serii Fenomenów i prac o Edycie Stein (*Niewidzialna rzeczywistość*, 1999; *Nowa rzeczywistość*, 2000) oraz autorka m.in. książek: *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce* (1995), *Anioł po katastrofie. Szkice z filozofii kultury* (1995), *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa* (1999), *Filozofia nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką* (2002), *Filozofia światła Edyty Stein* (2004), *Obecność wartości* (2010); *Ponad kulturami. Uniwersalizm Edyty Stein* (2010); jej obecne zainteresowania skupione są wokół kultury chrześcijańskiej, filozofii rozwoju duchowego i historii mistyki. Ostatnio opublikowała książkę *Humanistyka i obecność* (2014).



Robert Janusz SJ, dr – adiunkt w Akademii Ignatianum w Krakowie oraz *adjunct scholar* w Obserwatorium Watykańskim. Badania z zakresu filozofii natury, informatyki, astronomii, podstaw fizyki.



Wojciech Nowak, prof. dr hab. med. – rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Absolwent Wydziału Lekarskiego Akademii Medycznej im. M. Kopernika w Krakowie (studia w latach 1968–1974). Na tym samym wydziale w 1982 roku doktorat, a w 1997 – habilitacja, tytuł profesora nauk medycznych uzyskany w roku 2003. Od 2009 profesor zwyczajny w UJ CM. Specjalista I i II stopnia w zakresie chirurgii ogólnej. W latach 2003–2008 zastępca ordynatora oddziału klinicznego Kliniki Chirurgii Ogólnej i Gastroenterologicznej Szpitala Uniwersyteckiego w Krakowie. W latach 2004–2008 kierownik Katedry Anatomii UJ CM. Od 2009 roku kierownik III Katedry i Kliniki Chirurgii Ogólnej. W okresie 1999–2002 i 2002–2005 prodziekan Wydziału Lekarskiego do spraw Studiów Klinicznych UJ CM, a w latach 2005–2008 dziekan Wydziału Lekarskiego UJ CM. W latach 2008–2012 prorektor Uniwersytetu Jagiellońskiego ds. Collegium Medicum. Od 2012 roku rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Specjalista wojewódzki w dziedzinie transplantologii klinicznej (2002–2006), członek European Union Network of Excellence for Gastric Cancer (od 2007), członek Państwowej Komisji Egzaminacyjnej w dziedzinie chirurgii ogólnej (od 2007); konsultant wojewódzki w dziedzinie chirurgii ogólnej (2008–2012), członek Rady Egzaminacyjnej z zakresu chirurgii ogólnej w European Board of Surgery (od 2010). Przewodniczący Europejskiego Towarzystwa Chirurgii (2010–2011). Członek Towarzystwa Chirurgów Polskich, Polskiego Towarzystwa Anatomicznego, Sekcji Chirurgii Endokrynologicznej PTE, Polskiego Towarzystwa Gastroenterologicznego, Polskiego Towarzystwa Lekarskiego, Polskiego Towarzystwa Ultrasonograficznego, European Society of Surgery, International Society of Surgery, European Associa-

tion of Endoscopic Surgery, European Society of Endocrine Surgery. Autor i współautor 133 publikacji, 285 prezentacji zjazdowych oraz współautor 3 monografii.



Andrzej Pach, prof. dr hab. inż. – absolwent Wydziału Elektrotechniki, Automatyki i Elektroniki AGH (1975); doktorat w AGH w roku 1977; habilitacja w 1990 uzyskana na Wydziale Elektroniki Politechniki Warszawskiej. Tytuł profesora w roku 1999. Profesor zwyczajny i kierownik Katedry Telekomunikacji AGH. Autor ponad 250 publikacji naukowych (w tym 6 książek) z zakresu protokołów komunikacyjnych, modelowania i analizy sieci komputerowych, sieci szerokopasmowych z integracją usług. Staże naukowe w CNET (Francja) i na Uniwersytecie w Katanii (Włochy). Aktywny uczestnik projektów europejskich 4., 5., 6. i 7. Programu Ramowego. Kierownik wielu projektów badawczych. Ekspert Komisji Europejskiej w zakresie Technologii dla Społeczeństwa Informatycznego. Członek Komitetu Elektroniki i Telekomunikacji Polskiej Akademii Nauk. Przewodniczący Senackiej Komisji ds. Nauki AGH.



