

Elżbieta Kotkowska

**UTRWALANIE PRZEKONAŃ
UJĘCIE TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNE I INTEGRALNE**

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY

STUDIES AND TEXTS

193



Elżbieta Kotkowska

CONSOLIDATION OF BELIEFS.
A THEOLOGICAL-FUNDAMENTAL
AND INTEGRAL APPROACH

AUTHORS OF APPENDICES

Magdalena Toboła

The Christophany to Mary of Magdala in Jn 20, 1-18 in the light of the Theophany
to Moses in Ex 3,1-4,20

Anna Kemnitz

Karol Wojtyła as a man striving for the whole and τέλος in the knowledge of God

POZNAŃ 2018

UNIwersytet IM. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

STUDIA I MATERIAŁY



193

Elżbieta Kotkowska

UTRWALANIE PRZEKONAŃ
UJĘCIE TEologicznoFUNDAMENTALNE
I INTEGRALNE

AUTORKI ANEKSÓW

Magdalena Tobała

Chrystofania Marii z Magdali w J 20,1-18 w świetle teofanii Mojżesza w Wj 3,1-4,20

Anna Kemnitz

Karol Wojtyła jako człowiek zmagający się o całość i τέλος w poznaniu Boga

POZNAŃ 2018

RADA WYDAWNICZA

ADAM KALBARCZYK, MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK,
ANDRZEJ PRYBA, PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY

Recenzent

dr hab. ANDRZEJ PIETRZAK, prof. KUL

Projekt okładki: JACEK GRZEŚKOWIAK

Opracowanie redakcyjne: EWA ROSIK

Skład komputerowy: ALDONA NAJDORA

Korekta tekstu w języku angielskim: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISBN: 978-83-65251-83-1

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: publikacjewt@amu.edu.pl
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89

SPIS TREŚCI

WSTĘP	11
I. PRZEKONANIA I ICH UTRWALANIE	21
Zaufanie	28
Zaufanie – wymiar społeczny	28
Zaufanie – wymiar biblijny	33
Nadzieja	36
Aspekt filozoficzny i teologiczny	37
Aspekt biblijny	38
Wątpliwość	40
Wątpliwości w aspekcie poznawczym	41
Wątpliwości w wierze	45
Utrwalanie przekonań – przykłady biblijne	51
Proces kształtowania się przekonań Marii z Magdali [J 20,11-18]	52
Proces kształtowania się przekonań Mojżesza [Wj 3,1-4,20]	55
Kształtowanie przekonań – wymiar społeczny	58
II. POZNANIE INTEGRALNE	61
Poznanie – aspekt biblijny	63
Przykazanie miłości Boga i bliźniego	63
Serce – symbol poznania integralnego	65
Integralne działanie człowieka przez νόησις i πίστις oraz θεωρία i ποιήσις	68
Od poznania intelektualnego [νόησις] po poznanie duchowe w wierze [πίστις]	70
Dwa światy Pawła Fłorenskiego [ograniczoność intelektu νοῦς i διά- νοια]	71
Statyczność poznania w dynamicznym świecie	73
Wiara a intelekt	76
Integralność od θεωρία do ποιήσις i z powrotem	79
Θεωρία – przestrzeń znaczeń	80
Ποιήσις – przestrzeń znaczeń	82
Τέλος/τελέω – idea kierująca	83
Dwa światy Karola Wojtyły [θεωρία i ποιήσις]	85
Poznanie afektywne	89

SPIS TREŚCI

Tworzenie przestrzeni komunikacji i dialogu	93
Podsumowanie	101
BIBLIOGRAFIA	107
Źródła	107
Dokumenty Kościoła	107
Słowniki i leksykony	108
Literatura podstawowa	108
Literatura uzupełniająca	111
ANEKS 1	
Chrystofania Marii z Magdali w J 20,1-18 w świetle teofanii Mojżesza	
w Wj 3,1-4,20	115
Wstęp	115
Chrystofania Marii z Magdali	118
Prezentacja postaci	118
Aspekt biblijny	118
Aspekt historyczno-kulturowy	120
U grobu – analiza tekstu J 20,1-18	127
Podsumowanie	139
Teofania Mojżesza	140
Prezentacja postaci	141
Aspekt historyczny	141
Aspekt biblijny	143
Na Horebie – analiza tekstu Wj 3,1-4,20	148
Podsumowanie	158
Analiza porównawcza – chrystofania Marii z Magdali – teofania Mojżesza ...	160
Kryzys	161
Pascha	166
Przymierze	171
Bóg szuka i potrzebuje człowieka	178
Podsumowanie	179
Bibliografia	182
ANEKS 2	
Karol Wojtyła jako człowiek zmagający się o całość i τέλος w poznaniu Boga	189
Harmonizująca funkcja θεωρία i ποιήσις w poznaniu Boga	191
Związek θεωρία i ποιήσις	191
Słowo w θεωρία i ποιήσις – drogą do Λόγος	194
Wzajemna inspiracja θεωρία i ποιήσις	199

SPIS TREŚCI

Komplementarne ujęcie problemu poznawalności Boga	202
Niewypowiedziany w poezji	203
W kręgu antropologii i metafizyki	206
Wobec wyzwań współczesności	209
Wyrazić niewyraźne – σοφία	213
Podsumowanie	219
Bibliografia	221
SUMMARY	225

CONTENTS

INTRODUCTION	11
I. BELIEFS AND THEIR CONSOLIDATION	21
Trust	28
Trust – social dimension	28
Trust – biblical dimension	33
Hope	36
Philosophical and theological aspect	37
Biblical aspect	38
Doubt	40
Doubt as an aspect of knowledge	41
Doubts in faith	45
Consolidation of beliefs – biblical examples	51
The process of the shaping of the beliefs of Mary of Magdala [Jn 20,11-18] .	52
The process of the shaping of the beliefs of Moses [Ex 3,1-4,20]	55
The shaping of beliefs – social dimension	58
II. INTEGRAL KNOWLEDGE	61
Knowledge – biblical aspect	63
The commandment of the love of God and neighbor	63
The heart – a symbol of integral knowledge	65
Man’s integral activity through νόησις and πίστις, and θεωρία and ποίησις	68
From intellectual knowledge [νόησις] to spiritual knowledge in faith [πίστις]	70
The two worlds of Pavel Florensky [the limitations of intellect νοῦς	
and διάνοια	71
Stability of knowledge in a dynamic world	73
Faith and intellect	76
Integrality from θεωρία to ποίησις and back	79
Θεωρία – space of meanings	80
Ποίησις – space of meanings	82
Τέλος/τελέω – a leading idea	83
The two worlds of Karol Wojtyła [θεωρία and ποίησις]	85
Affective knowledge	89
Creating space for communication and dialog	93
Recapitulation	101

CONTENTS

BIBLIOGRAPHY	107
Sources	107
Church documents	107
Dictionaries and lexicons	108
Basic literature	108
Secondary literature	111

APPENDIX 1

The Christophany to Mary of Magdala in Jn 20, 1-18 in the light of the Theophany to Moses in Ex 3,1-4,20	115
Introduction	115
The Christophany to Mary of Magdala	118
Presentation of characters	118
Biblical aspect	118
Historical-cultural aspect	120
At the tomb – an analysis of Jn 20,1-18	127
Recapitulation	139
The Theophany to Moses	140
Presentation of characters	141
Historical aspect	141
Biblical aspect	143
On Horeb – an analysis of Ex 3,1-4,20	148
Recapitulation	158
A comparative analysis – the Christophany to Mary of Magdala – the Theophany to Moses	160
Crisis	161
The Pasch	166
The Covenant	171
God seeks and needs man	178
Recapitulation	179
Bibliography	182

APPENDIX 2

Karol Wojtyła as a man striving for the whole and τέλος in the knowledge of God	189
The harmonizing function of θεωρία and ποίησις in the knowledge of God	191
The relation between θεωρία and ποίησις	191
The word in θεωρία and ποίησις as a way to Λόγος	194
The mutual inspiration of θεωρία and ποίησις	199
A complementary approach to the problem of the knowability of God	202
The Inexpressible One in poetry	203

CONTENTS

In the circle of anthropology and metaphysics	206
In the face of contemporary challenges	209
To express the inexpressible – σοφία	213
Recapitulation	219
Bibliography	221
SUMMARY	225

WSTĘP

Truizmem jest stwierdzenie, że Kościół musi odczytywać znaki czasu tak, by mógł prowadzić swoją misję ewangelizacyjną jak najbardziej skutecznie. Teologowie, zajmujący się teologią fundamentalną i pastoralną, są szczególnie odpowiedzialni za rozeznanie sytuacji wspólnoty chrześcijan na każdym z kontynentów Ziemi. W kulturze euroatlantyckiej sytuacja przedstawia się inaczej niż w krajach Ameryki Łacińskiej, Azji, Afryki, Australii i Oceanii. Jan Paweł II w latach 1995–2003 napisał pięć adhortacji obrazujących stan misji chrześcijańskiej na każdym z kontynentów. W 1995 powstała *Ecclesia in Africa*, w 1999 dwie: *Ecclesia in America* i *Ecclesia in Asia*, następnie w 2001 *Ecclesia in Oceania* i ostatnia w 2003 *Ecclesia in Europa*¹. W każdej z tych adhortacji podjęty został problem ewangelizacji i jej związku z kulturą odbiorców objawienia w konkretnym czasie i w konkretnym miejscu. Pojawia się w nich zagadnienie głoszenia słowa², podejmowane w duchu adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandi* [1975], że *obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji*³. Z ewangelizacją powiązana jest jej szczególna forma – inkulturacja, obie są połączone ściśle z misyjną działalnością Kościoła [Rysunek 1].

Z przesłania dokumentów papieskich wynika, że ewangelizacja powinna być zawsze nowa, ponieważ podstawowym obowiązkiem świadków wiary było i jest uzdolnienie ludzkiego *słyszania* i *widzenia* do przyjęcia objawienia⁴, czyli wspierania ludzkich poszukiwań prawdy i sensu⁵. Głosiciele prawdy są zobowiązani do ciągłej aktualizacji odpowiedzi na trwające pytanie Jezusa z Nazaretu, *za kogo lu-*

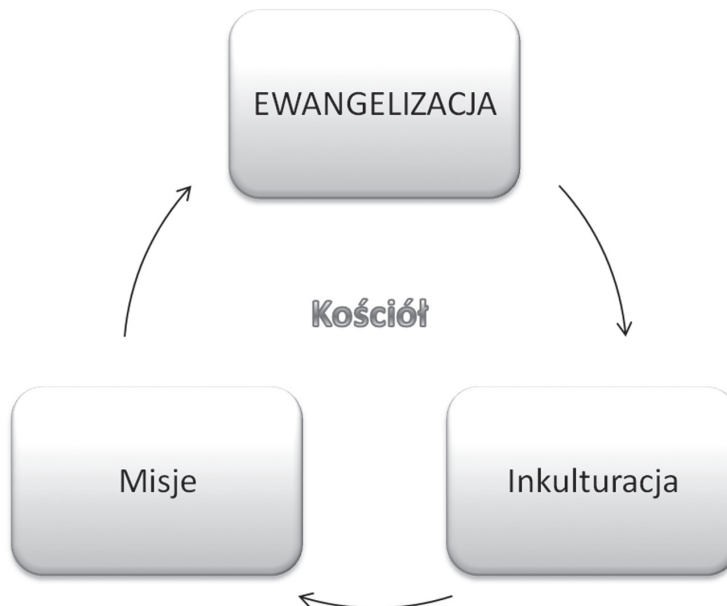
¹ Jan Paweł II, *Adhortacje Apostolskie*, [online], [przełądane 05.11.2018], dostępne w: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations.index.html

² Na temat kontrowersji związanych z używaniem pojęć *ewangelizacja* i *nowa ewangelizacja*, por. Mieczysław Polak, *Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2014, s. 8, 11, 13-17.

³ Paweł VI, *Adhortacje Apostolskie*, [online], [przełądane 05.11.2018], dostępne w: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations.index.html; tłum pol. Opoka.org.pl, [online], [przełądane 05.11.2018], dostępne w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html

⁴ Por. Mieczysław Polak, *Od teologii do eklezjologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 15.

⁵ Por. Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Biblioteka „Więzi”, Warszawa, Towarzystwo „Więź” 2010, s. 105 nn.



Rysunek 1. Współzależność działań Kościoła

dzie uważają Syna Człowieczego i za kogo wy Mnie uważacie? [Mt 16, 13-20]. To wymaga uwzględnienia swoistej dla każdej z grup ludzkości postawy religijnej, a także rozeznania sytuacji społecznej, gospodarczej i kulturowej. Różnorodność w tej materii jest nie tylko przestrzenna, o czym świadczą papieskie adhortacje, ale i pokoleniowa. W rozwiniętych technicznie kulturach z powodu tak zwanej rewolucji technologicznej zaznacza się to bardzo silnie. Rozwój Internetu, komunikatorów i innych technologicznych urządzeń, za pomocą których ludzie się informują i komunikują, w pewnym sensie prowadzą dialog, spowodował, że powstały grupy pokoleniowe, które widzą inaczej świat niż niewiele starsi od nich koledzy i koleżanki. Sprawa jest poważna, ponieważ w ramach jednego pokolenia w sposób wyraźny wyodrębniają się społeczności mające coraz mniejszy związek z tradycyjnym przekazem wartości, zachowań i celów indywidualnych oraz społecznych. W literaturze grupy te określane są kolejno jako pokolenia X, Y i obecnie nowe, wchodzące na rynek pracy, pokolenie Z⁶. Można postawić hipotezę, że

⁶ Por. Don Tapscott, *Cyfrowa dorosłość. Jak pokolenie sieci zmienia nasz świat*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2010; Justyna Bakalarska, *Pokolenie Y vs. Pokolenie Z – co powinni o nich wiedzieć marketerzy*, cz. I, [online], [przełgądane 01.06.2017], dostępne w: <https://marketerplus.pl/teksty/cykle/pokolenie-y-vs-pokolenie-o-nich-wiedziec-marketerzy-cz/>; Ju-

sposób widzenia świata tych młodych ludzi jest tak różny, iż mówi się o zerwaniu pokoleniowym i właściwie trzeba rozeznaczyć ich sytuację egzystencjalną, tak jak robiono i robi się na misjach, by iść do nich z orędziem w swoisty sposób wypracowanym przez działania inkulturacyjne. Wobec wielkiej różnorodności społecznej, kulturowej, pokoleniowej i pluralizmu postaw zarysowanych powyżej Kościół potrzebuje uaktualniającej się ciągle wizji prowadzenia swojej misji ewangelizacyjnej. W tradycji Kościoła zawsze jest stały niepodważalny rdzeń przekazu objawienia, fundament oraz to, co może a nawet powinno ulec zmianie czy przystosowaniu do nowych warunków egzystencjalnych. Zadajemy pytanie: Co ukaże zasady, fundamenty rozeznawania potrzeb tych, których Kościół ewangelizuje zarówno bezpośrednio, jak i przez milczący przykład miłości bliźniego?

W poszukiwaniu odpowiedzi zwracamy uwagę na to, kim jest człowiek⁷. W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II z naciskiem podkreślał, że człowiek jest drogą Kościoła: *drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego ‘sytuacji’ – to znaczy świadomy równocześnie jego możliwości, które wciąż na nowo się ukierunkowują i w ten sposób ujawniają. Musi być równocześnie świadomy zagrożenia, świadomy tego wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby ‘życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie’, aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka; po prostu musi być świadomy wszystkiego, co ‘jest temu przeciwne’⁸. Ponieważ głównym zadaniem Kościoła jest prowadzenie każdego do Boga, stąd pierwszą i naczelną sprawą jest uświadomienie człowiekowi, kim jest Trójjedyny Bóg, ale często w porządku ewangelizacji jest to najwyższy stopień wtajemniczenia, który może być wprowadzany jako zwieńczenie tegoż procesu. Zanim nastąpi to pełne przyłgnięcie, świadkowie Jezusa Chrystusa powinni mieć rozeznanie, wobec kogo Bóg ich postawił. Stąd ważne jest poznanie życia codziennego w wymiarze społecznym, ale też poznanie doświadczenia życiowego w wymiarze indywidualnym tego, który staje się podmiotem działań ewangelizacyjnych. Na podstawie nauk szczegółowych, pomocnych dla teologii konieczne jest rozeznanie życiowej sytuacji ludzi i kierunków zmian gospodarczych i kulturowych, które sami tworzą w swoich*

styna Szymczyk, *Pokolenie Y i Z w pracy, czyli najmłodsze roczniki na rynku pracy*, [online], [przełądane 01.06.2018], dostępne w: <https://cenabiznesu.pl/-pokolenie-y-i-z-w-pracy-czyli-najmlodsze-roczniki-na-ryнку-pracy>; Justyna Szymczyk, *Pokolenie X na rynku pracy – charakterystyka*, [online], [przełądane 01.06.2018], dostępne w: <https://poradnikprzedsiebiorcy.pl/-pokolenia-w-pracy-pokolenie-x>

⁷ Na temat odpowiedzi na pierwsze pytanie powstało wiele prac, jeśli chodzi o drugie, por. Chantal Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków 2011.

⁸ Jan Paweł II, encyklika *Redemptor hominis*, 14, opoka.org.pl, [online], [przełądane 01.06.2018], dostępne w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html

wspólnotach. Każdy program ewangelizacyjny i działania apologetyczne powinny być tworzone przede wszystkim z tymi, do których są skierowane, z uwzględnieniem działań *dla* danej wspólnoty, czy indywidualnego człowieka⁹. Trzeba im pomóc samodzielnie odczytać potrzeby i rozpoznać zagrożenia, tak by ukierunkować ich trud w stronę rozwoju człowieczeństwa. Konieczne jest ukazanie, na podstawie ich życiowego doświadczenia, takiej drogi do Boga, która w ich miejscu i czasie będzie wiarygodna, nie tylko rozumowo i intelektualnie, ale także emocjonalnie. Zwraca na to również uwagę papież Franciszek w całej swojej działalności biskupa Rzymu, w dokumentach papieskich¹⁰.

Element przeżyciowy w ewangelizacji i uwiarygodnianiu objawienia od wielu lat dochodzi do głosu, szczególnie w teologii pastoralnej i fundamentalnej. Pozwala podkreślać, że wobec ewangelizowanych konieczne jest uwzględnienie ludzkiej wolności i ukazanie dla niej perspektywy świętości. W tym działaniu badacze wskazują, że konieczny jest świadomy proces przechodzenia od informacji, poprzez komunikację do dialogu, który zakłada uznanie pełnej godności prowadzących dialog. Wskazują także, że tylko wtedy możliwe jest, na podstawie zaufania, budowanie wspólnoty, która prowadzi, dzięki nadziei w wierze, ku Bogu. Tak uwiarygodniona droga Kościoła pozwala na pełniejsze naśladowanie działań Boga poprzez miłość i miłosierdzie, które są głównym nakazem objawionym w przykazaniu miłości Boga i bliźniego¹¹.

Na podstawie powyższego rozeznania powstaje pytanie: Co może być wspólne w badaniu sytuacji człowieka we wszystkich wspomnianych adhortacjach, niezależnie od sytuacji życiowej i kultury, w której żyje? Czy jest jakaś rzeczywistość, kształtująca jego decyzje na przyjęcie objawienia wszystkim wspólna, czyli taka, która obejmie wyliczone w *Redemptor hominis* czynniki dotyczące życiowej drogi człowieka? Jedną z takich kategorii, do tego obejmującej wszystkie faktory, na które zwrócił uwagę Jan Paweł II, jest pojęcie *przekonania*. Pojęcie to, ujęte w liczbie mnogiej, opisuje najważniejszy z czynników kształtujących ludzkie myślenie i działanie. Ich badaniem najwcześniej zajmowali się filozofowie. Obecnie są one przedmiotem zainteresowania logików, psychologów, pedagogów, przedstawicieli nauk społecznych oraz nauk teologicznych. Kształtowane są przede wszystkim dzięki doświadczeniu życiowemu indywidualnemu i spo-

⁹ Postulat ten podkreślają w swoich dziełach równocześnie Mieczysław Polak, *Od teologii do eklezjologii pastoralnej*, dz. cyt. oraz Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latinoamerykańskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

¹⁰ Przykładowe skierowanie nauczania papieskiego w stronę uczuć, por. *Franciszek do młodych – nie bójmy się udziału w rewolucji czułości!*, w: ekai.pl, [online], [przełgądane 01.06.2018], dostępne w: <https://ekai.pl/franciszek-do-mlodych-nie-bojmy-sie-udzialu-w-rewolucji-czulosci/>

¹¹ W takich kategoriach Mieczysław Polak opisał pastoralne zadania Kościoła, por. *Od teologii do eklezjologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 62 nn.

łecznemu, następnie wiedzy, którą człowiek zdobywa oraz przez emocje, które nierozzerwalnie związane są z uczuciami [Rysunek 2].

Z tego względu w pracy, w pierwszej części, podjęto zagadnienie interpretacji ludzkich przekonań i czynników je kształtujących. W działaniach ewangelizacyjnych i uwiarygodniających objawienie, niezależnie od tego, w jakiej części Ziemi czy w jakim przedziale wiekowym są ludzie potrzebujący Dobrej Nowiny, zawsze trzeba uwzględnić ich świat, ich obrazowanie rzeczywistości, ich kulturę i organizację społeczną. Trzeba poznać ich obszary wartości, którym z nich przyznają pierwsze miejsce, a które uważają za nieistotne. Trzeba też zadać pytanie o to, co mobilizuje ich do zwiększonej aktywności, a co wywołuje lęk, czego się obawiają. Co budzi w nich obawy, niepokoje i wątpliwości? Na te pytania można poszukiwać odpowiedzi, gdy będziemy wiedzieli, czym są *przekonania*. Dzięki temu będzie można docierać do podstaw światopoglądu przyjmowanego przez danego człowieka, do świata określonego jako *układ przekonań*, według którego poznaje on otaczającą rzeczywistość i według którego podejmuje jakiegokolwiek działania. *Układ przekonań*, tworzący światopogląd, daje człowiekowi poczucie pewności, które jest budowane przez zaufanie, nadzieję i korygowane przez wątpliwości. Może być poparte, w wielu przypadkach, przez niezwerbalizowaną intuicję, która pomaga zobaczyć rzeczywistość jako harmonijną całość. Umiejętność rozeznania w każdym przypadku tych oddziaływań nie musi być w pełni werbalna, a tym bardziej naukowa. Dlatego należy ciągle aktualizować pytania: Czym żyje dana społeczność, jak wyraża swoją radość i udrękę? Jak obrazuje swoje dążenia, lęki i niepokoje? Gdzie i jak szuka niezwerbalizowanych uzasadnień swoich przekonań?

Na te pytania łatwiej będzie szukać wiarygodnych odpowiedzi, gdy rozeznanie, czym są *przekonania* będzie pełniejsze, co umożliwi równoległe z tym rozeznaniem, poprzez wczucie się w innego, przekazywanie racji intelektualnych i uzasadnień rozumowych. W pierwszej części pracy przedstawiono zagadnienia dotyczące fenomenu *przekonań*. Rzeczywistość opisywana przez pojęcie *przekonania* jest wielowymiarowa i wieloaspektowa. Człowiek doświadcza wielu spraw, które nie są możliwe do ujęcia w słowa, czy do zobrazowania nawet w dziełach sztuki, dlatego trzeba spróbować ukazać przekonania na tyle, na ile współczesne nauki na to pozwalają. W ostateczności chodzi nam o przedstawienie, jak w relacji z łaską Boga kształtowane mogą być przekonania religijne, dzięki którym człowiek może zaufać Trójjedynemu i być Mu wiernym. Problematyka przekonań została ujęta w trzech podstawowych odsłonach. Przeanalizowaliśmy, w jaki sposób są one kształtowane dzięki zaufaniu, nadziei i wątpliwościom. W każdym z procesów badawczych na początek zostały przedstawione ujęcia nauk pomocniczych, a później perspektywa biblijna. Na koniec na podstawie pracy Magdaleny Toboły, *Chrystofania Marii z Magdali w J 20,1-18 w świetle teofanii Mojżesza*

w *Wj 3,1-4,20*, umieszczonej jako Aneks 1¹² niniejszej pracy, przedstawiono proces utrwalania przekonań Marii z Magdali i Mojżesza. Dokonano teologiczno-fundamentalnej interpretacji tego procesu, w którym postaci biblijne dochodzą do prawdy dzięki wzajemnej relacji z Bogiem. Uwidoczniona została ewolucja tej relacji od informacji, przez komunikację po interpersonalny dialog, którego punktem kulminacyjnym jest przyjęcie zadania powierzonego im przez Boga. Zadania obejmującego wspólnotę wiary, do której Maria i Mojżesz należeli.

Do przedstawienia problematyki związanej z przekonaniami w perspektywie teologiczno-fundamentalnej konieczne było wykorzystanie osiągnięć innych nauk. Szczególnie psychologii, filozofii oraz nauk społecznych w tym wymiarze, który był konieczny, by ukazać społeczny i wspólnotowy obszar kształtowania się *układu przekonań*, każdego człowieka. Teologia fundamentalna jako dziedzina progowa ma prawo odwoływać się do osiągnięć innych naukowców i przenosić ich wnioski w obszar interpretacji i uzasadniania objawienia. Czynione jest to po to, by jak najsilniej uwzględnić racje rozumowe nawet w tych obszarach, dla których tajemnica jest rozpoznawana jako Tajemnica. Zasady metodycznego uwzględniania w jednym obszarze badawczym osiągnięć innych nauk zostały przedstawione w pracy *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej*¹³ i są one szczególnie ważne przy kształtowaniu się działań apologetycznych, dla których docieranie do prawdy jest głównym celem. Metodę tę zastosowano również w badaniach nad pierwszą i zakończoną sukcesem inkulturacją prowadzoną w pierwszych wiekach w basenie Morza Śródziemnego¹⁴.

Druga część pracy domaga się niejako osobnego wprowadzenia. Jest uzupełnieniem dla części pierwszej, ponieważ biblijne przykłady domagały się ukazania, w jaki sposób kształtuje się w człowieku *układ przekonań* dzięki zdobywanej wiedzy, doświadczeniu życiowemu i emocjom. W tej części podjęto problematykę pozwalającą ukazać przestrzeń relacji, w której trzy fundamenty przekonań są kształtowane oraz ich nieredukowalną konieczność. Ukazywanie całościowe przestrzeni, która faktycznie nie jest możliwa do pełnego zwerbalizowania, domaga się szczególnych metod. W pracy *Ku metodzie integralnej*¹⁵ w części dru-

¹² Zob. s. 115 niniejszej pracy.

¹³ Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu «locorum theologicorum»*. Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2010.

¹⁴ Pierwsza inkulturacja rozpoczęła się z chwilą wyjścia Pawła Apostoła do pogan. Jak wielki to był trud obrazuje około 300 lat zmagania o wyrażenie w kulturze hellenistycznej relacji Ojca i Syna. Por. Elżbieta Kotkowska, *Nicejskie óμοούσιος w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologiczno-fundamentalne na tle tradycji*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2015, publikowane [online], [przełądane 05.10.2018], dostępne w: <https://repozytorium.amu.edu.pl/handle/10593/14807>

¹⁵ Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 215 nn.

giej analizowano twórczość i życie Simone Weil w aspekcie czterech kategorii badawczych: *dzieło – autor dzieła*, *dzieło – odbiorca dzieła*, *dzieło – badacz dzieła* i *dzieło – wypełnienie w Bogu*¹⁶. Przedstawione tam procedury badawcze zostały zastosowane do analizy sposobów ujmowania mocy poznawczych człowieka kształtujących przekonania w aspekcie teologicznofundamentalnym. Nie wszystkie kategorie zostały w tym samym stopniu poddane analizie. Pierwsza *dzieło – autor dzieła* została zarysowana poprzez odwołanie się do dwóch prac już istniejących, co zostało dokładnie opisane poniżej¹⁷. Relacja trzecia *dzieło – badacz dzieła* została wykorzystana w przedstawieniu kolejnych sposobów wiedzy na temat możliwości poznawczych człowieka. Ten sposób przedstawianych treści szczególnie docenia tego, kto analizuje dane zagadnienie i który również był obecny w pierwszej części pracy. Natomiast relacja *dzieło – odbiorca dzieła* została opisana i poddana analizie poprzez ukazanie oddziaływania przestrzeni duchowej, którą tworzą autorzy Pisma Świętego, poeci, pisarze i inni twórcy kultury. Jako przykład, dzięki któremu chcemy przekonać do takiego widzenia rzeczywistości, wybrano twórczość naukową i poetycką Pawła Fłorenskiego i Karola Wojtyły/Jana Pawła II. Jelena Twierdisłowa określiła ich jako filozofów myślących duchowo, czyli takich autorów, którym zależy na oddziaływaniu na odbiorcę ich dzieł. Z tego względu tworzą oni sieć emocjonalnych relacji, szczególnie w pracach poetyckich. W przypadku Pawła A. Fłorenskiego to tworzenie przestrzeni obecne jest w każdym jego dziele, zwłaszcza w jego głównej pracy *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*¹⁸. Obaj myśliciele zarówno w swojej twórczości, jak też i w życiu mieli jeden główny cel, by w ich rozmówcy otworzyła się przestrzeń relacji *dzieło–wypełnienie w Bogu*¹⁹. Piszemy rozmówcy, ponieważ tak jak Jan Ewangelista indywidualizowali przekaz, by lepiej oddziaływać na ludzkie przekonania.

W części drugiej przyjęto inny układ wprowadzania treści, ponieważ wiedza, dzięki której możliwe były końcowe konkluzje nie narastała liniowo a gwiazdźście. Kolejne części ukazują różne sposoby ujęcia tematu. Nie ma możliwości sprowadzenia jednych danych do drugich. Każde ujęcie mocy poznawczych człowieka i sposobów oddziaływania na przekonania stanowi swoistą całość. Nawet nie można powiedzieć, że są one komplementarne. Do czytelnika będzie należała

¹⁶ Tamże, s. 240 nn.

¹⁷ Por. s. 18 niniejszej pracy.

¹⁸ Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. Jacek Chmielewski, Warszawa, Wydawnictwo KR 2009.

¹⁹ Ten cel zrealizował w pełni Jan Paweł II i Kościół ogłosił go swoim świętym. Co do o. Pawła czynione są kroki, by mógł być takim uznany dla Kościoła prawosławnego. Por. Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita w perspektywie życia i twórczości o. Pawła Aleksandrowicza Fłorenskiego*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2017, publikowane [online], [przeoglądane 05.10.2018], dostępne w: <https://repozytorium.amu.edu.pl/handle/10593/21268>, s. 109.

decyzja, które z przedstawianych ujęć w danym momencie może stać się przydatne, a które może nawet wywołać sprzeciw.

Ponieważ pismo ludzkie, obrazujące myśl wyrażoną w słowach ma swoje wymogi, w drugiej części pracy przyjęto następującą kolejność wprowadzanych treści. Na początek przedstawiono poznanie w aspekcie biblijnym. Przyjęto, że obszar ten jako najszerszy, wyznaczony jest przez przykazanie miłości Boga i bliźniego, które poddano analizie, w tym także lingwistycznej. Wnioski wpływające z tych analiz to wyodrębnienie poznania sercem jako poznania, które można nazwać integralnym. Ten judaistyczny sposób działań epistemologicznych jest swoisty dla tych, dla których Pismo Święte jest środowiskiem życiowym i kulturowym. Równoległe do niego w Grecji, a później w Cesarstwie Rzymskim rodził się sposób poznawania świata, który w okresie patrystycznym wyodrębnił poznanie intelektualne i poznanie duchowe. W takim widzeniu świata zakorzeniona jest twórczość Pawła Fłorenskiego i jego przyjęliśmy za przewodnika w ukazaniu możliwości i ograniczeń ludzkiego intelektu wobec poznania duchowego. Rozwój myśli ludzkiej i coraz lepsze rozeznanie, co do możliwości poznawczych człowieka spowodował też rozdzielenie ludzkiego poznawania świata na działania w obszarach określonych jako θεωρία i jako ποιήσις. Potrzeba wybitnych jednostek, by w życiu i twórczości potrafili zachować jednolitą i świadomą wizję świata w obu obszarach. Taką osobą jawi się Karol Wojtyła/Jan Paweł II. Na przykładzie jego twórczości naukowej oraz poetyckiej ukazano, że całościowe widzenie rzeczywistości w drodze do Boga domaga się przekonywującej aktywności w obu obszarach. Jeszcze innym sposobem ujmowania możliwości poznawczych człowieka jest przedstawiona kolejna koncepcja epistemologiczna poznania afektywnego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, która jest promowana przez lubelskiego teologa Piotra Moskała.

By było możliwe pełne poznanie, które obejmuje każdą z ludzkich mocy badawczych i poznawczych biblijnie opisanych w przykazaniu miłości Boga i bliźniego, konieczna stała się analiza, jak budować przestrzeń komunikacji i dialogu. Na przykładzie twórczości Pawła Fłorenskiego i Karola Wojtyły przedstawione zostały intuicje i wnioski Jeleny Twierdisłowej, opisujące sposoby tworzenia tego typu przestrzeni. Przestrzeni, która jest zaproszeniem do dialogu w relacji *dzieło-odbiorca dzieła*.

Analizę i kształt przestrzeni *dzieło-odbiorca dzieła* można głębiej poznać i doznać, zapoznając się z autorem dzieła. Dzięki pracy Anny Kemnitz *Karol Wojtyła jako człowiek zmagający się o całość i τέλος w poznaniu Boga*, umieszczonej jako Aneks 2²⁰ niniejszej pracy, przybliżona została integralna interpretacja twórczości naukowej i poetyckiej Karola Wojtyły. Autorka zwróciła uwagę na to,

²⁰ Zob. s. 189 niniejszej pracy.

że mimo różnych środków poznawczych, przynależnych każdemu z obszarów, biskup Krakowa i Rzymu miał jeden cel – przybliżyć słuchacza, czytelnika do Boga Trójjedynego. Natomiast by pełniej zrozumieć myśl Pawła A. Florenskiego warto skorzystać z pracy *Via, veritas, vita w perspektywie życia i twórczości o. Pawła Aleksandrowicza Florenskiego*²¹. W pracy tej, w kilku przekrojach badawczych, ukazana została droga życia tego myśliciela. Kolejne jego losów pozwolą głębiej unaocznic sobie jego przekonania, że cały świat stworzony ukazuje moc stwórczą Trójjedynego, a Kościół jest tego świadkiem i środowiskiem poznawczym.

Po tym przedstawieniu jaśniej można zwerbalizować ostateczny cel pracy, który można przedstawić w formie pytań: Jak rozpoznać ludzkie przekonania, by ukierunkować danego człowieka w stronę prawdy? Co jest konieczne, by prowadzić siebie i innych do prawdy o Trójjedynym Bogu, poprzez ten świat i w tym świecie, by nie zatracić indywidualności jednostki i nie zapoznać jej potrzeb życia we wspólnocie?

Ponieważ tylko we wspólnocie możliwe jest utrwalanie przekonań, docieranie do prawd cząstkowych i prawdy ostatecznej, która ukazuje się jako Tajemnica.

²¹ Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt.

I. PRZEKONANIA I ICH UTRWALANIE

Teologia fundamentalna za swoje główne zadanie przyjmuje uzasadnienie wiarygodności objawienia. Poszukuje więc argumentów za prawdziwością chrześcijaństwa jako religii w ogóle oraz argumentów za tym, że ludzki wyraz społeczny i instytucjonalny najpełniej wyraża Boży zamysł w Kościele rzymskokatolickim pod przewodnictwem papieża nierozzerwalnie związanym z kolegium biskupów jako następców apostołów. W tym Kościele odczytywane jest objawienie i aktualizowane na tu i teraz chrześcijan. W Kościele Bóg dochodzi do słowa w ludzkich czynach, myślach i słowach i w nim zaczyna się komunikacja interpersonalna¹, która na drodze do realizacji zbawienia powinna owocować osobowym dialogiem z Bogiem Trójjedynym. By komunikacja mogła przerodzić się w zaangażowany dialog, obejmujący osobę ludzką w każdym jej aspekcie, konieczne jest umiejętne oddziaływanie na ludzkie przekonania, a przekonywanie poprzez podawanie stosownych argumentów, niekoniecznie tylko racjonalnych, jest w teologii fundamentalnej działaniem apologetycznym i apologijnym.

Przekonanie według encyklopedii i słowników to stan poznawczy, którego treścią jest jakiś sąd. Nie zawsze jest to sąd prawdziwy, ludzie mogą opierać swoje działania również na przekonaniach fałszywych². Przekonania łączą się z przeświadczeniem, czyli z pewnością w stosunku do czegoś lub kogoś, zatem z wiarą w prawdziwą słuszność tego czegoś czy postaw lub sądów tego kogoś. Przekonania są sądem na takich przeświadczeniach opartym³. Przekonanie jako pojęcie łączy się organicznie z czasownikiem przekonać, przekonywać. W ludzkich przekonaniach jest element komunikacji z sobą lub innymi, by utrwalać przekonania lub wpływać na sądy innych. Zbiór utrwalonych przekonań w danym człowieku składa się na jego światopogląd, dzięki któremu ocenia on i realizuje swoje widzenia rzeczywistości.

¹ Ryszard Pankiewicz zwraca uwagę na możliwość powiązania analiz dotyczących modlitwy z teorią komunikacji, por. *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków, WAM 2009, s. 160-172.

² Por. Paweł Kawalec, *Przekonania*, w: *Encyklopedia katolicka*, praca zbiorowa, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, t. 16, kol. 635.

³ Por. Władysław Prężyna, *Wątpliwości w wierze*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002, s. 1306.

Tadeusz Szaciło⁴, definiując przekonania, stwierdza: *Jest to intelektualny stan pewności, co do słuszności lub realności poglądu na określony przedmiot*⁵. Mimo że jest to intelektualny stan, przekonania kształtują się często jako bezrefleksyjne i bez głębszego namysłu⁶. Piotr Sztompka, socjolog stwierdza, że jest to uczucie nadziei połączonej z pewnością⁷. W analizie badawczej przekonania, szczególnie w filozofii, wyodrębnia się podmiot, który ma określony stosunek do faktów czy zjawisk oraz przedmiot przekonania⁸. Stosunek do faktów określany jest jako postawa propozycjonalna, która zawsze jest prawdziwa, choć sąd może opierać się na prawdzie lub fałszu⁹. Stan mentalny podmiotu do faktów i otaczającej człowieka rzeczywistości nie może być obojętny czy niezdecydowany¹⁰. Każdy człowiek posiada swój indywidualny poziom pewności, który w jego

⁴ Przeglądanie elektronicznych katalogów bibliotecznych daje niewiele prac dotyczących bezpośrednio zagadnienia przekonania ujętych całościowo i w języku polskim. W dalszym ciągu publikacja w całości poświęcona przekonaniom to praca z lat sześćdziesiątych XX wieku Tadeusza Szaciły. Mimo że powstała w czasach, gdy konieczne było odwoływanie się do nauki uczonych radzieckich, autor przedstawił stan wiedzy na temat przekonania w kulturze euroatlantyckiej. Natomiast w Internecie na temat, jak zmienić swoje przekonania w kontekście zdrowego życia, odniesienia sukcesu itp. mamy bardzo wiele stron, blogów, forów, których poziom wiarygodności jest trudny do oceny, a często są to subiektywne wypowiedzi autorów i raczej należy je traktować jako literaturę, nie zawsze wysokich lotów.

Por. Tadeusz Szaciło, *Przekonania* [Warszawa, Książka i Wiedza 1967, s. 63-70]. Książka powstała wiele lat temu i na dodatek autor był wojskowym i zastępcą szefa Głównego Zarządu Politycznego Wojska Polskiego w czasach władzy komunistycznej w Polsce. Mamy więc w niej część agitacyjną, ale też syntetycznie opracowany stan badań nad zjawiskiem przekonania, co wobec braku licznej literatury na ten temat w języku polskim pozwala z zastrzeżeniami i ostrożnością z tej pracy korzystać. Już w II wieku Tertulian pisał: *prawda nie może zaprzestać używania tego wyrazu [chodzi o pojęcie emanacja] i jego rzeczywistego sensu jedynie, dlatego że posługuje się nim również herezja. Przeciwnie, raczej herezja zaczerpnęła z prawdy to, co dało się dopasować do jej kłamstw*. Pojęcie *emanacja* używał współczesny Tertulianowi gnostyk Walentyn, por. *Przeciw Prakseazowi*, 8, 1b, tłum. Elwira Buszewicz, *Źródła Myśli Teologicznej* 4, Kraków, WAM 1997, s. 45.

⁵ Jego przedstawienia w obecnym czasie są w dalszym ciągu przydatne dla naszych badań nad przekonaniem głoszącymi wiarygodność zmartwychwstania. Tadeusz Szaciło, *Przekonania*, dz. cyt., s. 70.

⁶ Por. Paweł Kawalec, *Przekonania*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 16, kol. 635.

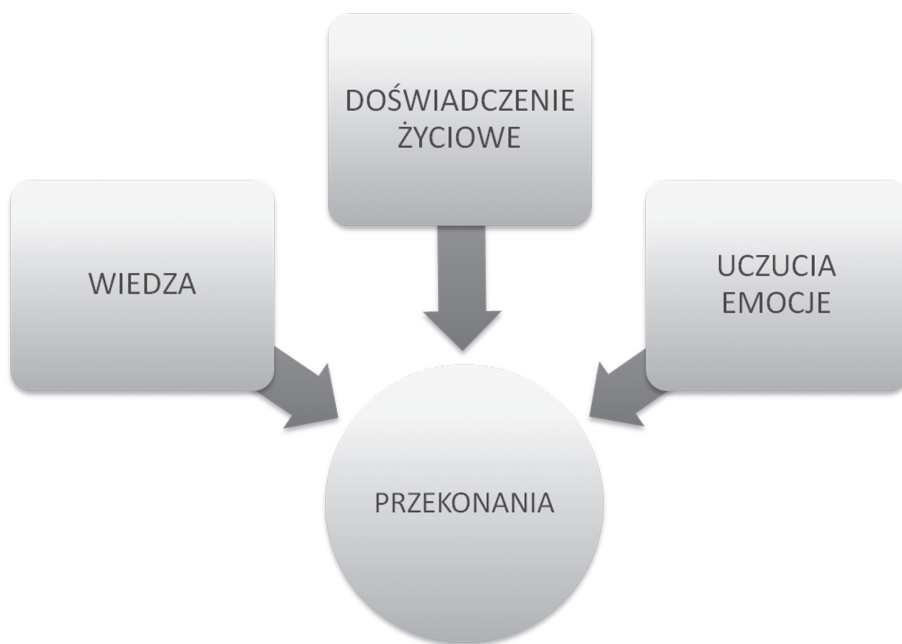
⁷ Por. Piotr Sztompka, *Zaufanie, fundament społeczeństwa*, Kraków, Znak 2007, s. 67.

⁸ Władysław Prężyna analizując hasło *wątpliwości w wierze*, omawia ujęcie podmiotowe i przedmiotowe. Poczucie pewności w tak zwanej psychologicznej pewności ma duży wpływ na ludzki układ przekonania. W przedmiotowym ujęciu pewność przekonania narażona jest na wątpliwość płynące z wiedzy i zaangażowania człowieka zarówno w relacje ze światem, jak i transcendencją. Por. *Wątpliwości w wierze*, dz. cyt. s. 1306 i 1308.

⁹ Por. Paweł Kawalec, *Przekonania*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 16, kol. 635.

¹⁰ W filozofii umysłu propozycjonalna postawa określa stan mentalny umysłu podmiotu i może być opisana jako relacja tego podmiotu i jego sądu na temat świata. Szerzej na ten temat por. Thomas McKay, Michael Nelson, *Propositional Attitude Reports*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edwar E. Zalta, [online], [przeglądane 05.10.2018], dostępne w: <https://plato.stanford>.

ocenie jest wystarczający dla uznania wiarygodności danego sądu czy trafności podejmowanych działań, stąd jego osobiste zaangażowanie w przyswajaniu czy wypowiedzaniu zdań na podstawie swoich przekonań. Pewność ta jest niezmiernie ważna dla organizacji systemu przekonań, dlatego w dużym stopniu jest nienaruszalna i bardzo trudno zastąpić ją innym poglądem¹¹. Ta nienaruszalność daje podmiotowi poczucie pewności i bezpieczeństwa w poznawanym świecie, budując poznawczy obraz świata i egzystencjalny stosunek do niego, co w aspekcie badań psychologicznych jest bardzo pożądane¹². Przekonania kształtują stabilny stan intelektualny w podmiocie, który rodzi się jako część wspólna przenikania się doświadczeń i informacji z trzech obszarów: doświadczenia życiowego, wiedzy i sfery emocjonalnej [Rysunek 2].



Rysunek 2. Kształtowanie się trwałych przekonań¹³

edu/entries/prop-attitude-reports/#FrePuz ; Łukasz Kurek, *Dualizm przekonań*, Kraków, Copernicus Center Press 2016, s. 45 nn.