Leszek Polony, prof. dr hab. – muzykolog, krytyk muzyczny, wydawca. Studia z zakresu teorii muzyki w PWSM w Krakowie. Absolwent (1970) PWSM (obecnie Akademia Muzyczna) i pracownik naukowy tej uczelni. W latach 1991–1993 prorektor, a od roku 1993 profesor Akademii Muzycznej; od 1995 kierownik Katedry Teorii Muzyki i Kształcenia Słuchu. Profesor tytularny od 2004 roku. W latach 1991–2001 (z przerwą 1994–1995) redaktor naczelny Polskiego Wydawnictwa Muzycznego, od 1995 roku jego dyrektor. Po przekształceniu wydawnictwa w spółkę jej prezes i redaktor naczelny. Członek ZKP (w okresie 1983–1985, 1987–1988 członek Zarządu Głównego) i Polskiej Izby Książki (w latach 1998–2001 przewodniczący Oddziału Regionalnego w Krakowie). Publikacje w prasie krajowej (m.in. w „Życiu Literackim”, „Ruchu Muzycznym”, „Muzyce”, „Tygodniku Powszechnym”, „Wiadomościach Kulturalnych”, „Przełądzie”, „Krakowie”). Autor ok. 70 artykułów i rozpraw muzycznych oraz książek: *W kręgu muzycznej wyobraźni* (1980), *Poetyka muzyczna Mieczysława Karłowicza* (1986), *Polski kształt sporu o istotę muzyki* (1991), *Hermeneutyka i muzyka* (2003), *Kilar. Żywioł i modlitwa* (2005), *Symbol i muzyka* (2011).



Tadeusz Sławek, prof. dr hab. – polonista i anglista, absolwent UJ, profesor w Katedrze Literatury Porównawczej w Uniwersytecie Śląskim. W latach 1996–2002 rektor tegoż uniwersytetu. Publikacje z zakresu historii i teorii literatury, pogranicza nauk społecznych i filozofii. Wraz z kontrabasistą Bogdanem Mizerskim autor esejów na głos i kontrabas. Ostatnio opublikowana książka: *Grasping. Henry David Thoreau and the Community of the World* (2014).



Hanna Suchocka, dr, prof. UAM – polityk, prawnik. Autorka licznych publikacji z zakresu prawa konstytucyjnego, praw człowieka i transformacji ustrojowej. W latach 1992–1993 premier Rządu RP, w latach 2001–2013 ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej. Od 2013 profesor na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na Wydziale Prawa. Członek Papieskiej Komisji ds. Ochrony Nieletnich (od 2014).



Krzysztof Śnieżyński, ks., dr hab., prof. Akademii Ignatianum w Krakowie – kapłan diecezji poznańskiej, zamieszkały i pracujący w Krakowie. Doktor habilitowany nauk filozoficznych, kierownik Katedry Filozofii Boga i Religii na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Autor m.in. monografii książkowych: *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym* (2002); *Metafizyka w teologii. Metafizyczne instrumentarium w myśli teologicznej Dietricha Bonhoeffera, Karla Rahnera, Eberharda Jüngela* (2008); *Metafizyka w teologii. Materiały bibliograficzno-eksplanacyjne*, Poznań 2008; *Czy potrzebne są dowody na istnienie Boga* (2010); *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta* (redakcja, 2004). Obszar obecnych zainteresowań badawczych to poszukiwanie nowej metafizyki w obszarze doświadczenia religijnego, poszukiwanie nowej filozofii Boga i religii.