¹¹ Por. Tadeusz Szaciło, *Przekonania*, dz. cyt., s. 63-70.

¹² Poczucie pewności wynika z dwóch zasadniczych źródeł kształtujących przekonania, własnej aktywności poznawczej oraz zaufania do istniejących autorytetów. Por. Władysław Prężyna, *Wątpliwości w wierze*, dz. cyt., s. 1306-1307.

¹³ Por. też Elżbieta Kotkowska, *Proces utrwalania przekonań w wiarygodność zmartwychwstania. Analiza zagadnienia na przykładzie J 20,1-18*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła pozna-*

Wielki wpływ na przekonania człowieka mają jego doświadczenia życiowe, to one tworzą syntezę z wiedzą i życiem emocjonalnym, dając w efekcie przekonania. Człowiek konstataje doświadczenie życiowe na podstawie własnej praktyki i odniesienia do prawdy, której pragnie. Ten obszar kształtowania się przekonań jest badany w zależności od światopoglądu badacza. Niemalą rolę odgrywają tu badania socjologiczne i psychologiczne¹⁴. Poczucie pewności danego człowieka w procesie nabywania doświadczeń życiowych może być zachwiane i prowadzić ku rozwojowi pozytywnemu, co badał Kazimierz Dąbrowski, rozwijając koncepcję dezintegracji pozytywnej¹⁵. Człowiek może się też rozwijać negatywnie, co badał Leon Festinger w koncepcji dysonansu poznawczego¹⁶. W przestrzeni życia religijnego, w chrześcijaństwie doświadczenie życiowe łączy się z poznaniem sercem według przykazania miłości Boga i bliźniego¹⁷.

W doświadczeniach życiowych człowiek gromadzi wiedzę o sobie, świecie i innych ludziach. Wiedza ta jako najbardziej weryfikowalna w relacji do prawdy silnie wpływa na układ ludzkich przekonań. Można zagadnienie obszarów wiedzy, która wpływa na przekonania potraktować bardzo szeroko. W pierwszej części pracy przedstawiliśmy różne sposoby docierania do wiedzy pewnej i bezbłędnej nie tylko w obszarze nauk pozytywnych, humanistycznych i innych pomocniczych dla teologii. Chodzi o wszystkie możliwości czy moce poznawcze człowieka wymienione w przykazaniu miłości Boga i bliźniego określone jako καρδία, ψυχή, διάνοια, δύναμις¹⁸. W tych obszarach zdobywana wiedza może być wykorzystana w kształtowaniu się przekonań, które ostatecznie ujawniają się w światopoglądzie danego człowieka. Przyjmuje się, że wiedza, szczególnie zdobywana dzięki możliwościom ludzkiego intelektu, jest najbliższa prawdy o świecie zjawisk. Człowiek kształtuje swoje przekonania dzięki procesom myślowym opartym na zauważonych wcześniej zjawiskach, uzgadnia je i włącza w już istniejący *układ przekonań* na zasadzie akceptowalnej przez niego logiki. Poszukuje związków pozwalających uzyskać harmonijną dla niego całość. Luki wypełnia akceptowalnymi dla siebie relacjami i odniesieniami. Natomiast wiedza zdobywana sercem, czyli uwzględniająca afektywne możliwości poznawcze, pozwa-

nia Jezusa Chrystusa, red. Przemysław Artemiuk, Biblioteka Teologii Fundamentalnej 13, Płock, STFWP, Płocki Instytut Wydawniczy 2018, s. 310-314.

¹⁴ Por. Tadeusz Szaciło, *Przekonania*, dz. cyt., s. 119 nn.

¹⁵ Por. Kazimierz Dąbrowski, *Trud istnienia*, Omega, t. 286, Warszawa, Wiedza Powszechna 1986, s. 19 nn.

¹⁶ Por. Leon Festinger, *Dysonans poznawczy*, Warszawa, PWN 2007, s. 19 nn; Tadeusz Szaciło, *Przekonania*, dz. cyt., s. 136 nn.

¹⁷ Odnośnie do analizy przykazania por. s. 63 niniejszej pracy oraz Piotr Moskal, *Tomasza z Akwiny epistemologia przekonań teistycznych*, „Łódzkie Studia Teologiczne” nr 23/4, 2014, s. 11-12.

¹⁸ Chodzi o poznanie sercem [καρδία], duchem czy duszą [ψυχή] i możliwościami rozumu [διάνοια] oraz całą mocą i siłą [δύναμις] Por. s. 63 nn. niniejszej pracy.

la człowiekowi dążyć do prawdy w relacjach z sobą samym i z innymi ludźmi, dając w przekonaniach pewność psychologiczną¹⁹. Ta wiedza afektywna łączy się z wiedzą intelektualną i im bardziej harmonijnie współgra w danej osobie, tym trudniej jest o zmianę przekonań, co w zależności od indywidualnej sytuacji i kontekstu może być czymś pozytywnym lub negatywnym.

Do psychologicznych podstaw przekonań zalicza się przede wszystkim uczucia i emocje, które indywidualizują przekonania. Uczucia, które wiążą się z przekonaniem, mają przeważnie charakter czynny, mobilizują do działania. Uczucia powstałe na podstawie przekonań, dają emocjonalne poczucie słuszności, co do wybranego stanowiska, wyjątkiem jest działanie w sytuacji baraku nadziei²⁰. Przekonania wyrażają całego człowieka wraz z jego postawami etycznymi, więc nie mogą one być bez uczuć. Wzmacniają lub osłabiają wzajemne relacje z wiedzą, którą człowiek nabywa dzięki rozumowi i działaniu, a one wpływają na towarzyszące im emocje. Uczucia mimo tych głębokich związków odgrywają w przekonaniach dającą się wyodrębnić badawczo samodzielnie rolę. Czynią one życie człowieka bardziej intensywnym i pełniejszym. Potrafią silnie wpływać na zmianę wcześniej utrwalonych przekonań. Są bardzo aktywnym czynnikiem przekonań. Ich siła często weryfikuje już zdobyte doświadczenie i ocenę przydatności podejmowanych działań. Mogą przyczynić się do gwałtownych zmian w obrazie świata i w relacjach do siebie i innych²¹. Tym, co spaja i wiąże w ludzkich przekonaniach wiedzę i doświadczenie życiowe, są właśnie uczucia i rodzące się w relacji do nich emocje. Siła emocjonalnego zaangażowania jest proporcjonalnie związana z pewnością przekonań danego człowieka. Im większe u danego człowieka przekonanie o harmonii w odniesieniu do prawdy własnego *układu przekonań*, tym silniejsze jest uczuciowe związanie z nimi. Przy próbie oddziaływania na taki układ rodzą się emocje pozytywne, gdy nowe informacje wzmacniają układ, i negatywne w sytuacji odwrotnej.

Rozwój człowieka, jego droga życiowa to splot wielu czynników, w których oddziaływania społeczne, a szczególnie wspólnotowe są nie do przecenienia. To, według, czego każdy człowiek kształtuje swoje życie i reakcje na kolejne wydarzenia jego dotyczące, jest efektem dynamicznego i emocjonalnego przyswajania nowej wiedzy, która wkomponowuje się w istniejące już doświadczenie. Im większe jest emocjonalne zaangażowanie, tym bardziej ten proces jest niepowtarzalnie twórczy i zindywidualizowany²².

¹⁹ Część badaczy włącza te możliwości człowieka w obszar psychologicznych uwarunkowań przekonań, ponieważ związane są z poznaniem intelektualnym pośrednim. Por. Tadeusz Szaciło, *Przekonania*, dz. cyt., s. 110-113.

²⁰ Na temat związków nadziei z przekonaniem por. s. 31 niniejszej pracy.

²¹ Por. Tadeusz Szaciło, *Przekonania*, dz. cyt., s. 113 nn.

²² Akapit ten jest autocytatem, por. Elżbieta Kotkowska, *Proces utrwalania przekonań w wiarygodność zmartwychwstania. Analiza zagadnienia na przykładzie J 20,1-18*, dz. cyt., s. 313-314.

Mimo że wydzielone metodycznie obszary źródeł ludzkich przekonań można opisywać i badać oddzielnie, to są one powiązane wzajemnymi nieusuwalnymi relacjami. Śmiało można powiedzieć, że są one wyróżnialne, ale nierozdzielne. Ich wzajemne odniesienia nie dają się zredukować do któregoś z nich, są funkcjonalnie zależne i kształtują osobowość człowieka. Wszystkie trzy: doświadczenie życiowe, uczucia i emocje oraz zdobywana wiedza w ludzkim myśleniu kształtują, dzięki syntezie bodźców, *układ przekonań*, a z niego wyłania się światopogląd podmiotu. Tak kształtujący się światopogląd nie jest prostą sumą charakterystycznych danych z każdego obszaru, jest syntezą, w której tworzy się wartość dodana, nowa emergentna rzeczywistość, za którą idą działania danego człowieka. Niedocenienie lub przecenienie któregoś z fundamentów przekonań zmienia, a nawet zafałszowuje wyniki badań, oddalając badacza od obiektywnej prawdy²³.

Truizmem jest stwierdzenie, że człowiek jest istotą potrzebującą innych i ostatecznie żyjącą dzięki innym i dla innych. W badaniu roli, istoty i procesu kształtowania przekonań fakt ten jest jednym z najistotniejszych zarówno w życiu społecznym, jak i religijnym każdego człowieka. Niektórzy badacze – jak Tadeusz Szaciło – fakt ten dotyczący formowania się przekonań bardzo silnie podkreślają: *Przekonanie stanowiąc cechę osobowości człowieka, ma zawsze charakter społeczny*²⁴. Jednak w przekonaniach, szczególnie gdy są one podstawą decyzji i działań, ważny jest element samostanowienia i ludzkiej wolności. Dzięki niej oddziaływanie i relacje ze światem oraz innymi ludźmi mają charakter indywidualny i łączą się z odpowiedzialnością²⁵. Mimo wszelkiego rodzaju socjotechnik, chwytów manipulacyjnych, perswazji, a nawet nacisków społecznych chrześcijaństwo stoi na stanowisku, że człowiek jako istota wolna może wybierać ku prawdzie. Jest to proces osiągania celów pośrednich i weryfikowania poglądów, w którym niepokój i wątpliwość mogą mieć również pozytywną rolę²⁶. Jednak, wobec wątpliwości, przekonania jak również przekonania religijne zawsze mogą mieć oparcie w nadziei. Nadziei czysto ludzkiej, dzięki której oczekuje się spełnienia czegoś pożądanego i ufności, że to się spełni czy urzeczywistni, jak też w nadziei eschatologicznej, która silniej upewnia danego człowieka w jego przekonaniach. Tak więc przekonania łączą się z nadzieją oraz z wątpliwościami i razem prowadzą poprzez nadzieję do poznania prawdy. Jest to poszukiwanie prawdy widzianej całościowo, integralnie dalekiej od fragmentary-

²³ Por. tamże, s. 310 nn.

²⁴ Tadeusz Szaciło, *Przekonania*, dz. cyt., s. 70.

²⁵ Na temat wybranych zagadnień współbrzmienia przekonań i odpowiedzialności por. *Przekonania i odpowiedzialność*, red. Alojzy Drożdż, Michał Drożdż, Kielce, Wydawnictwo Jedność 2003.

²⁶ Por. Kazimierz Dąbrowski, *Trud istnienia*, dz. cyt., s. 19 nn.

zacji, którą przyjmują współczesne nauki²⁷. Pragnienie integralności wynikającej z zharmonizowanego *układu przekonań* prowadzi do pewności psychologicznej, połączonej następnie z poczuciem pewności co do zasadności sądów i trafności dokonanego wyboru²⁸. Poszukiwanie prawdy, która jest podstawą ludzkich przekonań, wiąże się silnie z zaufaniem. Człowiek szuka potwierdzenia przekonań, ponieważ potrzebuje pewności, że jego obraz świata, relacji z sobą i innymi oraz transcendencją jest prawdziwy. Ważnym źródłem pewności przekonań jest zaufanie do innych, jak też zaufanie do autorytetów, czyli osób lub instytucji, które dostarczają informacji. Człowiek szuka autorytetów racjonalnie uzasadnionych, albo zawiera akceptacji bezwarunkowej wobec autorytetu. Przykładem jest tu bezwarunkowe zaufanie dziecka do matki.



Rysunek 3. Przekonania

²⁷ Przykładowo por. definicje prawdy w *Encyklopedii katolickiej*, gdzie podane są różne aspektowe ujęcia pojęcia *prawda*, ale bez wizji integralnego połączenia tych fragmentów w jedną całość. Prawdę jako drogę ku poznaniu całości w swoich dziełach propaguje Paweł Fłorenski. Wielu jest teologów i filozofów myślących według całości, przywołujemy o. Pawła, jako że jego poglądy są w tej publikacji szerzej omawiane. Warto też zwrócić uwagę na publikację Josepha Ratzingera *Prawda w teologii*, tłum. Magdalena Mijalska, Kraków, Wydawnictwo „M” 2005.

²⁸ W analizie ludzkich przekonań ważną składową jest poczucie pewności, a szczególnie pewności w wierze. Por. s. 41 nn.

Z powyższych wywodów widać, że do głębszej analizy, by badać, w jaki sposób prawda jest celem i przedmiotem kształtowania przekonań, konieczne jest uwzględnienie rzeczywistości opisywanych przez pojęcia zaufanie, nadzieja i przede wszystkim wątpliwość [Rysunek 3].

ZAUFANIE

Zaufanie to postawa, która przejawia się w przekonaniu, że są osoby, grupy, instytucje, które spełnią oczekiwania osoby obdarzającej ich zaufaniem. Zaufanie ma duży wpływ na podejmowane działania zarówno w relacji z sobą, jak i z innymi²⁹. Zaufanie łączy się z wiarygodnością, ale też z nadzieją, tą realizowaną i utraconą lub traconą³⁰. Rzadko kiedy mamy pełną wiedzę o tym, czy nasze oczekiwania wobec jakiegoś obiektu spełnią się w przyszłości, czy obiekt zaufania osiągnie stan lub własności zgodne z naszym życzeniem. Stąd potrzeba zaufania wpisana jest w całą ludzką egzystencję i jest to wymóg rzeczywistości, w której znajduje się człowiek³¹. Zarówno nauki społeczne, jak i religie przekonują, że życie z samym sobą i wobec świata oraz życie społeczne i państwowe nie są możliwe bez zaufania. Człowiek musi ufać osobom, z którymi jest w jakichkolwiek relacjach, musi też ufać sobie. Ufamy własnym osądom, które wytworzyły się w cyklu rozwojowym odnoszącym się do relacji do samego siebie i świata, ufność w dużej mierze człowiek opiera na własnych przekonaniach.

Zaufanie oparte na przekonaniach wiąże się z wiarygodnością, a przez to z prawdą, a następnie z nadzieją. Nadzieja na lepszą, czy tylko dobrą przyszłość wzmacnia zaufanie, natomiast zagrożenia, niepewność ekonomiczna, niebezpieczeństwo utraty życia obniżają jego poziom. Zaufanie egzystuje w człowieku na różnych poziomach, którymi zajmują się filozofia człowieka, etyka, psychologia i teologa.

Zaufanie – wymiar społeczny

W XX wieku rzeczywistość opisywana przez pojęcie *zaufanie* zwróciła uwagę nauk społecznych i zajmujących się przedsiębiorczością. Tak zwana socjolo-

²⁹ Agata Celińska-Miszczuk, *Zaufanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 13, kol. 1271-1272.

³⁰ Por. Władysław Zuziak, *Podstawy antropologiczne zaufania. Czy jeszcze sobie ufamy?*, w: *Zaufanie w życiu publicznym*, red. Władysław Zuziak, Kraków, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe 2014, s. 21-22.

³¹ Por. tamże, s. 14.

gia działania rozpoczęła obserwację członków społeczeństw, zadając pytanie: Jak w różnych sytuacjach dana jednostka się zachowuje? Skierowano się w stronę wyjaśnień uwzględniających kulturę oraz w kierunku danych płynących z obszarów, w których mierzalność praktycznie jest niemożliwa, ale mają one istotny wpływ na przebieg procesów społecznych i sytuację jednostki w relacjach z innymi. Piotr Sztompka konkluduje, że jest to zwrot w stronę badania ‘miękkich’ imponderabiliów, takich jak: *znaczenie, symbole, wartości, normy, zasady, ramy i formy dyskursu*³². W ramach tych badań szuka się, w jednym z kierunków, odpowiedzi na pytanie o znaczenia, jakie ludzie nadają działaniom własnym i tych osób, z którymi są w relacji. Obserwujemy nowe ujęcie badanej rzeczywistości na poziomie ontologicznym i epistemologicznym. Odchodzi się od interpretacji działań opartych na czystej kalkulacji i dążeniu do maksymalizacji zysków oraz minimalizacji kosztów w stronę bogatszego obrazu, w którym zaczęto zwracać uwagę na wpływy uczuć, emocji, tradycji oraz na normatywne i kulturowe oddziaływania społeczne, w tym religijne. Zainteresowano się pojęciami opisującymi relacje międzyludzkie, takie jak więzi społeczne, lojalność grupowa, solidarność, tożsamość³³. W XXI wieku, w ramach socjologii działania wyodrębniono socjologię życia codziennego, w której pojawiają się jako kategorie badawcze pojęcia: *miłość, przyjaźń, rozmowa, podróże, moda, ciało, zdrowie, pieniądze, zakupy, chodzenie do restauracji, zabawa, zebrania, używanie Internetu, emocje, humor, śmiech*³⁴. Zwrócono uwagę na kontekst interpersonalny w badaniach socjologicznych i podkreślono, że życie codzienne jest interesującą kategorią badawczą, która toczy się w konkretnym czasie i przestrzeni, a uwzględnienie go nie jest możliwe bez zwrócenia uwagi na pojęcie *zaufania*³⁵.

Bycie i działanie człowieka w społeczeństwie nie może się obyć bez zaufania na różnych poziomach komunikacji społecznej³⁶. Możemy i często musimy zaufać marce towarowej, ludziom świadczącym usługi, dalej prawnikowi, lekarzowi, osobie duchownej. Istnieją zawody czy funkcje społeczne lub religijne mające status zaufania publicznego. Społeczna definicja zaufania może być zdefiniowana następująco: *Zaufanie jest zakładem podejmowanym na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi*³⁷. Naukowcy starają się znaleźć argumenty

³² Piotr Sztompka, *Zaufanie, fundament społeczeństwa*, dz. cyt., s. 27-28.

³³ Por. tamże, s. 29.

³⁴ Tamże oraz por. *Socjologia codzienności*, red. Piotr Sztompka, Małgorzata Boguni-Borowska, Kraków, Znak 2008.

³⁵ Por. Piotr Sztompka, *Zaufanie, fundament społeczeństwa*, dz. cyt., s. 13-18, 33-34.

³⁶ Por. Władysław Zuziak, *Podstawy antropologiczne zaufania. Czy jeszcze sobie ufamy?*, dz. cyt., s. 13-24.

³⁷ Piotr Sztompka w przypisie podaje inne sformułowania definicji zaufania, uznając własną za najprostszą, zob. tamże, s. 69-70.

i postulaty przekonywające o wartości zaufania³⁸. Wskazują na znaczące korzyści płynące z ryzyka obdarzenia zaufaniem ludzi współpracujących z sobą czy będących w innych relacjach³⁹. Muszą w tym względzie przeciwstawić się prądom myślowym zrodzonym w XX wieku, które podważają nadzieję, a brak nadziei na dobrą przyszłość rodzi nieufność, zaprzeczenie ufności⁴⁰. Brak nadziei związany jest z rozwojem technologicznym i cywilizacyjnym, który generuje wzrost zagrożeń na tyle silny, że powstało pojęcie *społeczeństwo ryzyka*, w ramach którego bada się wpływ na relacje społeczne świadomości na temat chorób cywilizacyjnych i katastrof ekologicznych czy innych zagrożeń wynikających z rozwoju technologii⁴¹. Tak zwany humanizm tragiczny wspomaga przyjmowanie postaw braku zaufania i izoluje człowieka od innych. Sprzyja postawom nieufności wobec instytucji i organizacji czy to społecznych, czy państwowych oraz wzmacnia podejrzliwość wobec innych, szczególnie obcych, a takie postawy sprzyjają zanikowi świadomości obywatelskiej. Ten sam spadek zaufania obserwowany jest też wobec instytucji religijnych i organizatorów życia religijnego. Dodatkowo podważanie autorytetów w różnych dziedzinach, poprzez szukanie wszelkiego rodzaju niedociągnięć, nie sprzyja rozwiewaniu wątpliwości, ale je dodatkowo wzmacnia. Podsycane wątpliwości, dla uzyskania efektu sensacji, niszczą zaufanie i oparte na nim relacje społeczne. Rozwój narzędzi komunikacyjnych i ich powszechna dostępność powoduje, że kolejne pokolenia coraz bardziej odchodzą od życia w małych społecznościach, gdzie łatwiej o zaufanie. W dobie Internetu i szybkiej komunikacji życie opiera się na dużej liczbie kontaktów w zróżnicowanych sieciach powiązań, gdzie coraz trudniej jest zaufać. W takich relacjach prawie niemożliwe staje się zawierzenie i powierzenie siebie komuś czy czemuś, ponieważ łączy się z brakiem bezpieczeństwa. Zmienność i powierzchowność rodzących się relacji daleka jest od trwałości, która mogłaby zrodzić poczucie bezpieczeństwa. Z drugiej strony sieć powiązań w otwartych grupach daje dużo nowych możliwości na wielu płaszczyznach życia osobistego i społecznego⁴².

³⁸ Por. tamże, s. 45 nn.

³⁹ Por. Monika Mularska-Kucharek, *O relacjach pomiędzy zaufaniem społecznym a postawami przedsiębiorczymi*, „Przedsiębiorczość i zarządzanie”, tytuł numeru *Innowacje w zarządzaniu publicznym i polityce społecznej*, red. Justyna Przywojska, Izabela Warwas, z. 4, t. 17, cz. 2, 2016, s. 237-249; Franciszek, encyklika *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*, [online], [przeglądane 14.08.16], dostępne w: http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si_pl.pdf, pkt. 128.

⁴⁰ Por. Marian Rusecki, *Sperancyjny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 1126.

⁴¹ Por. Piotr Sztompka, *Zaufanie, fundament społeczeństwa*, dz. cyt., s. 96-101.

⁴² Por. Russell Hardin, *Zaufanie*, tłum. Agnieszka Gruba, Warszawa, Wydawnictwo Sic! 2009, s. 23.

Chociaż w nich częściej kontaktujemy i komunikujemy się z osobami, do których nie mamy zaufania niż z tymi, których obdarzamy ufnością⁴³.

Problem zaufania społecznego rozpatrywany jest również w kontekście jego potrzeby do powiększania i realizowania kapitału społecznego. Wiąże się to z pojęciami dobra publicznego i dobra wspólnego wypracowanych w naukach socjologicznych i w katolickiej nauce społecznej⁴⁴. Zaufanie jest bardzo ważną kategorią społeczną, dzięki której jest możliwe badanie zachowań i działań instytucji społecznych w jakim zakresie i w jaki sposób te aktywności wpływają na poziom zaufania. W tym aspekcie ważną kategorią jest *korzyść*, którą członkowie lub kontrahenci instytucji uzyskują. W literaturze spotykamy różne koncepcje zaufania, ale tym, co je łączy jest *wiarygodność*. Obserwując badania nad zaufaniem można zauważyć, również w historycznym rozwoju tej nauki, znamieny proces – od badania indywidualnych postaw, przez przechodzenie do poziomu społecznego, a na koniec instytucjonalnego⁴⁵. W badaniu poziomu zaufania społecznego często przyjmuje się koncepcję zaufania jako zawieranie się korzyści⁴⁶. Obrazuje ona najbardziej powszechną społecznie relację wymiany, która powinna być oparta na zaufaniu. Zaufanie w tych relacjach jest dzielone na trzy etapy: *A ufa B, że ten wywiąże się z X lub w związku z X*⁴⁷. W tej koncepcji zakłada się, że korzyści jednej ze stron zawierają się w korzyściach drugiej jako korzyści tej pierwszej. Zaufanie w tych relacjach nie jest totalne. Obdarzamy zaufaniem na tyle, na ile jest to konieczne w tej trzyczęściowej relacji. Powody deklarowanego poziomu zaufania zależą zarówno od długofalowych przewidywań, jak i osobistego zaangażowania. Osoby chcą być godne zaufania, jeżeli pragną dalszych kontaktów i zależy im na utrzymaniu znajomości z ważnych dla nich powodów⁴⁸. Również zaufanie jest konieczne, gdy stronom relacji zależy na dobrej reputacji, która nie narusza ich wiarygodności⁴⁹.

Zaufanie nie jest pojęciem prostym ani możliwym do szybkiej oceny. W jego badaniu ważne są zasady i sposoby polegania na kimś lub na instytucji pośredniczącej w relacji. Jest to kwestia rozsądnego wyboru i rozeznania sytuacji, w któ-

⁴³ Por. tamże, s. 8-23.

⁴⁴ W 1988 roku James Coleman opublikował artykuł, w którym używał pojęcia kapitału społecznego. Por. Władysław Zuziak, *Podstawy antropologiczne zaufania. Czy jeszcze sobie ufamy?*, dz. cyt., s. 14.

⁴⁵ Por. Russell Hardin, *Zaufanie*, dz. cyt., s. 48-49.

⁴⁶ Por. tamże, s. 26.

⁴⁷ Tamże, s. 27.

⁴⁸ Ciekawym teoretycznie rozpatrywanym przypadkiem jest dylemat więźnia, który osiąga korzyści, obdarzając współuczestników napadu rabunkowego zaufaniem lub jego brakiem. Por. Irena Trzcieniecka-Schneider, *Przyjaźń, zaufanie i dylemat więźnia*, w: *Zaufanie w życiu publicznym*, dz. cyt., s. 33 nn; Russell Hardin, *Zaufanie*, dz. cyt., s. 28 nn.

⁴⁹ Por. Russell Hardin, *Zaufanie*, dz. cyt., s. 27-28.

rej osobiste doświadczenie i przekonania mają niemały wpływ. Najtrudniejszy poziom zaufania wiąże się z powierzeniem siebie komuś zarówno w wymiarze relacji międzyludzkich, jak i wymiarze religijnym. W każdej z tych sytuacji istnieje ryzyko, jako nieodłączny komponent. Jest ono tym większe, im większa jest wartość wymiany. Ocena ryzyka zależy od konkretnej sytuacji uczestników relacji⁵⁰. Pomaga w niej zarówno rozważenie możliwego prawdopodobieństwa, jak i ocena pewności korzyści, a także rozpatrzenie rodzących się wątpliwości. Człowiek uprawdopodobnia wtedy swoje przekonania i ocenia możliwość zaufania⁵¹. Może mieć również nadzieję na korzystny obrót wzajemnych relacji, oparty na doświadczeniach życiowych innych⁵². Ryzyko w życiu społecznym jest w swej strukturze podobne do zaufania, ponieważ rodzi się jako efekt ludzkich wyborów i wynikających z nich działań⁵³. Nie istnieje ono samoistnie, zawsze podejmuje je człowiek, który musi się z nim zmierzyć⁵⁴.

Innymi koncepcjami zaufania są ujęcia przyjmujące, że bycie godnym zaufania związane jest z moralnym zaangażowaniem, lub traktujące zaufanie jako cechę charakteru. Słabością obu teorii jest traktowanie zaufania jako czegoś, co można dość ściśle określić, a faktycznie jest to wielkość praktycznie niemierzalna, ze względu na ponadracjonalne i a-logiczne czynniki wpływające na ostateczne decyzje myślowe i działania. Są też tak zwane etyczne koncepcje zaufania i według Russella Hardina powinny być oceniane jako moralność wiarygodności, a nie samego zaufania⁵⁵.

Ostatecznie należy stwierdzić, że zaufanie ma wartość poznawczą w tym sensie, że przymusza do działania w poszukiwaniu prawdy i wtedy łatwiej jest go poszukiwać i realizować w społecznych relacjach⁵⁶. Można też powiedzieć, że zaufanie humanizuje relacje międzyludzkie, ograniczając podejrzliwość oraz nieufność, na których nie można budować społeczeństwa obywatelskiego, czyli realizować zasad opisanych przez katolicką naukę społeczną. Nie można też na nieufności i podejrzliwości budować wspólnoty religijnej, która domaga się podstawowego zaufania do bóstwa.

⁵⁰ Por. Piotr Sztompka, *Zaufanie w życiu społecznym*, dz. cyt., s. 80 nn.

⁵¹ Por. Russell Hardin, *Zaufanie*, dz. cyt., s. 34 nn.

⁵² Piotr Sztompka i Russell Hardin w swoich publikacjach w indeksie rzeczowym nie podają hasła *nadzieja*, choć u Piotra Sztompki jeden z paragrafów ma tytuł: *Trzy orientacje: nadzieja, przekonanie i zaufanie*, w: *Zaufanie, fundament społeczeństwa*, dz. cyt., s. 67 nn.

⁵³ Por. tamże, s. 82 nn.

⁵⁴ Jeżeli ryzyko dotyczy spraw niezależnych od ludzkich decyzji staje się niebezpieczeństwem i w takiej sytuacji postawa człowieka staje się bierna i wymaga innych procedur badawczych. Por. Piotr Sztompka, *Zaufanie, fundament społeczeństwa*, dz. cyt., s. 82.

⁵⁵ Por. Russell Hardin, *Zaufanie*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁶ Por. tamże, s. 48-49.

Zaufanie – wymiar biblijny

Zaufanie w wymiarze religijnym łączy się z ufnością Bogu lub innej sile transcendentnej. Człowiek w swojej egzystencji ma potrzebę jakiegoś oparcia, pewności, że może na coś lub kogoś liczyć, że nie stanowi to dla niego zagrożenia, a może być konkretną ostoją. Potrzebuje *miejsca*, które będzie miejscem schronienia, miejsca bezpiecznego materialnie i psychicznie. Zaufanie jest w tym kontekście konieczną postawą, by nie popaść w przygnębienie, by wątpliwości nie opanowały ludzkich przekonań, uniemożliwiając jakiegokolwiek działanie. Ufność w wymiarze religijnym to odpowiedź na pytanie, *komu zaufać i być wiernym?* W judaizmie i chrześcijaństwie od początku stworzenia człowieka Bóg pragnie, by on Mu zaufał, a nie był ślepo posłuszny. Stąd nakaz, a nie despotyczny rozkaz otrzymany w raju, mógł być podważony poprzez zachwianie zaufania do Boga. W wolnej woli pierwszych rodziców zrodził się brak zaufania i decyzja o przejęciu Bożych prerogatyw w ocenie dobra i zła⁵⁷. W konsekwencji brak zawierzenia Bogu doprowadził i ciągle doprowadza do szerzenia się postaw podejrzliwości, lęku i trwogi przed relacjami z innymi. Również w tym kontekście relacje z resztą stworzenia są zachwiane. Człowiek, zamiast na wzór Boga królować, staje się despotycznym i okrutnym władcą wobec powierzonego mu stworzenia⁵⁸.

Wzorem zaufania Bogu w Starym Testamencie jest Abraham, który zaufał aż po decyzję oddania Bogu jedynego syna w krwawej ofierze [Rdz 3, 4nn]. Posiadał wewnętrzne przekonanie, oparte na pewności w wierze, że nawet gdy nie pojmuje wszystkiego rozumem i ludzka logika przeczy nakazowi Boga, to wykona on rozeznane w relacji z Nim polecenie⁵⁹. Był bowiem przekonany, że Bóg zatroszczy się o niego. Inaczej buduje się zaufanie wobec Boga u drugiego filaru wiary w Starym Testamencie, którym jest Mojżesz, potrzebne było nawet zderzenie Boga, na ciągle jego wymówki [Wj 4, 14]⁶⁰. Mojżesz zaufał, ale naród, który prowadził, często gubił zaufanie do Boga i zaczynał układać życie społeczne oraz kult religijny według własnego uznania. Trzeba mu było ciągle przypominać, że *przeklęty mąż, co na ludziach polega (...), szczęśliwy mąż, co na*

⁵⁷ Por. Marc-François Lacan, *Ufność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 1010.

⁵⁸ Na ten aspekt zwraca uwagę papież Franciszek w swojej encyklice, pisząc o logice *użyj i wyrzuć*, w: *Laudato si'*, dz. cyt., nr 123.

⁵⁹ Dramat Abrahama ukazuje dialog z synem na temat ofiary i drew na nią [Rdz 22, 7-8], por. też Sławomir Zatwardnicki, *Dialog ojca z synem*, opoka.org.pl [online], [przełądane 11.10.2018], dostępne w: https://opoka.org.pl/biblioteka/M/MR/w_drodze_2011_abraham_08.html

⁶⁰ Szczegółowej analizy dialogu Mojżesza z Bogiem dokonamy w dalszej części pracy. Por. s. 51 nn.

Jahwe polega [Jr 17, 5. 7]. Spadające na naród wybrany nieszczęścia były efektem braku zaufania i zapominania o Jahwe.

Jezus w Nowym Testamencie radykalizuje przesłanie Starego Przymierza i mocno podkreśla, że nie można dwom panom służyć. Jeżeli zaufa się światu, to nie ma już miejsca na zaufanie Bogu [Mt 6, 24-34]. Chrystus podkreśla i przekonuje, że zaufanie Bogu, który obdarza ojcowską miłością, jest dla każdego człowieka najważniejszym wyborem. To zaufanie jest możliwe do rozeznania w wierze i dzięki niej się umacnia⁶¹. Wzorem tej ufności jest On sam, który dzięki temu odniósł pełne zwycięstwo nad złymi potęgami i przyciągnął ludzi do siebie⁶². Jezus jako wędrowny nauczyciel dawał ludziom poczucie pewności, wzbudzając w nich zaufanie do siebie. Przykładem mogą być prośby do Jezusa, od zwykłych spraw codziennych po prośby o uzdrowienie⁶³. Ten, kto ufa Chrystusowi, staje się Jego wiernym świadkiem, ponieważ rodzi się w nim pewność przekonań co do decyzji i czynów, które podejmuje. Paweł Apostoł nawet w momentach kryzysów i ciągłych niedogodności oraz prześladowań nie tracił zaufania, które dawało mu *niezachwianą rękomię pewności siebie, potrzebną do głoszenia z całą śmiałością* [παρρησία] *słowa Bożego*⁶⁴. Miał odwagę dawać uzasadnienie nadziei, która od wydarzeń pod Damaszkiem w nim była [1P 3,15].

Człowiek, który poświęca się dla innych ludzi i poprzez to dla Boga potrzebuje pewności, by mógł być Jemu wierny. Niezachwiana pewność, którą dzięki wierze uzyskuje w relacji do Boga, daje mu pewność siebie i autentyczność. Ona jest fundamentem trwałości przekonań, a nawet poczucia dumy i radości wynikającej z poczucia słuszności podejmowanych działań. Ukierunkowanie na Boga daje siłę w wytrwaniu, ponieważ zaufanie wspomaga rozeznanie celu, co pozwala na minimalizowanie niepewności i lęków przy często niełatwych wyborach. W relacji do Boga Trójjedynego siłą wspomagającą zaufanie jest miłość. Ona zapewnia pokój i wytrwanie w sytuacjach po ludzku niemożliwych do rozwiązania, daje pewność, że to, co zrobią, nawet wbrew powszechnym opiniom i tak zwanemu *zdrowemu rozsądkowi*, ostatecznie będzie współdziałaniem z Synem Bożym dla dobra ludzi i świata⁶⁵. Ufność czy zaufanie i wierność są w stałym wzajemnie się wspomagającym związku [Rysunek 4] i umacniają się wzajemnie wobec wątpliwości czy innych trudności.

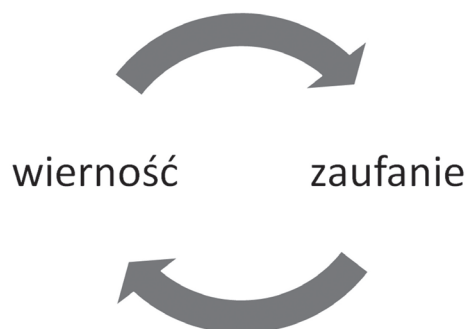
⁶¹ Por. Marc-François Lacan, *Ufność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 1010.

⁶² Por. tamże, s. 1011.

⁶³ *Życie Jezusa Chrystusa w opisie ewangelistów*, tłum. i komentarz Eugeniusz Dąbrowski, Poznań, Pallottinum 1954, s. 347.

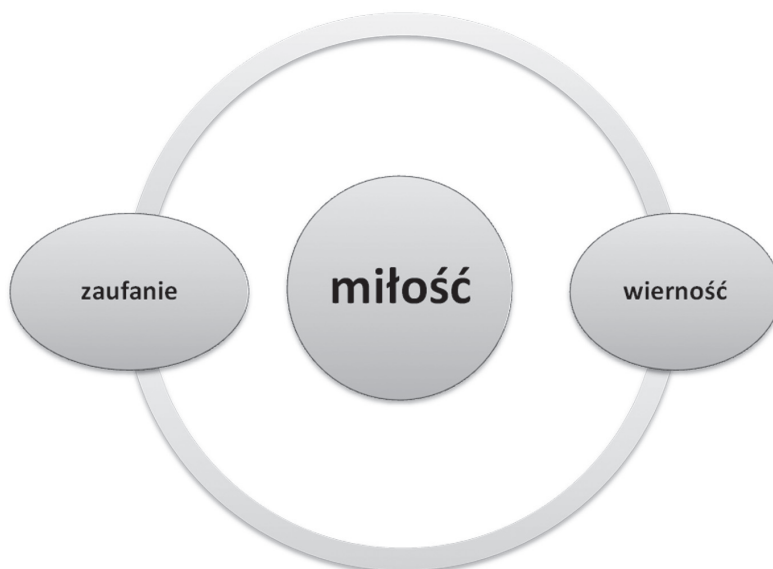
⁶⁴ Marc-François Lacan, *Ufność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 1011; por. [Dz 28, 31].

⁶⁵ Por. tamże, s. 1012.



Rysunek 4. Wzajemna zależność wierności i zaufania

Obie są możliwe dzięki miłości, która zakorzeniona w miłości Boga, wypełnia cały obszar komunikacji człowieka z innymi i ze światem, dając oparcie dla nich obu, co graficznie przedstawia Rysunek 5.



Rysunek 5. Miłość w relacji do zaufania i wierności

W takim całościowym odniesieniu zaufanie i wierność stają się dowodami na miłość, są siłą świadków w wierze. Można do nich odnieść słowa, kto kocha, ma już śmierć za sobą, ponieważ wszelka bojaźń czy naturalny lęk są przeniknięte pełnym zaufaniem do Boga Trójjedynego⁶⁶.

* * *

Powyższy schemat można zastosować do analizy przestrzeni relacji społecznych, które mają zwiększać dobro publiczne czy kapitał społeczny. Jeżeli członek jakiejś społeczności w zgodzie z sobą, czyli z sumieniem dąży do prawdy i dobra, a poprzez to do piękna realizowanego w kulturze, to zyskuje autorytet. Jest wiarygodny, ponieważ potrafi obdarzyć zaufaniem innych i pozostaje wierny swoim przekonaniom. Autorytet jest jednym ze źródeł zaufania obok wiedzy zdobywanej z doświadczenia życiowego i nauki. Człowiek, obdarzając innych zaufaniem i sam będąc godnym zaufania, buduje przestrzeń komunikacji, w której mogą powstawać dobre relacje i obszary dialogu prowadzące do zgody społecznej. Zwiększa się wtedy kapitał społeczny/dobro społeczne i przekonanie, że naśladowanie tych ludzi pozwala mieć nadzieję na lepszą przyszłość. Mojżesz musiał w pełni zaufać Bogu, by budować z wyprowadzanym z Egiptu narodem nową społeczność. Musiał mieć nadzieję, że mimo wszelkich przeciwności dzieło Boga osiągnie swój cel.

NADZIEJA

Problematyka nadziei posiada bogatą literaturę zarówno w filozofii i teologii, jak i we współczesnej psychologii. Elementem, który łączy te ujęcia, jest fakt, że nadzieja jest nastawiona na przyszłość i to przyszłość, która uczyni zadość określonym oczekiwaniom. Jest ona silnie spleciona z ufnością, że spełni się to, co jest oczekiwane i że jest to słuszne, wartościowe i prawdziwe. Stąd część jej ujęć teoretycznych została poruszona w paragrafie poprzednim, to znaczy w aspekcie ufności na to, że oczekiwana przyszłość się zrealizuje. Zostaną osiągnięte spodziewane cele zarówno w wymiarze społecznym, jak i religijnym. W psychologii nadzieja jest stanem psychicznym człowieka, który łączy się z pragnieniem spełnienia własnych zamiarów i celów, pozwala też na pozytywne ustosunkowanie się zarówno do innych ludzi, jak i do samego siebie. Jest u fundamentów ludzkiego zaufania do innych i w tym sensie jest względnie stałą jego predyspozy-

⁶⁶ Por. Marc-François Lacan, *Ufność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 1012.

cją⁶⁷. Nadzieja jako uczucie (*passio*) u Tomasza z Akwinu jest aktem zmysłowej władzy pożądawczej. Jest uzależniona od danych zmysłowych, dzięki którym jej kształt w umyśle człowieka się realizuje⁶⁸.

Aspekt filozoficzny i teologiczny

W refleksji filozoficznej dotyczącej nadziei badania naukowców skupiają się na przedmiocie ludzkiej nadziei oraz na jej podstawach. Już Platon i Arystoteles zajmowali się tą tematyką i jest ona aktualna do dzisiaj⁶⁹. W starożytności wykorzystywano argument z nadziei jako podstawę w podejmowaniu trudnych decyzji dotyczących spraw, w których nie było możliwości poznania wszystkich faktów. Arnobiusz Starszy przekonywał, że z dwóch prawd niemożliwych do pełnego udowodnienia należy wybrać tę, która daje większą nadzieję⁷⁰. W tym sensie nadzieja u Tomasza z Akwinu jest aktem woli (*affectus*) i stanowi akt pożądawczej władzy umysłowej, który jest efektem poznania umysłowego, bez wpływu danych z władz zmysłowych⁷¹. Wobec nurtów nihilistycznych Gabriel Marcel propagował filozofię nadziei⁷². Przekonywał, że wyrasta ona z natury człowieka, a życie ludzkie to wędrówka pełna prób, dzięki którym osiąga się większą pełnię życia, bogatszą o głębokie i ważne wartości. Motorem ich osiągnięcia jest właśnie nadzieja. Pozwala ona odnosić się człowiekowi do czegoś więcej niż do bezpośrednio otaczającego go świata. Pozwala na przekroczenie czasu i przestrzeni, dzięki czemu nawet egzystencjalny lęk przed śmiercią nie jest źródłem rozpacz⁷³. Według Paula Ricoeura nadzieja jest mocą i siłą ludzkiej egzystencji. Człowiek żyje w ciągłym zagrożeniu, doświadczenie trwogi nie odstępuje od niego, ponieważ śmierć jest konkretną rzeczywistością ogarniającą jego byt. Tylko nadzieja, według filozofa, może przeprowadzić człowieka od trwogi do ufności, szczególnie Bogu. I tylko ona pozwoli na odszyfrowanie sensu zawartego w ce-

⁶⁷ Por. Janusz Filipkowski, *Nadzieja*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 13, kol. 633.

⁶⁸ Por. tamże, kol. 634.

⁶⁹ Por. tamże, kol. 633-635.

⁷⁰ César Vidal Manzanera, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Warszawa, Verbinum 2001; na podstawie myśli Arnobiusza Paweł Florenski pisał: (...) z dwóch nie dających się udowodnić rzeczy tę, która daje nam nadzieję, zawsze należy przedkładać nad tę, która nam jej nie daje, por. *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 58 oraz 505-506.

⁷¹ Por. Janusz Filipkowski, *Nadzieja*, dz. cyt., t. 13, kol. 634 oraz tenże, *Koncepcja nadziei w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn, Wydawnictwo UW-M 2004, Tomasz Huzarek, *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*, Lublin, TN KUL Jana Pawła II 2012, s. 198 nn.

⁷² Tego typu poglądy głosili Martin Heidegger, Jean P. Sartre i Albert Camus, por. Marian Rusecki, *Sperancyjny argument*, dz. cyt., s. 1126.

⁷³ Por. Janusz Filipkowski, *Nadzieja*, dz. cyt., kol. 634-635.

lowej egzystencji świata i człowieka⁷⁴. W życiu społecznym nadzieja pozwala podejmować działania otwierające nowe perspektywy życiowe. Wyzwała z poczucia beznadziejności i tragizmu, nadając wizjom przyszłości walory prawdziwości⁷⁵.