Ryszard Tadeusiewicz, prof. dr hab. inż. – biocybernetyk, informatyk, automatyk. Członek rzeczywisty Polskiej Akademii Nauk (prezes Krakowskiego Oddziału PAN), członek Polskiej Akademii Umiejętności, Europejskiej Akademii Nauk, Rosyjskiej Akademii Nauk Przyrodniczych oraz dwóch analogicznych amerykańskich akademii. Absolwent i pracownik AGH, prorektor i trzykrotnie rektor tej uczelni. Aktualnie profesor zwyczajny i kierownik Katedry Automatyki i Inżynierii Biomedycznej. Wszystkie awanse naukowe uzyskane na AGH: doktorat (1975), habilitacja (1980) tytuł profesora (1986). Dodatkowo (od 30 lat) zatrudniony na Uniwersytecie Ekonomicznym jako profesor zwyczajny informatyki. Liczne funkcje społeczne (wielokrotnie wybierany jako członek Komitetu Badań Naukowych, a potem Rady Nauki, członek Prezydium PAN, przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Informatyki Teoretycznej i Stosowanej PAN w Gliwicach, przewodniczący Międzywydziałowej Komisji Nauk Technicznych PAU, Wiceprzewodniczący Komisji Geoinformatyki PAU, Członek Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów Naukowych, przewodniczący Panelu Ekspertów Narodowego Centrum Nauki). W przeszłości funkcja przewodniczącego Konferencji Rektorów Polskich Uczelni Technicznych (KRPUT), wiceprzewodniczącego Kolegium Rektorów Szkół Wyż-

szych Krakowa, członka European Universities Association (EUA), przewodniczącego Rady Informatyzacji przy Ministrze Nauki i Informatyzacji, przewodniczącego Poland Chapter IEEE Computational Intelligence Society. Autor blisko 100 książek i ponad 1000 publikacji (m.in. *Biocybernetyka – metodologiczne podstawy dla inżynierii biomedycznej* (2013), *Systemy informacyjne zarządzania* (2012), *Informatyka medyczna* (2011), *Ubiquitous cardiology – emerging wireless telemedical application* (2009), *Modern computational intelligence methods for the interpretation of medical images* (2008), *Odkrywanie właściwości sieci neuronowych przy użyciu programów w języku C#* (2007), *Die Internet-gemeinschaft* (2005), *Medical image understanding technology* (2004), *Spółeczność Internetu* (2002)). Doktor *honoris causa* dwunastu uczelni krajowych i zagranicznych. W 2002 roku wyróżniony tytułem Mistrza Mowy Polskiej, a w 2013 tytułem Popularyzatora Nauki przyznany przez Polską Agencję Prasową i Serwis Nauka w Polsce.



Marek Wójtowicz SJ, dr teologii, absolwent filozofii w Krakowie (1980–1982), teologii w Warszawie (1982–1985), a także Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (1986–1991); rekolekcjonista, duszpasterz akademicki, wykładowca, asystent kościelny Stowarzyszenia Apostołów Bożego Miłosierdzia „Faustinum”; autor kilku pozycji książkowych, m.in. *Henri de Lubac – wielcy ludzie Kościoła*, *Święci z charakterem*, *Modlitwa ze świętymi*, *Miłosierdzie ostatnim słowem Boga*, *Uczyć się wiary z Maryją*, *Piotr Faber, ulubiony święty papieża Franciszka* a także licznych artykułów.



Zofia Zarębianka, prof. dr hab., profesor zwyczajny w Katedrze Literatury XX wieku UJ, krytyk literacki, poetka. Członek Pen Clubu i Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, wiceprzewodnicząca Komisji Historycznoliterackiej PAN oddziału Krakowskiego, członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Etycznego, Międzynarodowego Stowarzyszenia Polonistyki Zagranicznej, Stowarzyszenia Fides et Ratio, przewodnicząca jury w konkursie literackim organizowanym z okazji Dni Jana Pawła II, członek Komitetu Organizacyjnego Dni Jana Pawła II. Autorka m.in. następujących książek: *Poezja wymiaru sanctum*, Lublin 1992, *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej*, Kraków 1993, *Zakorzenia Anny Kamieńskiej*, Kraków 1996, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku*, Bydgoszcz 2000, *O książkach, które pomagają być*, Kraków 2004, *Czytanie sacrum*, Kraków-Rzym 2008, *Wtajemniczenia (w) Miłosa. Pamięć. Duch(owość). Wyobrażenia*, Kraków 2014 oraz sześciu tomików poezji. Wieszę tłumaczone na czeski, angielski, ukraiński, hebrajski, francuski.