W aspekcie antropologicznym chrześcijańska nadzieja opiera się na wierze, że zbawienie dokonało się w Jezusie Chrystusie i dzięki temu możliwe jest uleczenie grzesznego człowieka, jak i jego niezdrowych relacji z innymi czy światem. Zgodnie z nauczaniem Kościoła Chrystus poprzez wniebowstąpienie zjednoczył się jakoś z każdym z nas⁷⁶ i ta relacja jest najgłębszą podstawą nadziei. Pozwala ona na dookreślanie miejsca spodziewanej przyszłości w doświadczanej teraźniejszości. W teologii fundamentalnej wypracowano argument *sperancyjny* [łac. *spes* – nadzieja] jako uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa⁷⁷. Rola chrześcijan w społeczeństwie w aspekcie nadziei wiąże się z dwoma głównymi orientacjami. W pierwszym obszarze chrześcijanie powinni stale kontestować aktualny stan danego społeczeństwa, a w drugim nieustannie ukazywać drogi twórczej inwencji. Chrześcijanie żyją w dialogicznym napięciu pomiędzy *już i jeszcze nie* i to, co przyszłe, dzięki Bogu, może być oczekiwane z nadzieją. Dlatego chrześcijaństwo głosi, że wszyscy ludzie są odpowiedzialni za ziemski kształt wzajemnych relacji rzeczy stworzonych. Ale też głosi, że osiągnięcie utopii w relacjach społecznych ze względu na ludzki grzech jest niemożliwe. To napięcie pomiędzy doczesnym/ziemskim oczekiwaniem a wizją ostatecznej przyszłości, dostępnej dzięki nadziei, wyznacza zakres kontestacji ludzkich organizacji społecznych i ludzkiego wymiaru organizacji i instytucji religijnych⁷⁸. Chrześcijaństwo oparte na nadziei może przekonywać do przewyciężenia rozpacz i zwątpienia w cel i sens życia oraz istnienia świata. Uzasadnia, że najpełniej i w najwyższym stopniu podmiotem realizującym ludzką nadzieję jest Bóg. Nadaje to każdemu życiu wymiar eschatologiczny, ponieważ łączy się z wiarą i miłością⁷⁹.

Aspekt biblijny

W wymiarze biblijnym nadzieja wyraża ludzkie pragnienie na spełnienie obietnic Bożych i w tym kontekście silnie łączy się z ufnością. Wiara, nadzieja

⁷⁴ Tamże, kol. 635.

⁷⁵ Por. Marian Rusecki, *Sperancyjny argument*, dz. cyt., s. 1126.

⁷⁶ Por. *Gaudium et spes*, 22, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002 oraz *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań, Pallottinum 1994, 521.

⁷⁷ Por. Marian Rusecki, *Sperancyjny argument*, dz. cyt., s. 1126 nn.

⁷⁸ Por. tamże, s. 1130.

⁷⁹ Wiara, nadzieja i miłość w teologii chrześcijańskiej ujmowane są jako cnoty Boskie, cnoty teologiczne [1 Kor 13,12-13].

plus zaufanie i miłość opisują tę samą postawę duchową w różnych odsłonach. W języku hebrajskim te same rdzenie słowotwórcze wyrażają wymienione wyżej pojęcia⁸⁰. Biblijnie rozumiana nadzieja najsilniej łączy się z pojęciami נִיָּצָה, לְחֵוֹ, נִשְׁעָה, co zostało przekazane w języku greckim jako ἐλπίζω, ἐλπίς πέποιθα, υπομένω⁸¹. Już samo przedstawienie słów źródłowych pokazuje, że pojęcie *nadzieja* opisuje wiele wymiarów i aspektów zarówno w teologii biblijnej Starego, jak i Nowego Testamentu. Zawsze jest to oczekiwanie z ufnością na to, że spełni się to, co jest oczekiwane, a gwarantem tego jest Bóg, który działa w historii ludu wybranego i w historii Kościoła. Historia nadziei biblijnej rozpoczyna się w dziejach Abrahama, ale nawiązuje do pierwszej obietnicy danej ludziom po upadku. Jest to bardzo proste w swej wymowie przyrzeczenie: *ziemia i liczne potomstwo* [Rdz 12, 1 nn]. Jednak dla realizacji pełni nadziei może być konieczne wyrzeczenie się dóbr materialnych ze względu na wierność Bogu. Przykład Abrahama jest na zawsze przykładem całkowitego zawierzenia, które angażuje całą osobę zarówno w relacji do Boga, jak i w relacjach społecznych i rodzicielskich [Rdz 22]. Bóg Abrahama pozwalał jego potomkom mieć większą nadzieję na realizację lepszego życia, ku któremu On ich poprowadzi⁸².

Bóg, Jahwe, zawsze był i jest nadzieją Izraela, a przez niego innych narodów. Mimo wielokrotnego ludzkiego odstępstwa i skierowania się ku fałszywej nadziei, Jahwe nie cofa otwartej perspektywy obiecanej w spotkaniu z Mojżeszem przy krzaku ognistym [Wj 3,1-4,20]. Pozostaje Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, którego prawo wobec Izraela zostało spisane w Przymierzu. Historia relacji i dialogu Boga z narodem wybranym pokazuje, jak łatwo społeczności mogą dać się omamić fałszywą nadzieją, co ostatecznie prowadzi do beznadziei i rozpacz. Całkowita bezsilność wobec zła, okrucieństwa i braku dobrych relacji społecznych mogła być przywrócona tylko dzięki ponownemu zaufaniu Bogu, o czym głosili prorocy. Ukazywali prawdziwą nadzieję i ukierunkowywali ku nowej nadziei eschatologicznej. Rozumienie nadziei w Starym Testamencie, dzięki pobożnym mędrcom, przechodzi swoistą ewolucję wobec coraz trudniejszych pytań o ludzkie niezawinione cierpienie i osobistą odpowiedzialność wobec Boga⁸³. Tym samym rozumienie nadziei coraz bardziej zbliżało się do jej interpretacji w Nowym Testamencie.

Wszystkie nadzieje Izraela zostały wypełnione w Jezusie Chrystusie, zarówno w wymiarze społecznym jak i indywidualnym. Poprzez zjednoczenie w naturze ludzkiej z każdym człowiekiem Chrystus jest gwarantem nadziei na do-

⁸⁰ Por. Jean Duplacy, *Nadzieja*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 509.

⁸¹ W języku łacińskim mamy odpowiednio: *spes, confido, sustineo, expecto*. Zob. tamże, s. 509.

⁸² Por. tamże, s. 510.

⁸³ Por. tamże, s. 511-512.

bre życie ziemskie i w ostatecznej przyszłości. Nosicielem tej nadziei jest Jego Mistyczne Ciało – Kościół, w którym mimo przeciwności świata podtrzymywana jest radosna pewność w wierze. Zmusza to chrześcijan do postawy czuwania i podawania w wątpliwość tego, co oferuje tak zwany świat w rozumieniu Jana Ewangelisty [1J 5,19]. Przymusza ich do prawidłowych relacji w myśl przykazania miłości Boga i bliźniego, relacji z Bogiem i relacji społecznych.

Paweł Apostoł jako teolog Kościoła organicznie związanego ze swoim Zbawcą, ukazuje najwyższy poziom ludzkiej nadziei objawionej w Zmartwychwstałym. Przekonuje, że w nadziei ukazuje On najwyższy ideał zarówno życia społecznego, jak i indywidualnego. Jego przekonanie oparte na cnotach teologicznych⁸⁴ obejmuje wizję całych dziejów historiozbowczych i podkreśla, że tylko dzięki miłości w każdym aspekcie ludzkiego życia nadzieja chwały się spełni⁸⁵. Paweł przekonuje, tak jak sam jest przekonany, że Bóg jest Bogiem przyszłości, w nadziei ludzkiej otwiera przyszłość. Jest obecny tam gdzie: *przez obietnicę i zmianę oczekuje się spełnienia tego, co On sam nam obiecał*⁸⁶. Przyszłość świata jest pewna tylko w Bogu i dlatego jest On przedmiotem ludzkiej nadziei.

WĄTPLIWOŚĆ

Czym jest wątpliwość?⁸⁷ Wątpliwość w pierwszym przybliżeniu to brak pewności, co do prawdziwości, słuszności czegoś, czyli *niepewność, co do prawdziwości jakichś słów, słuszności rozstrzygnięć, postępowania itp. 'cecha tego, co jest wątpliwe'*. W analizie przekonań ten aspekt ich zmienności jest niezwykle ważny. Przybliżone wcześniej zaufanie i nadzieja stanowią istotne tło dla ostatecznego kształtowania się przekonań i tworzenia obrazu świata jako podstawy ludzkich indywidualnych i społecznych działań. Ufność i nadzieja mają wielki wpływ w uznawaniu i przyjmowaniu wątpliwości. Nie mniejszy mają również przy racjonalizacji tychże, jak i innym ich przekształceniu oraz ewentualnym odrzuceniu.

Mimo prostej wstępnej definicji zjawisko określane jako wątpliwość jest bardzo złożone⁸⁸. Jego podstawową cechą jest związek z prawdą i drogami jej poznawania. Wątpliwości mają wpływ na ludzkie decyzje i ich rozstrzygnięcie,

⁸⁴ Por. Marian Rusecki, *Sperancyjny argument*, dz. cyt., s. 1128.

⁸⁵ Por. Jean Duplacy, *Nadzieja*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 513-514.

⁸⁶ Marian Rusecki, *Sperancyjny argument*, dz. cyt., s. 1129.

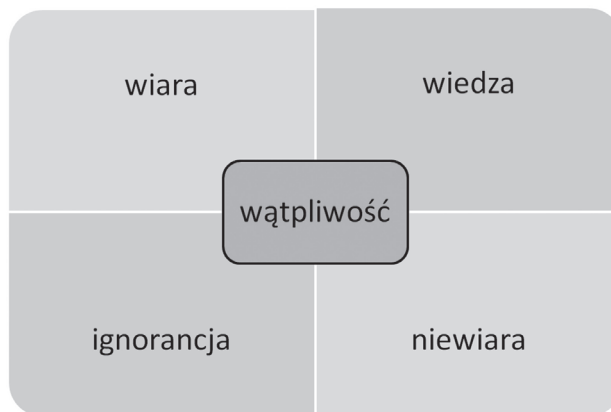
⁸⁷ Por. Władysław Prężyna, *Wątpliwości w wierze*, dz. cyt., s. 1306.

⁸⁸ Por. Peter Berger, Anton Zijderveld, *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem?*, Kraków, Wydawnictwo Vis-à-vis/Etuda 2010, s. 102 nn.

w ostatecznie podjętej decyzji nie zawsze są one argumentowane racjonalnie czy komunikowalnie dla innych. Każdy doświadcza drobnych i poważnych wątpliwości, które mogą skutkować podważeniem oczywistych przekonań dotyczących samego siebie, świata i Boga. W wątpliwościach kwestionuje się fakt, czy ktoś lub coś jest solidny, wiarygodny i ważny. Tym samym podważa się przekonanie o prawdziwości kogoś lub czegoś. Wątpliwość podważa wiarygodność tego, czego w ludzkim przekonaniu dotyczy⁸⁹, oznacza wahanie i niepewność zarówno w kwestii poznania, jak też w kwestii wiary⁹⁰.

Wątpliwości w aspekcie poznawczym

Wątpliwości w pluralistycznym świecie pojawiają się nieustannie. Rozciągają się one pomiędzy tak zwanymi błahymi wyborami, na przykład, czy dany ubiór jest odpowiedni do pogody a wyborami dotyczącymi spraw życia i śmierci. Nie da się wszystkich wyborów zrationalizować, choćby ze względów czasowych, a trzeba podjąć we własnym przekonaniu właściwą decyzję i nie popaść w stan rozpacz, czy innej beznadziejności od wątpliwości⁹¹. Wątpliwość sytuuje się pomiędzy wiedzą a ignorancją w świecie nauki oraz pomiędzy wiarą i niewiarą



Rysunek 6. Podstawowa niepewność

⁸⁹ Por. Peter Berger, Anton Zijderveld, *Pochwała wątpliwości*, dz. cyt., s. 104.

⁹⁰ Por. Władysław Prężyna, *Wątpliwości w wierze*, dz. cyt., s. 1306.

⁹¹ W psychologii wyodrębnia się zaburzenie nazwane abulią, które może być całkowitym brakiem woli i motywacji, a wątpliwości, które się ciągle nawarstwiają, mogą temu zaburzeniu sprzyjać. Por. Zenomena Płużek, *Abulia*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 1, kol. 49.

w świecie kultury [szeroko rozumianej, włączającej też świat religii]. Powstaje prosty schemat ukazujący podstawową niepewność, której nie mogą zmieścić istniejące dialektyczne napięcia pomiędzy wiedzą a ignorancją oraz wiarą i niewiarą. Podstawowa niepewność nie redukuje się przy jakimkolwiek wyborze pomiędzy tymi aporiami.

Prawdziwe wątpliwości można interpretować jako sytuujące się niejako pośrodku stanów określonych pojęciami wiara-niewiara⁹² oraz wiedza-ignorancja [niewiedza]. W tym opisie możemy powiedzieć, że wątpliwości są kompromisem pomiędzy skrajnościami opisywanych stanów człowieka. Wątpienie jest ważną czynnością człowieka, by nie popadł w skrajny relatywizm z jednej strony, i cynizm z drugiej. Człowiek, który potrafi wątpić nawet w swoje wątpliwości, jest daleki od wszelkich fundamentalizmów, które nie uznają jakichkolwiek wątpliwości. W ten sposób podważając wiedzę lub wiarę, otwiera się możliwość istnienia ignorancji i niewiary. Tym samym, jak widać, człowiek mający wątpliwości jest daleki od cynizmu i relatywizmu, jednocześnie staje się bliski stanowisku agnostycznemu⁹³. Agnostycyzm podtrzymywany przez podstawową wątpliwość z natury rzeczy jest stanowiskiem słabym, zawieszonym pomiędzy zdobytą przez agnostyka wiedzą a oferowaną przez różne religie nadzieją. Stąd jego sądy nie są formułowane apodyktycznie. Człowiek wierzący żyje z wątpliwościami, które stara się przezwyciężyć, fanatyk – zarówno religijny jak i ateista – nie mają wątpliwości, natomiast agnostyk żyje wątpliwościami⁹⁴. Wątpliwości, które dojrzewają w człowieku niezależnie myślącym, powinny być szczerze i logiczne, wtedy stają się źródłem tolerancji⁹⁵. Chodzi tu o tolerancję, która jako nieprzekraczalną linię graniczną przyjmuje krzywdę ludzką rozumianą zarówno indywidualnie, jak i społecznie. Linię, której nie można przekroczyć, by nie popaść w niewolę ideologiczną tak zwanych *-izmów* z jednej strony oraz by nie relatywizować możliwości poszukiwania prawdy. Fundamentalizm i relatywizm to dwie strony jednego medalu, ponieważ obie są niszczyielską siłą. Relatywizm prowadzi w społeczeństwie do dekadencji, ogarnięci nim członkowie społeczeństw nie widzą dla siebie przyszłości, brak im woli, aby się *bronić nawet przed realny-*

⁹² Nie muszą te pojęcia oznaczać postaw religijnych, ponieważ w życiu codziennym i w relacjach społecznych na każdym kroku musimy komuś uwierzyć.

⁹³ Autorzy podkreślają, że prawdziwy agnostycyzm jest bardzo daleki od ateizmu, który jak wszystkie *-izmy* jest bardzo naznaczony fundamentalizmem. Por. Peter Berger, Anton Zijderveld, *Pochwała wątpliwości*, dz. cyt., s. 106.

⁹⁴ Peter Berger i Anton Zijderveld piszą o wierzącym, który żyje wiarą trapiiony wątpliwościami, a agnostyk żyje wątpliwościami trapionymi wiarą. Granica według nich jest dość cienka, ale zasadnicza. Por. *Pochwała wątpliwości*, dz. cyt., s. 107.

⁹⁵ Wykazał to już Sebastian Castelleo, gdy przeciwstawiał się teokratycznemu terrorowi Jana Kalwina. Por. tamże, s. 110.

mi niebezpieczeństwami, które zagrażają jego istnieniu⁹⁶. Promowana względność osłabia więzy społeczne poprzez indywidualizm moralny i bark poczucia sensu, ostatecznie prowadzi swoich wyznawców do nihilizmu. Fundamentalisci w swej postawie mogą być określani jako ci, którzy uciekają od wolności⁹⁷. Każdy fundamentalizm jest wrogiem wolności, przez to również osłabia więzy społeczne i niszczy solidarność zbiorową, ograniczając ją do tych, którzy mają tę samą pewność, a to nie buduje dobra społecznego. Ostatecznie termin *wątpliwość* opisuje stany, które mieszczą się pomiędzy pełnym wątpliwością relatywizmem a fundamentalną pewnością nieprzyjmującą jakichkolwiek niepewności, oba skrajne stanowiska w swej mocnej formie są niszczycielskie dla społeczeństwa i indywidualnego człowieka⁹⁸. Ze względu na niedoskonałość ludzkiego poznania i rozeznania w każdej dziedzinie życia wątpliwość są koniecznym elementem kształtowania i weryfikowania ludzkich przekonań, sprzyjają dezintegracji pozytywnej, leżącej u podstaw ludzkiego rozwoju [Rysunek 2]⁹⁹.



Rysunek 7. Wątpliwość jako konieczne stanowisko pośrednie

Wątpliwości są powiązane z racjonalną krytyką i są nieodzowne dla rozwoju człowieka, społeczności demokratycznej, a przez to dla nauki, działań gospodarczych i kultury. W czasach ateńskich Sokrates uczył młodzież metodycznego wątpienia. Stworzył metodę dyskusowania nazwaną od jego imienia sokratejską. Można w niej wydzielić dwie metodyczne procedury majeutyczną i elenktyczną. W tej drugiej poprzez zadawanie pytań podprowadza się rozmówcę ku metodycznemu wątpieniu, by mógł zweryfikować własne przekonania. Takie, które przejęte kulturowo niekoniecznie prowadzą ku wiedzy i prawdzie¹⁰⁰. Michał de

⁹⁶ Tamże, s. 74.

⁹⁷ Por. Erich Fromm za Peter Berger, Anton Zijderveld, *Pochwała wątpliwości*, dz. cyt., s. 89.

⁹⁸ Tamże, s. 90.

⁹⁹ Por. Kazimierz Dąbrowski, *Trud istnienia*, dz. cyt., s. 19 nn.

¹⁰⁰ Jak wiemy takie działania Sokratesa zakończyły się dla niego tragicznie. Walka z fałszywymi, ale głęboko osadzonymi kulturowo przekonaniem spotyka często zacięły opór.

Montaigne uważał, że zakorzenienie środowiskowe jest *tyranią naszych przekonań*. Trochę później René Descartes wprowadził metodyczną i epistemologiczną regułę wątpienia: *De omnibus dubitandum est*, by dochodzić, na sposób racjonalizacji, do wiedzy prawdziwej. Kartezjusz chciał oczyścić ludzki umysł badawczy od wszelkich obciążeń nagromadzonych w procesie rozwoju i przekazu religii i kultury. Obaj wspomniani filozofowie uważali, że dzięki wątpieniu uda się im dojść do czystego nieskażonego jakimkolwiek wpływem poznania, dającego takąż też wiedzę. Podobnie czynił Franciszek Bacon, dając podstawy metodycznego wątpienia w naukach takich jak socjologia i rozpatrując *błędne przekonania o rynku*. Wprowadził na obszarze badań gospodarki określenie *idola*, które wiąże się również z przejmowaniem pojęć z kultury czy nauki i one muszą być, według niego, podawane w wątpliwość. Pozwoliło to później Karlowi Popperowi wprowadzić zasadę falsyfikacji, wykorzystującą wątpienie, która bardzo dobrze sprawdza się w naukach przyrodniczych. Prowadzi do wielu odkryć naukowych, ale trzeba pamiętać o zakresie jej stosowalności¹⁰¹.

Peter Berger i Anton Zijderveld rozważają jeszcze stanowisko Sorena Kierkegaarda, przytoczone przez nich w stwierdzeniu: *wątpić znaczy odrzucać własną aprobatę. Zabawne jest to, że odrzucam aprobatę za każdym razem, gdy coś się dzieje*. To zdanie prowadzi duńskiego filozofa do przekonania, że wątpliwość nie może być podstawą filozofowania. A źródłem prawdziwej myśli filozoficznej jest zadziwienie otaczającym nas światem. Wiadomo też, że zadziwienie i ciekawość stoją u podstaw wszelkich badań naukowych, nie można, według Petera Bergera i Antona Zijdervelda, przeciwstawiać negatywnych wątpliwości pozytywnemu zadziwieniu. Zadziwienie nie występuje samoistnie, zawsze zadziwiamy się czymś, a to coś jest powiązane relacjami ze środowiskiem, w którym istnieje, czyli towarzyszą mu omawiane przez George'a Berkleya *idola*, które powinny być rozeznane i wzięte w nawias, lub pominięte w dalszych dociekaniach, tak by nie zaciemniały obrazu tego, co nowe i odkrywane¹⁰². Człowiek żyje w społeczeństwie, jest członkiem jakiejś kultury, dlatego musi i ma prawo szukać uzasadnienia przekonań, które mu wpojono czy kulturowo przekazano. W takim przypadku, jak wyjaśniają Peter Berger i Anton Zijderveld, *wątpliwości i zadziwienia mają niejako charakter bliźniaczy*¹⁰³. Wątpliwość jest koniecznym stanem czło-

¹⁰¹ Można powiedzieć, że naukowcy z tak zwanych dziedzin pozytywnych, stosując krytyczny racjonalizm oczekują, że ktoś wykaże im, gdzie ich hipotezy i teorie są błędne. Ich domeną jest opracowywanie danych z pomiarów. Natomiast filozofowie uznający metafizykę oraz teologowie starają się wykazać prawdziwość swoich teorii, hipotez, stawianych tez, ponieważ wmyślają się intelektualnie w rzeczywistość. Por. Peter Berger, Anton Zijderveld, *Pochwała wątpliwości*, dz. cyt., s. 108.

¹⁰² Por. tamże, s. 108-109.

¹⁰³ Tamże, s. 109.

wieka, który tkwi w otaczającym go świecie w nierozzerwalnych relacjach. Sam nie jest w stanie tych relacji w pełni rozpoznać emocjonalnie, intuitywnie, a tym bardziej racjonalnie. Z tego względu osadza swoje działanie w przekonaniach przejętych od innych. Ponownie widać napięcie pomiędzy koniecznością wątpliwości a przekonaniem kształtującymi ludzki światopogląd.

Wątpliwości w wierze¹⁰⁴

Wątpliwości w wierze tak samo jak inne wątpliwości można określić jako stan człowieka poddanego wahaniu i niepewności. Zarówno w kwestiach poznania, jak i w kwestiach wiary są to pojęcia bliskie sobie i można je rozpatrywać według tych samych hipotez czy teorii badawczych¹⁰⁵. W obszarze badań psychologicznych wykorzystuje się koncepcje dysonansu poznawczego i dezintegracji pozytywnej¹⁰⁶. Z badaniem wątpliwości związane są też zagadnienia dotyczące kryzysu i przeciwdziałania jemu. Wątpliwości wpływają na pewność przekonań. Pod ich wpływem organizacja całego systemu przekonań i budowany na nich obraz świata i osobistej relacji do niego podważa pewność człowieka i może on stracić poczucie bezpieczeństwa. Jednak po przezwyciężeniu wątpliwości pewność odzyskanych lub nowych przekonań zostaje utrwalona.

W badaniu rzeczywistości opisywanej jako *wątpliwość* przyjmuje się podmiotowe oraz przedmiotowe uwarunkowania wątpliwości. Wątpliwości w aspekcie podmiotowym łączą się w psychologii z pojęciem *pewności psychologicznej*¹⁰⁷. Jak podaje Jerzy Brzeziński: *Pewność psychologiczna oznacza wiarygodność, stopień subiektywnego przekonania o tym, że dane twierdzenie (hipoteza badawcza, teoria) jest prawdziwe*¹⁰⁸. Wobec wątpliwości człowiek szuka potwierdzenia

¹⁰⁴ Jeżeli nie zaznaczono bardziej szczegółowo paragraf oparty jest na: Władysław Prężyna, *Wątpliwości w wierze*, dz. cyt., s. 1306 nn.

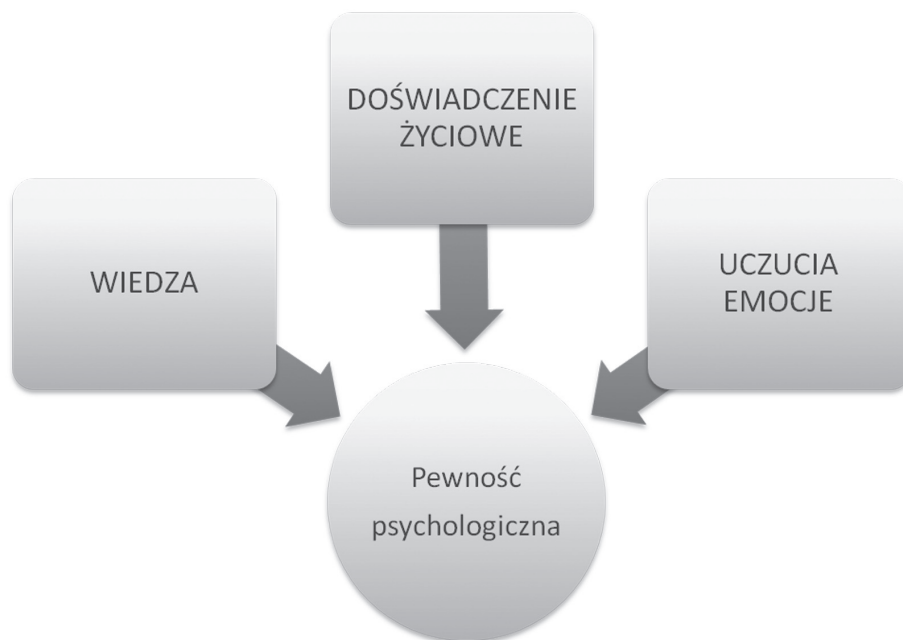
¹⁰⁵ Por. tamże, s. 1306 i 1308.

¹⁰⁶ Kazimierz Dąbrowski wprowadzając te hipotezy badawcze oparł się na dziełach św. Jana od Krzyża, czego oczywiście w czasach komunistycznych nie eksponował. Por. Jerzy Skawroń, *Teologia nocy ducha św. Jana od Krzyża a filozofia rozwoju przez dezintegrację pozytywną Kazimierza Dąbrowskiego*, [online], [przełgądane 05.10.2018], dostępne w: <https://dezintegracja.pl/teologia-nocy-ducha-sw-jana-od-krzyza-a-filozofia-rozwoju-przez-dezintegracje-pozytywna-kazimierza-dabrowskiego-pl/> oraz Władysław Prężyna, *Wątpliwości w wierze*, dz. cyt., s. 1306 i 1310.

¹⁰⁷ Por. s. 25 niniejszej pracy [przypis 19] oraz s. 27 w tym przypis 28.

¹⁰⁸ Jerzy Brzeziński wyróżnia trzy obszary uzyskiwania przekonania o pewności informacji: (a) *pewność psychologiczną*, (b) *pewność epistemologiczną*, (c) *pewność logiczną*. [...] *Pewność epistemologiczna z kolei mówi o stopniu potwierdzenia (konfirmacji) danego twierdzenia (hipotezy badawczej, teorii) w świetle uzyskanych danych empirycznych. Zaś pewność logiczna określa stopień jej niezawodności w sensie teorii prawdopodobieństwa*. Jerzy Brzeziński, *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa, PWN 2004, s. 32.

w swojej aktywności poznawczej. Jego *psychologiczna pewność* i nierozzerwalnie związane z nią przekonania opierają się na wszystkich możliwych danych wpływających do ludzkiej świadomości, czyli ze świata, z siebie, z myśli i wyobraźni. Wprowadzony już Rysunek 2 można przekształcić, ponieważ *pewność psychologiczna* budowana jest na podstawie ludzkich możliwości poznawczych.



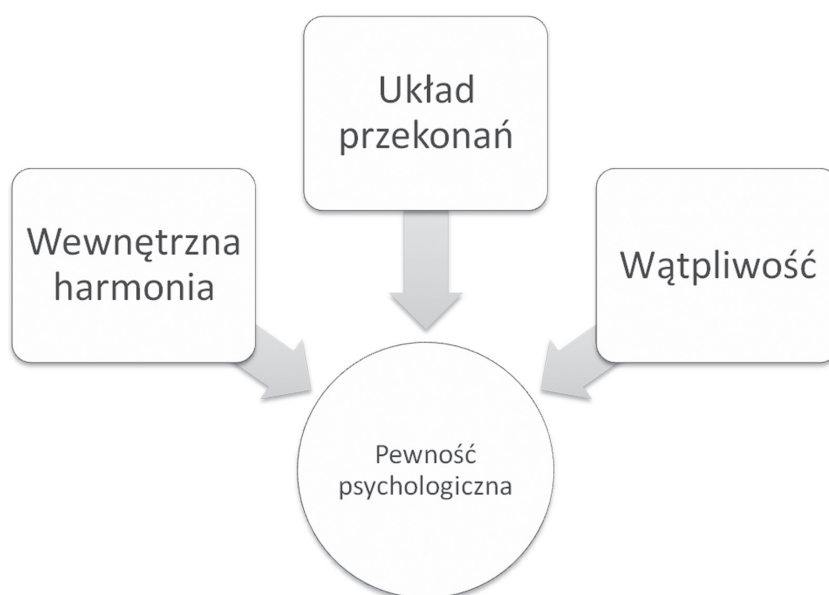
Rysunek 8. Budowanie pewności psychologicznej

Stopień pewności uwarunkowany jest bezpośrednią dostępnością badanego przedmiotu w danym procesie poznawczym¹⁰⁹. Im bardziej abstrakcyjny poznawczo jest przedmiot badany, tym bardziej narażony jest człowiek na wątpliwości i podważenie swojej *psychologicznej pewności*. Przeciwdziałanie wątpliwościom może też człowiek oprzeć na zaufaniu do autorytetu, którym może być zarówno konkretny człowiek, jak i instytucja, w tym religijna.

Zakwestionowanie prawdziwości przekonań czy informacji podawanych przez autorytety może być źródłem poważnych wątpliwości i dysharmonii w poczuciu bezpieczeństwa psychologicznego. Człowiek sięga wtedy ku swoim wła-

¹⁰⁹ Por. Władysław Prężyna, *Wątpliwości w wierze*, dz. cyt., s. 1306.

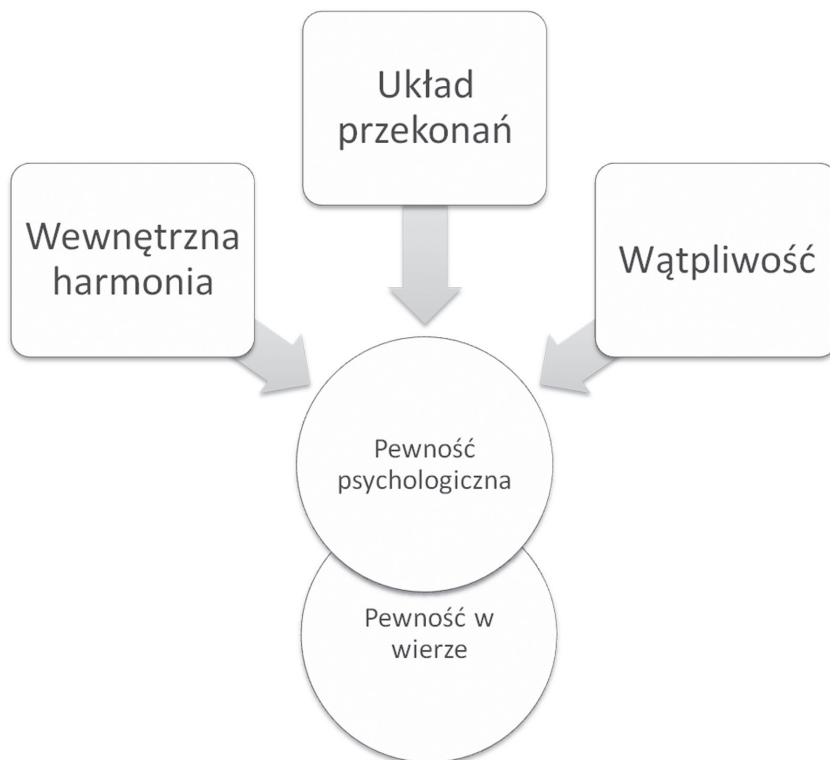
dzom poznawczym, by przeciwdziałać procesowi popadnięcia w kryzys. Poznanie w psychice człowieka pełni dwojaką funkcję. Po pierwsze, człowiek pragnie redukcji tajemnicy i nadania poznaniu określonego sensu szczególnie wobec wątpliwości. Po drugie, poszukuje on wyjaśnień, które dają mu poczucie bezpieczeństwa i spójności wobec otaczającego go świata¹¹⁰. Obie funkcje wpływają jednocześnie na kształtowanie się subiektywnej pewności psychologicznej i harmonizują *układ przekonań* wraz z słusznymi wątpliwościami wobec lęku i poczuciu zagrożenia [por. Rysunek 9].



Rysunek 9. Podstawy pewności psychologicznej

Psychika człowieka dąży do wewnętrznej harmonii i dlatego człowiek pragnie stabilności całego swojego *układu przekonań*, by przeciwdziałać temu, co zostało opisane w naukach jako dysonans poznawczy. Uzasadnione wątpliwości, szczególnie w ocenie danych z religii, mogą wprowadzać człowieka w stan dezintegracji pozytywnej, która właśnie dzięki wątpliwościom prowadzi ku głębszej pewności psychologicznej w życiu codziennym i w przekonaniach religijnych.

¹¹⁰ W tym obszarze człowiek jest poddawany działaniu, a nawet presji uczuć i emocji, które indywidualizują jego przekonania.



Rysunek 10. Pewność w wierze

Pewność w wierze w wymiarze podmiotowym budowana jest, z punktu widzenia psychologii, w trzech obszarach, które wyróżnia się ze względów metodycznych. Pierwszy to przestrzeń religijna, w której człowiek doświadcza i poznaje dzięki intuicyjnemu wglądowi, drugi to informacje uzyskane dzięki własnej aktywności poznawczej na zasadzie myślenia dyskursywnego, będącego wyższym stopniem poznania niż poznanie zmysłowe i trzeci to obszar wpływu autorytetów, które zostały obdarzone zaufaniem. Tym, co w wierze, w działaniach wobec wątpliwości wydaje się najważniejsze to fakt, że człowiek sam ocenia poziom swojej pewności. To on sam w sobie i dla siebie uznaje, czy jego układ przekonań i pragnienie wewnętrznej harmonii, wobec pojawiających się wątpliwości, daje mu psychologiczną pewność, a przez to pewność w wierze.

W ujęciu przedmiotowym wątpliwości i ich relacja do prawdy związane są z przedmiotem wątpliwości, a w religii z faktem, że Bóg jest transcendentny w stosunku do rzeczywistości poznawanej na sposób empiryczny. Wątpliwości

rodzą się szczególnie na styku możliwości poznawczych człowieka napędzanych pragnieniem poznania tajemnicy i samą tajemnicą religijną¹¹¹. Świat stworzony poddany poznaniu ludzkiego rozumu może mieć duży wpływ na rodzenie się wątpliwości, szczególnie religijnych. Logika tego świata nie do końca przystaje do logiki świata, który uwzględnia stworzenie nie tylko widzialne, ale i niewidzialne. W obu obszarach mogą inaczej kształtować się systemy wartości, inaczej też ukazywać się możliwe do osiągnięcia cele. Inaczej uzasadniania będzie filozofia życia i kształtujący się światopogląd. Te antynomie i dysonanse rodzą wątpliwości na płaszczyźnie poznawczej i są źródłem napięć emocjonalnych. W aspekcie przekonania wątpliwości łączą się z poziomem zaufania Bogu. Akt wiary, jako decyzja na tak Bogu, wprowadza człowieka w obszar relacji ja-Ty, w którym Ty domaga się pełnego zaufania. Prowadzi to do wymogu poświęcenia swojej autonomii i zgody na swoisty kompromis, który psychologicznie nie jest łatwy¹¹². Wymaga on przekroczenia własnego egoistycznego ja w stronę relacji z Bogiem i innymi ludźmi, co wyraża najlepiej przykazanie miłości Boga i bliźniego.

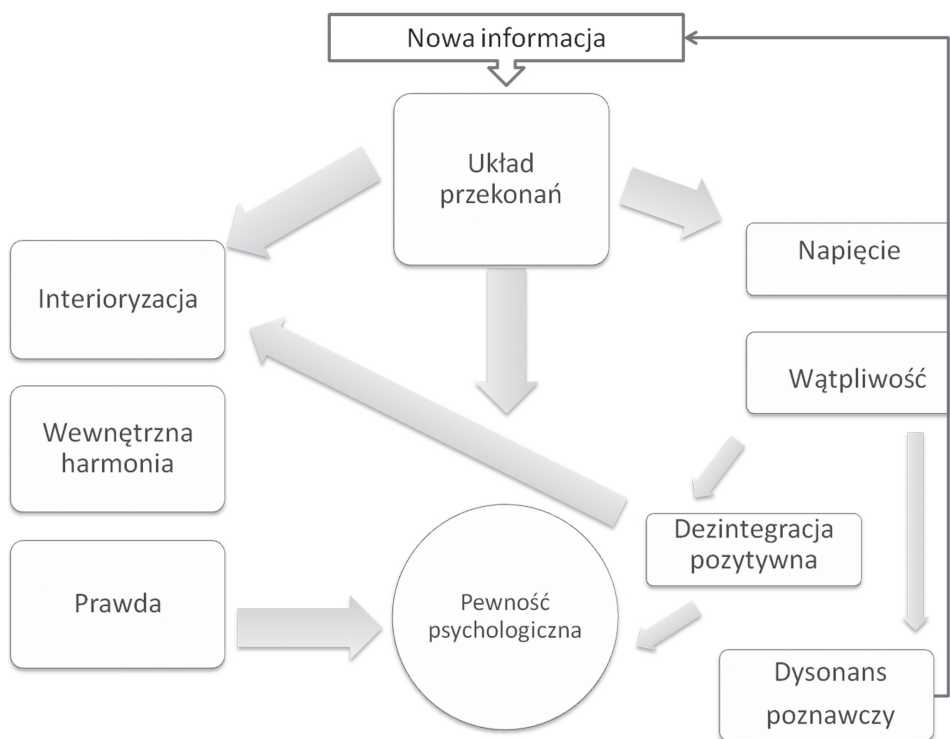
W podjęciu decyzji i przekroczeniu wątpliwości może też przeszkadzać sytuacja egzystencjalna wynikająca z wcześniejszych życiowych doświadczeń czy stanów emocjonalnych przeciwstawiających się rozproszeniu wątpliwości religijnych. Przesłanki pozareligijne mogą w tej sytuacji mieć decydujące znaczenie, co prowadzi do dysonansu w wewnętrznej, psychicznej harmonii danego człowieka. W poznaniu przedmiotowym na zniwelowanie wątpliwości ma wpływ wiedza religijna, która powinna być adekwatna do poziomu wiedzy z innych obszarów poznawczych, jak i odpowiadać poziomowi kultury danego człowieka. Każdy dysonans w tej dziedzinie jest źródłem wątpliwości religijnych i może skutkować nawet utratą zaufania do autorytetów religijnych. W ujęciu przedmiotowym trzeba również uwzględnić dynamizm ludzkiej psychiki i zmianę w relacjach do przedmiotu poznawanego. Ciągły dopływ nowych informacji gromadzących się z różnych obszarów doświadczeń może niwelować stare i rodzić nowe wątpliwości. Może mieć zarówno znaczenie pozytywne, jak i negatywne. Pierwszy stan można skojarzyć badawczo z dezintegracją pozytywną, jest on w religii stanem oczekiwanym, nawet gdy konieczne jest przejście przez poważny kryzys zaufania do Boga. Wyzwała potrzebę rozwiązania palących problemów egzystencjalnych i przyczynia się do pogłębienia poznania tajemnicy jako Tajemnicy. Ukazuje to rozmowa Jezusa z Nikodemem o konieczności nowych narodzin [J 3, 1-13].

¹¹¹ Wątpliwości w wierze podsycają nurty światopoglądowe promujące empiryzm, scjentyzm. Z drugiej strony w człowieku mogą występować niedostatki w myśleniu abstrakcyjnym czy analogicznym, które skutkują prostym przenoszeniem wniosków ze świata poznawanego zmysłami do świata religii poznawanego dzięki intelektowi i intuicji. Por. Władysław Prężyna, *Wątpliwości w wierze*, dz. cyt., s. 1308.

¹¹² Por. tamże, s. 1309.

W drugim przypadku, który rodzi stan człowieka opisany jako dysonans poznawczy, nowe informacje zakłócają i utrudniają rozwój religijny, mogą prowadzić do całej gamy negatywnych postaw wobec transcendencji.

Wpływ nowej informacji na *układ przekonań* danego człowieka można przedstawić schematycznie na Rysunku 11. Jest to metodyczny schemat interpretacyjny, który może się stać użytecznym narzędziem w analizie subiektywnego procesu utrwalania lub zmiany przekonań.



Rysunek 11. Nowa informacja w relacji do układu przekonań

Układ przekonań danego człowieka gwarantuje mu indywidualną i subiektywną pewność psychologiczną, która w relacji do odkrywanej prawdy zależy od wszystkich czynników mających wpływ na ludzkie przekonania [por. Rysunek 8]. W procesie komunikacji każda nowa informacja wchodzi w relację z układem przekonań danego człowieka. W przypadku akceptacji otrzymanych danych, na podstawie zaufania do autorytetów czy akceptacji przez indywidualny dyskurs

poznawczy następuje uwewnętrznienie zewnętrznych treści. Akceptacja powoduje, że nowa informacja nie zakłóca wewnętrznej harmonii i uznana za prawdziwą wspomaga poznanie prawdy przez danego człowieka. W przypadku gdy nowa informacja nabyta w procesie poznawczym czy w trakcie komunikacji z innymi narusza *układ przekonań*, pojawia się napięcie, które jeżeli jest chwilowe to realizuje się proces opisany wyżej, czyli interioryzacji danej informacji. Jednak gdy napięcie nie ustępuje, przeradza się w wątpliwość lub układ wątpliwości. W opisie tych procesów nie uwzględnimy zależności czasowej w podejmowanych decyzjach, mimo że zależy ona od wielu czynników zewnętrznych i stanu emocjonalnego danego człowieka, to w tej analizie może zostać pominięty.

Napięcie, a tym bardziej wątpliwości naruszają wewnętrzną harmonię, która jest stanem egzystencjalnie pożądanym. Jeżeli jest to stan określony jako dezintegracja pozytywna, to przy podjęciu odpowiednich działań nastąpi interioryzacja nowych danych i dalej proces przebiega jak przy akceptacji nabytej informacji. Natomiast gdy stan człowieka możemy opisać jako dysonans poznawczy, konieczne są płynące z wnętrza danego człowieka lub ze świata zewnętrznego nowe informacje lub postrzegane jako nowe¹¹³. Wtedy jest szansa na uwewnętrznienie nowych danych, albo przekształcenie w dezintegrację pozytywną i osiągnięcie stanu prawdy jako fundamentu pewności psychologicznej. W przypadku kolejnego stanu określonego jako dysonans poznawczy cykl może się powtarzać.

Schemat ten jest niejako podsumowaniem informacji podanych na temat przekonań i zobrazowanych w kolejnych rysunkach. Można powiedzieć, że porządkuje różne aspekty w przeprowadzonej analizie zagadnienia. Warto jednak zobaczyć na wybranym przykładzie postaci biblijnej zastosowanie wyżej przedstawionej wiedzy i propozycji interpretacji jak można rozwiewać wątpliwości, szczególnie w wierze.

UTRWALANIE PRZEKONAŃ – PRZYKŁADY BIBLIJNE

Głównym celem opracowania Magdaleny Toboły, *Chrystofania Marii z Magdali w J 20,1-18 w świetle teofanii Mojżesza w Wj 3,1-4,20*¹¹⁴ była analiza porównawcza ukazująca proces powołania Mojżesza i Marii z Magdali do wykonania konkretnej misji powierzonej im przez Boga. Ukazała na tyle, na ile dane historyczne pozwoliły życie obu postaci. Dzięki jej pracy ich tak zwane doświadczenie życiowe jest nam bliższe. Można się niejako z opisywanym procesem

¹¹³ W ten obszar może wchodzić coach lub terapeuta, by motywować swojego klienta.

¹¹⁴ Por. Magdalena Toboła, *Chrystofania...*, s. 115 nn. niniejszej pracy.

dochodzenia do prawdy utożsamień. Tradycja Kościoła i Pismo Święte, poprzez ukazanie dalszej historii tych, do których zostali posłani Maria z Magdali i Mojżesz, poświadczają w historii skuteczność podjętych przez nich działań. Jednak zanim nastąpił tak spektakularny efekt, musieli podważyć swoje przekonania, a potem w nowych warunkach utrwalić swoje nowe widzenie rzeczywistości. Opis biblijny i poparty szczegółowymi badaniami komentarz Magdaleny Tobiły prowadzą czytelnika poprzez proces poznawczy przedstawianych postaci, tak by zobaczyć jak ich przekonania zostały na początek podane w wątpliwość, następnie zmienione, dzięki łasce Boga, i na koniec utrwalone.

W relacji Bóg-człowiek zawsze Bóg pierwszy wychodzi z inicjatywą i stwarza przestrzeń komunikacji, tak by mógł się wydarzyć interpersonalny dialog, w którym ze strony człowieka konieczne jest zaufanie, a pomaga w tym nadzieja, która pozwala rozwiązać wątpliwości. W przypadku analizy postaw Marii z Magdali [chrystofania] i Mojżesza [teofania] Bóg pozwala się *zobaczyć* zarówno przy grobie po zmartwychwstaniu, jak i w krzaku ognistym. Znamienne jest, że obie postaci w tym momencie przeżywają kryzys związany z życiowymi przeciwnościami czy tragedią nie tylko indywidualną, ale i społeczną. Bóg ich szuka i rozwiewa wątpliwości, przeprowadza przez kryzys i ostatecznie posyła ze ściśle określoną misją, która może być rozpatrywana w kategoriach przymierza¹¹⁵. Bóg w historii, jako zawsze wierny, może być odkrywany jako autorytet, któremu można, a nawet trzeba zaufać.

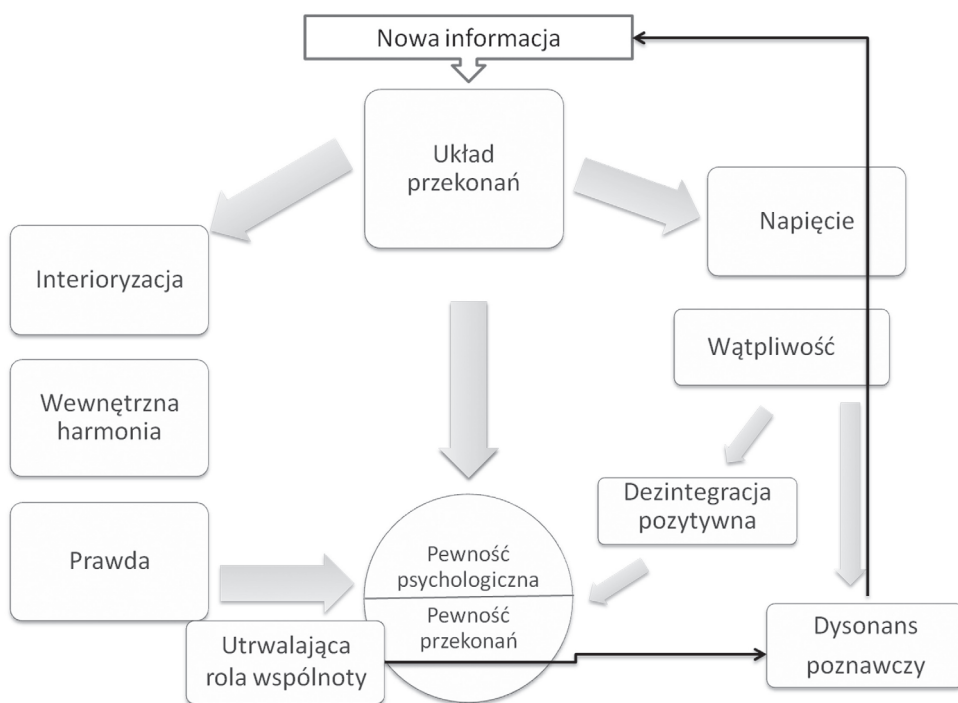
Proces kształtowania się przekonań Marii z Magdali [J 20,11-18]

Obecnie, na podstawie wyników badań Magdaleny Tobiły, przedstawimy proces utrwalania przekonań poprzez niwelowanie wątpliwości, by dojść do pełnej prawdy, która następnie we wspólnocie ma być utrwalana dla przyszłych pokoleń. W artykule *Proces utrwalania przekonań w wiarygodność zmartwychwstania. Analiza zagadnienia na przykładzie J 20,1-18*¹¹⁶, ukazano proces poznawczy Marii z Magdali w aspekcie zmiany postrzegania rzeczywistości pod wpływem osobistej, intymnej relacji z Jezusem Zmartwychwstałym. Maria przeszła w poszukiwaniu prawdy od czysto ziemskiego widzenia śmieci Jezusa po pełnię jej wiary w zmartwychwstanie umiłowanego Nauczyciela. W artykule wykorzystano narzędzia racjonalizacji procesów myślenia dopracowane przez Charlesa Peirce'a, tak zwane rozumowanie abdukcyjne. Dzięki niemu udało się wyjaśnić wiarygodnie proces przemiany Marii od zdruzgotanej i przybitej stratą kobiety do

¹¹⁵ Por. Magdalena Tobiła, *Chrystofania...*, por. s. 171 nn. niniejszej pracy.

¹¹⁶ Elżbieta Kotkowska, *Proces utrwalania przekonań w wiarygodność zmartwychwstania. Analiza zagadnienia na przykładzie J 20,1-18*, dz. cyt., s. 323-329.

uradowanej faktem odzyskania zmarłego Mistrza. Udało się też uzasadnić tytuł *Apostolka Apostołów* nadany uczniowi Jezusa przez tradycję¹¹⁷. Analiza w tym artykule przebiegała po linii ukazywania przekonań Marii ku prawdzie, kim jest Jezus w relacji do niej i do wspólnoty. Obecnie przedstawimy ten sam proces, ale w aspekcie analizy rodzących się i rozwiewanych wątpliwości, przejścia do pełnego poznania prawdy i ostatecznie odzyskania harmonii wewnętrznej dzięki trwałej relacji ze Zmartwychwstałym poprzez wspólnotę. W perykopie J 20,1-18 nie mamy słów bezpośrednio opisujących wątpliwości Marii z Magdali, ale podane przez ewangelistę jej słowa i postawa pozwalają je suponować. Warto zauważyć, że to Jezus w kolejnych etapach dialogu wywołuje w Marii stan, który *post factum* możemy opisać jako dezintegrację pozytywną. Przeanalizujemy omawianą perykopę według przekształconego schematu z Rysunku 11 ukazującego również rolę wspólnoty w utrwalaniu przekonań.



Rysunek 12. Proces utrwalania przekonań we wspólnocie

¹¹⁷ Por. Magdalena Toboła, *Chrystofania...*, por. s. 158 nn. niniejszej pracy.

W wierszu 11 omawianej perykopy akcja ponownie koncentruje się na Marii z Magdali, która widzi pusty grób i ocenia zastaną sytuację. Znamienne jest to, że opadłe płótna nie wywołują w niej zainteresowania i niepokoju, tak jak u umiłowanego ucznia. Jedno, co konstatuje, to brak ciała i wysnuwa wnioski, że ktoś je zabrał. Dialog z aniołami potwierdza jej stan duchowy. Dla kobiety w tamtych czasach utrata oparcia społecznego, które dawał mężczyzna, zawsze była tragedią. Maria utraciła Nauczyciela, a Jego uczniowie nie mogli dać jej wsparcia, sami będąc przekonani o zagrożeniu własnego życia. W tym kryzysie całej wspólnoty, czysto po ludzku, pragnęła tylko dochować wierności i pochować w sposób godny ciało Mistrza. Ona i cała wspólnota utracili nadzieję, ich pewność przekonań została nadszarpnięta w sposób fundamentalny, a wiara w misję Jezusa całkowicie podważona.

W tę sytuację wkracza Bóg, zmartwychwstały Jezus pozwala się Marii zobaczyć i niejako *wchodzi* w jej proces poznawczy poprzez zapoczątkowaną rozmowę, ku której Maria musiała się *odwrócić*¹¹⁸. Jezus pozwalając się zobaczyć, komunikuje się z Marią i daje jej *nowe informacje*, które ona musi skonfrontować z całym swoim *układem przekonań*. Powstaje w niej napięcie, a słowa Jezusa rodzą wątpliwości, czy faktycznie ktoś zabrał Jego ciało z grobu? Podważenie tego faktu pozwala Marii wejść w głębszą relację z rozmówcą, ale ciągle Go nie rozpoznaje w pełni, co Jan Ewangelista podkreśla, wkładając w usta Marii słowa *Panie, jeśli ty Go przeniosłeś, powiedz mi, gdzie Go położyłeś, a ja Go wezmę* [J 20,15]. Jezus poprzez dalszy dialog rozwiewa jedne wątpliwości, ale wprowadza Marię w kolejne, co zasygnalizowane zostało kolejnym *obracaniem* się uczennicy Jezusa. Maria, słysząc swoje imię, choć zmienione na Mariam¹¹⁹, odrzuca myśl o martwym ciele, ale jest przekonana, że odzyskała swojego Mistrza w ziemskim wymiarze. Zmartwychwstały ponownie musi wzbudzić w niej wątpliwości, by mogła się odwrócić od swoich błędnych przekonań. Jej relacja z mistrzem staje się, poprzez zmianę imienia, jeszcze głębsza, ale potrzebuje dla odzyskania wewnętrznej harmonii nowego ujęcia poznawanej prawdy. Słyszy *nie zatrzymuj, nie trzymaj Mnie* [μή μου ἄπτου]¹²⁰, i otrzymuje nową *informację*, którą można opisać słowami: *Mario, jestem ten sam, ale nie taki sam*.

Ponownie, można powiedzieć, zostaje zachwiany *układ przekonań* Marii, która musi odrzucić wszystko, czego się spodziewała. Swoich wątpliwości nie jest w stanie rozwiązać sama, musi zaufać Jezusowi. Jej przemiana jest zasy-

¹¹⁸ Na temat kolejnych nieuzasadnionych przestrzeni fizyczną obrotów Marii por. Magdalena Toboła, *Chrystofania...*, s. 133 nn. niniejszej pracy.

¹¹⁹ Na temat zmiany imienia z Maria [Μαρία] na Mariam [Μαριάμ] por. Magdalena Toboła, *Chrystofania...*, s. 134 niniejszej pracy.

¹²⁰ Na temat analizy tych słów i ich łacińskiego odpowiednika por. Magdalena Toboła, *Chrystofania...*, s. 134 niniejszej pracy.

gnalizowana w słowach Chrystusa, który powierza Marii zadanie. Ma powiedzieć, co widziała i potwierdzić relację Syna do Ojca oraz nową Jego relację do całej wspólnoty, o której usłyszała, ponieważ wiara bierze się z tego co się słyszy [Rz 10,7]. Maria odrzuciła kolejne wątpliwości związane z interioryzacją prawdy, kogo i jak tak naprawdę słyszy oraz widzi i dokonuje kolejnego *obrotu*, odwracając się od mylnej wizji Zmartwychwstałego na rzecz świadczenia o Jego bóstwie wobec uczniów. Poprzez trzykrotne zachwianie *układem przekonań* Marii Jezus pozwolił jej zinterioryzować prawdę o swoim zmartwychwstaniu tak, że dotarła do pełnej prawdy. Uzyskała indywidualną pewność psychologiczną, która dała jej wewnętrzny spokój i siłę *Apostołki Apostołów* wypowiadającej słowa *Widziałam Pana i to mi powiedział* [J 20,18]. Ta jej indywidualna pewność, dzięki wspólnocie mogła się przekształcić w całkowitą i harmonijną pewność przekonań. Dzięki Mariam z Magdali rozpoczął się w młodym Kościele proces rozeznawania zadań, które Zmartwychwstały unaoczniał swoim uczniom aż do wniebowstąpienia i poprzez zesłanie Ducha Świętego oraz Jego asystencję unaocznia po dziś dzień.

Proces kształtowania się przekonań Mojżesza [Wj 3,1-4,20]

W podobnym kluczu można przeanalizować powołanie Mojżesza, z tym, że tu nie Bóg wzbudza w nim wątpliwości, co sam jest ich pełen aż po *irytację* Jahwe. Magdalena Toboła dokonała wnikliwej analizy, kim był Mojżesz, odróżniając go od tego, kim się stał w wierze narodu wybranego. Nas interesuje postać historyczna, podobnie jak Maria z Magdali, a nie Maria Magdalena. Mimo wielu zabiegów literackich mających bardziej ukazać wielkie dzieła Boga niż jednostkowego człowieka można powiedzieć, że postać Mojżesza daje się umiejscowić w realiach historyczno-politycznych starożytnego Kanaanu, dzięki czemu można założyć wysokie prawdopodobieństwo historyczności tej postaci, co wzmacnia przekaz w poszukiwaniu uzasadnienia jego indywidualnej i subiektywnej pewności psychologicznej i dalej pewności w wierze związanej z misją poleconą mu przez Boga¹²¹. Wykorzystując schemat zaprezentowany na Rysunku 12, przedstawimy analizę racjonalizacji wątpliwości w procesie utrwalania przekonań poprzez umacnianie zaufania oraz nadziei na lepszą przyszłość, czyli wzajemne oddziaływania głównych czynników konstytuujących ludzkie przekonania¹²². Pozwoli to nam jaśniej wykazać, że w badaniach nad zmianą i utrwalaniem przekonań jak stwierdza Magdalena Toboła: *Teofania* [chrystofania] *oraz ludzka odpo-*

¹²¹ Por. Władysław Prężyna, *Wątpliwości w wierze*, dz. cyt., s. 1306 nn; Jerzy Brzeziński, *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa, PWN 2004, s. 32.

¹²² Por. wcześniejsze paragrafy na ten temat w niniejszej pracy, s. 21 nn.

wiedź warunkują się, zakładają i sugerują obecność siebie nawzajem¹²³, co jak widać jest pełnym interpersonalnym dialogiem.

Sytuację Mojżesza wśród Madianitów możemy określić jako kryzysową. Nie jest wśród swoich pobratymców. Na dodatek nie ma z nimi dobrych relacji, czuje się odrzucony, a przecież wystąpił w ich obronie¹²⁴. Nie związał się też kulturowo z Madianitami, nie ma wzmianki, że pomagał teściowi w sprawowaniu jakiegokolwiek kultu. Musiał jednak być człowiekiem odpowiedzialnym i godnym zaufania, ponieważ kapłan Madianitów pozwolił mu paść swoje stada daleko od ich obozu. Stąd znalazł się na nowym miejscu, które poznawał i które budziło jego ciekawość. Rozmowa Boga z Mojżeszem rozpoczyna się od informacji, która go zaciekawia, widzi płonący, ale niespalający się krzew [Wj 3,2.4]¹²⁵. Pragnienie poznania tego zjawiska przybliżyło Mojżesza do miejsca, w którym słyszy swoje imię¹²⁶. Można przypuszczać, że zwyczajowo chce oddać jakiś hołd temu, co nieznanne, ale zostaje powstrzymany. Można przyrównać tę sytuację do opisanych wyżej błędnych przekonań Marii z Magdali¹²⁷. Bóg poprzez dychotomiczny nakaz wprowadza Mojżesza w obszar poznania, woła go po imieniu i daje nakaz zdjęcia sandałów, po to, by odwrócił się od błędnych przekonań i wrócił do wiary swoich ojców.

Rozmowa, która ostatecznie przekształca się w dialog Boga z Mojżeszem, jest pełna jego wątpliwości, które Bóg kolejno rozwiewa. Autor natchniony opisuje, że Bóg dwukrotnie musiał się przedstawić, aby ten zrozumiał, kto do niego mówi. Dodatkowo aż pięciokrotnie Mojżesz wypowiada swoje wątpliwości. Interioryzacja otrzymanych informacji była dla niego poważnym wysiłkiem. Widać tu zasadniczą trudność w zmianie posiadanego przez niego *układu przekonań*. Można postawić diagnozę, że nie potrafił zaufać, stąd piętrzył przeciwności oraz nie widział swojej i swoich pobratymców przyszłości z Jahwe. W Księdze Wyjścia cały ten proces dochodzenia do prawdy i podporządkowania woli Mojżesza woli Boga ułożony został w retoryczną strukturę chiazmu, który podkreśla napięcie poznawcze w Mojżeszu. Umożliwia to suponowanie głębokich emocji, które przeszkadzają mu w pełnej interioryzacji nowych informacji. Na emocjonalną

¹²³ Magdalena Tobała, *Chrystofania...*, por. s. 149 niniejszej pracy.

¹²⁴ Por. Pobrzmiewa ten stan w pytaniu Hebrajczyków *Któż cię ustanowił naszym przełożonym i rozjemcą?* [Wj 2, 14]; por. Magdalena Tobała, *Chrystofania...*, s. 161 niniejszej pracy.

¹²⁵ Pełniejszą analizę tego fragmentu biblijnego zob. Magdalena Tobała, *Chrystofania...*, s. 149 niniejszej pracy.

¹²⁶ Tekst biblijny to narracja na trzech poziomach przeplatających się ze sobą. Jak pisze Magdalena Tobała: *Mamy tutaj do czynienia z trzema poziomami narracji: na jednym opisywane są doświadczenia Mojżesza, na drugim poczynania Jahwe, wreszcie na trzecim przedstawiana jest interpretacja tego wydarzenia czytelnikowi. Nas interesuje proces zmiany przekonań samego Mojżesza*, por. *Chrystofania...*, s. 149 niniejszej pracy.

¹²⁷ Por. s. 54 nn. niniejszej pracy.

komunikację, która przeradza się w dialog, może też wskazywać werset antropomorfizujący postawę Boga wobec Mojżesza wyrażony słowami: *I rozgniewał się Pan na Mojżesza* [Wj 4,14]. Analizując rozmowę Boga z Mojżeszem można zobaczyć, jak nowe informacje przekształcają się z komunikatów w dialog, coraz bardziej angażujący wszystkie jego zdolności poznawcze.

Przedstawiony w Piśmie Świętym proces zmiany układu przekonań Mojżesza pozwala na następującą interpretację. Na początek mamy zdziwienie i zaciekawienie, które wykorzystuje Jahwe i rozpoczyna się rozmowa poprzez znaki [Wj 3,4]. Następnie Bóg przedstawia się rozmówcy, odwołując się do jego doświadczenia życiowego i do historii Hebrajczyków, z których się on wywodzi. Pokazuje, że zna sytuację, która w pełni może być określona jako kryzys, a On dochodzi do głosu pośród lęków i wątpliwości. Mojżesz otrzymuje zadanie, wyraźną misję [Wj 3,6-10], która budzi w nim negatywne emocje, przedstawia Bogu swoje wątpliwości i w pierwszej wątpliwości pomniejsza siebie w oczach Jahwe [Wj 3,11]. Bóg próbuje rozwiązać i przezwyciężyć pojawiające się napięcia, przekonując, że jest On godny zaufania i będzie z Hebrajczykami, tak by mogli oddać Mu cześć [Wj 3,12]. Ostatecznie Mojżesz musi uznać, że nie jest ważne, kim on jest, ale ważne jest, z kim jest, ponieważ relacja Mojżesza do Boga go konstytuuje. Wypowiedziane zapewnienia jeszcze nie wywołują zmiany w nastawieniu Mojżesza do Jahwe. Można założyć, że pamięta on niechęć, którą mu okazali współbracia i raczej nie chce się podjąć takiej odpowiedzialności. A z drugiej strony, wydaje się, że chce większego wsparcia ze strony Jahwe, wyrażając po raz drugi swoje zaniepokojenie. Potrzebuje potwierdzenia, czy na pewno jest On tym, o którym Hebrajczycy mówią jako o Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba, czy jest Bogiem Józefa, który uratował ich od klęski głodu w Kanaanie. Pyta Boga o Jego imię i warto podkreślić, że Bóg je objawia właśnie z wnętrza jego wątpliwości, a nawet lęków [Wj 3,13]. Bóg objawia Mojżeszowi swoje imię. Magdalena Tobała podaje wnikliwą analizę imienia Jahwe, w kontekście naszych dociekań ważna jest jej konkluzja, która podkreśla, że objawienie imienia nie kończy się na wersecie 14, ale trwa aż do wiersza 22¹²⁸. Bóg ukazuje Mojżeszowi, jak z nim i z jego narodem będzie w przyszłości, która się dla nich otwiera. Przekonuje, by Mu zaufać, ponieważ tylko On może dać nadzieję, na lepszą przyszłość, może ich wydobyć z niewoli, w której czeka ich śmierć. Potwierdza to obietnicą wielkich czynów, które w ich wspólnej historii będą o Nim zaświadczać [Wj 3,14-22]. To w dalszym ciągu nie przekonuje Mojżesza, w trzeciej wątpliwości niejako odpowiedzialność za swój brak zdecydowania przenosi na społeczeństwo Izraela [Wj 4,1]. Bóg i tym razem potwierdza, że z nim będzie poprzez cuda, których Mojżesz dokona [Wj 4,2-9].

¹²⁸ Por. Magdalena Tobała, *Chrystofania...*, s. 152 nn. niniejszej pracy.

Z obserwowanego dynamizmu tej rozmowy widać, jak relacja między nimi przechodzi od komunikacji w dialog, w którym Mojżesz pomału odzyskuje wewnętrzną harmonię dzięki coraz głębszej relacji z Bogiem. W czwartej wątpliwości wraca do swojej kondycji fizycznej i wspomina o swoim zeszywniałym języku i ociężałych ustach [Wj 4,10]. Bóg cierpliwie zapewnia go, że da mu wszelką pomoc [Wj 4,11-12]. Można przypuścić, że Mojżesz podejmując piątą i ostatnią desperacką próbę odcięcia się od zadania, jest już do niego w pewien sposób przekonany, mimo to prosi, by Bóg posłał kogoś innego [Wj 4,13], co wywołuje gniew Jahwe. Przedstawiona przez autora księgi irytacja Boga świadczy o pełnym ich intymnym dialogu, w którym Bóg pokazuje, że Mojżesz ma nie tylko Jego, ale poprzez Aarona ma cały naród [Wj 4,14-17]. Ostatecznie Mojżesz przyjmuje powierzoną mu przez Boga misję, staje się człowiekiem, który wraz z innymi Hebrajczykami pozwala, by Bóg był przez innych poznawany. Dokonał w sobie przewartościowania i uwewnętrznienia informacji, by uzyskać pełną pewność psychologiczną na tyle silną relacją do Boga, że mogli jego współbratymcy widzieć w nim sługę Boga, co otwierało im nową przyszłość i dawało nadzieję na lepsze życie. Wiara Mojżesza była dla nich wiarygodna i tym samym przekonywająca.

Objawione imię Boga jako Boga z narodem wybranym opierało się na wierności i zaufaniu¹²⁹. Na pełnej wierności ze strony Jahwe i wymogu zaufania ze strony Mojżesza, a przez niego Hebrajczyków. Dzięki temu mogło być zawarte przymierze, które już każdemu członkowi narodu dawało możliwość rozwiewania napięć i wątpliwości, jeśli tylko będą ufać Bogu. Historia ich pobytu na pustyni pokazuje, że kształtowanie społecznych przekonań było wielkim trudem zarówno dla nich samych, jak i dla Mojżesza do tego stopnia, że nie uchronił się przed ostatnią wątpliwością, która uniemożliwiła mu wejście do Ziemi Obiecanej [Pwt 32,51].

Kształtowanie przekonań – wymiar społeczny

Przedstawione powyżej analizy dochodzenia do prawdy ujmowały człowieka jako indywidualną jednostkę. Nie można jednak oddzielić życia człowieka od środowiska, w którym on żyje, a tym bardziej od relacji, które łączą go z innymi. Można to zrobić tylko ze względów metodycznych, ciągle pamiętając o ich różnorodności, ale nie rozdzielnosci¹³⁰.

Zarówno Mojżesz, jak i Maria z Magdali przeżyli proces umacniania przekonań w swojej indywidualnej i osobistej relacji do Boga. Potrzebna była ich decy-

¹²⁹ Por. Rysunek 4, s. 35 oraz Rysunek 5, s. 35.

¹³⁰ Na temat społecznego wymiaru przekonań oraz zaufania, które ma znaczący wpływ na ich kształtowanie się por. s. 11 nn. i 28 nn. niniejszej pracy.

zja, ich zaufanie Bogu, by byli gotowi do obrony nadziei, która otwierała ich na lepszą przyszłość. Oboje w związku z tym otrzymali zadanie, które ma wymiar społeczny. Mają zatem przekonać innych, że to Bóg jest gwarantem przyszłości nie tylko dla wybranego człowieka, ale dla całej społeczności, a ostatecznie dla wszystkich ludzi. Mojżesz prowadził Hebrajczyków, by zawarli przymierze z Bogiem na Synaju, a Maria jest pierwszą głosicielką przymierza zawartego w czasie paschy Jezusa Chrystusa, dlatego oboje zostali posłani z konkretnym zadaniem. Od początku Bóg nie zostawia ich samych. Mojżesz ma do współpracy Aarona, a Maria z Magdali uczniów Jezusa. Fakt zmiany imienia w życiowej historii obu postaci¹³¹ pozwala stwierdzić, że Bóg ukonstytuował ich osobowość w ścisłej relacji do siebie, tak by mogli być wiarygodnymi świadkami. Świadcami, którzy własnym przykładem pokazują drogę pomiędzy relatywizmem w wierze a fundamentalizmem. Sami przeszli proces kształtowania się przekonań wobec rodzących się wątpliwości i fałszywego postrzegania rzeczywistości. Osiągnęli poznanie, ludzką wiedzę na temat Boga i skonfrontowali ją z własnym doświadczeniem życiowym, co umożliwiło im przyjęcie prawdy. W przypadku Mojżesza znamy jego dalszą historię jako sługi Jahwe, który w ciągłym dialogu z Bogiem i w Jego imieniu przekonuje do wiary swoich współpracowników. W przypadku Marii z Magdali nie tyle znamy jej osobistą historię, co historię tych, do których została posłana jako *Apostolka Apostolów*. Zważywszy na społeczną rolę kobiety w tamtych czasach i ciągle deprecjonowanie ich poświadczeń prawdy, siła przekonywania Marii z Magdali musiała być naprawdę wielka. Z chwilą gdy dołączyli do niej inni uczniowie i apostołowie Jezusa siła oddziaływania jej wiary w pisemnych świadectwach¹³² zesłała na drugi plan, co nie znaczy, że zniknęła.

Maria i Mojżesz objawiają imię Boga, ponieważ Jego słowo przeniknęło ich jestestwo [Hbr 4,12]. Świadcą sobą, że Imię to nie jest ciągiem liter, ale słowem sprawiającym historiozobawcze działania, ponieważ ono nigdy nie wraca do Niego bezowocnie [Iz 55,11]. Mimo że ludzie, cała społeczność, do której zostali posłani słyszą zwykłe ludzkie słowa i widzą zwykłe ludzkie działania, to przekonują ich do przyjęcia słowa Boga, są Jego pośrednikami w ludzkim wymiarze [1Tes 2,13]. Stają się autorytetami, którym można zaufać i zawierzyć, tak by nadzieja miała swoje realne oparcie. Maria i Mojżesz stają się zaczątkiem wspólnoty, której można zaufać i w której warto być, ponieważ dzięki niej łatwiej jest weryfikować drogi do prawdy i uzyskiwać indywidualną psychologiczną pewność, która wzmacniana jest przez wspólnotę przekonań. Łatwiej wtedy jest

¹³¹ O zmianie imienia Marii z Magdali wspomnieliśmy wyżej [przypis 119, s. 54], na temat rozszerzenia znaczenia imienia Mojżesz por. Magdalena Toboła, *Chrystofania...*, s. 154 i 170 niniejszej pracy.

¹³² Paweł w jednym z najstarszych listów Nowego Testamentu nie wymienia kobiet, wyliczając kolejne chrystofanie, por. 1 Kor 15, 1-8.

odnajdywać pozytywne racje, niwelujące pojawiające się i konieczne wątpliwości. Wątpliwości, które chronią przed popadnięciem w pełny relatywizm z jednej strony i fundamentalizm z drugiej. Wspólnota nie tylko daje wiedzę, ale i konkretne wsparcie dzięki zaufaniu do Boga, które przenosi się na zaufanie do ludzi według przykazania miłości Boga i bliźniego¹³³. Maria i Mojżesz są tymi, u których w ich ludzkich słowach Bóg dochodzi do słowa. Można powiedzieć, że oni pośredniczą między Bogiem a wspólnotą, a dar i łaska, które otrzymali, nie mogą zatrzymać tylko dla siebie. Stają się wiarygodnymi autorytetami i przekonują innych, by również się nimi stali. W ten sposób budują się społeczne relacje oparte na zaufaniu. W takim społeczeństwie łatwiej mieć nadzieję na godną przyszłość, nie tylko w wymiarze eschatologicznym.

* * *

Przedstawiona analiza wpływu i roli autorytetu religijnego potwierdza wcześniejsze dane z nauk społecznych, dzięki którym przybliżaliśmy zagadnienie kształtowania się ludzkich przekonań. Duży wpływ na ich kształt mają autorytety i zaufanie do nich. Nie mniej ważne są zaufanie i nadzieja w relacjach międzyludzkich, one są organicznie powiązane ze sobą. Im większe zaufanie we wzajemnych relacjach, tym łatwiej ustosunkować się do rodzących się wątpliwości. Wykazano wyżej, że wątpliwości indywidualne i dotyczące życia społecznego są w pewnym zakresie zjawiskiem pożądanym. To dzięki nim mogą się kształtować nowe przekonania i utrwać stare. Powodują, że wiedza oraz doświadczenia życiowe człowieka rozwijają się w procesie osiągnięcia prawdy. Ten proces, co do zasad go konstytuujących, można opisać tymi samymi modelami interpretacyjnymi, zobrazowanymi na Rysunku 12¹³⁴.

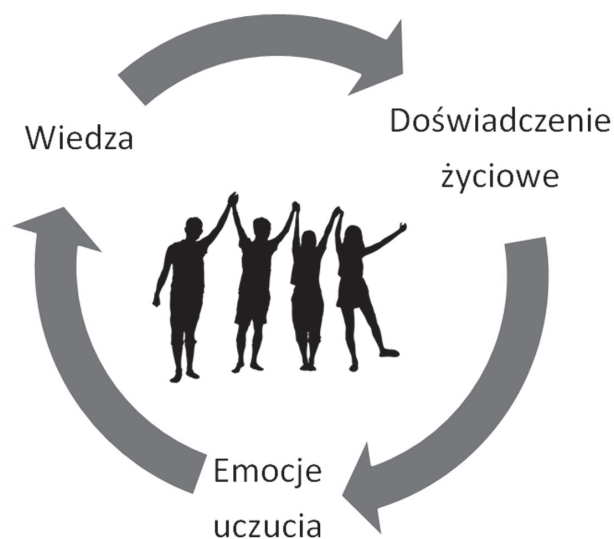
Umiejętność rozeznania jaki wpływ mają konkretne wątpliwości na życie danego człowieka, może stać się podstawą świadomych działań zwróconych ku niemu, by w swej wolności skierował się ku prawdzie.

¹³³ Por. przypis 17, s. 24 niniejszej pracy.

¹³⁴ Por. s. 50 niniejszej pracy.

II. POZNANIE INTEGRALNE

Umiejętność rozeznawania ludzkich przekonań już istniejących jest dopiero pierwszym etapem umożliwiającym skuteczny przekaz informacji i komunikację. By był możliwy dialog, konieczna jest głębsza analiza czynników kształtujących indywidualny *układ przekonań*. Potrzeba integralnego spojrzenia na kanały, którymi człowiek zdobywa wiedzę i doświadczenie życiowe i uwzględnić stany emocjonalne, których rola poznawcza jest trudna do przecenienia, jednak z wielkim trudem uchwytana epistemologicznie.

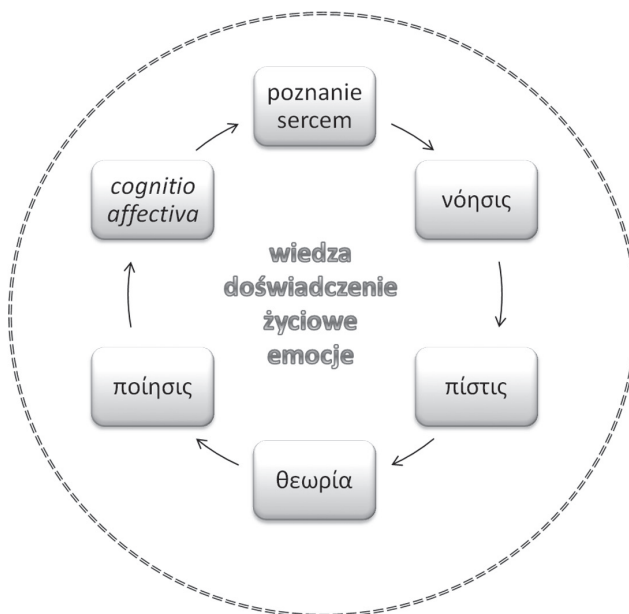


Rysunek 13. Obszary poznania

Nauki o człowieku rozwijają się w tym względzie i pozwalają coraz lepiej zrozumieć i przygotować innych poprzez badanie kategorii wczucia, empatii, zainteresowania wobec człowieka. Te kategorie mają wielki wpływ na moce poznawcze człowieka i na świadomą komunikację i dialog z innymi i z Bogiem. W historii nauki w rozumowym i intelektualnym procesie poznawczym, który

dążył do obiektywizacji danych, były raczej one świadomie eliminowane. Na temat możliwości poznawczych człowieka w tym aspekcie powstało i nadal powstaje wiele prac. W tej części pracy pragniemy zwrócić uwagę na całościowy wymiar poznania ludzkiego, które leży u podstaw ludzkich przekonań. Nie jest to pełna analiza, ale niejako punktowe pokazanie, że człowiek nawet w sposób niezwerbalizowany i niezobrazowany powinien mieć świadomość całokształtu wszechświata, który w jego przekonaniach stanowi integralną całość.

Na początek przedstawimy poznanie w aspekcie biblijnym, następnie ukážemy, na przykładzie dociekań Pawła A. Florenskiego, niewystarczalność ludzkich dążeń rozumowych i intelektualnych. Wykażemy, że poznanie określone jako νόησις potrzebuje dla integralności i harmonii ludzkiego układu przekonań zawsze poznania w wierze, πίστις. Natomiast na przykładzie twórczości Karola Wojtyły/Jana Pawła II można wysnuć podobny wniosek, ale ukážemy go inną drogą, zadając pytanie: Jak wzajemne przenikanie się możliwości poznawczych człowieka owocowało w jego twórczości widzianej integralnie? Przedstawimy też przyczynek ku zwróceniu uwagi na poznanie afektywne, które współcześnie coraz bardziej dochodzi do głosu. Na koniec przedstawimy jak filozofowie myślący duchowo potrafią budować przestrzeń, w której informacja staje się komunikacją i potem dialogiem [Rysunek 14].



Rysunek 14. Przestrzeń komunikacji. Przedstawienie aspektowe

Układ całej pracy siłą rzeczy jest liniowy i również w części II kolejne informacje są wprowadzone jedna po drugiej. Jednak u fundamentów przekazu jest to układ gwiazdzisty ukazujący wiele aspektów zagadnienia, na pierwszy rzut oka niepowiązanych ze sobą. Dopiero po zapoznaniu się z całością i pracami zamieszczonymi w Aneksach możliwe będzie ujęcie integralne, choć czasami może być wdziane intuicyjnie.

POZNANIE – ASPEKT BIBLIJNY¹

Przykazanie miłości Boga i bliźniego

Człowiek jako osoba komunikuje się z otoczeniem na wiele sposobów. Dzięki swoistej komunikacji ze światem poznaje prawdę o otaczającej go rzeczywistości. Kanały komunikacji z otoczeniem wpływają na wszystkie ludzkie władze określane jako rozum, uczucia, wola². Taką kategoryzację najczęściej przyjmuje się wśród teologów Kościoła rzymskokatolickiego, gdzie definicja osoby wywodzi się od Boecjusza z dopowiedzeniami św. Ryszarda od św. Wiktora³. Wśród teologów Kościołów obrządku wschodniego ten podział jest również przyjmowany, choć przyjmują oni inną definicję osoby⁴. Ma to związek z odmiennym ujęciem relacji pomiędzy naturą wynikającą z aktu stworzenia a łaską Boga darmo daną ku rozwojowi i zbawieniu człowieka⁵. Obie antropologie opierają się na Piśmie Świętym, w którym oprócz rozumowego poznania mamy wymienione poznanie poprzez *serce*, a wszystkie te władze mają być podporządkowane miłości, ponieważ Bóg jest miłością. Przebija ta prawda przede wszystkim poprzez przykazanie miłości Boga i łączone z nim przykazanie miłości bliźniego⁶.

¹ W tej części pracy wobec niektórych cytatów podajemy nie tylko sigła biblijne, odnosząc się do konkretnych miejsc Pisma Świętego, ale całe cytaty. Jest to konieczne, by relacja *dzieło – odbiorca dzieła* mogła się urealnić już w trakcie czytania, bez odrywania się, by sprawdzić brzmienie tekstu biblijnego.

² W pracy przyjmujemy antropologię wypracowaną w teologii sięgającej korzeniami do św. Augustyna i Tomasza z Akwinu. Por. Eric L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka. (Zagadnienia wybrane)*, tłum. Henryk Bednarek, Sylwester Zalewski, Warszawa, PAX 1968.

³ Definicja Boecjusza brzmi: *naturae rationalis individua substantia*, natomiast św. Ryszarda: *naturae intellectualis incommunicabilis existentia*, do niej odwołuje się Karol Wojtyła w swojej twórczości, por. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, TN KUL 1994, s. 290-291.

⁴ Por. Tomáš Špidlík, *Mysl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. Janina Dembska, Warszawa, Wydawnictwo Księży Marianów 2000.

⁵ Wydaje się, że najsilniej ukazuje się ta różnorodność czy pluralizm ujęć w koncepcji grzechu pierwotnego; syntetyczne ujęcie por. Elżbieta Kotkowska, *Dlaczego JA mam cierpieć za grzech jakiegoś tam Adama i Ewy*, „Katecheta”, nr 6, 1999, s. 59-61.

⁶ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., 2083; *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, tłum. Roman Murawski, Jan Nowak, Kielce, Wydawnictwo Jedność 2005, 442 nn.

U Mateusza Ewangelisty i w paralelnych tekstach u synoptyków czytamy: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου· αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή⁷. Ewangelista nawiązuje do słów zawartych w Starym Testamencie, ukazując działanie Jezusa jako Ojca rodziny, który wydobywa ze swego skarbcza rzeczy stare i nowe [Mt 13,52]⁸. W tym wypadku jest to nawiązanie poprzez praktycznie dosłowny cytat, bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa, w wersji Septuaginty czytamy: καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου⁹. Greckie δύναμις jest tłumaczeniem hebrajskiego מְאֹד, które znaczy: *z całą swoją siłą, ze wszystkich sił, które posiadasz*, ich zakresy znaczeniowe odpowiadają sobie. Natomiast w Nowym Testamencie mamy διάνοια¹⁰, które jest już wyrazem procesów inkulturacyjnych w zhellenizowanym świecie. Ludzkość otrzymała nakaz miłowania Boga integralnie, czyli sercem [καρδία], duchem czy duszą [ψυχή] i możliwościami rozumu [διάνοια] oraz całą mocą i siłą [δύναμις] jak podaje Septuaginta. Ważny dla nas jest fakt, że w całym objawieniu w nakazach miłowania i poznawania Boga *serce* jest obecne na pierwszym miejscu zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Można powiedzieć, że biblijnie rozumiane *serce* jako metafora a dalej symbol, określa poznanie i działania człowieka, wypływające z jego najgłębszego wnętrza i jest postawione wyżej niż poznanie rozumowe. Poznanie rozumowe nie jest odrębne od poznania *sercem*, ale się w nim zawiera. W biblijnym przekazie *układ przekonań* zarówno w odniesieniu do poznania Boga, jak i świata obejmuje wszystkie władze poznawcze człowieka.

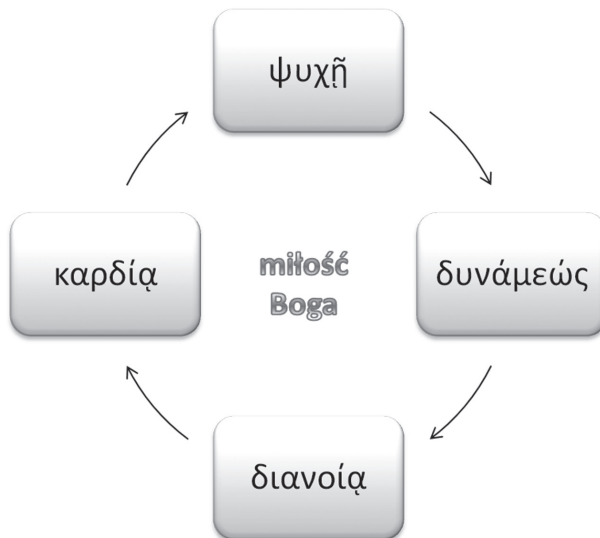
Od czasów średniowiecza po czasy dzisiejsze obserwujemy proces zmiany zakresu znaczeniowego omawianego pojęcia. W dalszym ciągu zachowało się przedstawianie *serca* jako symbolu miłości zarówno w sensie religijnym, jak

⁷ Mt 22, 37; Mk 12, 30; Łk 10, 27; [podkreślenie EK].

⁸ Komentarz do Biblii Tysiąclecia do tego fragmentu dodaje: *Uczony w Piśmie, gdy stanie się uczniem Jezusa, do znajomości ST dodaje poznanie rzeczy nowych – Ewangelii*. Warto podkreślić, że jest to podstawowa zasada inkulturacji chrześcijańskiej. Por. Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, dz. cyt., s. 326 nn.

⁹ W Biblii Tysiąclecia nakaz ten brzmi: *Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił*. [Pwt 6, 5]. W Księdze Jozuego mamy nakaz miłości bez dookreśleń [Joz 22,5], a w Księdze Kapłańskiej [Kpł 19,18] nakaz miłości bliźniego, oba te przekazy Jezus w swoim przepowiadaniu połączył w jedno przykazanie miłości Boga i bliźniego [wyróżnienie EK].

¹⁰ Na temat znaczenia διάνοια w kulturze greckiej i jego relacji z ἐπιστήμη por. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, dz. cyt., s. 200-201; Franciszek Gabryl, *Noetyka*, Kraków, Księgarnia Spółki Wydawniczej 1900, s. 71; natomiast o jego powiązaniach z łacińskim *ratio* por. Elżbieta Kotkowska, *Źródła „ratio” i „intellectus” w myśleniu teologicznym*, w: *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2013, s. 266-269.



Rysunek 15. Moce poznawcze w miłości Boga w Starym i Nowym Testamencie

i pozareligijnym, ale zmieniło się widzenie miłości jako aktu poznawczego na rzecz wyrazu uczuciowego¹¹. Proces zmian w symbolice *serca* łączy się nierozzerwalnie ze zmianą przyjmowania i akceptowania w miłości tylko jednego aspektu związanego z życiem emocjonalnym i uczuciowym człowieka. Powoduje to oddalanie się ujmowania miłości jako funkcji duszy rozumnej. *Serce* jako symbol przestaje określać życie wewnętrzne całego człowieka, a staje się symbolem miłości również jako wyraz uczuć z nią związanych. Biblijne znaczenie *serca* odbiega od przyjmowanych współcześnie w kulturze znaczeń, nie ma tego pojęcia w opisie działań rozumnych. Dlatego gdy chce się pisać o poznaniu *sercem* i miłowaniu *sercem*, trzeba poznać jego biblijne znaczenia.

Serce – symbol poznania integralnego

Serce w znaczeniu dosłownym jest organem ciała ludzkiego, dzięki któremu możliwe jest życie ludzkie i jego siła. W Piśmie Świętym o takim rozumieniu

¹¹ Proces zmian w symbolice serca można również obserwować w pobożności ludowej od średniowiecza po XVII wiek, w którym rozpoczęto celebrować nabożeństwa ku czci Serca Jezusowego i ku czci Serca Maryi na podstawie prywatnych objawień mistyków. Por. Manfred Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań, Pallottinum 1989, s. 210-211.

serca pisze psalmista [Ps 38,11]¹² jest także wzmianka o tym w Księdze Izajasza [Iz 1,5]¹³. Takie ujęcie oznacza, że ten miesiąc poprzecznie prążkowany typu sercowego nie jest miejscem poznania Boga. Przykazanie miłości Boga odwołuje się do symbolicznego znaczenia tego pojęcia wyrażającego nieopisywalną w pełni rzeczywistość. Symbol *serca* należy do archetypicznych (praobraz, obraz pierwotny) symboli obecnych w wielu kulturach całego świata od najdawniejszych czasów. Oznacza całego człowieka wewnętrznego w odróżnieniu od zewnętrznego. Dlatego pojęcie *serce* dotyczy istoty człowieka. Biblia hebrajska przejęła te znaczenia od ludów ościennych. W starożytnym Egipcie był to na tyle ważny organ w znaczeniu dosłownym i metaforycznym, że pozostawiano go w balsamowanych zwłokach. Egipcjanie przekonywali, że prabóg egipski Ptah postanowił świat nie w swoim umyśle, ale właśnie w sercu¹⁴.