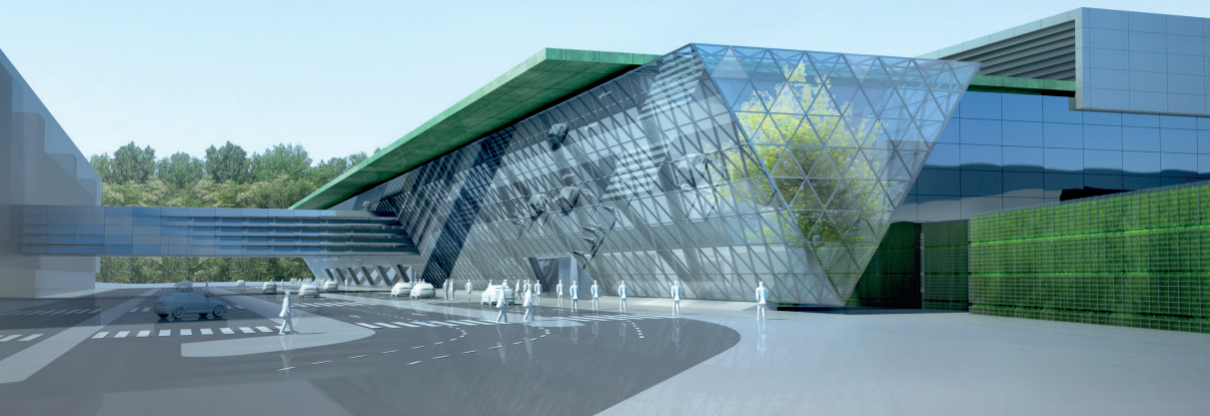


Franciszek Ziejka, prof. dr hab. – profesor honorowy Uniwersytetu Jagiellońskiego, historyk literatury i kultury polskiej. W latach 1999–2005 rektor UJ, przewodniczący Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich (2002–2005), członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności, przewodniczący Społecznego Komitetu Odnowy Zabytków Krakowa (od 2005). Wieloletni wykładowca w uniwersytetach francuskich i portugalskich. Główny teren jego badań to dzieje literatury i kultury polskiej czasów narodowej niewoli. Autor kilkanastu książek naukowych, w tym: „*Wesele*” w kręgu mitów polskich (1977), *Złota legenda chłopów polskich* (1984), *Paryż młodopolski* (1993), *Nasza rodzina w Europie* (1995), *Miasto poetów* (2005), *Moja Portugalia* (2008), *Mistrzowie słowa i czynu* (2011), *Polska poetów i malarzy* (2011), *Jan Paweł II i polski świat akademicki* (2014).

SPIS TREŚCI

| | |
|--|-----|
| Wojciech Nowak Otwarcie sympozjum | 5 |
| kard. Stanisław Dziwisz Słowo wstępne | 9 |
| abp Stanisław Gądecki Wierność duchowi prawdy warunkiem nadziei. Dziedzictwo św. Jana Pawła II | 13 |
| Franciszek Ziejka Polska potrzebuje świątłych patriotów! O wielkiej nadziei i marzeniu Jana Pawła II, czyli o papieskiej wizji polskiego uniwersytetu..... | 25 |
| Tadeusz Sławek Subtelny żarłok i pierzaste stworzenie. Nadzieja, obietnica, utopia..... | 39 |
| Stanisław Grygiel Nadzieja – ta pełna Przyszłości..... | 55 |
| Zofia Zarębianka Sztuka nadziei. Nadzieja w sztuce. Powołanie artysty i misja sztuki w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II..... | 63 |
| Leszek Polony Przemiana smutku w nadzieję i radość. O kategorii konsolacji w muzyce..... | 75 |
| ks. Krzysztof Śnieżyński Przekroczyć próg ciszy i wejść w Milczenie Boga: próba nowego odczytania metafory „przekroczyć próg nadziei” (św. Jan Paweł II) w pometafizycznej epoce niezdecydowania | 85 |
| Anna Grzegorzcyk Źródło nadziei. Poznanie absolutne według św. Jana od Krzyża i św. Jana Pawła II | 111 |