W języku hebrajskim serce to *leb* (לב), *lebab* (לִבָּב), a w grckim *kardia* (καρδία)¹⁵. Oznacza sferę życia wewnętrznego człowieka, ponieważ w Piśmie Świętym istota człowieka wyraża się tym, co wewnętrzne, a nie tym, co zewnętrzne. W sensie szerokim, duchowym *serce* oznacza całą jego osobowość wraz ze zdolnościami intelektualnymi, rozumnymi, czyli przez pojęcie *serce* rozumie się wewnętrzną naturę człowieka jako osoby w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. W tym symbolicznym ujęciu, dotyczącym człowieka, mieszczą się wspomnienia, myśli, zamiary, decyzje i uczucia¹⁶. W zależności od kontekstu może się to pojęcie zawężyć do intelektu [Mk 8,17]¹⁷, ale też może wykraczać poza niego [Dz 7,51]¹⁸. W przekazie biblijnym *serce* trzeba pojmować dużo szerzej niż jako termin psychologiczny, przedstawia bowiem ono samo centrum bytu, jest miejscem dialogu Boga z człowiekiem i człowieka z samym sobą, stąd ma odniesienie do sumienia i życia moralnego. *Serce* jest źródłem ludzkich odpowiedzialnych działań oraz miejscem, w którym człowiek konkretyzuje swoją odpowiedź Bogu na tak lub nie¹⁹. Tak rozumiane *serce* człowieka nie jest możliwe do pełnego poznania w aspekcie zarówno dobra, jak i zła, ponieważ człowiek sam dla

¹² Por. *Serce się me we mnie trzepoce: moc mnie opuściła, zawodzi nawet światło moich oczu* [Ps 38, 11].

¹³ Por. *Gdzie was jeszcze uderzyć, skoro mnożycie przestępstwa? Cała głowa chora, całe serce osłabłe* [Iz 1,5]

¹⁴ Por. Manfred Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 209.

¹⁵ Por. Andrzej Kiejza, *Serce*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 18, kol. 6-7.

¹⁶ Można to odnieść do definicji pojęcia *przekonania*, gdzie ważne jest doświadczenie życiowe.

¹⁷ W omawianym przez nas poznaniu *sercem* jest to bardzo ważny aspekt. Ukazuje się to w słowach Chrystusa do uczniów: *Jezus zauważył to i rzekł im: 'Czemu rozprawiacie o tym, że nie macie chleba? Jeszcze nie pojmujecie i nie rozumiecie, tak otepiały macie umysł [καρδίαν]?' [Mk 8,17].*

¹⁸ Obrazują to słowa: *Twardego karku i opornych serc [καρδίας] i uszu!* [Dz 7,51].

¹⁹ Albert Vanhoye, Jules de Vaulx, *Serce*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 871.

siebie jest tajemnicą. Relacje z samym sobą i relacje z Bogiem w *sercu* ujawniają się poprzez działania. Mateusz Ewangelista wyraźnie stwierdza, że po efektach czynów można ocenić człowieka [Jr 17,9; Mt 7,15-20]²⁰. Ludzie prostolinijni są czystego *serca*, innym nieustannie grozi potępienia w Piśmie Świętym dwulicowość²¹. Człowiek sam z siebie, własnym wysiłkiem, nie może przemienić swojego *serca*. To jest sprawa miłostnego dialogu z Bogiem. Dialogu, obejmującego zarówno całego człowieka, jak i Boga na tyle, na ile Bóg da się człowiekowi objawić w jego wnętrzu, które określane jest jako *serce*²². Poprzez *serce* człowiek poznaje Boga, ponieważ miłość Boga rozlana jest właśnie w *sercach* [Rz 5,5]. Z tego względu należy stwierdzić, że w *sercu* ma swą siedzibę *religio*, czyli to, co wiąże człowieka z Bogiem²³.

Mówiąc o mocy poznawczej Boga Pismo Święte stwierdza, że Bóg patrzy w *serce* [1Sm 16,7]²⁴. W *sercu* gnieździ się autentyczność człowieka i cała prawda o nim. Moc Boża przenika nie tylko *serce*, ale i *doświadczają nerki* [Jer 17,10²⁵; Syr 42,18²⁶]. *Nerki* jako pojęcie biblijne są ściśle związane z *sercem* i określają tężyznę fizyczną człowieka, często jego moc rozrodczą. *Nerki* jako określający człowieka symbol są w pełni związane z *sercem*, one są zawsze razem doświadczane [Jr 11,20]²⁷, ponieważ są obrazem wnętrza ludzkiego i jego głębi²⁸. Jednocześnie jest to miejsce lub źródło wzruszeń, myśli ukrytych i uczuć [Ps 72,21; Ap 2,23]²⁹. Poprzez tak rozumiane *nerki* człowiek odczuwa najintymniejsze reakcje i najgwałtowniejsze uczucia, tam też rodzą się w nim ukryte plany. W czasie cierpienia człowiek przeżywa je poprzez *nerki*. Bóg badając *nerki* człowieka, który jest na modlitwie, może odczytać, co znajduje się w jego najgłębszym jestestwie. Pozostając w ścisłym związku z *sercem*, *nerki* oznaczają to, co wymyka się ludzkiemu wzrokowi i temu, co człowiek słyszy³⁰. Dlatego tylko Bóg może

²⁰ Por. *Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i niepoprawne – któż je zgłębi?* [Jr 17,9].

²¹ Por. Albert Vanhoye, Jules de Vaulx, *Serce*, dz. cyt., s. 871-872.

²² Por. Andrzej Kiejza, *Serce*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., kol. 6-7.

²³ A przez wiarę Chrystus mieszka w *sercu* ludzkim, por. Manfred Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 209-210.

²⁴ Ozdobą człowieka nie jest wygląd a wnętrze [1 P 3,3 nn]. Por. też: *Ale Jahwe rzekł do Samuela: 'Nie patrz na jego wygląd, ani na wyniosłą postać, [...], człowiek patrzy na wygląd a Jahwe widzi sercem* [קִבְּלָהּ] [1 Sm 16, 7], Biblia Poznańska, Poznań, Pallottinum 1980.

²⁵ Por. *Ja, Pan, badam serce i doświadczam nerki, bym mógł każdemu oddać stosownie do jego postępowania, według owoców jego uczynków* [Jer 17,10].

²⁶ Por. *On zbadał przepaści i serca ludzkie i wszystkie ich knowania poznał, albowiem Najwyższy posiada całą wiedzę i przewiduje najdalszą przyszłość* [Syr 42,18].

²⁷ Por. *Pan Zastępów jest sprawiedliwym sędzią, bada nerki i serce* [Jr 11,20].

²⁸ Manfred Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 210.

²⁹ Por. tamże, s. 536-536.

³⁰ Por. tamże, s. 535-536.

w pełni poznać człowieka. On je przeszywa na wskroś, ponieważ jest *świadkiem nerek i prawdziwym stróżem serca* [Mdr 1,6]³¹.

W dialogu z samym sobą *serce* wyznacza człowiekowi drogę w meandrach świata, dlatego *serce* oskarża go, ponieważ ma wpisane w sobie prawo Boże [Hbr 8,10]³², w takim użyciu może być porównane z sumieniem. Z drugiej strony, to właśnie w *sercu* rodzą się czyny ludzkie, a ich afektacja w *nerkach*. Można mieć *serce* dobre lub złe, *serce* z ciała i kamienia³³. Bóg zna każdą intencję każdego czynu i pomaga człowiekowi rozeznąć w *sercu* konkretne, a nawet ukryte zamiary [1 Kor 4,5³⁴, Rz 8, 27³⁵]. Dlatego wiara, dzięki której nawiązuje się kontakt, a następnie dialog ze Stwórcą, nie jest sprawą tylko myśli, intelektu, intuicji czy odczuć, ale właśnie *serca* [Rz 10,10], [1 Tes 2,4]³⁶, które ujmuje tę rzeczywistość całościowo, jednakże w połączeniu z duchem, duszą, rozumem, mocą i siłą, czyli ma kochać: *Boga całym sercem* [καρδίᾳ], *duchem, czy duszą* [ψυχῆ] *i możliwościami rozumu* [διανοίᾳ] *oraz całą mocą i siłą* [δυνάμειός]³⁷, co już wyżej było stwierdzone. Z tego względu człowiek, poznając *sercem*, ma możliwość prawdziwego poznania i uzyskania wiedzy określanej jako *episteme* [ἐπιστήμη] w kulturze świata greckiego. W tym poznaniu dociera w swych przekonaniach do najpełniejszej prawdy o świecie i tej, która się mu objawia. Może harmonijnie budować swój układ przekonań przez całe życie, zbliżając się do prawdy i Prawdy, ponieważ biblijnie rozumiane serce jest pojęciem bardzo szerokim. Oznacza pełną ludzką osobowość z jego władzami intelektualnymi.

INTEGRALNE DZIAŁANIE CZŁOWIEKA przez νόησις i πίστις oraz θεωρία i ποιησις

Simone Weil, która była zafascynowana kulturą helleńską stwierdzała: *W dziedzinie stworzenia wszystko jest poddane metodzie; dotyczy to również punktów*

³¹ Por. tamże, s. 536.

³² Por. *Takie jest przymierze, które zawrę z domem Izraela w owych dniach, mówi Pan. Dam prawo moje w ich myśli, a na sercach ich wypiszę je, i będę im Bogiem, a oni będą Mi ludem* [Hbr 8,10].

³³ Albert Vanhoye, Jules de Vaulx, *Serce*, dz. cyt., s. 872.

³⁴ Por. *Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, [wie], że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą* [Rz 8, 27].

³⁵ Por. *Przeto nie sądzcie przedwcześnie, dopóki nie przyjdzie Pan, który rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamiary serc. Wtedy każdy otrzyma od Boga pochwałę* [1 Kor 4,5].

³⁶ Por. *Lecz jak przez Boga zostaliśmy uznani za godnych powierzenia nam Ewangelii, tak głosimy ją, aby się podobać nie ludziom, ale Bogu, który bada nasze serca* [1 Tes 2,4].

³⁷ Por. s. 64 niniejszej pracy.

przecięcia się tego świata z innym. Świadczy o tym pojęcie 'logos', które oznacza bardziej pewną relację aniżeli słowo. Tyle tylko, że odmienność przedmiotu pociąga za sobą odmienność metody. W miarę jak się wnosimy, zaostrza się jej ścisłość i precyzja. Byłoby rzeczą dziwną, gdyby porządek spraw materialnych był lepszym odbiciem mądrości Bożej niż porządek spraw duchowych. Prawdą jest coś wręcz odwrotnego³⁸. Filozofka niejako rozróżnia dwa światy, a w nich dwa porządki, dla których konieczne są inne metody badawcze. Oba światy: *spraw materialnych* i ten *spraw duchowych* są z sobą połączone, a dowodem na to jest dla niej wprowadzone przez Greków pojęcie *logos*. Filozofka podkreśla, że oznacza ono nie tylko słowo, ale przede wszystkim relacje. Te dwa światy tak różne od siebie, a nawet antynomiczne są sobie w sposób konieczny potrzebne, by mogła trwać komunikacja i dialog międzysobowy.

Świat kultury helleńskiej i później hellenistycznej wypracował inne kategorie opisujące ludzkie władze poznawcze. Ukazał możliwości ludzkiego rozumu jako wmyślanie się w rzeczywistość, przyjmując pojęcie *ἐπιστήμη*. Ich opisy działań poznawczych człowieka w istniejącą rzeczywistość były na tyle doniosłe dla rodzaju ludzkiego, że ojcowie Kościoła włączyli ich wysiłek w interpretację objawienia. Połączyli poznanie przez wiarę czy w wierze, *πίστις*, z poznaniem ludzkim intelektem, *ἐπιστήμη*. Z czasem te relacje stały się tak silne, że to intelekt zaczął dominować w interpretacji objawienia w niektórych nurtach teologicznych, szczególnie średniowiecza i oświecenia.

Rosyjski teolog, Paweł A. Fłorenski, chcąc widzieć świat jako całość, pragnął, by poznanie w wierze i poznanie przez intelekt odzyskały ponownie swoją przestrzeń i wzajemne relacje. Dodatkowo nie obawiał się w swoich dziełach odwoływać do stanów emocjonalnych czytelników jego prac. W dziele *Filar i podpora prawdy* podejmuje zagadnienie niewystarczalności poznania intelektualnego. Poznania, które nie potrafi do końca wyrazić ludzkiego doświadczenia przed Bogiem i powinno być dopełnione poznaniem duchowym oraz poznaniem w wierze. Z tego względu analizuje wzajemne relacje rzeczywistości opisanych pojęciami *νόησις* i *πίστις*. W tym przedstawieniu przeanalizujemy poznanie teoretyczne w ujęciu Pawła A. Fłorenskiego i wykażemy jak przedstawia jego niewystarczalność w głębszym poznaniu świata oraz tajemnicy stworzenia i Boga³⁹.

³⁸ Simone Weil, *Zakorzenie*, w: *Dzieła*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, Poznań, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych 2004, s. 1035.

³⁹ Na temat *cognitio affectiva* oraz *cognitio experimentalis* por. s. 89 niniejszej pracy.

Od poznania intelektualnego [νόησις] po poznanie duchowe w wierze [πίστις]⁴⁰

Główne dzieło Pawła A. Fłorenskiego *Filar i podpora prawdy* ma formę listów do przyjaciela. Nie jest dla nas ważne, że był to tylko zabieg literacki. Autor już samą formą przekazu chciał łączyć wiele postaci ludzkiego poznania opisywanych w różnych aspektach w tej pracy. Paweł Fłorenski w ten sposób ukazuje, jak ważne są relacje pomiędzy *dziełem a odbiorcą dzieła* i przekonuje tym samym, że pełne poznanie w wierze łączy w sobie poznanie teoretyczne (*cognitio speculativa*) i afektywne (*cognitio affectiva*) oraz doświadczalne (*cognitio experimentalis*), według klasyfikacji Tomasza z Akwinu⁴¹, dzięki temu poznaje świat i kształtuje swoje przekonania.

List pierwszy *Filaru i podpory prawdy* zatytułowany *Dwa światy*, zaczyna się poetyckim obrazem relacji dwóch przyjaciół na tle opisu pomieszczenia, w którym mieszkali i jesiennej przyrody⁴². Cały ten poetycki, nasycony uczuciami obraz jest wstępem umożliwiającym zadanie pytania. Pytania, które nawiązuje do słów Pawła Apostoła o Kościele jako filarze prawdy w Liście do Tymoteusza [1 Tm 3,15]. Rosyjski teolog pyta: Jak zbliżyć się do owego filaru?⁴³, czyli jak poprzez ludzkie możliwości poznawcze, poprzez prawdy cząstkowe osiągać mądrość osadzoną w Bożym życiu, tak by osiągać prawdę ostateczną. Po poetyckim wprowadzeniu, rosyjski teolog nie przestaje tworzyć przestrzeni odniesień dla swoich poszukiwań i ukazuje liturgiczny kontekst zadania tegoż pytania. Była to w jego czasach liturgia sprawowana przy grobie św. Sergiusza z Radoneża. Ojciec Paweł przekonuje, że dzięki *świętym obcowaniu* właśnie ten mnich, którego ciało się nie rozkłada, może ukoić rozterki ludzkiego rozumu w poszukiwaniu prawdy. W czasie nabożeństwa, ku czci tego świętego czytana jest perykopa z Ewangelii według św. Mateusza: *Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić. Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i ućcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie», [Mt 11,27-30]. W przekonaniu o. Pawła, w procesie poszukiwania prawdy, perykopa ta ma znaczenie *poznawcze*, a nawet *teoretyczno-poznawcze*, czyli *gnozeologiczne*⁴⁴. Przekonuje, że trze-*

⁴⁰ Νόησις razem z διάνοια dają poznanie, czyli wiedzę ἐπιστήμη.

⁴¹ Szerzej na ten temat por. s. 89 niniejszej pracy.

⁴² Ze słów listu przebijają poetycko wyrażone emocje, a szczególnie tęsknota za przyjacielem, którego już nie ma.

⁴³ Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 12.

⁴⁴ Por. tamże, s. 17.

ba rozpatrzeć kontekst całego jedenastego rozdziału, który, według uczonego, poświęcony jest zagadnieniu poznania.

Konstatuje, że pełne poznanie spraw zarówno materialnych, jak i tych duchowych jest możliwe tylko dzięki Jezusowi Chrystusowi, utożsamionemu z Logosem. Samo poznanie intelektualne jest niewystarczającym sposobem oglądu świata w poszukiwaniu prawdy, a tym bardziej Prawdy. Konieczne jest otwarcie duchowe na ten rodzaj poznania, który pozwala zobaczyć to, co Bóg zakrył. Zakrył przed tymi, którzy przeceniają poznanie racjonalne i intelektualne, czyli przed *mądrymi i roztroprnymi* tamtych czasów, a objawił często pogardzanym *prostaczkom* [Mt 11,25]. Teolog ostrzega przed nadinterpretacją tekstu objawionego i każe czytać go tak, jak się przedstawia. Według niego, przesłanie tego fragmentu głosi, że oparcie się tylko na ludzkich możliwościach w procesie docierania do prawdy jest niewystarczające. Formułuje tezę o istnieniu dwóch światów⁴⁵. Pierwszy świat, świat poznania teoretycznego, jeżeli człowiek tylko na nim oprze swoje przekonania, nie da wejścia do Królestwa Bożego, nie pozwoli na poznanie pełnej prawdy. Dopiero ów drugi świat, świat duchowy pozwala na wejście w relację z Jezusem Chrystusem i wtedy możliwy jest dar duchowej mądrości. Ojciec Paweł pisze: *Wszystkie ludzkie wysiłki zmierzające do poznania, i podejmowane z takim trudem przez biednych mędrców, okazują się daremne. Jak niezdarne wielbłądy objuczeni są swoim poznaniem, a nauka, jak słona woda, rozpała jedynie rządzą wiedzą, nigdy nie przynosząc spokoju rozpalonemu umysłowi*⁴⁶. W dalszym ciągu swoich wywodów odnosi się do tekstu Mateusza i słów Jezusa o Jego brzemieniu i jarzmie [Mt 11,30]. Tylko ten, kto z odpowiednią pokorą przyjmie wiedzę oraz poznanie ze świata duchowego, ukoji swoje pragnienie prawdy i poznania istniejącej rzeczywistości. Omawiany list kończy się kolejnym poetyckim zwrotem do przyjaciela, gdzie w duchu pokory Paweł Fłorenski pisze o swoich zamierzeniach przedstawionych w dalszych jedenastu listach, tworzących jego dzieło. Na zakończenie ponownie Paweł A. Fłorenski nawiązuje bezpośrednią relację z czytelnikiem w *Posłowiu*. Przedstawia i podsumowuje drogę, którą przebył, a wraz z nim jego czytelnik.

Dwa światy Pawła Fłorenskiego – ograniczoność intelektu νοῦς i διάνοια

Nie chodzi nam, na tym etapie badań, o przedstawianie pełnej treści wywodów Pawła Fłorenskiego, ale o jego interpretację istnienia *dwóch światów* rozdzielonych ze względu na stosowaną metodologię, a nie na ich faktyczne

⁴⁵ Podobnego podziału dokonywała Simone Weil, co nie jest dziwne, jako że oboje są platonikami w interpretacji widzenia wszechświata. Por. przytoczony cytat s. 69 niniejszej pracy.

⁴⁶ Por. Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 18.

rozdzielenie w ludzkim doświadczaniu świata. Rosyjski teolog na każdym kroku przekonuje, że oba światy można analogicznie postrzegać, tak jak relacje pomiędzy naturą boską i ludzką w osobie Jezusa, czyli są one rozróżnialne, ale nierozdzielne.

Pojęcia opisujące poznanie intelektem i poprzez zmysły oraz poznanie przez wiarę w myśli Pawła Fłoreńskiego oparte są na filozofii Platona. Mimo że do rozróżnień używane są te same greckie słowa, to zakresy znaczeniowe biblijnych i filozoficznych pojęć nie do końca się pokrywają. W przykazaniu miłości mamy użyte ψυχή i διάνοια, ale tak, że zakładają pełną wiarę i ufność Bogu. Paweł Fłoreński przyjmuje kategorie Platona z przesunięciem, niejako dołożeniem poznania przez wiarę do poznania intelektualnego, co można zobrazować przekształconą tabelą podaną przez Giovaniego Reale⁴⁷:

Tabela 1. Formy i stopnie poznania

Poziom poznania		Poziom bytowania	
δόξα mniemanie, opinia	εικασία wyobrażenia	obrazy zmysłowe przedmioty zmysłowe	świat zmysłowy
ἐπιστήμη wiedza	πίστις wiara διάνοια poznanie pośrednie νόησις (νοῦς) intelekcja (intuicja intelektualna)	przedmioty matematyczne (byty «pośrednie» z nauk «niepisanых») idee i idea Dobra (ιδέα)	świat inteligibilny

Jeżeli odniesiemy te kategorie poznania do opisanego w Biblii poznania w przykazaniu miłości to wchodzi ono w obszar διάνοια i νόησις, ale jak widać nie ma odniesienia do ψυχή.

Opisując świat doświadczany przez zmysły i myślany przez intelekt (νοῦς) rosyjski teolog stwierdza, że jest on nie tylko ciągle zmienny, ale i poddany ciągłym sprzecznościom. Tylko relacja ze *światem transcendentnym*, czyli tym poznawanym duchowo, pozwala na przewyciężanie jego własnych antynomii.

⁴⁷ Por. Evencio Cofreces Merino, Ramon Garcia de Haro, *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, tłum. Michał Głębiowski, Kraków, Wydawnictwo „M” 2003, s. 501–503; Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. Iwo Zieliński, t. 2, Lublin, Rada Wydawnictw KUL 2001, s. 198–201.

Człowiek w życiu codziennym doświadcza sprzeczności. W sferze afektywnej ujawniają się sprzeczne uczucia, w sferze wolitywnej pojawiają się sprzeczne pragnienia, a w sferze rozumu i intelektu obecne są sprzeczne myśli⁴⁸. Teolog jest przekonany, że w tym poznaniu antynomicznych rzeczywistości może pomóc tylko wiara. Paweł Fłorenski, tak jak ojcowie Kościoła, uznał poznanie przez wiarę [πίστις] jako docierające do pełnego poznania [ἐπιστήμη] według klasyfikacji zdolności poznawczych podanych przez Platona⁴⁹. Ojcowie Kościoła przekształcili ten platoński schemat, dając wierze status najwyższego stopnia poznania, wyższego od intelektu, którym człowiek jest zdolny wmyśleć się w świat idei⁵⁰. Poznanie przez wiarę jest dla rosyjskiego myśliciela tak pewne jak skała, którą jest biblijnie opisywany Bóg. W swojej pracy szukał sposobów przybliżania się do *Kamienia wiary*⁵¹ – skały, którą jest Chrystus i uzasadniał zasady koniecznych relacji pomiędzy oboma światami poznawczymi.

Statyczność poznania w dynamicznym świecie

Analizując stany poznawcze człowieka Paweł A. Fłorenski stwierdzał, że najbardziej są zmienne moce poznawcze uczuć i z tego względu człowiek powinien je korygować swoją wolą. Ona natomiast w dalszym procesie poznawczym jest korygowana przez intelekt. Jednak i ta moc poznawcza człowieka, jak przekonuje rosyjski uczony, *rozpada się na antynomie*⁵². Swoją interpretację możliwości poznawczych człowieka opierał on na chrześcijańskiej interpretacji kondycji stworzenia. Według o. Pawła ludzki rozum, którego władzą jest intelekt, podlega rzeczywistości wygenerowanej przez człowieka poprzez tak zwany upadek pierwszych rodziców. W tym kontekście Paweł Fłorenski sprowadza zagadnienie poznania do dylematu *skończoności i nieskończoności*. Człowiek żyje w *skończonym* skażonym grzechem świecie, a pragnie i dąży do świata *nieskończonego*, boskiego. Przekonuje: *w grzesznym rozumie, czyli intelekcie [dylemat pomiędzy skończonością i nieskończonością] stanowi wyraz najgłębszej sprzeczności fundamentalnych norm samego rozumu w jego współczesnym upadłym stanie*⁵³. Jak przekonuje filozof, ludzki rozum chce jednocześnie objąć poznawczo oba światy, ten *statyczny* i ten *dynamiczny*, i tu ukazuje się jego antynomiczny charakter.

⁴⁸ Por. Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 375.

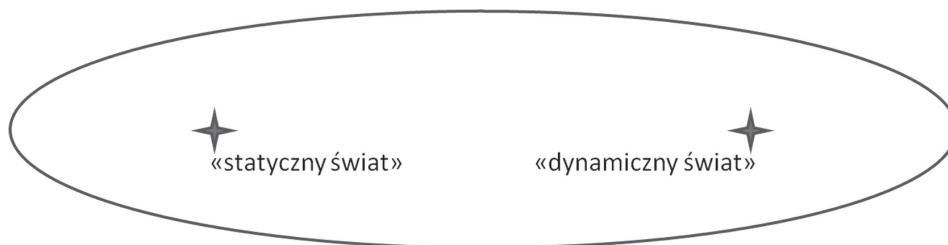
⁴⁹ Por.; Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt., s. 132-133.

⁵⁰ Paweł Fłorenski jest przedstawicielem filozofii określanej jako platonizm i neoplatonizm, por. tamże s. 119 nn.

⁵¹ Por. Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 375.

⁵² Por. tamże, s. 375.

⁵³ Tamże, s. 375.



Rysunek 16. Dwa światy

Dlatego, według rosyjskiego teologa, rozum ma dwa centra czy dwie osie, które ogniskują jego zdolności poznawcze.

Umysł ludzki nie potrafi jednocześnie *przebywać* w obu światach, to co *styczne* wyklucza w nim to, co *dynamiczne*. Nie potrafi jednocześnie ujmować szczegółu i widzenia całości. W jego mocach poznawczych zawsze jest albo jedno, albo drugie w centrum poznania. Jednocześnie bez relacji pomiędzy tymi dwoma światami człowiek nie jest w stanie twórczo myśleć, a następnie działać. Rosyjski filozof na podstawie matematycznego wykształcenia wprzągnął w swoje wywody zasady logiki. Obrazuje poprzez nie swoje myślenie i konkluduje, że ludzki rozum przebywając badawczo w pierwszym świecie, na podstawie prawa tożsamości wie, że każde $A=A$. Paweł Fłorenski nazywa ten obszar działania *planem statycznym*. W nim dookreśla się istniejące A jako odrębne od tego, co jest nie- A . W tym statycznym ujmowaniu rzeczywistości należy odróżniać i ściśle trzymać się tego rozgraniczenia, ponieważ badane czy myślane A metodycznie jest sprowadzone do czegoś niezmiennego i skończonego, jest tym czym jest. Człowiek nie potrafi pomyśleć procesu inaczej, jak rozkładając go na statyczne elementy. Również wyobrażenie ciągłości czy ruchu poznawane jest przez kolejne stany *unieruchomienia*. Można powiedzieć, że człowiek widzi ruch tak, jak widzi w filmie poruszających się ludzi, ale gdy chce coś z tego zrozumieć czy poznać zasadę ich ruchu, musi badać klatka po klatce stany *bezruchu*. Pozwala to człowiekowi myśleć jasno i wyraźnie oraz kategoryzować rzeczywistość⁵⁴.

Natomiast w momencie, gdy człowiek chce rozeznaczyć rzeczywistość w drugim *dynamicznym* świecie, musi w nim *objaśniać* i *dowodzić*. Jak przekonuje rosyjski uczoney, z konieczności trzeba wyjść poza statyczną tożsamość $A=A$. Badacz musi umieć wytłumaczyć A przez coś, czym A nie jest, jeżeli chciałby tłumaczyć A przez A to otrzyma tautologię. Trzeba wytłumaczyć A przez nie- A , czyli przez B , i określić je jako B . W dynamicznym procesie A jest ciągle zmienne, stąd spro-

⁵⁴ Por. tamże, s. 376.

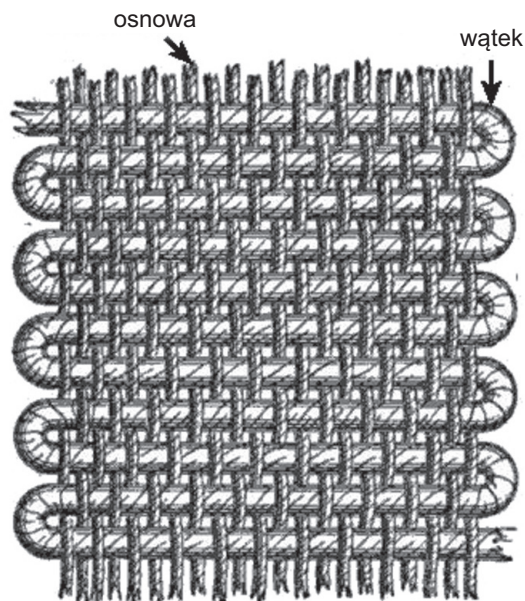
wadzone do statycznego ujęcia daje rozumowi ludzkiemu nieskończoną mnogość pojęć. Z drugiej strony istnieje dynamiczna jedność wszystkich A i nie-A, ponieważ wynikają one jedno z drugiego. W pierwszym ze światów istnieje statyczna mnogość pojęć, a w drugim dynamiczna jedność i są one dla ludzkiego rozumu nie do pogodzenia, są sprzeczne⁵⁵. Intelpekt, jak przekonuje Paweł Fłorenski, musi trzymać się tego, co pojedyncze, skończone, ograniczone, z drugiej strony pragnie to wszystko przekraczać. To pragnienie powoduje, że intelekt sam z siebie wchodzi w *zakłęty krąg* uzasadniania i dowodzenia, określiwszy A jako nie-A i potem B poszukuje C dla nie-B. Wychodząc poza *prawo tożsamości*, ciągle szuka nowych *racji dostatecznych*, takich, które dadzą mu pewność i utwierdzą w poszukiwaniu prawdy. W pierwszym świecie intelekt jest w tak zwanym *planie statycznym* i domaga się ustalenia czy ustanowienia A jako A. W drugim świecie na *planie dynamicznym* ciągle przymusza siebie, w niekończącym się ruchu do sprowadzania A do B, potem C i tak bez końca. Ojciec Paweł przekonuje, że *zasada racji dostatecznych* rządzi w intelekcie, a ten ruch może prowadzić tylko w *falszywą nieskończoność*, ponieważ byt, czyli A, nie może być dla siebie konieczną racją bycia, nawet wytłumaczony czy opisany przez inne byty. Paweł A. Fłorenski w ten sposób uzasadnia zasadę filozofowania, która myśli przedmiotem myśli⁵⁶. Mając na uwadze trzy podstawowe prawa logiki: prawo tożsamości, sprzeczności i wyłączonego środka stwierdza, że w procesie poznawczym chodzi o to by: *myśleć obiekt myślenia jako 'ten' i żaden inny i połączyć w nim wszystkie przysługujące mu określenia*⁵⁷. Ostatecznie stwierdza, że intelekt jest jak tkanina, dla którego osnową jest prawo tożsamości, a wątkiem prawo racji dostatecznej⁵⁸.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Jest to cecha charakterystyczna dla filozofii rosyjskiej XIX wieku i przełomu XX w., por. Jerzy Faryno, *Myśliciel. Myśl. Refleksja*, w: *Идеи в России – Idee in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, red. Andrzej de Lazari, Łódź, Wydawnictwo Naukowe Ibidem 2001, s. 378; Ewelina Pilarczyk *Metamorfozy słowa. Filozofia języka Pawła Fłorenskiego w polskim kontekście przekładowym*, Kraków, Collegium Columbinum 2008, s. 56.

⁵⁷ Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 377. Ten sposób opisu rzeczywistości legł u podstaw metodycznych działań nazwanych przez autora kolistym nawarstwianiem myśli. Por. Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt., s. 115-119.

⁵⁸ Por. Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 377.



Rysunek 17. Wątek – nitki poziome. Osnowa – nitki pionowe⁵⁹

Wiara a intelekt

Oba światy, *skończony* i *nieskończony*, są z sobą splecione i przewartościowanie jednego z nich uwidacznia tkwiącą w tym dynamicznym napięciu ich wzajemną sprzeczność. Sprzeczność, która nieustannie powoduje *rozdarcie* i błędnie intelektu. Człowiek musi działać niejako przerzutnie i w jednym, i drugim świecie, ponieważ w obu obszarach naraz nie jest w stanie, ze względu na diametralnie różne zasady opisu badawczego. Nie ma możliwości metodycznego pogodzenia obu światów. Dlatego sam w sobie ludzki intelekt jest w swej najgłębszej strukturze antynomiczny, rozdzierany przez sprzeczności poznawcze⁶⁰. Stąd ostatecznie Paweł Fłorenski zadaje pytanie: Jak możliwy jest intelekt? Cała jego praca *Filar i podpora prawdy* jest odpowiedzią na to pytanie. Jak jest możliwe połączenie tych dwóch światów? Ojciec Paweł przekonuje, że zasada skończoności i zasada nieskończoności mogą stać się jednym: *racjonalność możliwa jest wówczas, kiedy myślana przez nią skończoność jest nieskończonością i odwrot-*

⁵⁹ Źródło zdjęcia Wikipedia, [online], [przełądane 10.08.2018], licencja CC BY-SA 3.0, dostępne w: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kette_und_Schu%C3%9F.jpg#/media/File:Kette_und_Schu%C3%9F.jpg

⁶⁰ Por. Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 377-378.

nie⁶¹. Co dzieje się dzięki poznaniu w wierze πίστις, ponieważ Bóg jako przedmiot myślenia powoduje, że: *racjonalność jest możliwa, jeśli dana jest Absolutna Aktualność Nieskończoności*⁶². Tylko w Bogu zasada *skończoności* i *nieskończoności* w istocie stają się jednym⁶³, ponieważ jest On jednością Trój-hipostatyczną. Tylko tą drogą można dotrzeć i przekonać się o pełni prawdy⁶⁴. Intelkt bez wiary jest niczym, do czego filozof i teolog, wprzęgając wszystkie swoje zdolności naukowe i artystyczne, próbuje przekonać.

Paweł Fłoreński powyższe badania podprowadzające ludzki intelekt do wiary w Trójcę Współistotną określa jako pytanie o wiarę, w którą się wierzy, *fides quam creditur*. Tym samym widać, że ludzkie przekonania nie mogą być oparte tylko na wiedzy. Budowanie wiarygodności objawienia tylko na racjach intelektu nie może przynieść zadowalających efektów. Rosyjski teolog stwierdza, że trzeba, by to pytanie przeistoczyło się w pytanie o wiarę, którą się wierzy, *fides qua creditur*. Tym samym Paweł A. Fłoreński pyta o warunki powstawania wiary w ludzkim umyśle, ponieważ intelekt kieruje wolą, a ona uczuciami i całą sferą afektywną człowieka. Tym pytaniem podprowadza nas do meritum badań, czyli jak tworzyć przestrzeń komunikacji i dialogu, jak w tej przestrzeni oddziaływać na przekonania obdarzonego wolnością człowieka. Paweł Fłoreński realnie precyzuje kondycję człowieka, którego intelekt jest postawiony pomiędzy dwoma światami. Musi wybrać i dla swojej woli, i dla życia afektywnego zdecydować, czy świat *skończony*, czyli Gehenna, życie według grzechu; czy też drugi świat – *nieskończony*, czyli asceza. Asceza w myśli prawosławnej to życie według zjednoczenia z Chrystusem, w którym są dwie natury boska i ludzka tak samo nierozdzielne, ale rozróżnialne. W przekonaniu o. Pawła, pytając o warunki przyjęcia wiary, należy pytać, kim według stworzenia jest człowiek i kim pragnie się stać według swojego powołania. Teolog prawosławny, idąc za przesłaniem greckich ojców Kościoła, rozpatruje człowieczeństwo jako *obraz* przekazany w akcie stwórczym człowiekowi i *podobieństwo*, ku któremu ma dążyć według swego ducha, by stać się przebóstwionym.

W metodycznych dociekaniach, według Pawła Fłoreńskiego, pytanie o człowieka oparte na idei *obrazu Bożego*, prowadzi do pytania o *bezwarunkową naturę stworzenia*, a ostatecznie o *Kościół mistyczny*. Jest to pytanie z obszaru świata

⁶¹ Tamże, s. 378.

⁶² Tamże.

⁶³ Paweł Fłoreński odwołał się tu do osiągnięć Mikołaja z Kuzy, który wprowadził pojęcie *coincidentia oppositorum*, por. tamże, s. 40-41, 131 i przypis [231], s. 551.

⁶⁴ Podobne badania i uzasadnienia można znaleźć w pracach Josepha Ratzingera, czego dowiódł w trzech artykułach analizujących noetyczną strukturę aktu wiary Jan Cichoń, *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (cz. I i II)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, nr 29, 2009, s. 53-91; nr 30, 2010, s. 47-80 oraz tenże, *Josepha Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu*, tamże, nr 31, s. 43-100.

nieskończonego. By pytać o *nieskończoność* w skończoności, trzeba pamiętać, że człowiek nie jest widziany jako *samotna wyspa*, tylko jako będący w ciągłej relacji z Bogiem i innymi ludźmi, jak też ze stworzeniem. Dlatego pytanie, które oparte jest na idei *podobieństwa*, wprowadza w świat empirii i jest ostatecznie pytaniem o Kościół w aspekcie *ziemskim i prawdziwie-ludzkim*⁶⁵. W tym aspekcie, jak przekonuje rosyjski naukowiec, można badać ludzką świadomość i warunki wiary, można też badać ludzkie doświadczenie, a szczególnie doświadczenie religijne⁶⁶. Metodycznie świat *nieskończony* został tu sprowadzony do świata *skończonego* i o tym umożliwiającym badanie zabiegu trzeba nieustannie pamiętać przy formułowaniu ostatecznych konkluzji i wyprowadzaniu wniosków. W tym obszarze świata badawczego *skończonego* można przyjąć i badać psychologiczne aspekty życia Kościoła jako wspólnoty, które leżą u podstaw miłości i przyjaźni rozumianej jako braterska miłość [ἀγάπη i φιλία]. W tym obszarze, jak przekonuje Paweł Fłorenski, można powiedzieć: *Tak świadomość zmierza do 'Filaru i Podpory Prawdy'*⁶⁷. Na pytanie, co jest tym 'Filaru i Podporą', odpowiedź Pawła Fłorenskiego jest stanowcza i jednoznaczna – *Filar Prawdy to Kościół*⁶⁸. Tylko we wspólnocie wiary możliwe jest pozbycie się wątpliwości, utrwalenie przekonań, tworzenie przestrzeni komunikacji i dialogu, bycie w prawdzie wobec siebie i innego. W Kościele możliwe jest rozeznanie i realizacja przesłania płynącego z objawienia, by miłować wszystkimi swoimi mocami przede wszystkim Boga, potem innych tak jak siebie samego.

* * *

Ojciec Paweł A. Fłorenski szukał sposobu, jak podprowadzić ludzki intelekt do wiary, jak przekonać człowieka, że polegając tylko na własnych siłach, stoczy się jego umysł [voŭç] w szaleństwo. Pisał: *Albo Trójjedyny chrześcijański Bóg, albo śmierć w szaleństwie*⁶⁹. Z powyższych wywodów widać, że opisując ludzkie możliwości poznawcze w kontekście przekonań nie można przeceniać żadnego z fundamentów je stanowiących, co na przykładzie ludzkiego intelektu zostało ukazane. Rozum musi być wsparty wiarą, a i sfera afektywna związana z życiowym doświadczeniem musi być uwzględniona, co o. Paweł ukazał nie tyle wprost, co przez swoje dzieło.

⁶⁵ Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 379.

⁶⁶ Ojciec Paweł pisze o warunkach ascezy. Por. tamże, s. 379.

⁶⁷ W wersji oryginalnej, *Так движется сознание к 'Столпу и Утверждению Истины'*, Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 379.

⁶⁸ Por. tamże, s. 379.

⁶⁹ Tamże, s. 56.

Integralność od θεωρία do ποίησις i z powrotem

Poznanie poprzez intelekt i wyróżnione w nim badawczo *dwa światy* Pawła Fłorenskiego nie wyczerpują możliwości kategoryzacji potencjału badawczego i zasad działania intelektu. Rosyjski uczony na zesłaniu pisał w liście do syna: *Przyglądałem się strukturze świata na przekrojach, otrzymywanych pod różnymi kątami na różnych płaszczyznach, starałem się zrozumieć budowę świata na podstawie cech, które zajmowały mnie na danym etapie. Płaszczyzny przekroju zmieniały się, ale nie zastępowały jedna drugą, lecz wzbogacały*⁷⁰. Dzieło Bożego stworzenia, sam człowiek są dla siebie tajemnicą, o której można zdobywać wiedzę, czy mieć świadomość poznania w różnych aspektach czy przekrojach, jak to wyraził o. Paweł. Język opisu jednej i tej samej rzeczywistości może być różny, ale nie powinien wykluczać potencjału badawczego wyrażonego w innych pojęciach, terminach czy językiem z innego obszaru poznawczego. Chodzi o widzenie całości, myślenie według całości, poznawanie integralne⁷¹. Chodzi o taką ludzką aktywność, która poprzez wizję nierozzerwanie związaną z całością [ὅλος] pozwoli zwerbalizować, co jest do osiągnięcia, czyli co musi się dokonać, wypełnić, by oczekiwane spełnienie [τέλος] stworzenia i człowieka w świecie stało się osiągalne. Taka wizja może mieć siłę przekonywania, szczególnie gdy jest poparta postawą tego, który ją głosi, czyli postawą niesprzeczną z jej treścią.

W tym aspekcie przeanalizujemy, na sposób metodyczny, ujmowanie rzeczywistości przez Karola Wojtyłę/Jana Pawła II w kluczu trzech greckich pojęć zaproponowanych przez Annę Kemnitz, θεωρία i ποίησις oraz τέλος⁷². W swojej pracy *Karol Wojtyła jako człowiek zmagający się o całość i τέλος w poznaniu Boga* podaje ona słownikowe zakresy znaczeniowe tych słów na tyle, na ile są one konieczne dla przedstawienia tezy ujętej w temacie. Dla naszych badań w zakresie metodyki i sposobów poznawania rzeczywistości, konieczne jest jednak

⁷⁰ Павел А. Флоренский, *List 92*, w: Павел А. Флоренский, *Сочинения в четырех томах. Письма с Дальнего Востока и Соловков*, т. 4, Москва, Мысль 1998, s. 672, tłum. Maria Wójcik w: *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, „Pressje” cz. 2, Teka 26-27 Klubu Jagiellońskiego, 2011, s. 283.

⁷¹ Przykładem opisu tego samego zjawiska w dwóch różnych językach są rozmyślenia filozoficzne na temat ludzkiej postrzegającej świadomości Edmunda Husserla i równanie opisujące współdziaływanie zjawiska i *urządzenia obserwującego*, wykorzystywane przez fizyków. Autor eseju wyraźnie podkreśla, że filozofowie i fizycy mówiąc o tym samym zjawisku, używają różnych języków, co często prowadzi do nieporozumień, a nie widzenia całościowego. Do takiego widzenia rzeczywistości są zdolni ludzie o wyjątkowym intelekcie, jakimi byli Paweł Fłorenski i Karol Wojtyła. Por. Andrzej Fuliński, *O czasie i świadomości*, w: *Przestrzenie pana Cogito. Księdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Tarnów, Biblos 1996, s. 58-63.

⁷² Autorka ujęła twórczość Karola Wojtyły/Jana Pawła II w dwóch aspektach. Całość jej badań została przedstawiona w niniejszej pracy w Aneksie 2, zob. s. 189 nn.

głębsze i szersze ukazanie tych terminów i ich użycie w poznawaniu i przekazie treści objawienia.

Θεωρία – przestrzeń znaczeń

Słowniki podają, że termin θεωρία⁷³ oznacza przede wszystkim oglądanie i zwiedzanie. Dopiero w dalszych znaczeniach odnosi się do rzeczywistości bardziej abstrakcyjnej i oznacza kontemplację, rozważanie i spekulacje. W pierwszym znaczeniu może być użyty jako obrazujący wyjazd poza granice swojej ojczyzny, by zobaczyć świat oraz określa czynność człowieka oglądającego widowisko teatralne lub sportowe. Przynależne są mu wtedy terminy takie jak ujrzeć, zobaczyć, widzieć, spostrzec, patrzeć, obejrzyć. W drugiej grupie znaczeń mamy nie tylko bierny ogląd czegoś nowego, ale wniknięcie w to, co spotyka podróżującego, stąd wiążą się z nim znaczenia takie jak przejrzeć, zapatrywać się, rozpatrywać, a nawet badać. Stąd termin ten oznacza również bycie ambasadorem, lub sytuację, że jest się wysłanym jako ambasador, posłaniec z misją, posłannictwem, poselstwem, apostołstwem. Pochodzące od θεωρία słowo θεωρός oznaczało biuro ambasadora.

Konieczność wyrażania pojęć abstrakcyjnych spowodowała, że słowo θεωρία wyrażające konkret zaczęło oznaczać pojęcia bardziej ogólne na zasadzie analogii. Termin ten odniesiony już nie do cielesnego człowieka, który podróżuje, został przyporządkowany opisowi ludzkich aktów rozumnych. W odniesieniu do rozumu pojęcie θεωρία zaczęli wykorzystywać filozofowie⁷⁴. W ich dziełach oznacza ono kontemplację, rozważania, przypatrywanie się oczami umysłu, zamierzenie, spekulacje, domysły. A wszystko to w opozycji do praktyki rozumianej jako πράξις⁷⁵. W procesie od konkretnego do wyrażania abstrakcyjnych pojęć termin θεωρία zachował oglądanie szczególnie rzeczy nowych, a nawet wnikanie i przenikanie ich istoty⁷⁶.

⁷³ Por. θεωρία w: *Słownik grecko-polski*, red. Zofia Abramowiczówna, t. 2, Warszawa, PWN 1960; *Słownik grecko-polski*, t. 1, oprac. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 2000, s. 448.

⁷⁴ Platon tworząc dialogi w *Filebie* wkłada w usta Sokratesa słowa: τῆς δὴ διαφορᾶς αὐτοῖν ἐπὶ θεωρίαν ἔλθωμεν, 38.b, [online], [przełgądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0059,010:38b&lang=original>

⁷⁵ Por. πράξις w: *Greek Word Study Tool*, na podstawie: Liddell Henry George, Scott Robert *A Greek-English Lexicon*, [online], [przełgądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%CF%80%CF%81%CE%B1%CE%BE%CE%B9%CF%82&la=greek#lexicon>

⁷⁶ Por. θεωρία w: *Greek Word Study Tool*, dz. cyt., [online], [przełgądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%CE%B8%CE%B5%CF%89%CF%81%CE%AF%CE%B1+&la=greek#Perseus:text:1999.04.0058:entry=qewri/a-contents>

W okresie patrystycznym termin θεωρία⁷⁷ zachował swoje konkretne odniesienia w znaczeniu podmiotowym i przedmiotowym. Rozwinęły się jego znaczenia w ujęciu przenośnym, metaforycznym, szczególnie pod wpływem myśli teologicznej. W opisie intelektualnej percepcji θεωρία oznaczała rozważanie, badanie, zbadanie, dochodzenie, śledztwo, dociekanie, wnikanie, prześledzenie. Również jako działanie intelektu oznaczała dostrzeganie, zrozumienie, chwytanie, ale i obawy czy przeczcucie. W drugim z obszarów przyjmuje znaczenie dogłądanie i nadzór. Dopiero w trzecim obszarze mamy znaczenia współcześnie częściej przypisywane tłumaczeniom θεωρία na inne języki, czyli teoria, spekulacja, domysł, nauka, wiedza, umiejętność. Najsilniej pojęcie to rozwinęło się w opisie zjawisk metaforycznych, przenośnych czy abstrakcyjnych w odniesieniu do opisu doświadczeń kontemplatywnych oraz mistycznych. Zaczęło oznaczać mistyczną kontemplację religijną, która nie zawsze była wyraźnie odróżniana od kontemplacji czysto filozoficznej, co było charakterystyczne w kulturze czasów patrystycznych. Ten termin był określeniem technicznym w egzegetycznych badaniach na poszukiwanie alegorycznego sensu w interpretacji Pisma Świętego i oznaczał wizje proroków czy apostołów.

Czynności umysłu określane jako θεωρία mogły dotyczyć jako rozumne zarówno człowieka, jak i aniołów. W odniesieniu do ludzkich działań wiązało się to z dookreśleniem celu życia i rozumieniem jego istoty jako dążenia do pełniejszego poznania Boga, określało dostępną człowiekowi wiedzę o Najwyższym. W ujęciu przedmiotowym tym terminem określano sposoby osiągnięcia najwyższej wiedzy, czyli dążenie do czystości serca czy czystości ducha. Wiązały się z tym również sposoby osiągania tej czystości. Terminem tym określano czynność oderwania się od rzeczy emocjonalnych, od świata przeżywanego czy odczuwanego przez zmysły, odcięcie się od wrażliwości przeszkadzającej w osiągnięciu celu. Pomocą w osiąganiu czystości serca i ducha były działania, które uznawane były za rozsądne w danym czasie i oczywiście modlitwa połączona ze studiowaniem Pisma Świętego. Studiowanie Pisma Świętego to nie tylko praca hermeneutyczna, czysto rozumowa, ale kontemplacja, która pomaga osiągnąć czystość serca. Symbolem celu i dążenia do niego określanym terminem θεωρία stała się w okresie patrystycznym Góra Przemienienia, kontemplacja tego, co tam się wydarzyło, ona stała się najwyższą formą θεωρία. W tej kontemplacji z Chrystusem jako Pośrednikiem ukazuje się człowiekowi życie Trójjedynego i może on dzięki czystości serca stać się uczestnikiem dialogu Osób. To uczestnictwo jest najwyższą formą θεωρία, ponieważ jest to *sięganie głębokości Boga samego*. Pozwala człowiekowi ziemskiemu już uczestniczyć w tym, co na niego cze-

⁷⁷ Jeśli nie zaznaczono inaczej por. θεωρία, w: Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, London, Oxford Clarendon Press 1961-1968, s. 648-649.

ka w wieczności. Efektem takiej kontemplacji jest łączność, zjednoczenie, unia z aniołami, którzy nieustannie wielbią Trójjedynego. W tej łączności ze światem duchowym człowiek z pokorą doświadcza boskiej doskonałości i nieodstępności oraz niezrozumiałości i całym sobą doświadcza pełnego zjednoczenia z Chrystusem i dzięki temu z Trójcą.

Zakres znaczeniowy pojęcia $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ w teologii chrześcijańskiej to też opis specjalnych cech kontemplacji, która jest karmiona dogmatem. Kontemplacja ta uwzględnia, kim i czym jest człowiek w relacji do siebie, świata, innych i Boga. Ludzki upadek, dzięki działaniom określonym jako $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, zostaje przewyciężony, człowiek odkrywa prawdę i dzięki temu towarzyszy mu radość, która jest wywołana przez obiekt miłości. Odkrywanie prawdy możliwe jest dzięki ciągłej pamięci o bojaźni Bożej, ona bowiem zabezpiecza przed pokusą pychy, tak by człowiek mógł osiągnąć życie wieczne w sposób właściwy, stosowny, należyty i godny.

Podobnie jak wola w myśli o. Pawła jest podporządkowana intelektowi, tak działania człowieka określone jako $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\tau\acute{\iota}\varsigma$ muszą być podporządkowane kontemplacji i poznaniu rozumianemu jako $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, jako doskonalszej. Stosunek praktyki do teorii na sposób analogiczny ukazywany jest jak relacja owocu rąk ludzkich – chleba i wina – do tego, czym się stają w Eucharystii.

Ποίησις – przestrzeń znaczeń

Druga kategoria badawcza, przyjęta przez Annę Kemnitz, została określona jako $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$. Zakresy znaczeniowe tegoż pojęcia w czasach patrystycznych nie zostały tak bardzo rozwinięte jak w przypadku terminu $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. Filozofowie świata starożytnego mniej doceniali możliwości poznawcze oznaczane tym terminem. Platon dookreślając poziomy poznania w relacji do poziomów bytowania, w ogóle tego pojęcia nie wymienia⁷⁸. Można przypuszczać, że stosowanie tego terminu do określania metod postępowania w magii odstręczało od niego chrześcijan. W okresie patrystycznym spotykamy jednak użycie tego pojęcia w odniesieniu do Pośrednika stworzenia. Używa go Tacjan Syryjczyk, władający piękną greką, ale w interpretacji chrześcijaństwa przeciwny jakiegokolwiek inkulturacji w kulturę hellenistyczną. U niego $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ oznacza stworzenie świata⁷⁹. Nawiązuje on do podstawowego znaczenia $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$, które oznacza robienie czegoś, wytwarzanie, produkowanie i produkcję. Można je tłumaczyć jako robić, zrobić, działać, rów-

⁷⁸ Por. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 201-202.

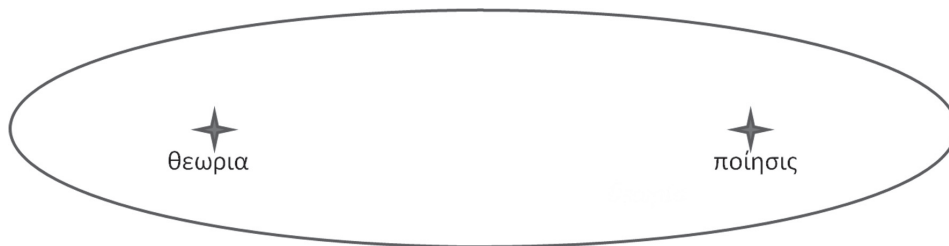
⁷⁹ Por. Evangelinus A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, (from B.C. 146 to A. D. 1100)*, Cambridge, London, Harvard University Press, Oxford University Press 1914, s. 901.

nocześnie oznacza to, co powstaje w takim działaniu, czyli wyrób. Oznacza też tego, który robi, a więc wytwórcę i twórcę. W tym sensie Syn Boży, według Tajana, czyni wszechświat. Słowo to mogło też oznaczać adopcję czy akt adopcji, przysposobienie, uznanie za własne jakieś dziecko⁸⁰.

Określenie ποιήσις⁸¹ jako tworzenie dzieła materialnego przeniesione zostało na kreatywne i twórcze działanie ludzkiego umysłu i oznacza tworzenie, komponowanie, jak też sztukę poetycką, poezję, poemat, utwór, dzieło poetyckie. Każda sztuka i jej tworzenie, zarówno poezja, tragedia i dramat, zawierają się w zakresach znaczeniowych ποιήσις. Obejmuje ona również komponowanie i tego, który komponuje muzykę do wiersza, terminem tym określa się też autora mowy czy tego, który jej dostarcza. Generalnie pojęcie to w odniesieniu do religii czy stanów religijnych, albo w opisie doktryny rzadko było używane w okresie patrystycznym, ale u Grzegorza z Nyssy i u Klemensa Aleksandryjskiego pojawiają się sformułowania, w których ποιήσις oznacza stwarzanie czy akt stwarzania albo stworzenie, czyli to, co zostało stworzone⁸².

Τέλος/τέλεω – idea kierująca

Obszary działań ludzkiego umysłu opisane przez θεωρία i ποιήσις mogą być rozpatrywane jako niezależne jednostki poznawcze.



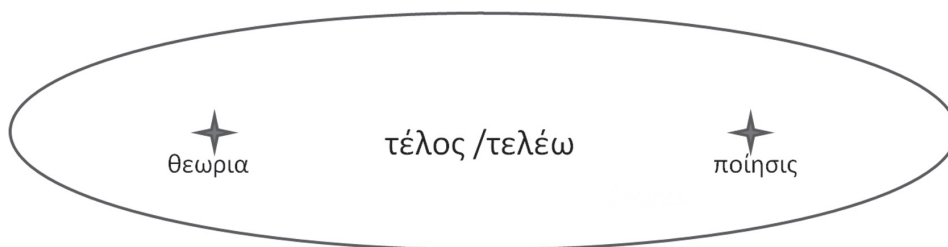
Rysunek 18. Dwa światy poznania: θεωρία i ποιήσις

⁸⁰ Por. ποιήσις, w: *Słownik grecko-polski*, red. Zofia Abramowiczówna, t. 3, Warszawa, PWN 1962; *Słownik grecko-polski*, t. 2, oprac. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 2000, s. 208; *Greek Word Study Tool*. dz. cyt., [online], [przełądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=poihts&la=greek#Perseus:text:1999.04.0057:entry=poihto/s-contents>

⁸¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, por. ποιήσις, w: Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, dz. cyt., s. 1108.

⁸² W czasach ojców Kościoła praktycznie nie ma użycia tego terminu w odniesieniu do poezji. Do tego znaczenia nawiązują pewne nurty współczesnej filozofii opisujące działania człowieka, które przynoszą nowość nieistniejącą wcześniej.

Jednak gdy chcemy ujęcia całościowego, integralnego trzeba spróbować zobaczyć, w jaki sposób zakresy znaczeniowe tych pojęć mogą się zazębiać oraz w jaki sposób w podmiocie działającym ujawnią się relacje pomiędzy czynnościami i ich efektami opisanymi słowami albo θεωρία, albo ποίησις. Oba pojęcia analizujemy w aspekcie ich przydatności w poznaniu Boga, jak również do werbalizacji czy obrazowania opisu dążenia do tego, by siebie samego – w relacji do innych – uzdolnić do tego poznania. Z tego względu przyjmujemy zaproponowaną ideę kierującą, która ujawnia się w użyciu rzeczownika τέλος⁸³. Z naszego punktu widzenia ważna będzie również jego forma czasownikowa τελέω⁸⁴, jako że ta idea kierująca potrafi ujawnić i niejako unieszkodliwić niebezpieczeństwa zarówno intelektu, jak i doświadczeniowych i afektywnych możliwości poznawczych człowieka, co będzie przydatne w późniejszych analizach.



Rysunek 19. Ukierunkowanie myślenia i działania

Greckie τέλος oznacza między innymi: w swoim najbardziej ogólnym znaczeniu wydarzenie, w konkretnym ujęciu wynik lub produkt. W kolejnych rozszerzonych obszarach znaczeniowych mamy: wykonanie, dokonanie, skutecznienie, urzeczywistnienie, spełnienie, osiągnięcie, najpełniejsze urzeczywistnienie, wynik, skutek, osiągnięcie. Stąd w swoim znaczeniu czasownikowym τελέω oznacza dokonać, wykonać, spełnić, skutecznić i kolejne formy czasownikowe od podanych rzeczowników. Oznacza też wypełnić i dotrzymać, doprowadzić do spełnienia i to w doskonałości. W swoim drugim znaczeniu może określać czynności, które przemijają, ale są doprowadzane do końca. W obszarze filozofii, gdy

⁸³ Por. τέλος w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, oprac. Oktawiusz Jurewicz, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 2000, s. 389; *Greek Word Study Tool* dz. cyt., [online], [przełglądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?!=telos&la=greek#lexicon>

⁸⁴ Por. τελέω w: *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 2, s. 389; *Greek Word Study Tool*, dz. cyt., [online], [przełglądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?!=tele%2Fw&la=greek>

rozszerzyły się obszary znaczeniowe o pojęcia abstrakcyjne, oba terminy wiążą się z osiąganiem pełnej realizacji, najwyższego punktu, szczytu czy ideału, stąd mamy znaczenie koniec lub cel jakiegoś działania. Tym samym określenia te przybliża się do oznaczania ostatecznej przyczyny i najwyższego dobra oraz drogi jego osiągnięcia. Omawiane znaczeniowo słowo łączy się z greckim słowem cel w wyrażeniu cel ostateczny, τελικός σκοπός.

Dwa światy Karola Wojtyły [θεωρία i ποιήσις]

Możliwość poznania Boga dzięki kategorii badawczej θεωρία jest oczywista ze względu na długą chrześcijańską historię tegoż terminu. Stąd nie dziwi przyjęcie go przez Annę Kemnitz. Poprzez przyjęcie drugiej kategorii ποιήσις autorka pragnęła wykazać, że w świecie pełnym antynomii i sprzeczności działania Karola Wojtyły zmierzały do harmonizacji różnych dróg poznawania Najwyższego i tak jego twórczość dążyła ku przekonaniu, czy umocnieniu przekonań innych. Przyszły papież starał się nie tyle sprowadzić jeden z rodzajów poznania do drugiego, co wykazać, że żaden ze sposobów docierania do prawdy nie jest wyłączny i potrzebuje komplementarnych ujęć. Jeżeli człowiek ma kochać Boga wszystkimi swoimi mocami⁸⁵, to każda z jego aktywności może go ku temu przybliżać. Próba integralnego wyrażenia prawdy o Bogu domaga się jakiegoś scalenia tego, co człowiek może o Bogu powiedzieć i tego, co w relacji z Bogiem może doświadczyć. W tej relacji jest ciągle ten sam człowiek, ale potrzebuje wielości światów czy przestrzeni, by swoje doświadczenia, na których buduje przekonania dookreślić w jakiejś przekazywalnej dla innych formie. Można metodycznie przyjąć, że są w człowieku, analogicznie do jego intelektu, dwa centra grupujące sposoby poszukiwania i wyrażania prawdy. Za Anną Kemnitz określamy je jako θεωρία i ποιήσις, ich obszary znaczeń w kulturze Europy zostały dopowiedziane w niniejszej pracy⁸⁶. Obecnie zapytamy, na podstawie badań Anny Kemnitz⁸⁷, jak w twórczości Karola Wojtyły/Jana Pawła II ich wzajemne relacje pozwalają na stawianie pytania o sens i całość (τέλος) tego, co człowieka otacza. A te pytania kształtują ludzkie przekonania, które ujawniają się jako światopogląd danego człowieka.

Autorka wykazuje, że mimo metodycznego rozdzielenia w opisie⁸⁸ poznanie dokonuje się w jednej osobie i dotyczy ludzkiego doświadczenia świata w szerokim tego słowa znaczeniu. W kimś takim jak Karol Wojtyła działania opisane

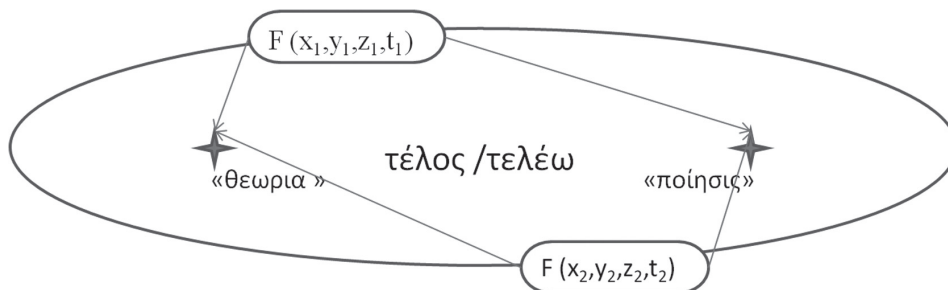
⁸⁵ Na temat analizy przykazania miłości Boga i bliźniego por. s. 63 niniejszej pracy.

⁸⁶ Por. s. 80 nn. niniejszej pracy.

⁸⁷ Nie będziemy omawiać czy streszczać jej badań, ponieważ praca jest częścią niniejszej publikacji, ale wydobędziemy z niej wątki metodyczne, zadając pytanie *Jak?*

⁸⁸ Można tu odwołać się do analiz Pawła Fłorenskiego o ograniczeniach ludzkiego intelektu. Por. s. 70 nn. niniejszej pracy.

greckim terminem θεωρία są wspomagane jego zdolnościami i możliwościami wyrażania własnego doświadczenia w obszarze określonym jako ποίησις. Ideą kierującą takim integralnym poznaniem jest świadomość celu. W tym przypadku jest to pragnienie zbliżenia się do Boga i wyrażenie tego doświadczenia [Rysunek 20].



Rysunek 20. Współzależność

Efekt opisanego poznania jest funkcją zależną od danego miejsca x , y , z i od czasu t , w którym zaistniał. Funkcja F jest nie tylko od tych danych zależna, ale zależy również od wzajemnych relacji w przestrzeniach θεωρία i ποίησις, które są w nieusuwalnej relacji do celu τέλος, który urealnia wszystkie ludzkie nadzieje. Daje ona podstawy, by tworzyć przestrzeń zaufania z innymi, którzy ten sam cel pragną osiągnąć. Z tego względu potrzebna jest komunikowalna sieć relacji. W zależności od sposobu ujęcia w danej osobie przeżycia, doświadczenia, przekonania funkcja $F(x, y, z, t)$ może przybierać postać komunikatu w języku jednego z obszarów. I tak staje się ona intersubiektywnie komunikowalna, powstaje możliwość tworzenia się przestrzeni komunikacji i dialogu w zależności od potrzeb odbiorcy. Kategoria doświadczenia, jakkolwiek inaczej postrzegana i wykorzystywana w obu obszarach, jest elementem łączącym, stanowi punkt przejścia pomiędzy tymi obszarami badawczymi. Kategoria ta pełni kluczową rolę w filozofii, teologii i oczywiście w literaturze i literaturoznawstwie⁸⁹. Integralne jej ujęcie jest możliwe dzięki wzajemnemu oddziaływaniu obu obszarów [Rysunek 20] z zachowaniem właściwych dla każdego z nich działań metodycznych. Można jeszcze inaczej przedstawić te wzajemne relacje, uwzględniając, że w obu obszarach zastosuje się język analogii i język symboli, choć trzeba pamiętać o różnym ich ciężarze znaczeniowym w każdym z obszarów [Rysunek 21].

⁸⁹ Por. Anna Kemnitz, *Karol Wojtyła jako człowiek*, s. 193 niniejszej pracy.



Rysunek 21. Język symboli i analogii w rozeznaniu celu ostatecznego

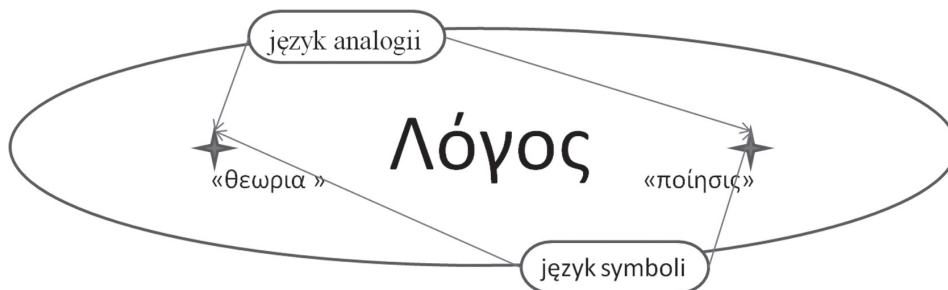
Analogia i symbol są ważnymi narzędziami zarówno w filozofii, jak i teologii. Natomiast szerokość horyzontów i ich głębię może poszerzyć poznanie w obszarze literatury czy kultury, gdzie kategoria piękna, poprzez dobro może prowadzić do prawdy. Szczególnie poezja potrafi uchwycić i wyrazić intuicje nieosiągalne dla filozofii i teologii, a przez to ukazywać cel ostateczny (τελικός σκοπός) oraz sposoby jego osiągnięcia. Ostatecznie tym, co łączy te dwa światy jest Syn Boży, ponieważ złączony z każdym człowiekiem jako współistotny w naturze ludzkiej przenika ludzkie doświadczenie świata i samego siebie⁹⁰. W Ewangelii według św. Jana Syn Boży został utożsamiony właśnie z Logosem⁹¹ (Λόγος), Słowem Boga, które nigdy nie wraca do Niego bezowocnie [Iz 55,11]⁹² oraz ze słowem, o którym mówi Pismo Święte: *Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca* [Hbr 4,12]. To Słowo (Λόγος) przenika biblijnie rozumiane serce i nerki, a po zjednoczeniu z człowiekiem, w jego wolności, staje się źródłem poznania dla obu obszarów ludzkiej działalności, zarówno dla intelektu jak i dla przeżywania stanów afektywnych, wyrażonych w dziełach literackich czy innych dziełach kultury [Rysunek 22].

Wcielenie Boga staje się gwarantem integralnego ujmowania ludzkich poszukiwań prawdy, każdą z możliwych mocy poznawczych człowieka. Każde słowo, bezpośrednio opisujące rzeczywistość czy to w języku analogii, czy w języku symboli, jeżeli jest zakorzenione w poszukiwaniu prawdy, w poszukiwaniu poznania Boga ma związek z Logosem na zasadzie unii hipostatycznej. Jeżeli Jezus jako człowiek przeżywał i poznawał Ojca, a my z Nim jesteśmy jakoś zjednocze-

⁹⁰ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., 521.

⁹¹ Por. też pogląd Simone Weil, s. 69 niniejszej pracy.

⁹² Pełny tekst: *tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpięrow nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa*, [Iz 55, 11].



Rysunek 22. Słowo w obszarach θεωρία i ποίησης – drogą do Λόγος

ni⁹³, to człowiek ma prawo poszukiwać i wyrażać swoje doświadczenie w każdym z języków i korzystać ze swoich mocy poznawczych w każdym z obszarów. Ma także niejako obowiązek żyć w ubogacających relacjach pomiędzy tymi obszarami. Karol Wojtyła był w pełni przekonany o tym, że studia polonistyczne przygotowały go do badań w zakresie teologii i filozofii⁹⁴.

Ta harmonizująca wizja świata stworzonego w relacji do Boga i poszukiwań samego Trójjedynego, dzięki głębokiej wzajemnej relacji poznawczej może być przekonywająca dla innych, mimo że ujawnia się na inne sposoby w każdym z obszarów.

* * *

Analogicznie do wcześniejszych wywodów wyodrębniliśmy *dwa światy* w twórczości Karola Wojtyły. Nie są one jednak sobie odpowiadające. Pokazuje to, że ludzkie dociekania całościowego widzenia świata potrzebują wielotorowości i wiloaspektowości. Każdy wyodrębniony podział domagał się będzie komplementarnego uzupełnienia. Z przedstawionych badań wynika, że intelekt działający w obszarze θεωρία potrzebuje świata opisywanego przez ποίησης. Potrzebuje ustrukturyzowania świata emocji i uczuć. W przypadku Karola Wojtyły uwzględniliśmy jego świat poezji. Oba opisane *światy* w każdym człowieku tworzą swoistą przestrzeń, z której na podstawie życiowych doświadczeń i emocji rodzą się ludzkie przekonania. Doświadczenie i ludzka afektywność często dotyczą obszarów całkowicie niewyraźnych przez człowieka w jakiegokolwiek formie, a przecież istnieją i co ważne można je celowo kształtować. Ich poznanie, po-

⁹³ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., 521.

⁹⁴ Por. Anna Kemnitz, *Karol Wojtyła jako człowiek*, s. 193 niniejszej pracy.

przez rozeznanie, co i jak w każdym z obszarów jest dla danej grupy czy wspólnoty nośne, pozwala na tworzenie sieci relacji wzajemnego oddziaływania i może być podstawą do działań zarówno ewangelizacyjnych, jak i inkulturacyjnych⁹⁵.

Poznanie afektywne

Paweł Fłorenski i Karol Wojtyła z tej racji, że obaj byli naukowcami i mistykami, mieli świadomość wielorakich sposobów poznawania rzeczywistości stworzonej. Znali i uznawali dociekania i kategoryzacje poznania św. Tomasza z Akwinu. Szczególnie jego podstawowy podział na poznanie teoretyczne (*cognitio speculativa*) i afektywne (*cognitio affectiva*) oraz doświadczalne (*cognitio experimentalis*)⁹⁶. Poznanie teoretyczne przynależne jest ludzkiemu intelektowi, najczęściej kojarzonemu z νοῦς, poznanie doświadczalne łączy się z danymi przekazywanymi przez zmysły, natomiast poznanie afektywne dotyczy obszarów ludzkich świadomych doświadczeń, które są z zasady niewyraźne, a jedynie doświadczalne. Ponownie należy podkreślić, że w każdym z tych poznawczych obszarów obowiązują metodycznie inne prawa badawcze, ale człowiek, który buduje swój światopogląd na fundamencie przekonań, chce je łączyć w jedną całość, pragnie widzenia integralnego, które nie tyle znosi przeciwieństwa, co je harmonizuje. Tylko na takiej podstawie jest w stanie doświadczać wewnętrznej harmonii i budować psychologiczną pewność, poszukiwać prawdy, dzięki której zaufa.

Obecnie zwrócimy się w stronę poznania określonego jako afektywne. Według Tomasza z Akwinu, jest ono czymś całkowicie różnym od teoretycznego poznania (*cognitio speculativa*). Teolog łączy je z poznaniem doświadczalnym (*cognitio affectiva vel experimentalis*). Poznanie afektywne pozwala na poznanie tajemnicy i największej Tajemnicy właśnie jako tajemnicy dzięki doświadczaniu bliskości przedmiotu czy podmiotu poznawanego. Simone Weil w swoich krótkich refleksjach stwierdziła: *Przypadek zdań sprzecznych prawdziwych: Bóg istnieje, Bóg nie istnieje. Na czym polega problem? Jestem zupełnie pewna, że jest Bóg, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż moja miłość nie jest złudze-*

⁹⁵ Wydaje się, że właśnie takiego, co do metody, rozeznanie potrzeba wobec ludzi inaczej ukształtowanych kulturowo, szczególnie gdy chrześcijaństwo w procesie ewangelizacyjnym chce docierać do najgłębszych ludzkich przekonań. Przykładem mogą być badania Andrzeja Pietrzaka ukazującego modele inkulturacyjnej ewangelizacji życia wewnętrznego, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, dz. cyt., s. 317 nn. Szersze ukazanie tej problematyki wykracza poza zakres tej pracy.

⁹⁶ Takiego podziału dokonuje Tomasz z Akwinu. Poznanie afektywne i doświadczalne łączy w jedno, por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, vol. 40, Cambridge, Cambridge University Press 2006, 2a2ae. 97, 2; por. też, Dorota Szczerba, *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków, Wydawnictwo „M” 2008, s. 87-88.

niem. Jestem zupełnie pewna, że nie ma Boga, w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż nic rzeczywistego nie odpowiada temu, co mogę pojąć, wypowiadając to słowo. Ale to, czego nie mogę pojąć, nie jest złudzeniem⁹⁷. Wyraźnie francuska filozofka rozróżnia poznanie teoretyczne i poznanie afektywne połączone z doświadczalnym. Dzięki temu wyodrębnieniu rodzajów poznania jaśniej ukazuje, czym jest poznanie afektywne. Jest ono przede wszystkim cennym sposobem poznania rzeczywistości transcendentnej, Boga. Przynależy kondycji człowieka, ponieważ związane jest z jego naturalną dynamiką bytu. Jak stwierdza Piotr Moskal: *Dostępne jest dla wszystkich, którzy wchodzą na drogę wiary – także dla tych, którzy nie przebadali 'praeambula fidei'. Wszyscy, niezależnie od przeróżnych prób, pokus zwątpienia, różnych 'nocy', mogą osiągnąć pewność intelektu i bezpieczeństwo afektywności. Mogą też niejako 'instynktownie', nie na zasadzie intelektualnych poszukiwań, ale na zasadzie konnaturalności z tym, co Boże, dokonywać właściwych osądów różnych spraw, także tego, co powinni uczynić. Afektywne poznanie Boga dostarcza również czegoś, czego poznanie teoretyczne, nawet wiara w objawienie, dać nie może – mianowicie tego, co właśnie niewyraźalne, a jedynie doświadczalne*⁹⁸. Lubelski teolog i filozof podobnie jak wspomniani wyżej Tomasz z Akwinu i Simone Weil mają świadomość, że są różne sposoby dochodzenia do poznania Boga⁹⁹. Jeden z nich przypisywany jest zdolnościom ludzkiego rozumu, drugi w opisie biblijnym powiązany jest z miłością i jej symbolem, *sercem*. Simone Weil podkreśla, że to, co kochamy, choć nie możemy tego pojąć, nie jest złudzeniem. W tym sensie można połączyć poznanie afektywne i doświadczalne z poznaniem przez miłość. Poznawanie afektywne osadzone w bezpośrednim doświadczeniu (*cognitio affectiva vel experimentalis*) daje wiedzę i przez to pewność przekonań silniejszą niż poznanie teoretyczne przynależne ludzkiemu intelektowi. Tą drogą osiąga się mądrość i wtedy te przekonania w człowieku pochodzą od Mądrości. Taka pewność wiedzy czy pewność psychologiczna są w pełni darem Ducha Świętego i pozwalają na głębsze ujęcie prawdy niż kiedykolwiek człowiek da radę wyrazić ją w obrazach, dźwiękach, pojęciach czy słowach¹⁰⁰. Poznanie afektywne i doświadczalne są badane i rozpoznawane w mistyce, która jest duchowym poznawaniem Boga. Jest to poznanie wynikające ze zjednoczenia, współuczestnictwa czy współodczuwania, jak

⁹⁷ Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. Aleksandra Ołędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1996, s. 51.

⁹⁸ Piotr Moskal, *Afektywne poznanie Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 56, nr 2, 2008, s. 206; oraz tenże, *Problem afektywnego poznania Boga*, w: *Afektywne poznanie Boga*, red. tenże, Lublin, Wydawnictwo KUL 2006, i tenże, *Religia i prawda*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2008, s. 129 nn.

⁹⁹ Podobnie to przekonanie w swojej twórczości przekazują Paweł Fłorenski i Karol Wojtyła /Jan Paweł II.

¹⁰⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, vol. 40, dz. cyt., 2a2ae. 97, 2.

stwierdza Tomasz z Akwinu, a to zjednoczenie możliwe jest tylko dzięki pełnemu otwarciu na miłość wzajemną, na obecność Boga, czyli jest otwarciem na dialog¹⁰¹. Grzegorz z Nyssy przekonuje, że poznanie przez miłość Boga, w kontemplacji i mistyce, prowadzi w takim samym stopniu do poznania Jego dzieła, czyli świata stworzonego. Kochając Boga, kocha się też to, co On kocha, a więc świat stworzony. Poznając Boga, poznaje się też głębiej i lepiej wszechświat, ponieważ wychodzi się poza doświadczaną zmysłami zjawiskowość.

Jaka jest natura afektywnego poznania Boga, w którym miłość, ta, która jest nakazana w przykazaniu, pełni główną rolę? Idąc za badaniami Piotra Moskala można zadać pytania: Na czym polega poznanie czy to przez naturalną inklinację, czy przez miłość i konnaturalność z tym, co Boże, poznanie dzięki '*passio divinorum*'? Na czym polega owo przejście '*ex affectu circa divina in intellectum*'?¹⁰² Lubelski teolog, opierając się na teologii Tomasza z Akwinu stwierdza, że powyższe pytania dotyczą trzech spraw. Po pierwsze przyjmuje, że w człowieku jest naturalna inklinacja ku Bogu i bezpieczeństwo afektywne, harmonię przekonań osiągnie on dopiero wtedy, gdy odnajdzie drogę do poznania Boga. W drugim aspekcie pytań człowiek zjednoczony przez miłość z Bogiem zyskuje pewność, w tym pewność psychologiczną, o której też pisała Simone Weil. Piotr Moskal mówi o konnaturalności z tym, co Boże, o ukierunkowaniu czy upodobnieniu do tego, co Boże. W takim stanie człowiek ma właściwy osąd i jego działanie jest zgodne z tym osądem. Idąc za Tomaszem z Akwinu, stwierdza, że dzięki miłości można otrzymać dar mądrości jako dar Ducha Świętego. Dar ten pozwala człowiekowi działać według natchnień Boga, rozeznac prawdę płynącą z objawienia i strzeżoną w Kościele, ponieważ Bóg tym, którzy są Jego przyjaciółmi, ukazuje drogę do poznania tajemnic i Tajemnicy. Pozwala mu też uzasadnić nadzieję, która mu w tej drodze towarzyszy i wzmocnić zaufanie, którym obdarzy Boga i tych, których na tej drodze spotka. W trzecim aspekcie Piotr Moskal stwierdza, że w kontemplatywnym i mistycznym zjednoczeniu z Bogiem człowiek doświadcza takich stanów podmiotowych, które nie są możliwe do werbalizacji. Poprzez poznanie afektywne taki człowiek doświadcza zażyłości i ma świadomość, którą określa jako uczestnictwo w tym, co Boże. Stan ten, jako że człowiek jest integralną całością, dotyczy też jego woli i intelektu. Owocem tego, jak konstatuje lubelski teolog, jest radość oraz szczęście i w tym sensie wspólnota z Bogiem owocuje pewnością intelektu i bezpieczeństwem afektywności, wewnętrzną harmonią i pewnością układu przekonań, by odwołać się do termi-

¹⁰¹ Por. Dorota Szczerba, *Praktyczny leksykon modlitwy*, dz. cyt., s. 87-88.

¹⁰² Piotr Moskal, *Afektywne poznanie Boga*, dz. cyt., s. 204; por. też tenże, *Problem afektywnego poznania Boga*, w: *Afektywne poznanie Boga*, dz. cyt., s. 206, i tenże, *Religia i prawda*, dz. cyt., s. 129 nn.

nologii wprowadzonej w pierwszej części pracy. Tych stanów człowieka nie da się jednak wyrazić słowami, często również obrazami czy innymi formami artystycznego wyrazu, ale ta pewność poznawcza jest. Piotr Moskal podaje przykład mistyków, którzy próbują się posiłkować ludzkimi środkami wyrazu, są one jednak zawsze nieadekwatne do tego, co chcą wyrazić¹⁰³.

Paweł A. Fłorenski jako prawosławny teolog również doceniał poznanie afektywne, które może docierać głębiej niż intelekt. Pisał o poznaniu *sercem*, poznaniu przez miłość jako o tej mocy poznawczej człowieka, która jest w stanie przezwyciężyć sprzeczności i antynomiczność ludzkiego intelektu¹⁰⁴. Dla niego żywym symbolem niewyraźnej rzeczywistości tego poznania była twórczość Rublowa, o której pisał: *Jest ikona Rublowa, a więc jest Bóg*¹⁰⁵. Doniosłym świadectwem poznania przez miłość byli dla Pawła Fłorenskiego świadkowie wiary, a szczególnie starcy. Henry Paprocki analizując twórczość rosyjskiego teologa na zasadzie analogii, napisał: *Jest starzec Izidor, a więc jest Bóg*¹⁰⁶. Paweł A. Fłorenski jest jednym z przedstawicieli prawosławia, którzy poprzez metafory i symbole szukają możliwości wyrażenia poznania przez miłość¹⁰⁷. Dzięki temu próbują przybliżyć poznanie z obszarów kontemplacji i mistyki, tak by wartości poznawcze tych obszarów zbliżyły się do możliwości umysłu, rozumu i rozsądku. Paweł Fłorenski poznanie *sercem*, czy poznanie przez miłość rozumiał jako akt, który jest: *realnym wychodzeniem poznającego z siebie albo – co jest tym samym – realnym wchodzeniem tego, co poznawane, w poznającego – realnym zjednoczeniem poznającego i poznawanego*¹⁰⁸. Tak rozumiane poznanie prowadzi go do stwierdzenia, że rozum bez miłości może Bogu tylko zaprzeczyć¹⁰⁹. Z tego względu uznaje, że poznanie intelektem jako poznanie dyskursywne musi być niejako zatopione w poznaniu przez miłość, w poznaniu *sercem*. Można ten rodzaj wnioskowania podsumować słowami polskiego teologa, Mieczysława Krąpca: *Bóg wypełnia sobą całą pojemność poznania (intelekt) i miłości (wola). On też samym sobą syci i aktualizuje ostateczne osobowe potencjalności*¹¹⁰.

¹⁰³ Por. Piotr Moskal, *Afektywne poznanie Boga*, dz. cyt., s. 205.

¹⁰⁴ Por. Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt., s. 166.

¹⁰⁵ Paweł Fłorenski, *Ikonostas*, w: *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Zbigniew Podgórzec, wyd. drugie, Warszawa, Wydawnictwo PAX 1984, s. 127.

¹⁰⁶ Henryk Paprocki, *Święty jako symbol świata innego*, w: *Sól ziemi, czyli opowieść o życiu starca pustelni Getsemani, Hieromnicha Abby Izidora zebrana i po porządku przedstawiona przez Jego niegodnego syna duchowego Pawła Fłorenskiego*, tłum. Henryk Paprocki, Białystok, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 1996, s. 109-110.

¹⁰⁷ Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt., s. 169-170.

¹⁰⁸ Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 63.

¹⁰⁹ Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt., s. 171.

¹¹⁰ Mieczysław A. Krąpiec, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej – wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, Rzym-Warszawa, „Znaki Czasu”, 1988, nr 9, s. 12-28; cytat za: *Żeby nie ustala wiara*, red. Józef Homerski i inni, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1989, s. 21-22.

* * *

Wydaje się, że poznanie afektywne najbardziej odnosi się do ludzkiej potrzeby zaufania komuś i bycia mu wiernym. Im większa zdolność zaufania poparta realną nadzieją, tym większa jest zdolność człowieka do miłości określonej w biblijnym przykazaniu, większa zdolność do zaangażowania wszelkich możliwości poznawczych człowieka. W dwóch różnych tradycjach teologicznych poznanie afektywne czy poznanie *sercem* są doceniane. Dynamika oraz głębokość i szerokość ludzkich horyzontów poznawczych są od tej władzy czy mocy człowieka zależne, choć w pełni niewyraźne. Związane są nierozzerwalnymi więzami, które choć niezwerbalizowane, są całkowicie konieczne i nieusuwalne w drodze człowieka ku pełnemu poznaniu prawdy.

Tworzenie przestrzeni komunikacji i dialogu

Jelena Twierdisłowa w jednym ze swoich artykułów stawia zasadnicze pytanie: Czym jest sztuka dla filozofów myślących duchowo, to znaczy tworzących przestrzeń?¹¹¹ Jest to zagadnienie z obszaru, w którym bada się relację pomiędzy *dziełem a odbiorcą dzieła*¹¹². Autor swojego wyrazu artystycznego, czyli *dzieła* tej relacji już nie kontroluje, ma na nią wpływ tylko pośredni. Odbiorca w swoim przeżywaniu kontaktu z *dziełem* nie jest zobowiązany, by znać kontekst jego powstania¹¹³, ma prawo według własnych przekonań interioryzować to, co niesie w warstwie słownej lub obrazowej dany utwór. Wielu autorom zależy na wywołaniu w odbiorcy konkretnych stanów i od siły ich słowa, obrazowania i wielkości ducha zależy, czy ten poziom genialności osiągają. Paweł A. Fłorenski i Karol Wojtyła/Jan Paweł II jako filozofowie i poeci czy naukowcy osiągnęli ten nadzwyczajny poziom i nie byli obojętni na recepcję swoich dzieł. Pragnęli pewnej wspólnoty odbioru, która powinna prowadzić czytelnika ku wspólnotcie Kościoła, a przez to do poznania Boga. Karol Wojtyła pisał: *Pragnę opisać Kościół w imieniu, którym naród ponownie został ochrzczony*¹¹⁴. Paweł Fłorenski tej roli Kościoła poświęcił swoje największe dzieło. Teodycea to dla niego wykazanie jak szukać poznania Boga w Kościele¹¹⁵. Na podstawie badań Jeleny Twierdisłowej omówimy zagadnienie tworzenia tak zwanej *przestrzeni duchowej*, którą budują

¹¹¹ Jelena Twierdisłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 284.

¹¹² Badanie w tym aspekcie por. Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej*, dz. cyt., s. 215 nn.

¹¹³ Jeżeli rozpatrujemy relacje na poziomie czysto przeżyciowym, to sama siła słowa-symbolu, słowa-obrazu jest początkiem relacji, która może prowadzić do dalszych poszukiwań.

¹¹⁴ Karol Wojtyła, *Stanisław*, w: *Poezje i dramaty*, Kraków, Znak 1987, s. 106.

¹¹⁵ Uznając Kościół za *filar i podporę Prawdy*, badał pojęcie *eklezyjalność* [церковность], por. Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt., s. 129 nn.

ją filozofowie myślący duchowo¹¹⁶, stawiając pytanie: Jak w takiej przestrzeni można odważyć się na integralne kształtowanie ludzkich przekonań? Czyli jak tworzy się dzięki nim szeroko pojęta przestrzeń komunikacji i dialogu, w której możliwe są również niewerbalne komunikaty.

Według Twierdisłowej zarówno Karol Wojtyła, jak i Paweł A. Fłorenski są filozofami i poetami, którzy poszukiwali form kształtowania osobowości¹¹⁷. Przestrzeń myśli budowana jest u nich w sferze działania i urzeczywistniania się symboli, gdzie nie tylko poznanie intelektualne jest ważne, ale w tym samym stopniu ważne jest poznanie afektywne oraz poznanie przez miłość. Tym, co buduje u nich tę przestrzeń myśli, są czas i światło odczuwane dosłownie i przeniesione w świat metafor i symboli, w przestrzeń myślenia analogicznego. Obaj autorzy pokazują, że dzięki tym parametrom wyznaczającym kształt wszechświata możliwe jest łączenie dwóch płaszczyzn ludzkiego działania – naukowej i poetyckiej, ale sposób łączenia jest dla każdego z filozofów myślących duchowo inny, nie tylko dla Karola Wojtyły i Pawła Fłorenskiego. Każdy z wielkich filozofów tworzących przestrzeń używa sobie właściwych środków wyrazu, od ojców Kościoła poczynając, a na omawianych poetach-filozofach kończąc¹¹⁸. Karol Wojtyła i Paweł A. Fłorenski w inny sposób interpretują symbolikę światła tworzącego czasoprzestrzeń. Inny jest też opis, który w świecie nauki związał te rzeczywistości. Tym, co pozostaje stałe dla poetów to wzajemne, dynamiczne relacje przestrzeni, czasu i światła oraz świadomość ich pochodzenia od Boga. Świadomość ta jest oparta na pewności wiary w ich przekonaniach.