| | |
|---|------------|
| Barbara Chyrowicz SSpS | |
| Nadzieja na moralność. Moralne wymagania w świecie bez wymagań. | 127 |
| Hanna Suchocka | |
| Jan Paweł II, papież politycznych nadziei (z polskich doświadczeń)..... | 135 |
| Marek Wójtowicz SJ | |
| Święty Jan Paweł II człowiekiem nadziei..... | 147 |
| Robert Janusz SJ | |
| Czy nauka współczesna daje nadzieję?..... | 163 |
| Andrzej R. Pach | |
| Rozwój społeczeństwa informacyjnego – nadzieja czy zagrożenie? | 173 |
| Ryszard Tadeusiewicz | |
| Technika i etyka – głos w dyskusji | 181 |
| Andrzej Borowski | |
| Zakończenie..... | 187 |
| Noty o autorach | 189 |

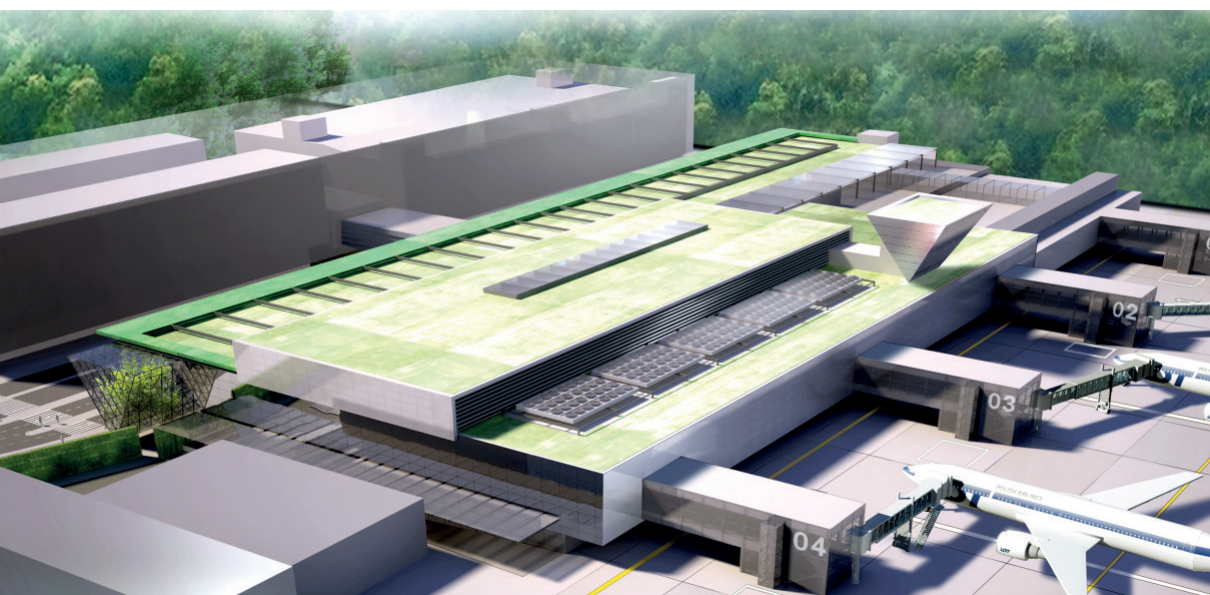


Inwestycje 2013–2015



- ✎ 8 mln pasażerów – docelowa roczna przepustowość Kraków Airport
- ✎ 110 m – długość kładki łączącej parking wielopoziomowy oraz stację kolei aglomeracyjnej
- ✎ 46 stanowisk *check in*
- ✎ 18 gate'ów
- ✎ 5 pasm ruchu w ramach wewnętrznego układu komunikacyjnego

www.krakowairport.pl



Sponsorzy IX edycji Dni Jana Pawła II

KRAKÓW
AIRPORT
IM. JANA PAWŁA II



BIURO PODRÓŻY
KRAKTURS

AWER  TOUR
BIURO PIELGRZYMKOWE



BAZYLIKA MARIACKA
W KRAKOWIE



>>> **KRK** > 2B
Krakow to business