Paweł Fłorenski jest filozofem, któremu nie są obce osiągnięcia ludzkiego umysłu opisujące wszechświat. W swoim dziele *Мнимости в геометрии*¹¹⁹ dał w duchu platonizmu poetycką interpretację przestrzeni, której wzajemne zależności czasu, światła i przestrzeni odkrywał Albert Einstein. Jego słynne równanie $E=mc^2$ łączy w sobie opis kosmosu obieganego przez promień słoneczny w dostępnym mu czasie przy określonym grawitacyjnym oddziaływaniu ciał nie-

¹¹⁶ Autorka wspomina też innych poetów, a szczególnie Daniła Andriejewa, wspomnimy o nich na tyle, na ile w naszych metodycznych badaniach będzie to przydatne.

¹¹⁷ Por. Jelena Twierdisłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 290.

¹¹⁸ Zapewne każdy czytelnik jest w stanie wymienić postaci, które na nim wywarły wielkie wrażenie. W tym przedstawieniu chodzi to, by każdy mógł w swoich relacjach z *dziełem* odszukać, jak tworzy się na podstawie relacji *dzieło-odbiorca* dzieła przestrzeń rozjaśniona przez światło, która w czasie prowadzi do prawdy, a przez to do Boga. Ta czasoprzestrzeń była od wieków intuicyjnie wyczuwana, Grzegorz z Nyssy pisał w homilii o Modlitwie Pańskiej: *odległości między Bóstwem a człowieczeństwem nie mierzy się przestrzenią*, w: *O Modlitwie Pańskiej mowa druga*, 2, 4, tłum. Tadeusz Sinko, w: tenże, *Święty Grzegorz z Nyssy, Wybór pism*, Warszawa, PAX 1963.

¹¹⁹ Ciąg dalszy tytułu: *Расширение области двухмерных образов геометрии*, Москва, Поморье 1922.

bieskich. Rosyjski poeta i matematyk uznawał, że jest to tylko bardzo okrojony opis jego własnej opowieści o świecie¹²⁰. Nasuwa się tu analogia pomiędzy rozumowym poznaniem a poznaniem intelektualnym i dalej poznaniem afektywnym oraz poznaniem przez miłość. Paweł Fłorenski przez całe życie niejako walczył, by każdy, kto szuka prawdy, czuł niedosyt, widząc tylko matematyczny opis świata poprzez równanie $E = mc^2$. Uznawał, że jeżeli nawet żyjemy w obszarach nakreślonych przez nieprzekraczalną prędkość światła, to myśl ludzka potrafi przeniknąć w wyższe czy inne wymiary wszechświata¹²¹, ponieważ myśl to dzieło o *nieuchwytnym do końca zarysie*, jak napisał Karol Wojtyła¹²². Trzeba zaznaczyć, że każdy, kto wchodzi w obszar myśli o. Pawła i przyjmuje jego zamierzenia tylko w jednym 'przekroju', nie może poczuć się jak u siebie w tej czasoprzestrzeni. Przestrzeni, która jest podstawą jego teorii ikony, a szczególnie koncepcji odwrotnej perspektywy. Koncepcji, która łączy na mocy symbolu to, co ziemskie i zmienne z tym, co nieskończone, boskie i trwałe¹²³.

Według Karola Wojtyły wspomniany wyżej *nieuchwytny zarys myśli* ujawnia się dzięki światłu, ponieważ ono oświeśla *przestrzeń*, w której zagnieżdżają się jego poetyckie odniesienia w tworzonej czasoprzestrzeni. Czasoprzestrzeni, która jest silnie osadzona w obszarach historycznych, literackich, psychologicznych i duchowych, a nie tak jak u Pawła Fłorenskiego kosmologicznych. Każdy z obszarów Karola Wojtyły jest wieloznaczeniowy, ale nie wieloznaczny i mimo nieuchwytnego do końca zarysu, ujawnia się namacalnie, mimo że *myśl jest przestrzenią dziwną*¹²⁴. Przestrzeń poetyckiej rzeczywistości jest dla Karola Wojtyły zatopiona w nurcie tradycji chrześcijańskiej niosącej jej wyobrażenia, metafory i symbole¹²⁵. Karol Wojtyła jako osadzony w filozofii poeta sięga do metafizycznych,

¹²⁰ Por. Jelena Twierdisłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 293.

¹²¹ Por. Justyna Krocak, *Włodzimierza Wiernadskiego i Pawła Fłorenskiego rozważania o związkach człowieka z przyrodą*, „Logos i Ethos”, nr 1 (38), 2015, s. 90-92; jako przykład innej interpretacji por. Jan Czerniawski, *Rehabilitacja modelu Ptolemeusza. Komentarz do obrony geocentryzmu Pawła Fłorenskiego*, „Pressje” 2012 nr 28, s. 268-270; Jelena Twierdisłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 293.

¹²² Por. Jelena Twierdisłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 287.

¹²³ Nie piszemy *niezmiennie* ze względu na dynamiczną koncepcję Trójjedynego Boga w myśli prawosławnej o. Pawła, dla której pojęcie *perychoreza* jest kluczowe.

¹²⁴ Por. cykl utworów pod tym tytułem w wydaniu dwujęzycznym: Karol Wojtyła, *Poezje. Poems*, tłum. Jerzy Peterkiewicz, Kraków, Wydawnictwo Literackie 1998, s. 79-89.

¹²⁵ W każdej kulturze są ludzie, którzy za innych i dla innych potrafią wyrazić to, co jest wspólnotą myśli i przeżyć. Rozeznanie tych powiązań i ich twórcze wykorzystanie, z zachowaniem relacji do prawdy, powinno być podstawą działań inkulturacyjnych i ewangelizacyjnych. Por. źródło myśli w tekście, Jelena Twierdisłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 287.

odnoszących się do bytu konotacji. Przekonuje, że światło daje namacalność przestrzeni poetyckiej, którą konstruuje myśl. Stąd jego poezja jest grą wyobrażeń, czysto intelektualną grą, a nie próbą olśniewania czy szokowania czytelnika¹²⁶. Jelena Twierdiśłowa podaje, że przyszyły papież konstruuje tak zwane szeregi znaczeniowe wyobrażeń, a jego słowa są wielopostaciowe i funkcjonują w różnych rejestrach semantycznych. Kategoryzuje je w następujący sposób:

- *szereg przedmiotowy – słońce, woda, ziemia, kamień*
- *szereg zwierciadlany – promienie słońca, blask wody, trawa na ziemi, kamień studni*
- *szereg symboliczny, tworzą go związki: słońce – światło, radość, spokój; woda – morze, rzeka, wilgoć, lecz i gaszące pragnienie źródło życia, źródło wiedzy, ziemia – Polska, ojczyzna, święte miejsca, lecz także podstawa, firmament, posadzka; kamień – siła, twierdza, coś niewzruszonego, znak pamięci i wieczności, lecz również obraz wierzącego*
- *szereg werbalny – słowo, zostając wypowiedziane, formuje myśl, nadaje jej plastyczność, podczas gdy myśl jest pewną sumą wiedzy, obrazem wiedzy. Tym samym obraz słowa przetapia się w obraz myśli. Nasyca znaczeniem, treścią słowa-pojęcia, słowa-klucze¹²⁷.*

Można zauważyć, że w każdym z szeregów pojęć obecne jest światło lub jego blask. Autorka zwraca uwagę, na ich wartość w tworzeniu przestrzeni słowa-pojęcia, słowa-klucza, co najsilniej wybrzmiało w encyklice *Veritatis splendor*¹²⁸.

Paweł Fłorenski również *naświetla* używane przez siebie słowa, w tak zwanym kolistym nawarstwianiu myśli¹²⁹. W swojej interpretacji światła, porządkującego przestrzeń czy czasoprzestrzeń, uwzględnił przede wszystkim światło Taboru, rodzące w człowieku jego przeobstwienie. Jeden z rozdziałów jego fundamentalnego dzieła nosi tytuł *Światło prawdy*, ukazuje w nim drogi docierania do jednej jedynej prawdy, choć ujawniającej się w różnorodnych przekrojach badawczych, a więc cząstkowo¹³⁰. Światło w dziełach Pawła A. Fłorenskiego rozświetla stosowane przez niego terminy czy pojęcia, które chcą wyrazić nie tyle

¹²⁶ Tamże, s. 287.

¹²⁷ Por. tamże, s. 286.

¹²⁸ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, [online], [przełgądane 10.08.2018], dostępne w: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html; Por. też. Jelena Twierdiśłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie* (2), dz. cyt., s. 294.

¹²⁹ Por. Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt., s. 160 nn.

¹³⁰ Por. Jelena Twierdiśłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie* (2), dz. cyt., s. 294. Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 61 nn.

samą prawdę, ile proces jej odkrywania i zdobywania. W obrazowaniu tego procesu używa wyrazów i zwrotów, które w swojej teorii językoznawczej kategoryzuje w szeregu słowo-obraz-ikona. Są to słowa brzemienne i nasycone treścią stają się symbolami, których się nie tworzy, ale odkrywa¹³¹. Ich siła w tworzeniu przestrzeni duchowej wznosi się od tego, co dane słowo oznacza, przez to, co obrazuje i ku czemu otwiera się w nieskończoność, tak jak ikona prowadząca przez barwy ku Trójjedynemu. Paweł A. Florenski pragnął współmyślenia z czytelnikiem, tak by *oczy rozumu* od słowa przez obrazowanie prowadziły ku poznaniu Boga w tworzonej przez myśl przestrzeni. Każde z jego *słów prawdziwych* jest nasycone jakimś kontekstem, metaforami, odniesieniami w obszar historyczny, literacki, psychologiczny i duchowy, podobnie jak u Karola Wojtyły, choć całkowicie w inny sposób.

Dla obu poetów i filozofów istnieje realnie tak zwana *naoczność myśli* w tworzonych przez nich przestrzeniach. Każdy z nich uznaje główną rolę światła, ale opis jego źródła jest zależny od tradycji chrześcijańskiej, w której każdy z nich jest głęboko zagnieżdżony i zakorzeniony. Tym, co ich łączy jako poetów, nosicieli światła, to przekonanie o jego boskim natchnieniu oraz jego nieskończonej wartości. Jednoczy ich też, jak stwierdza Jelena Twierdisłowa: *łączenie w sobie tego, co realne, i tego, co domyślane, tego, co znane i co wyobrażane, co świadczy o nim [światle] jako o obrazie doskonałym, który sam siebie tworzy i nie poddaje się jednej interpretacji*¹³². Świat symboli to nie jest świat znaków, które jednoznacznie wskazują na to, co oznaczają. Symbolika światła obecna w każdej kulturze nie może zostać zamknięta w ograniczone formy wyrazu. Na poparcie takiego stwierdzenia Jelena Twierdisłowa zaznacza: *Niejednoznaczna jest też natura światła, które jest jednocześnie zjawiskiem fizycznym i mistycznym*¹³³ i zwraca uwagę, że poetyckie intuicje mają swoje osadzenie w osiągnięciach fizyki badającej strukturę materii i światła, i odwołuje się do koncepcji tak zwanego dualizmu korpuskularno-falowego¹³⁴. Badaczka ułożyła szereg kształtowania przestrzeni myśli i jej świadomego odczuwania poprzez doświadczanie światła, od badań w obszarze fizyki, poprzez filozofię i kulturę, co można podsumować

¹³¹ Por. Ewelina Pilarczyk, *Metamorfozy słowa. Filozofia języka Pawła Florenskiego w polskim kontekście przekładowym*, dz. cyt., s. 53 nn. oraz Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt., 160 nn.

¹³² Jelena Twierdisłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (1)*, Teka 24, s. 119.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Badając fale elektromagnetyczne z jednej strony musimy tłumaczyć zjawisko w języku matematycznym opisującym ruch ciągły fali, w innym rozpatrywać je jako strumień cząstek elementarnych tak zwanych fotonów. Por. N. N., *Co rozumiemy poprzez pojęcie światła?* [online], [przełądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.lighting.philips.pl/edukacja/nowoczesne-oswietlenie/swiatlo-w-twoim-domu/swiatlo-fala-elektromagnetyczna-czy-strumien-czastek>

słowami: *Einstein uogólnił fizyczną naturę światła, Florenski – filozoficzną, [...], a Wojtyła – artystyczną*¹³⁵.

Karol Wojtyła poszukiwał *Boga ukrytego*, dzięki któremu możliwe jest zrozumienie wszechświata i konstatacja, że pojęcia tego świata są nieadekwatne do podmiotu poszukiwań. Krakowski kardynał szukał rozświetlonej przestrzeni, w której istnieje sam Bóg. W niej są niewyjaśnialne, niejednoznaczne i nieodczuwalne odniesienia, które za tło mają wielką konstatację *niepoznawalności*¹³⁶. Karol Wojtyła przez swoją poezję tworzył przestrzeń, w której potrzebne są *inne oczy*, oczy duchowe. Dzięki *innym oczom* człowiek wchodzi w tej przestrzeni w realne i doświadczone relacje z Bogiem, umożliwiony jest z Nim dialog¹³⁷. Nie tyle chodzi tu o zrozumienie wszechświata, ale bardziej o kontemplację jego piękna. W kulturze europejskiej poprzez tę kategorię płynnie przechodzi się ku dobru i prawdzie w Bogu.

Podobnie widzi relacje w tak zwanej *metafizycznej triadzie* Paweł Florenski. Poprzez nią, czyli przez Dobro, Prawdę i Piękno, przechodzi do kontemplacji Bożej miłości. Miłości, dzięki której w tej przestrzeni człowiek, poprzez realny dialog z Bogiem, doświadcza akceptacji i właśnie miłości¹³⁸. Zaspokaja swoją podstawową potrzebę bycia chcianym i akceptowanym, jego nadzieja i zaufanie mają silne potwierdzenie w pewności wiary. W tworzonej przez niego duchowej przestrzeni tym, co determinuje wszystko jest spotkanie, które opisuje w antynomicznych określeniach jako spotkanie: *immanentnego i transcendentnego, niskiego i wysokiego, ziemskiego i niebieskiego, czasowego i wiecznego, względnego i absolutnego, śmiertelnego i nieśmiertelnego*¹³⁹. Ostatecznie jest to spotkanie Trójjedynego, który będąc w ciągłej dynamicznej wymianie miłości zaprasza do dialogu innego, którym jest człowiek.

Dzięki tworzonej przez poetów myślących duchowo przestrzeni *oczy duszy* czy *wzrok wewnętrzny* są w stanie zobaczyć świat biblijnie rozumianym *sercem*. Integralnie złączyć poprzez wiarę to, co widzialne z tym, co niewidzialne według słów Pawła Apostoła: *Przez wiarę poznajemy, że słowem Boga światy zostały tak stworzone, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych* [Hbr 11, 3]. Oczy

¹³⁵ Por. Jelena Twierdiśłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 294.

¹³⁶ Por. tamże, s. 288.

¹³⁷ Por. Jelena Twierdiśłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (1)*, dz. cyt., s. 118.

¹³⁸ Por. Elżbieta Kotkowska, *Dostrzegać niestworzoną miłość poprzez Prawdę, Dobro i Piękno w rozproszonym świecie, według Pawła Florenskiego*, *Poznańskie Studia Teologiczne*, t. 23, 2009, s. 125-143.

¹³⁹ Paweł Florenski, *Ikostas i inne szkice*, dz. cyt., s. 125. Trudno nie odwołać się do pierwszej zwrotki kolędy polskiej napisanej przez Franciszka Karpińskiego, *Bóg się rodzi, moc truchleje ...*.

rozświetlone światłem tworzącym przestrzeń, dzięki takim filozofom i poetom widzą, że Bóg jest *wszystkim we wszystkich* [1Kor 15, 28]¹⁴⁰ i nie jest to ukryty czy jawny panteizm. Jest to uprawnione tłumaczenie z greckiego zwrotu [τὰ πάντα ἐν πᾶσι]¹⁴¹. Mając to na względzie, Jelena Twierdisłowa konstatuje: *Wiera jest, bowiem potężną kreacją artystyczną człowieka twórcy, istniejącą w rzeczywistości, współistniejącą z nią i uduchowiającą ją*¹⁴². Dzięki temu poznanie w wierze jest dostępne dla każdego, poprzez poznanie afektywne czy biblijnie rozumiane poznanie *sercem*, ale poeci-filozofowie jako ci, którym zostały dane charyzmaty, werbalizują poprzez obrazy przeżycia swoje i tych, którzy współmyślą z nimi. Pozwalają czuć się pewnie i bezpiecznie w wierze tym, których przekonania pozwalają wejść w pole przyciągania ich przestrzeni. Oni nie zawłaszczają prawdy o Bogu, ale ukazują ją i poszukują Go jako bliskiego i jednocześnie ukrytego.

Mimo pewnych podobieństw w obrazowaniu każdy z filozofów-poetów w inny sposób buduje przestrzeń przenikniętą przez światło i podległą czasowej zmienności. Dynamika uwarunkowana przez ich rozumienie i przedstawianie czasu, który porządkuje przestrzeń i jest z nią współzależny, zależy od ich kultury i całego doświadczenia życiowego. Widzą go w różny sposób, ale zawsze jest on dla nich odległością od Boga¹⁴³, czasem pielgrzymowania. Karol Wojtyła stwierdzał w poemacie *Stanisław: Bierzemy w swoje ręce ZARYS nieuchronnego czasu*¹⁴⁴. Paweł Fłorenski łączy czas i przestrzeń w swojej koncepcji *odwrotnej perspektywy*, dzięki której czas nie tyle się odwraca, co *przenicowuje* w nieskończoność. Jest to ciekawa wizja, w której czas przeniknięty przestrzenią miłości staje w miejscu, a przestrzeń rośnie do nieskończonych wymiarów, ponieważ obrazuje Trójjedyną miłość. Pod wpływem matematycznych osiągnięć Alberta Einsteina, sam jako matematyk podawał swoją interpretację czasu i jego płynięcia. Według Pawła A. Fłorenskiego myśl człowieka może przenikać dostępną przestrzeń i czas: *Tam, [w Bogu] nigdzie nie znikając, nasz ziemski czas zwija się w kłębek, mieści w sobie przeszłość, przyszłość i terażniejszość, staje się realną wiecznością*¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Por. Wojciech Szczerba, «A Bóg będzie wszystkim we wszystkich ...». *Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków, WAM 2008.

¹⁴¹ Zob. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1994, s. 826.

¹⁴² Jelena Twierdisłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 284.

¹⁴³ Por. przypis 273.

¹⁴⁴ Karol Wojtyła, *Stanisław*, dz. cyt., s. 108.

¹⁴⁵ Tak pisał o poglądach Pawła A. Fłorenskiego Konstantin Kiedrow, cytaty w pełnym kontekście brzmi: *Okazuje się, że fizycznie przebywamy w granicach prędkości światła, nasza myśl może jednak przeniknąć w wyższe wymiary wszechświata. Tam, nigdzie nie znikając, nasz ziemski*

* * *

Ujmowanie czasu i przestrzeni przez obu poetów pozwala widzieć ją jako jedność, która staje się czasoprzestrzenią komunikacji i dialogu. Powstaje na początku jako myśl wewnętrzna i skierowuje się ku zewnątrz, ponieważ jest przestrzenią żywą. Oparta na tym duchowość domaga się spotkania i dzielenia się poznaniem dobra, piękna i prawdy. Łączy się, poprzez afektywność, ze sferą woli witalną człowieka, która dzięki zdobytemu bezpieczeństwu i akceptacji prowadzi ku utrwaleniu przekonań i ku zgodnemu z nimi działaniu. Ta przestrzeń tworzona przez filozofów myślących duchowo jest obszarem komunikacji i dialogu w różnych relacjach. Po pierwsze z tymi, do których omawiani poeci skierowują swoje dzieła, po drugie z Bogiem. W tej przestrzeni człowiek może rozpoznać, kim jest. Rozpoznać swoje podobieństwo wynikające z aktu stworzenia. W tej przestrzeni może z innymi, poprzez komunikację i dialog, tworzyć spójne i przekonujące argumenty zakorzenione w przekonaniach, które są ugruntowane w ich wierze. Dzięki temu człowiek osiąga egzystencjalną pewność dla swoich myśli i działań, buduje swój światopogląd, wychodząc od świata materialnego, poprzez świat myśli i dochodzi do poznania Boga na tyle, na ile poznanie przez części daje mu obraz całości¹⁴⁶. Przedstawione tu dociekania można podsumować słowami Pawła Apostoła: *od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła* [Rz 1, 20]¹⁴⁷.

Na podstawie badań Jeleny Twierdysłowej przedstawiliśmy jak można budować przestrzeń duchową, która prowadzi do dialogu z ludzkimi przekonaniem głęboko osadzonymi w sferze afektywnej i doświadczeniowej, i mającymi wpływ na ludzkie akty rozumne w działaniu i myśleniu. Ostatecznie Jelena Twierdysłowa stwierdza: *Einstein dowiódł nieskończoności światła, jego względnej przestrzenności i prędkości. Florenski dowiódł nieśmiertelności, [...] a Wojtyła – wieczności*¹⁴⁸. Ci, którzy działają jako rozumna osoba poprzez swój intelekt, włączają relacje ze świata kultury i nie odzegnują się od poznania w obszarach doświad-

czas zwija się w kłębek, mieści w sobie przeszłość, przyszłość i teraźniejszość, staje się realną wiecznością. Ten wąż, zwijający się w kłębek, u Einsteina nazywał się 'linią światowych wydarzeń'. W przeciwnieństwie do Florenskiego ten wielki fizyk najpierw uważał, że jest to tylko wygodna matematyczna abstrakcja, pomagająca zrozumieć, jak zbudowany jest wszechświat, i dopiero pod koniec życia naprawdę uwierzył w swoje odkrycie. Cytat za: Jelena Twierdysłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 293.

¹⁴⁶ *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., 31.

¹⁴⁷ Tamże, 32.

¹⁴⁸ Por. Jelena Twierdysłowa, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, dz. cyt., s. 294.

zeniowych, afektywnych i przez to mogą tworzyć realną przestrzeń relacji, która zaprasza do komunikacji, a nawet do dialogu.

PODSUMOWANIE

Przedstawiając końcowe spojrzenie na całość pracy trzeba podkreślić, że jest to próba integralnego spojrzenia na możliwość utrwalania ludzkich przekonań zarówno tych o doświadczalnym świecie, jak i tych w relacji z transcendencją. W prowadzonych wywodach ten podział był nie zawsze wyraźnie zaznaczany, również z tego względu, że nawet część badaczy stwierdza, iż metody badawcze w obu obszarach mogą być te same. Z drugiej strony, ryzykując krytykę osób przywiązanych do ścisłego rozgraniczania obszarów badawczych, w pracy świadomie niektóre z nich były zacierane. Powodem było przekonanie, że dzięki temu relacja tego *dzieła* do *odbiorcy dzieła* będzie bardziej dynamiczna, a chrześcijanie działający na polu ewangelizacji i inkulturacji będą mogli dzięki temu poszerzyć lub uzupełnić własną wiedzę, poprzez skonfrontowanie jej z własnym doświadczeniem życiowym.

Środowiskiem przeprowadzonych badań, analiz i otrzymanych wniosków jest tak zwana *przestrzeń eklezjalna*. Nie można jej granic ściśle zdefiniować, jak o tym przekonywał Paweł Fłorenski¹⁴⁹ i jak zostało to opisane w pracy *Ku metodzie integralnej*¹⁵⁰, na podstawie dociekań Ireneusza z Lyonu, który stwierdzał: *Gdzie Kościół tam Duch Boży, a gdzie Duch Boży tam Kościół i wszelka łaska [...] Duch zaś jest Prawdą*¹⁵¹. Tym samym wszędzie gdzie wydarza się ludzkie dociekanie ku prawdzie, tam jest Duch i powstaje relacja do *przestrzeni eklezjalnej*, często ukryta i nieświadomiana. Dzięki tej relacji możliwe są szeroko zakrojone działania ewangelizacyjne i inkulturacyjne, które mają obowiązek uwzględnić wszystko to, co zostało zauważone, podkreślone czy wyakcentowane w adhortacjach Jana Pawła II wspomnianych we *Wstępie* niniejszej pracy¹⁵². Ich przesłanie i treść przywiodła nas badawczo w obszar poszukiwań związany z ludzkimi przekonaniami, które są kształtowane przez wiedzę, ale przede wszystkim przez doświadczenie życiowe i emocje.

Droga poznawcza zastosowana do badania ludzkich przekonań, od nauk pomocniczych dla teologii po teologię fundamentalną, pozwoliła uwypuklić donio-

¹⁴⁹ Por. Paweł Fłorenski, *Filar i podpora prawdy*, dz. cyt., s. 12-13, 38; Elżbieta Kotkowska, *Via, veritas, vita...*, dz. cyt., s. 129 nn.

¹⁵⁰ Elżbieta Kotkowska, *Ku metodzie integralnej*, dz. cyt., s. 67 nn.

¹⁵¹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, III 24, 1.

¹⁵² Por. s. 11 niniejszej pracy.

słą rolę zaufania i związanej z nim nadziei. Wykazano, że wiarygodność, która jest podstawową kategorią badawczą w teologii fundamentalnej, zyskuje ugruntowanie w ludzkim doświadczeniu życiowym i w sferze afektywnej, poprzez kształtowanie przekonań. Prowadzenie i kształtowanie człowieka, by był gotowy do obrony i uzasadnienia nadziei, która w nim jest [1 P 3,15], domaga się podania racji, które opierają się na całościowym ujęciu ludzkich przeżyć oraz umiejętnego formowania ludzkich przekonań. Z tego względu przedstawiono stan badań nauk pozytywnych i poszerzono go o wnioski dotyczące utrwalania przekonań religijnych. Dzięki biblijnym i teologicznofundamentalnym analizom Magdaleny Toboły można było z dużą dozą wiarygodności przedstawić proces dochodzenia do prawdy u dwóch postaci będących filarami wiary w chrześcijaństwie i judaizmie – Marii z Magdali i Mojżesza. Analiza tekstów natchnionych, poparta badaniami innych nauk, pozwoliła na wiarygodną interpretację procesu rodzenia się wzajemnej i żywej relacji z Bogiem i opisania jak rodzi się interpersonalny dialog. Podano przykłady powstawania pełnej indywidualnej więzi z Trójjedynym, przyjmując schemat interpretacyjny od informacji, poprzez komunikację po interpersonalny dialog, który domaga się wspólnoty wiary, czyli Kościoła.

W dalszej części niniejszego przedstawienia podjęto się analizy mocy poznawczych człowieka, które kształtują jego przekonania. Na początek, w aspekcie biblijnym, przypomniano o obowiązku poznawania, który zawarty jest w nakazie miłości Boga. Biblia stawia wymóg, by w poznawaniu Trójjedynego, a przez to i Jego dzieła, miały udział wszystkie ludzkie moce poznawcze określone jako καρδία, ψυχή, διάνοια, δύναμις w Starym i Nowym Testamencie¹⁵³. Tym, co pragnęliśmy uświadomić czytelnikowi, to fakt, że w widzeniu i poznawaniu integralnym pojęcia te opisują i ukazują różne aspekty, różne punkty widzenia tej samej rzeczywistości. Dlatego zawsze jest konieczna całościowa wizja, dzięki której zobaczy się nie tyle obiekt poznania, co przestrzeń wzajemnych relacji kolejnych punktów widzenia. Podkreśliliśmy, że pełne *zobaczenie* obiektu poznania jest tajemnicą i dotyczy to tak samo, choć w różnym stopniu, zarówno Trójjedynego, jak i Jego dzieła stworzenia. Wykazaliśmy, że biblijne pojęcie *serce* w symbolicznym skrócie opisuje aktywności poznawcze człowieka, które kształtują jego przekonania, ponieważ Biblia ma swój sposób wyrazu w ukazywaniu dróg prowadzących do Boga i przez to do Jego poznawania.

W kolejnym kroku badawczym, na przykładzie myśli Pawła A. Fłorenskiego, przedstawiliśmy zasady działania ludzkiego intelektu związanego z pojęciami διάνοια i νόησις. Ukazane zostały rozeznane przez rosyjskiego filozofa przyzyny, dla których ludzki intelekt jest niewystarczalny w dochodzeniu do pełnej

¹⁵³ Pozostawiono te pojęcia w ich brzmieniu oryginalnym, jako że mają swoją kulturową i naukową historię, trudną do przedstawienia w jednym polskim słowie.

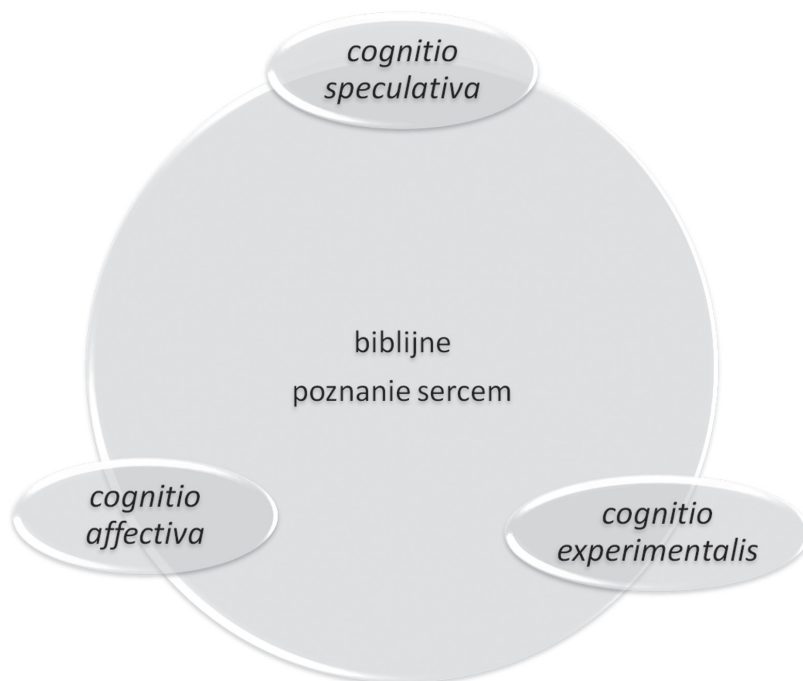
prawdy. Pozwoliło to na podprowadzenie do przekonania, że ludzkie dociekania na temat rzeczywistości bez światła wiary skazane są na antynomie i nierozwiązywalne sprzeczności. Wynika to, jak przekonuje teolog, z konieczności ustabilizowania dynamicznych procesów, które dzieją się w stworzonym świecie. Sam ludzki intelekt, nawet poszukujący w świetle wiary, potrzebuje relacji z innymi obszarami ludzkiej aktywności. Przykładem takich owocnych relacji stała się dla nas twórczość Karola Wojtyły/Jana Pawła II. W jej badaniu przyjęto metodyczny podział działalności poznawczej na obszary opisywane przez greckie pojęcia θεωρία i ποιησις, według badań Anny Kemnitz. Na przykładzie twórczości Karola Wojtyły/Jana Pawła II ukazano, jak w jednej osobie działania w obu obszarach są w ciągłej i nieusuwalnej relacji, jak następuje integralne zespolenie, które daje dzieła tworzące przestrzeń komunikacji i dialogu. Wykazaliśmy, że siła tworzonej przestrzeni nie tkwi tylko w autorze tych dzieł, jej siłą oddziaływania jest związek z Logosem [Λόγος], utożsamionym z Synem Bożym. Ludzkie słowo [λόγος] tworzy przestrzeń komunikacji i dialogu ku prawdzie o tyle, o ile jest związane ze słowem Boga, które nie wraca do Niego bezowocnie [Iz 55, 11] i które realnie działa w *przestrzeni eklezjalnej* obejmującej wspólnotę Kościoła. Przedstawiono również możliwości poznawcze tego, co Tomasz z Akwinu określa jako *cognitio affectiva*, łącząc to z poznaniem określonym jako *cognitio experimentalis*. Paweł Florenski jako wywodzący się z innej tradycji teologicznej, sięgając do tych samych źródeł, pisze o poznaniu przez miłość, czy o *metafizyce miłości*¹⁵⁴. Paragraf o poznaniu afektywnym pokazuje, że z jednej strony jest ono samoistne, ale z drugiej powinno być tłem dla innych możliwości poznawczych ludzkiego intelektu, umacniającym przekonania, wzmacniającym wolę i dającym siłę w intuicyjnym poszukiwaniu racji rozumowych. Staraliśmy się podkreślać w pracy, że emocje w kształtowaniu przekonań mają bardzo dużą siłę oddziaływania.

Poznanie afektywne, co warto podkreślić, jest dostępne dla każdego, może dawać bezpieczeństwo afektywności, czy w innej nomenklaturze bezpieczeństwo psychologiczne, w tych obszarach, w których zarówno intelekt, jak i nawet poznanie przez wiarę są niewystarczające. Piotr Moskał przekonuje, że jedynie doświadczalne, samoświadome akty w sferze poznania afektywnego mogą dać pewność, ponieważ w tym obszarze rozeznaje się kierunek aktów woli człowieka, który kierowany miłosnym zjednoczeniem dociera do prawdy. Podobne przekonanie głosiła Simone Weil o zupełnej pewności, że jej miłość do Boga nie jest złudzeniem¹⁵⁵. Takie przekonanie daje pewność, co do prawdziwości poznania przez miłość czy poznania przez biblijnie rozumiane serce.

¹⁵⁴ Por. Robert Slesinski, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*, New York, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Pr. 1984.

¹⁵⁵ Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, dz. cyt., s. 51.

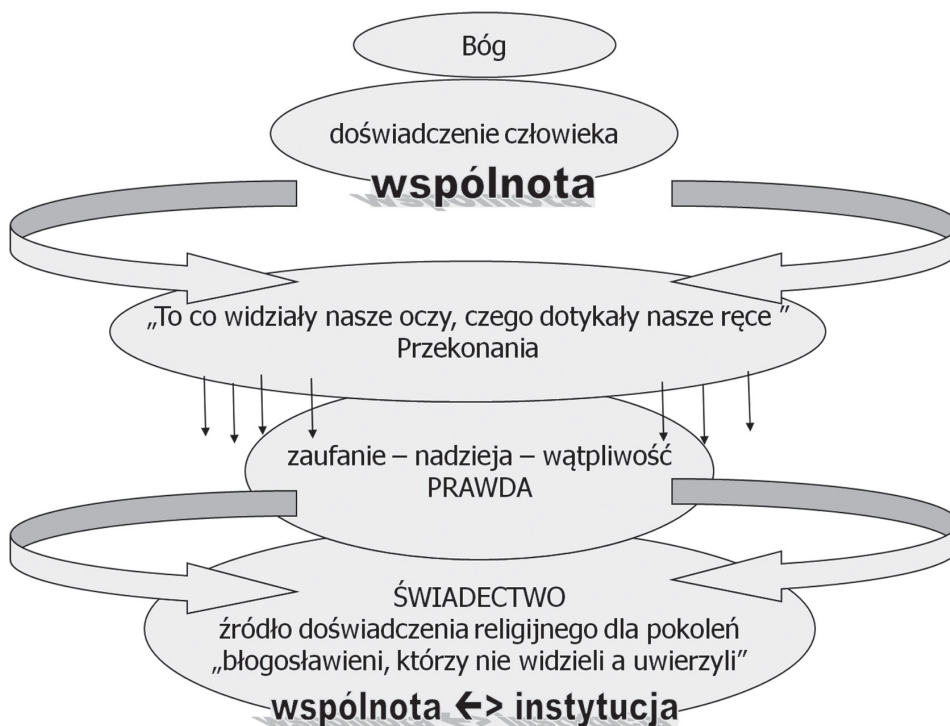
Wykazana niewystarczalność intelektu również w obszarach θεωρία i ποιησις pozwala na porównanie omówionych mocy i sił (δύναμις) poznawczych człowieka. Ukazało to ich pewną niesprowadzalną do siebie równoległość. Poznanie intelektem i poznanie przez doświadczenie życiowe dotyczą tego, co określone jest w przykazaniu miłości Boga słowami ψυχή, διάνοια, ale tylko w niewielkim stopniu wypełniają obszar biblijnie rozumianego *serca*, καρδιά. Udało się pokazać, że biblijne kategorie poznawcze nie są w pełni przekładalne na język epistemologii wyznaczonej przez starożytnych Greków¹⁵⁶ i dopracowanej przez Tomasza z Akwinu. Należy raczej uznać ich wielotorowość w opisie aspektów poznawczych, jak też uznać ich wieloznaczeniową rolę w rozeznaniu integralnego poznania, która jednak nie wypełnia całkowicie przestrzeni poznawczej [Rysunek 23].



Rysunek 23. Poznanie sercem a kategorie poznania według Tomasza z Akwinu

¹⁵⁶ Sposób, w jaki przebiegała pierwsza inkulturacja objawiania w świat hellenistyczny, przybliżyła książka Elżbiety Kotkowskiej, *Nicejskie óμοοβσιος w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2015.

Przeprowadzone badania przybliżyły nas do wypracowania wniosków końcowych. Co w aspekcie przekonań i przebadanych możliwości poznawczych możemy dopowiedzieć o wspomnianej *przestrzeni eklezjalnej*? To, że Bóg powołał człowieka do życia we wspólnocie i że wspólnota jest konieczna do osiągnięcia zbawienia, czyli jedności z Bogiem, jest prawdą głoszoną w Kościele od początku. Można jednak próbować zobrazować, jak to w relacjach międzyludzkich i w relacji z Bogiem jest kształtowane. Na podstawie przedstawionych badań można spróbować prześledzić proces rozeznawania objawienia, które kształtuje wiarę wspólnoty i utrwała przekonania ku poznaniu prawdy [Rysunek 24].



Rysunek 24. Wspólnotowe kształtowanie przekonań

Analizując kolejne elementy Rysunku 24 stwierdzamy, że na przykładzie umacniania przekonań jednostki, która wchodzi w relacje z Bogiem, udało się wykazać, że Bóg tworzy wobec niej przestrzeń komunikacji i dialogu. Pozwala się poznać i to w najgłębszym kryzysie ludzkiego doświadczenia świata. Bóg jako pierwszy, poprzez zapoczątkowanie komunikacji pozwala człowiekowi

wejść z sobą w dialog, w którym początkowo nic nie jest oczywiste. Przedstawiliśmy w pracy *działania* Boga, który w przypadku Marii z Magdali budzi jej wątpliwości, a w przypadku Mojżesza rozwiewa je. Słowo Boga jako skuteczne daje umocnienie. W dalszym procesie konieczne jest utrwalenie tych przekonań. Świadkowie wiary są więc posłani do wspólnoty, by przekonywali innych do tego, co *widziały ich oczy, czego dotykały ich ręce*. W tych *czynnościach* powinni budzić zaufanie, tak by zrodziła się w innych nadzieja. Tak jak Bóg wchodził w dialogiczną relację z ich wątpliwościami, tak samo oni powinni umieć uzasadnić, czy w inny sposób rozwiązać wątpliwości. Suma tych działań i świadomość dialogicznej relacji do Boga jest *świadcstwem*, źródłem wiarygodności wiary dla nich i dla przyszłych pokoleń oraz dla tych, którzy są poza wspólnotą. Jest ona odpowiedzią, dlatego warto Bogu zaufać i być mu wiernym. Również jest źródłem wiarygodności i autorytetu instytucjonalnego wymiaru tej wspólnoty.

Przedstawiona analiza jest schematyczną propozycją ustrukturyzowania odpowiedzi na pytanie, dlaczego warto odwoływać się do ludzkich przekonań zarówno w działaniach ewangelizacyjnych, jak i inkulturacyjnych. Podana interpretacja jest próbą integralnego zobrazowania wszystkich dociekań przedstawionych w tej pracy. Mamy jednak świadomość, że jest to tylko przyczynek do badań w tym kierunku podejmowanych. Biblista François Dreyfus podkreślał, że objawienie dokonuje się za pośrednictwem słów i terminów kultury, w której żył Jezus z Nazaretu¹⁵⁷ i podobnie jak wtedy, dzisiaj też trzeba dokonywać symbiozy ludzkich przekonań opartych na myśleniu i działaniu w świecie z rozeznaniem Bożych planów wobec świata.

¹⁵⁷ Por. François Dreyfus, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, Poznań, „W drodze” 1995, s.104-105.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, red. Augustyn Jankowski, Lech Stachowiak, Kazimierz Romaniuk, Poznań, Pallottinum 1980.

Pismo Święte, Starego i Nowego Testamentu, tłum. zespół tłumaczy, wyd. 3, Poznań, Pallottinum 1980.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. pol. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Vocatio 1994.

Patrologiae Cursus completus. Series Graeca, t. 7, Paris, wyd. Jacques'a-Paula Migne'a, 1857.

DOKUMENTY KOŚCIOŁA

Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, Pallottinum 2002.

Franciszek, *Laudato si'*. *Encyklika poświęcona trosce o wspólny dom*, w: *The Holy See*, [online], [przełądane 11.10.2018], dostępne w: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf

Jan Paweł, *Veritatis splendor*, [online], [przełądane 10.08.2018], dostępne w: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

Jan Paweł II, *Adhortacje Apostolskie*, [online], [przełądane 05.11.2018], dostępne w: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations.index.html

Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, encyklika, opoka.org.pl, [online], [przełądane 01.06.2018], dostępne w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html

- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań, Pallottinum 1994.
- Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, tłum. Roman Murawski, Jan Nowak, Kielce, Wydawnictwo Jedność 2005.

SŁOWNIKI I LEKSYKONY

- Encyklopedia katolicka*, t. 1-13, red. Edward Gigilewicz i inni, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL i Towarzystwo Naukowe KUL Jana Pawła II 1995–...
- Greek Word Study Tool*, na podstawie: Liddell Henry George, Scott Robert *A Greek-English Lexicon*, [online], [przełądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph>
- Lampe Geoffrey W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, London, Oxford Clarendon Press 1961-1968.
- Słownik grecko-polski*, red. Zofia Abramowiczówna, t. 2-3, Warszawa, PWN 1960 i 1962.
- Słownik grecko-polski*, oprac. Oktawiusz Jurewicz, t. 2, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 2000.
- Sophocles Evangelinus A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A. D. 1100)*, Cambridge, London, Harvard University Press, Oxford University Press 1914.
- Szczerba Dorota, *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków, Wydawnictwo „M” 2008.

LITERATURA PODSTAWOWA

- Berger Peter, Zijderveld Anton, *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem?*, Kraków, Wydawnictwo Vis-à-vis/Etiuda 2010.
- Dąbrowski Kazimierz, *Trud istnienia*, Omega, t. 286, Warszawa, Wiedza Powszechna 1986.
- Duplacy Jean, *Nadzieja*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań, Pallottinum 1990.
- Festinger Leon, *Dysonans poznawczy*, Warszawa, PWN 2007.
- Feuillet Rene, *Nerki*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań, Pallottinum 1990.
- Filipkowski Janusz, *Koncepcja nadziei w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn, Wydawnictwo UW-M 2004.

- Filipkowski Janusz, *Nadzieja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, kol. 633.
- Fłorenski Paweł, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu li-stach*, tłum. Jacek Chmielewski, Warszawa, Wydawnictwo KR 2009.
- Gabryl Franciszek, *Noetyka*, Kraków, Księgarnia Spółki Wydawniczej 1900.
- Hardin Russell, *Zaufanie*, tłum. Agnieszka Gruba, Warszawa, Wydawnictwo Sic! 2009.
- Huzarek Tomasz, *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozo-ficzne i teologiczne założenia*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL Jana Pawła II 2012.
- Kawalec Paweł, *Przekonania*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. Edward Gigilewicz i inni, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL Jana Pawła II 2013, kol. 635.
- Kiejza Andrzej, *Serce*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. Edward Gigilewicz i inni, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL Jana Pawła II 2013, kol. 6-7.
- Kotkowska Elżbieta, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu «locorum theologico-rum». Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil*, Po-znań, Wydział Teologiczny UAM 2010.
- Kotkowska Elżbieta, *Dostrzegać niestworzoną miłość poprzez Prawdę, Dobro i Piękno w rozproszonym świecie, według Pawła Fłorenskiego*, Poznańskie Studia Teologicz-ne, t. 23, 2009.
- Kotkowska Elżbieta, *Proces utrwalania przekonań w wiarygodność zmartwychwstania. Analiza zagadnienia na przykładzie J 20,1-18*, w: *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, red. Przemysław Artemiuk, Biblioteka Teologii Funda-mentalnej 13, Płock, STFWP, Płocki Instytut Wydawniczy 2018.
- Kotkowska Elżbieta, *Via, veritas, vita w perspektywie życia i twórczości o. Pawła Alek-sandrowicza Fłorenskiego*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2017.
- Kotkowska Elżbieta, *Źródła „ratio” i „intellectus” w myśleniu teologicznym*, w: *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięć-dziesięciolecie kapłaństwa*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2013, s. 263-270.
- Kurek Łukasz, *Dualizm przekonań*, Kraków, Copernicus Center Press 2016.
- Lacan Marc-François, *Ufność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań, Pallottinum 1990.
- Lurker Manfred, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań, Pallottinum 1989.
- Manzanares César Vidal, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Warszawa, Verbinum 2001.
- Miszczuk Agata Celińska, *Zaufanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, red. Edward Gigi-lewicz i inni, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL Jana Pawła II, 2013, kol. 1271-1272.

- Moskal Piotr, *Afektywne poznanie Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 56, nr 2, 2008, s. 206.
- Moskal Piotr, *Problem afektywnego poznania Boga*, w: *Afektywne poznanie Boga*, red. tenże, Lublin, Wydawnictwo KUL 2006, i tenże, *Religia i prawda*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2008.
- Moskal Piotr, *Tomasza z Akwinu epistemologia przekonań teistycznych*, „Łódzkie Studia Teologiczne” nr 23/4, 2014, s. 5-20.
- Mularska-Kucharek Monika, *O relacjach pomiędzy zaufaniem społecznym a postawami przedsiębiorczymi*, „Przedsiębiorczość i zarządzanie”, tytuł numeru *Innowacje w zarządzaniu publicznym i polityce społecznej*, red. Justyna Przywojska, Izabela Warsaw, z. 4, t. 17, cz. 2, 2016, s. 237-249.
- Pankiewicz Ryszard, *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków, WAM 2009.
- Paprocki Henryk, *Święty jako symbol świata innego*, w: *Sól ziemi, czyli opowieść o życiu starca pustelni Getsemani, Hieromnicha Abby Izydora zebrana i po porządku przedstawiona przez Jego niegodnego syna duchowego Pawła Florenskiego*, tłum. Henryk Paprocki, Białystok, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 1996.
- Paweł VI, *Adhortacje Apostolskie*, [online], [przeglądane 05.11.2018], dostępne w: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations.index.html; tłum. pol. Opoka.org.pl, [online], [przeglądane 05.11.2018], dostępne w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html
- Pietrzak Andrzej, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Platon, *Fileb*, [online], [przeglądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0059,010:38b&lang=original>
- Plūzek Zenomena, *Abulia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. Edward Gigilewicz i inni, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL Jana Pawła II, kol. 49.
- Polak Mieczysław, *Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2014.
- Prężyna Władysław, *Wątpliwości w wierze*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002.
- Przekonania i odpowiedzialność*, red. Alojzy Drożdż, Michał Drożdż, Kielce, Wydawnictwo Jedność 2003.
- Rusecki Marian, *Sperancyjny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej, Lublin, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002.
- Szaciło Tadeusz, *Przekonania*, Warszawa, Książka i Wiedza 1967.
- Sztompka Piotr, *Zaufanie, fundament społeczeństwa*, Kraków, Znak 2007.

- Trzcieniecka-Schneider Irena, *Przyjaźń, zaufanie i dylemat więźnia*, w: *Zaufanie w życiu publicznym*, red. Władysław Zuziak, Kraków, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe 2014.
- Twierdiśłowa Jelena, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (1)*, „Pressje”, Teka 24, Klubu Jagiellońskiego 2011.
- Twierdiśłowa Jelena, *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, „Pressje”, Teka 26-27 Klubu Jagiellońskiego 2011.
- Vanhoye Albert, Vaulx de Jules, *Serce*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań, Pallottinum 1990.
- Wojtyła Karol, *Poezje. Poems*, tłum. Jerzy Peterkiewicz, Kraków, Wydawnictwo Literackie 1998.
- Wojtyła Karol, *Stanisław*, w: *Poezje i dramaty*, Kraków, Znak 1987.
- Zuziak Władysław, *Podstawy antropologiczne zaufania. Czy jeszcze sobie ufamy?*, w: *Zaufanie w życiu publicznym*, red. Władysław Zuziak, Kraków, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Wydawnictwo Naukowe 2014.

LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

- Bakalarska Justyna, *Pokolenie Y vs. Pokolenie Z – co powinni o nich wiedzieć marketerzy cz. I*, [online], [przeoglądane 01.06.2017], dostępne w: <https://marketerplus.pl/teksty/cykle/pokolenie-y-vs-pokolenie-o-nich-wiedziec-marketerzy-cz/>
- Barbour Ian G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków, Znak 1984.
- Brzeziński Jerzy, *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa, PWN 2004.
- Cichoń Jan, *Josepha Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu*, nr 31, s. 43-100.
- Cichoń Jan, *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (cz. I i II)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, nr 29, 2009, s. 53-91; nr 30, 2010, s. 47-80.
- Czerniawski Jan, *Rehabilitacja modelu Ptolemeusza. Komentarz do obrony geocentryzmu Pawła Florenskiego*, „Pressje” 2012, nr 28, s. 268-270.
- Delsol Chantal, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków 2011.
- Faryno Jerzy, *Myśliciel. Myśl. Refleksja*, w: *Идеи в России – Idee w Rosji – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, red. Andrzej de Lazari, Łódź, Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2001.
- Fłoreński Paweł, *Ikonostas i inne szkice*, Białystok, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 1997.

- Флоренский Павел А., *List 92*, w: Павел А. Флоренский, *Сочинения в четырех томах. Письма с Дальнего Востока и Соловков*, т. 4, Москва, Мысль 1998, s. 672, tłum. Maria Wójcik, w: *Blask prawdy. Poezja Jana Pawła II i prawosławie (2)*, „Pressje” cz. 2; Teka 26-27 Klubu Jagiellońskiego, 2011, s. 283.
- Fuliński Andrzej, *O czasie i świadomości*, w: *Przestrzenie pana Cogito. Księdzu Michałowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Tarnów, Biblos 1996.
- Grzegorz z Nyssy, *O Modlitwie Pańskiej mowa druga*, 2, 4, tłum. Tadeusz Sinko, w: Święty Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa, PAX 1963.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, w: *Patrologia Graeca*, t. 7, Paris, wyd. Jacques’a-Paula Migne’a, 1857.
- Kotkowska Elżbieta, *Dlaczego JA mam cierpieć za grzech jakiegoś tam Adama i Ewy*, „Katecheta”, nr 6, 1999.
- Kotkowska Elżbieta, *Nicejskie óμοούσιος w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2015.
- Krąpiec Mieczysław A., *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej – wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, „Znaki Czasu” (Rzym-Warszawa), 1988, nr 9, s. 12-28; w: *Żeby nie ustala wiara*, red. Józef Homerski i inni, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1989.
- Krocak Justyna, *Włodzimierza Wiernadskiego i Pawła Florenskiego rozważania o związkach człowieka z przyrodą*, „Logos i Ethos”, nr 1 (38), 2015.
- Mascal Eric L., *Chrześcijańska koncepcja człowieka. (Zagadnienia wybrane)*, tłum. Henryk Bednarek, Sylwester Zalewski, Warszawa, PAX 1968.
- McKay Thomas, Nelson Michael, *Propositional Attitude Reports*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edwar E. Zalta, [online], [przełądane 05.10.2018], dostępne w: <https://plato.stanford.edu/entries/prop-attitude-reports/#FrePuz>
- Merino Evencio C6freces, Haro de Ramon Garcia, *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, tłum. Michał Głębowski, Krak6w, Wydawnictwo „M” 2003.
- N.N., *Co rozumiemy poprzez pojęcie światła?*, [online], [przełądane 10.08.2018], dostępne w: <http://www.lighting.philips.pl/edukacja/nowoczesne-oswietlenie/swiatlo-w-twoim-domu/swiatlo-fala-elektromagnetyczna-czy-strumien-czastek>
- Pilarczyk Ewelina, *Metamorfozy s6w6wa. Filozofia j6zyka Pawła Florenskiego w polskim kontekście przekładowym*, Krak6w, Collegium Columbinum 2008.
- Ratzinger Joseph, *Prawda w teologii*, tłum. Magdalena Mijalska, Krak6w, Wydawnictwo „M” 2005.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. Iwo Zieliński, t. 2, Lublin, Rada Wydawnictw KUL 2001.
- Seweryniak Henryk, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Biblioteka „Więzi”, Warszawa, Towarzystwo „Więź” 2010.

- Skawron Jerzy, *Teologia nocy ducha św. Jana od Krzyża a filozofia rozwoju przez dezintegrację pozytywną Kazimierza Dąbrowskiego*, [online], [przełgądane 05.10.2018], dostępne w: <https://dezintegracja.pl/teologia-nocy-ducha-sw-jana-od-krzyza-a-filozofia-rozwoju-przez-dezintegracje-pozytywna-kazimierza-dabrowskiego-pl/>
- Slesinski Robert, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*, New York, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Pr. 1984.
- Špidlík Tomáš, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. Janina Dembska, Warszawa, Wydawnictwo Księży Marianów 2000.
- Szczerba Wojciech, «*A Bóg będzie wszystkim we wszystkich ...*». *Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków, WAM 2008.
- Sztompka Piotr, *Socjologia codzienności*, red. Piotr Sztompka, Małgorzata Boguni-Borowska, Kraków, Znak 2008.
- Szymczyk Justyna, *Pokolenie X na rynku pracy – charakterystyka*, [online], [przełgądane 01.06.2018], dostępne w: <https://poradnikprzedsiebiorcy.pl/-pokolenia-w-pracy-pokolenie-x>
- Szymczyk Justyna, *Pokolenie Y i Z w pracy, czyli najmłodsze roczniki na rynku pracy*, [online], [przełgądane 01.06.2018], dostępne w: <https://cenabiznesu.pl/-pokolenie-y-i-z-w-pracy-czyli-najmlodsze-roczniki-na-ryнку-pracy>
- Tapscott Don, *Cyfrowa dorosłość. Jak pokolenie sieci zmienia nasz świat*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2010;
- Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, 8, 1b, tłum. Elwira Buszewicz, Źródła Myśli Teologicznej 4, Kraków, WAM 1997.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, vol. 40, Cambridge, Cambridge University Press 2006.
- Weil Simone, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1996.
- Weil Simone, *Zakorzenie*, w: *Dzieła*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, Poznań, Brama – Książnica Włóczęgów i Uczonych 2004.
- Wojtyła Karol, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, TN KUL 1994.
- Zatwardnicki Sławomir, *Dialog ojca z synem*, Opoka.or.pl [online], [przełgądane 11.10.2018], dostępne w: https://opoka.org.pl/biblioteka/M/MR/w_drodze_2011_abraham_08.html
- Życie Jezusa Chrystusa w opisie ewangelistów*, tłum. i komentarz Eugeniusz Dąbrowski, Poznań, Pallottinum 1954.
- Osnowa i wętek*, s. 74, [zdjęcie licencja CC BY-SA 3.0], źródło Wikipedia, [online], [przełgądane 10.08.2018], dostępne w: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Warp_and_weft.jpg



ANEKS 1

Magdalena Toboła

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

CHRYSTOFANIA MARIII Z MAGDALI W J 20,1-18 W ŚWIETLE TEOFANII MOJŻESZA W WJ 3,1-4,20

WSTĘP¹

W tradycji Kościoła istnieje żywotny nurt interpretacyjny określający Marię z Magdali mianem *Apostolki Apostołów* (bądź *Równej Apostołom*, *Niosącej mirrę* czy *Nowej Ewy*)². Jednak badacz próbujący znaleźć jednoznaczne biblijne uzasadnienie dla tego tytułu napotyka poważne trudności. Z jednej strony, fakt posłania jej przez Jezusa do uczniów z konkretnym przesłaniem nie jest wystarczającym argumentem za użyciem wobec tej niewiasty tak mocnego sformułowania. Wszakże również inne kobiety zostały przez Niego posłane z podobnie brzmiącym zadaniem. Jednak w ich przypadku ten tytuł, jakkolwiek postulowany na przykład przez św. Hipolita³, ostatecznie nie przyjął się i nie zakorzenił w powszechnej świadomości. Z drugiej strony, brak również w tekstach biblijnych jakiegokolwiek jednoznacznego tekstu sugerującego powołanie Marii z Magdali, który można by zestawić z klasycznymi tekstami dotyczącymi powołania apostołów. Pojawia się zatem pytanie o powód takiego wyróżnienia tej kobiety⁴. Wydaje

¹ Wiadomości podawane we Wstępie według: Józef Myśków, *Elementy metodyki pracy naukowej*, w: *Mały teolog. Minipodręcznik dla początkujących autorów teologicznych dzieł*, red. Mariusz Bilski i in., Katowice-Lublin, Księgarnia św. Jacka 2003, s. 58-96.

² Por. Amy Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, Radom, Polwen 2006, s. 61-67; 106-110; 113-114.

³ Por. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, Poznań, W drodze 2005, s. 58.

⁴ Por. Judith Hartenstein, *Mary Magdalene the Apostle. A Re-interpretation of Literary Tradition?*, „Lectio difficilior”, [online], [przełądane 21.06.2018] dostępne w http://www.lectio.unibe.ch/07_1/pdf/hartenstein_mary_magdalene.pdf

się, że źródeł tego fenomenu należy szukać w najbardziej rozbudowanej narracji biblijnej dotyczącej Marii z Magdali, jakim jest perykopa w J 20,1-18. Poniższe studium ma za zadanie zwrócić uwagę na te elementy tekstu, które mogą sugerować, że w jednym ze swych aspektów ten fragment można interpretować jako opis powołania.

Zgodnie ze znaną zasadą św. Augustyna (*in Vetere Novum latet, in Novo Vetus patet*)⁵ warto podjąć próbę odpowiedzi na powyższy problem za pomocą tekstów starotestamentalnych. Jakkolwiek w tradycji egzegetycznej pojawiały się próby zestawiania opisu chrystofanii Magdaleny z wybranymi tekstami starotestamentalnymi (choćby w perspektywie Pieśni nad Pieśniami⁶ czy mitu o rajskim ogrodzie⁷), to jednak jak dotąd żaden z badaczy nie brał pod uwagę możliwości zestawienia tego tekstu ze starotestamentalnymi opisami powołań. Tymczasem ich uważna lektura i analiza sugeruje, że te fragmenty wykorzystują podobne schematy kompozycyjne, środki retoryczne oraz analogiczną symbolikę. Szczególnie cenny wydaje się tutaj opis teofanii i powołania Mojżesza (Wj 3,1-4,20) – postaci fundamentalnej dla zrozumienia wiary Izraela. Podobną rolę wydaje się pełnić Maria w ramach tradycji chrześcijańskiej: nieprzypadkowo jest jedyną postacią wymienioną z imienia w średniowiecznej sekwencji wielkanocnej *Victimae Paschali laudes*⁸, gdzie jest wzmiankowana jako świadek zmartwychwstania. W tym kontekście pojawia się pytanie o teologiczne znaczenie tego fenomenu. Dlaczego autor narracji w J 20,1-18 uznał za stosowne nawiązać w swym dziele do opisu teofanii i powołania Mojżesza w Wj 3,1-4,20? Jakie konsekwencje niesie to dla obrazu Boga i człowieka (i relacji pomiędzy nimi) w kontekście Paschy Jezusa? Jak możliwa paralela pomiędzy Mojżeszem a Marią wpływa na interpretację samej Magdaleny jako *Apostolki Apostołów*? Poniższa praca stanowi próbę odpowiedzi na te pytania.

Podstawową presupozycją niniejszego studium jest wypracowana przez nauki biblijne teoria gatunków literackich, wedle której można wyróżnić w tekście Pisma Świętego pewne charakterystyczne sposoby wypowiedzi posiadające specyficzną strukturę, frazeologię, a niekiedy nawet szereg wyrażen idiomatycznych. W przypadku podjętego zagadnienia zasadniczy punkt odniesienia stanowi model narracji o powołaniu obecny w wielu tekstach biblijnych, w tym również w tekście o teofanii udzielonej Mojżeszowi na Horebie. Zestawienie tego kla-

⁵ Por. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei verbum* 16, dokumenty Soboru Watykańskiego II, [online], [przełgądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/dei_verbum/V.php

⁶ Por. Amy Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, dz. cyt., s. 61-67.

⁷ Por. Mariusz Rosik, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniiach*, Wrocław, TUM 2004, s. 111-133.

⁸ Tekst w: *Liber usualis. Missae et Officii*, Paris, Desclée & Co. 1924, s. 665-666.

sycznego tekstu z opisem spotkania Marii ze Zmartwychwstałym ma na celu weryfikację (i ewentualną reinterpretację) tego nowotestamentalnego opowiadania jako możliwego opisu powołania. Praca koncentruje się na tych aspektach wspomnianych wyżej opowiadań biblijnych, które korespondują ze sobą nie tylko na zasadzie podobieństwa, ale i kontrastu. Ewentualne różnice mogą bowiem okazać się równie znaczące pod względem teologicznym, jak możliwe paralele. Praca ma charakter interdyscyplinarny. Łączy w sobie zarówno elementy teologii biblijnej, jak i teologii fundamentalnej. Metodą wiodącą w analizie tekstów biblijnych jest metoda narracyjna⁹. Funkcje metod pomocniczych powierzone zostały metodzie historyczno-krytycznej oraz metodzie antropologicznej¹⁰. Pierwsza z nich pozwala dokonać szczegółowego rozbioru tekstów w ich wielowarstwowości (analiza). Druga pozwala na zastosowanie wyników pracy egzegetycznej w ramach teologii fundamentalnej (analiza porównawcza), by ostatecznie przejść do syntezy otrzymanych wyników w końcowych wnioskach. Tekst źródłowy dla niniejszego studium stanowią następujące wydania krytyczne Pisma Świętego: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Karl Elliger, Willhelm Rudolph (red.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart (wersja elektroniczna) oraz *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland (red.), Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart (wersja elektroniczna)¹¹. Wszystkie przekłady cytatów (o ile nie zostanie zaznaczone inaczej) pochodzą z Biblii Tysiąclecia¹².

Praca została podzielona na trzy części. Pierwsze dwie to autonomiczne studia dotyczące odpowiednio chrystofanii Marii z Magdali oraz teofanii Mojżesza. Trzecia to porównanie obu tekstów, wykorzystujące wyniki badań z części pierwszej i drugiej. Taki układ pozwala zachować przejrzystość metodyczną pracy. Każda z narracji jest najpierw analizowana jako samodzielna jednostka literacka i teologiczna, co pozwala uniknąć nieuprawnionych hipotez i wniosków, wynikających z wpisania ich od początku w strukturę porównawczą, będącą wszakże tylko i wyłącznie współczesną hipotezą badawczą.

⁹ Por. Stefan Szymik, *Metoda narracyjna jako propozycja dialogu z tekstem*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. Wojciech Pikor, Kielce, „Verbum” 2005, s. 11-20; *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Papieska Komisja Biblijna, Poznań, Pallottinum 1994, s. 35-37.

¹⁰ Por. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, dz. cyt., s. 26-32, 49-50.

¹¹ WTT (BHS Hebrew Old Testament) oraz BGT (BibleWorks Greek LXX/BNT), w: *Bible Works 6*.

¹² *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań, Pallottinum 2000.

CHRYSTOFANIA MARIII Z MAGDALI

Studium Janowej chrystofanii Marii z Magdali należy rozpocząć od identyfikacji tej postaci. To zadanie utrudnia bogactwo interpretacji i tradycji nagromadzonych wokół tej kobiety na przestrzeni wieków. Istotne jest rozróżnienie między Marią z Magdali wzmiankowaną na kartach Ewangelii a Marią Magdaleną, figurą świętej, która przez wieki przyjmowała wiele „wcielen” i coraz to nowe oblicza, nie zawsze zgodne z opisem, który znajdujemy w Piśmie Świętym¹³. Konsekwentnie więc w niniejszej pracy wyrażenie *Maria z Magdali* będzie oznaczało wyłącznie biblijny obraz kobiety z Magdali, natomiast *Maria Magdalena* będzie określeniem postaci świętej wraz z jej historyczną interpretacją i nadbudową. O niewieście z Magdali wiemy niewiele, natomiast tradycja związana z figurą Marii Magdaleny wydaje się znacznie bogatsza, wręcz można by powiedzieć, że pod niektórymi względami ciekawsza. W pierwszym paragrafie tej części zostanie przedstawiony najpierw pierwszy, a następnie drugi wizerunek Magdaleny. Drugi paragraf będzie poświęcony analizie chrystofanii w J 20,1-18. Całość zostanie podsumowana wnioskami w paragrafie trzecim.

Prezentacja postaci

Aspekt biblijny

Régis Burnet, próbując scharakteryzować Marię z Magdali, stwierdza: *W Ewangeliach niewiasty mają dwie zasadnicze wady. Nie tylko nie są równie wyraziście zindywidualizowane jak mężczyźni, ale mają też irytującą skłonność do noszenia imienia Maria*¹⁴. Mimo tej trudności, można – opierając się na ewangelicznych perykopach, które bezsprzecznie dotyczą kobiety o tym „kłopotliwym” imieniu i pochodzącej zarazem z Magdali – odtworzyć realny obraz tej niewiasty. Maria z Magdali pojawia się w pięciu sytuacjach: jako świadek publicznej działalności Jezusa, świadek ukrzyżowania, świadek pogrzebu Jezusa, świadek pustego grobu (zawsze w powiązaniu z angelofaniami), wreszcie jako świadek zmartwychwstania (chrystofania). W powyższych opisach wymieniana jest z imienia¹⁵, co stanowi kryterium wyboru fragmentów bez wątpie-

¹³ Por. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 11-13.

¹⁴ Spośród wszystkich Marii można łatwo wyodrębnić Najświętszą Maryję Pannę, gdyż ewangeliści często Ją indywidualizują, nazywając Maryją, Jego Matką. Natomiast pozostałe Marie są w pewien sposób przemieszane, a niektóre kobiety pozostają bezimienne, co utrudnia ich rozróżnianie, por. tamże, s. 18.

¹⁵ W Łk 23,55 trzeba wziąć pod uwagę szerszy kontekst niż ściśle podany werset.

nia dotyczących Marii z Magdali. Wyjątkami od tej reguły są dwa wydarzenia z Ewangelii według św. Łukasza: scena pod Krzyżem (23,49) oraz złożenie ciała Jezusa do grobu (23,55). Biorąc jednak pod uwagę wzmiankę o niewiastach towarzyszących Jezusowi od Galilei i następujące w 24,10 wymienienie ich imion, można stwierdzić obecność Magdaleny również w tych dwóch przypadkach. Potwierdzają to także paralelne opisy ukrzyżowania i pogrzebu.

Ewangelie według św. Mateusza i według św. Marka zawierają wszystkie ukazane wyżej wydarzenia, w których występuje Magdalena. Z kolei Ewangelista Łukasz pomija chrystofanię Marii, zaś Jan jej towarzyszenie Jezusowi podczas publicznego nauczania oraz w trakcie pogrzebu. Janowy opis pierwszego ukazania się Zmartwychwstałego różni się od opisów u synoptyków, gdyż spośród grupy pobożnych niewiast pozostaje sama Magdalena, która wylania się na pierwszy plan i nabiera indywidualnych cech¹⁶. Mimo tych różnic zauważa się, że Maria z Magdali jest obecna w najistotniejszych momentach życia Chrystusa, uczestniczy w Jego misji, począwszy od głoszenia królestwa Bożego, poprzez śmierć, aż po zmartwychwstanie. Powyższe zestawienie wyraźniej zobrazuje tabela.

Tabela 1. Ewangeliczne wydarzenia, w których bierze udział Maria z Magdali

	Według Mateusza	Według Marka	Według Łukasza	Według Jana
Maria w grupie niewiast towarzyszących Jezusowi	Mt 27,55-56	Mk 15,40-41	Łk 8,1-3 Łk 23,49-55	----
Maria pod Krzyżem	Mt 27,55-56	Mk 15,40-41	Łk 23,49	J 19,25
Maria przy pogrzebie	Mt 27,61	Mk 15,47	Łk 23,55	----
Maria przy pustym grobie	Mt 28,1-8	Mk 16,1-8	Łk 24,1-10	J 20,1.11-13
Maria spotyka Zmartwychwstałego	Mt 28,9-10	Mk 16,9-11	----	J 20,14-18

Tekstem w miarę wyczerpująco charakteryzującym omawianą postać wydaje się fragment z Łk 8,1-3: *Potem chodził po miastach i wioskach, głosząc i zwiastując królestwo Boże. Towarzyszyło Mu dwunastu. I niektóre kobiety, uwolnione od złych duchów i od chorób: Maria zwana Magdaleną, z której wyszło siedmiu czar-tów, i Joanna, żona Chuzy, zarządcy Heroda, i Zuzanna, i wiele innych. Kobiety*

¹⁶ Marek, opisując pierwszą chrystofanię, również wymienia tylko Marię (16,9). Jednak jest to późniejszy dodatek redakcyjny, a ponadto spotkanie nie jest opisane tak szczegółowo jak u Jana.

te służyły im pomocą pieniężną ze swoich własnych zasobów¹⁷. Wynika z niego, że Maria, z której Jezus wyrzucił siedem złych duchów¹⁸ (por. Mk 16,9), nosi przydomek „Magdalena”, który jest związany z jej miejscem zamieszkania bądź pochodzenia¹⁹, co sugeruje stan paniński lub wdowieństwo²⁰. Ponadto jest ona na tyle bogata, by wspierać finansowo Nauczyciela z Nazaretu i Jego uczniów²¹. Powyżej został zarysowany obraz Marii z Magdali wyłaniający się z czterech Ewangelii. Z jednej strony biblijnych fragmentów opisujących Magdaleny jest wiele, natomiast z drugiej ich niepełność powoduje chęć dołączenia do nich innych nieadekwatnych wątków biblijnych, co zostanie z kolei przedstawione.

Aspekt historyczno-kulturowy

Proces poszerzenia obrazu Marii z Magdali o perykopy ewangeliczne, które nie dotyczą tej kobiety, zapoczątkował Grzegorz Wielki²². Dokonał on swego aktu narodzin Marii Magdaleny, czyli barwniejszego wizerunku omawianej niewiasty. Wykorzystane przez niego fragmenty Pisma Świętego przedstawia tabela.

Tabela 2. Wydarzenia biblijne, w których występuje Maria z Magdali (według Grzegorza Wielkiego)

	Mk 16,9	Łk 7, 36-50	J 11,2	J 12,1-11
Kontekst	Chrystofania	Uczta u Szymona faryzeusza	Wskreszenie Łazarza	Uczta u Łazarza w Betanii

¹⁷ *Biblia Poznańska*, wyd. IV, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 2004.

¹⁸ Zob. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 21-22.

¹⁹ Zob. tamże, s. 19-20. W czasach Jezusa miejscowość ta znana była także pod nazwami Megedan i Dalmanuta, a Józef Flawiusz określa ją jako Tarichea, por. Tomasz Jelonek, *Św. Maria Magdalena*, „Posłaniec Serca Jezusowego”, nr 7(126), 1997, s. 4-5. Najnowsze badania w Magdali, [online], [przełądane 01. 06. 2010], dostępne w: <http://www.magdalaproject.org>

²⁰ Maria nie jest identyfikowana przez jakąkolwiek relację z mężczyzną, jak określano w tamtych czasach większość kobiet (np. Joanna, żona Chuzy), ale przez relację z miastem: Maria z Magdali, co może wskazywać na jej życie w pojedynkę, bez męża, por. Amy Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, dz. cyt., s. 23. *Na podstawie danych biblijnych i pozabiblijnych uważa się, że Maria była wdową lub niezamężną i prawdopodobnie zamożną kobietą*, *Encyklopedia katolicka*, Tom XI, red. Edward Gigilewicz, Lublin, TN KUL 2006, s. 1319.

²¹ Zob. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 22-24.

²² Choć już wcześniej czasami przyjmowano tożsamość trzech Marii (np. Augustyn). Natomiast większość ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich raczej postulowało za trzema Mariami, m.in. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Tertulian, Jan Chryzostom, Ambroży z Mediolanu, Hilary z Poitiers, Hieronim. Także w *Konstytucjach apostołskich* mamy zapis o rozróżnieniu tych trzech niewiast, por. tamże, s. 44-45.

	Mk 16,9	Łk 7, 36-50	J 11,2	J 12,1-11
Kobieta utożsamiana z Marią z Magdali	Maria Magdalena	Bezimienna jawno grzesznica	Maria z Betanii, siostra Marty i Łazarza	Maria (w domyśle: z Betanii, siostra Marty i Łazarza)
Istotne szczegóły	Maria, z której przedtem wyrzucił siedem złych duchów	Namaszczenie Jezusa przez kobietę i odpuszczenie jej grzechów	Maria zaś była tą, która namaściła Pana olejkim i włosami swoimi otarła Jego nogi.	Namaszczenie Jezusa przez Marię w celu pogrzebowym

Papież utożsamia Marię Magdalenę u Marka z jawno grzesznicą u Łukasza i Marią z Betanii u Jana²³. Trzy różne kobiety stają się jedną²⁴. Grzegorz w siedmiu złych duchach upatruje grzechów nieczystości, a majętność Marii z Magdali tłumaczy jej zyskami z prostytucji. Stąd już łatwo o nawiązanie do Łukaszowej, bezimiennej nierządniczki namaszczejacej Jezusa w domu faryzeusza Szymona²⁵. Oprócz tego „pomocny” dla wizji Grzegorza okazał się Janowy werset opisujący jedną z sióstr Łazarza: *Maria zaś była tą, która namaściła Pana olejkim i włosami swoimi otarła Jego nogi*. Znow skojarzenie z namaszczeniem olejkim przez cudzołożnicę u Łukasza Ewangelisty wpisało się w papieską hipotezę²⁶. Tak zrodziła się figura Marii Magdaleny: nawróconej prostytutki, przyjaciółki Jezusa, siostry Marty i Łazarza; kobiety, która kroczyła przy Jezusie, była pod Jego Krzyżem i jako pierwsza doświadczyła spotkania z Nim po zmartwychwstaniu²⁷.

²³ Sądźmy, iż ta, którą Łukasz nazywa grzesznicą, a Jan Marią, jest ową Marią, z której, jak świadczy Marek, siedmiu szatanów wypędzono, Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, Warszawa, PSP 3, ATK, 1969, s. 233, cyt. za: Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 46.

²⁴ (...) na wschodzie Kościół nigdy nie dokonał tego skojarzenia – cały czas postrzegał wszystkie trzy Marie jako osobne postaci, a Marię Magdalenę czcił przede wszystkim jako »Niosącą mirrę« oraz »Apostółkę Apostolów«, Amy Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, dz. cyt., s. 81. Odnośnie do tytułu *Niosąca mirrę*, zob. tamże, s. 106-110, a odnośnie do *Równa Apostołom*, zob. tamże, s. 113-114.

²⁵ Choć częściej Maria Magdalena jest kojarzona z cudzołożnicą dopiero co przyłapaną na nierządzie i przyprowadzoną do Jezusa, by wydał wyrok, na co On pisał palcem na piasku (J 8, 1-10), przykładem tego jest film Mela Gibsona *Pasja* (2004). Wątek ten wykorzystują także współczesne powieści, np. Marian C. Abramowicz, *Maria Magdalena*, Poznań, Pallottinum 1995.

²⁶ Poszerzona analiza egzegezy Grzegorza, skutkująca utożsamieniem trzech Marii, a szczególnie motywacje tej egzegezy, zob. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 21, 44-49; Amy Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, dz. cyt., s. 73-78.

²⁷ Współczesne komentarze odchodzą od takiego utożsamienia, por. *Encyklopedia katolicka*, t. XI, dz. cyt., s. 1319.

Choć wyodrębnienie spośród wielu kobiet samej Marii z Magdali nie jest prostym zadaniem²⁸, w niniejszej pracy, ze względu na jej cel, zostaje przyjęta teza trzech odrębnych Marii, która wydaje się wierniejsza przekazom ewangelicznym. Tym bardziej że za tym rozróżnieniem opowiada się większość współczesnych teologów²⁹. Régis Burnet przedstawia następujące argumenty podważające scalenie kilku opisów różnych niewiast w jeden³⁰. Po pierwsze, uznanie Marii z Betanii za kobietę cudzołożną wydaje się nie do obronienia na podstawie zachowanych źródeł. Poza tym, jest mało prawdopodobne, by na pogrzebie brata rzekomej prostytutki byli obecni miejscy dostojnicy. Po drugie, zaraz po opowiadaniu o namaszczeniu przez bezimienną jawnogrzesznicę (7,37), Łukasz wspomina Marię z Magdali, którą opuściło siedem złych duchów (8,2) i w żaden sposób nie utożsamia tych dwóch postaci, a przebaczenie w domu faryzeusza nie da się interpretować jako egzorcyzmu³¹. Po trzecie, Jezus nie znał grzesznej kobiety w opowiadaniu Łukaszowym, a przecież Maria z Betanii należała do zaprzyjaźnionej z Nim rodziny. Po czwarte, Magdala leży w Galilei, natomiast Betania w Judei, trudno więc pogodzić lub połączyć te dwie miejscowości w jedno³².

Ostatni problem stanowi kwestia namaszczenia Jezusa, co przedstawia tabela 3. Janowy werset o namaszczeniu przez Marię, siostrę Łazarza (11,2), nie można odnosić do namaszczenia przez cudzołożnicę, gdyż ostatni ewangelista nie opisuje tego wydarzenia. Święty Jan przedstawia natomiast namaszczenie w Betanii³³, które miało inny charakter. Było namaszczeniem „pogrzebowym” Jezu-

²⁸ *Gdyby ta sprawa ze swojej natury nadawała się do pełnego wyjaśnienia, już zostałaby rozstrzygnięta, skoro ją rozpatrywało tyle świątłych osób*, Augustin Calmet, *Dissertation sur le trois Maries. Commentaire de l'Évangile de Saint Luc*, Paris 1726, cyt. za: Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 38.

²⁹ Ugruntowana argumentacja za trzema Mariami została zapoczątkowana przez Jacquesa Lèfevre'a d'Étaples'a w 1518 r., aczkolwiek jego opinia miała długą drogę recepcji i wywoływała wiele krytyk. Przykładem jest fakt, że aż do 1969 r. w liturgii z dnia 22 lipca wspomniano jednocześnie trzy Marie. Od tamtego roku ten dzień jest wspomnieniem tylko świętej Marii Magdaleny, por. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 49-51; zob. także, Susan Haskins, *Mary Magdalene. Myth and Methaphor*, New York, Berkeley 1993, s. 245-247; Wł. L. [Władysław Lohn – MT], *Jawnogrzesznica z Galilei, Maria z Betanii, Maria Magdalena*, „Posłaniec Serca Jezusowego”, nr 81, 1952, s. 198-203; Elżbieta Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa, Biblioteka Więzi 1999, s. 107.

³⁰ Por. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 51-52.

³¹ Por. *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. Feliks Gryglewicz, Poznań-Warszawa, Pallottinum 1974, s. 175.

³² Więcej argumentów za rozróżnieniem Marii z Magdali od Marii z Betanii, zob. Jakub Makara, *Maria z Magdali i Maria z Betanii. Problem egzegetyczny*, „Ateneum Kapłańskie” z. 3 (158), t. 47, 1947, s. 299-305; zob. także, Andrew W. Kerr, *The two Marys of Bethany and Magdala*, Edinburgh, Andrew Baxendine & Sons 1922.

³³ Niektórzy brak chronologii w Janowym tekście, czyli odniesienie w 11,2 do namaszczenia, które jest opisane dopiero w 12,1-8, próbują wytłumaczyć następująco: *Chodzi albo o późniejszą*

sa, czyli całkowicie nie powiązanych z odpuszczaniem grzechów. Taki zresztą wymiar mają wszystkie opisy uczyty w Betanii (Mt, Mk, J). Łukasz nie uwzględnia jednak tego rodzaju namaszczenia. Opisuje on inne, które nie miało miejsca w Betanii i podczas którego Jezus wybacza niewieście jej przewinienia oraz wykazuje faryzeuszowi Szymonowi jego rytualne zaniedbania wobec gościa. To są istotne różnice, które nie pozwalają na wyciągnięcie wniosku, że grzeszna kobieta u Łukasza to Maria z Betanii i z kolei Maria z Magdali.

Tabela 3. Opisy namaszczenia Jezusa w Ewangeljach

Mt 26,6-13	Mk 14,3-9	Łk 7,36-50	J 12,1-8
Betania	Betania	----	Betania
Uczta u Szymona Trędowatego	Uczta u Szymona Trędowatego	Uczta u Szymona faryzeusza	Uczta u Łazarza
Bezimienna kobieta	Bezimienna kobieta	Bezimienna grzeszna kobieta	Maria (siostra Marty i Łazarza)
Namaszczenie głowy	Namaszczenie głowy	Obmycie łzami stóp, wytarcie ich włosami, całowanie i namaszczenie stóp	Namaszczenie stóp i otarcie ich włosami
Alabastrowy flakonik drogiego olejku	Alabastrowy flakonik drogiego olejku nardowego	Alabastrowy flakonik olejku	Funt szlachetnego, drogocennego olejku nardowego
Uwaga odnośnie do marnotrawstwa	Uwaga odnośnie do marnotrawstwa	Uwagi odnośnie do braku gościnności ze strony faryzeusza (przypowieść o przebaczeniu)	Uwaga odnośnie do marnotrawstwa
----	----	Odpuszczenie grzechów kobiecie	----
Namaszczenie na pogrzeb	Namaszczenie na pogrzeb	----	Namaszczenie na pogrzeb

głosę, która zharmonizowała się z tekstem, albo – co bardziej prawdopodobne – o prolepsę (antycypację w narracji), która nadaje sens temu fragmentowi: śmierć i wskrzeszenie Łazarza zapowiadają śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, Régis Burnet, Maria Magdalena, dz. cyt., s. 52 oraz Although some scholars consider this discrepancy to be a case of sloopy editing, it is more likely that the narrator expects the audience to be familiar with the story, Kelli S. O'Brien, Written That You May Believe. John 20 and Narrative Rhetoric, s. 289: „The Catholic Biblical Quarterly” nr 67, 2005.

Zespolenie trzech postaci w jedną, zapoczątkowane przez Grzegorza Wielkiego, stało się jednak inspiracją i podstawą do dalszego rozwoju figury Marii Magdaleny³⁴. Każda epoka interpretowała, a następnie wykorzystywała ten poszerzony wizerunek Marii Magdaleny do swoich celów. W tradycji średniowiecza Magdalena przedstawiana jest jako błogosławiona grzesznica, patronka prostytutek, godło nawrócenia. Jest również ukazana jako skuteczna ewangelizatorka Marsylii³⁵, a następnie jako pustelnica, która przeżywa resztę swego życia na pokucie, modlitwie i medytacji oraz doświadcza uniesień mistycznych³⁶, a za jej wstawiennictwem dzieją się różne cuda. Przedstawione „fakty” uwzględnia na przykład jeden z licznych żywotów świętej Marii Magdaleny, który znajduje się w powstającej w tym czasie *Złotej legendzie*³⁷ – zbiorze hagiografii, legend i opowiadań apokryficznych zebranych i opracowanych około 1260 roku przez Jakuba de Voragine’a. Na tej podstawie opactwa w Vézelay³⁸ i Saint-Maxime-la-Sainte-Baume³⁹ we Francji wykorzystują rzekome relikwie świętej do rozsławienia miejsca kultu i pomnożenia liczby pielgrzymów, czy wręcz do utrzymania pozycji upadającego już klasztoru.

Figura Marii Magdaleny w tym okresie odzyskuje też w pewnym sensie swoje dziewictwo, które utraciła przez rozpustę, a otrzymała z powrotem przez ekspiację. Staje się, obok Maryi, symbolem macierzyństwa i opiekuńczości. Zakony żebracze (franciszkanie i dominikanie) obierają sobie Magdalenę za wzór *vita apostolica* i *vita contemplativa*. Następnie nurt religijny *devotio moderna*⁴⁰ przypisuje jej patronat nad dziełami miłosierdzia, a w szczególności nad trędowatymi. Więźniowie również szukają jej wstawiennictwa. Jest ona sztandarem dla aktywnych niewiast pełniących miłosierne uczynki, więc powoli zarysowuje się jej związek z emancypacją kobiet. Z drugiej strony kaznodzieje wykorzystują przykład jej życia do potępienia bogactwa, a w szczególności majątności i niezależności kobiet. Różnorodność spraw, którym patronuje Maria w średniowieczu,

³⁴ *Maria Magdalena to figura ukształtowana przez mistykę, pobożność, hagiografię; to twór literatury: kazań, rozważań, opowieści historycznych, a z Danem Brownem [Kod Leonarda da Vinci – MT] także i powieści*, Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 13.

³⁵ W tradycji Kościoła Wschodniego działalność misyjna Magdaleny powiązana jest z Efezem i Rzymem, a jej relikwie „wędrowały” od Efezu przez Konstantynopol do Rzymu, por. Amy Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, dz. cyt., s. 110-113.

³⁶ Margery Kempe, św. Małgorzata Cortona, św. Katarzyna ze Sieny to przykłady średniowiecznych mistyczek szukających wzoru w Marii Magdalenie, por. tamże, s. 127-132.

³⁷ Zob. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 87-94; Amy Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, dz. cyt., s. 79-95.

³⁸ Por. Amy Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, dz. cyt., s. 99-103.

³⁹ Por. tamże, s. 103-104.

⁴⁰ *Pobożność współczesna* – pobożność mieszczańska zrodzona w XIV wieku i rozprzestrzeniona przez zakony żebracze po całej Europie, por. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 97-98.

jest ogromna. W czasie kontreformacji przyjęty obraz Marii Magdaleny okazuje się doskonałą bronią w walce z protestantyzmem⁴¹. Maria Magdalena jest filarem sakramentu pokuty i pojednania, życia mistycznego, uznania Tradycji, a nie tylko Pisma Świętego, wreszcie dowartościowania dobrych ludzkich uczynków, zwłaszcza pokutnych. Maria przybiera, bardziej niż dotychczas, figurę żarliwej pokutnicy, a w malarstwie dominuje motyw „spowiedzi” Marii Magdaleny podczas uczyty u faryzeusza Szymona (Łk 7,36-50). Jako gwarantka ładu społecznego Magdalena zostaje „zmobilizowana” do walki z prostytutką. Powstają domy Cór Magdaleny czy sióstr magdalenek⁴², w których przebywają „upadłe” kobiety albo te zakłócające porządek w społeczeństwie.

W czasach nowożytnych także inny dawny wizerunek Magdaleny odzyskuje znaczenie: obraz mistyczki. Maria staje się na powrót symbolem miłosego zjednoczenia z Chrystusem, wzorem nowo pojętego życia kontemplacyjnego i ekstatycznego, oczywiście nadal jako nawrócona grzesznica. Pojawia się wtedy pytanie: Któż bardziej ukochał Jezusa niż ona? Mistycy szukający natchnienia w tej miłości to np. święta Teresa z Avili, kardynał Piotr de Bérulle czy święty Franciszek Salezy⁴³.

Współcześnie figura Marii Magdaleny nie straciła na ważności. Wyakcentowano natomiast inne wyobrażenia o niej. Wyraźnie widać reinterpretację wątku mistycznej miłości, która przeradza się w miłość erotyczną – i tak Magdalena staje się kochanką, żoną Jezusa⁴⁴, a wreszcie Świętym Graalem⁴⁵, noszącym w sobie świętą krew, czyli potomstwo Jezusa⁴⁶. Z kolei niektóre ruchy feministyczne

⁴¹ Wiele elementów z życia świętej Marii Magdaleny dostarczało katolikom świętych argumentów przeciwko protestantyzmowi, np. jej wyznanie grzechów, skrucha, kontemplacja, ekstaza czy jej hojność w postaci wylanego olejku jako obrona przepychu w kościołach, por. Odile Delenda, *L'héroïne de la Contre-Réforme*, „Le Monde de la Bible” nr 133, 2002, s. 38-45, cyt. za: Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 111.

⁴² W latach sześćdziesiątych XX wieku w Irlandii dochodziło w takich domach, które przybrały formę więzień dla kobiet, do nadużyć i wykorzystywania. Zostało to przedstawione w filmie *Siostry Magdalenki* Petera Mullana (2002).

⁴³ Średniowieczne i nowożytne obrazy Marii Magdaleny, zob. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 85-139.

⁴⁴ Takie powieści romantyczne to np.: Gordon Thomas, *Maria Magdalena. Ona naprawdę kochała Jezusa*, Warszawa, Klub dla Ciebie 2006; Ellen G. Traylor, *Maria Magdalena*, Warszawa, Exter. Palabra 1994; Juan Tafur, *Miłość Marii Magdaleny*, Warszawa, Świat Książki 2007; Maria R. Pisa, *Kochałam Go naprawdę. Autobiografia Marii z Magdali*, Kraków, Alleluja 2002; Nikos Kazantzakis, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, Poznań, SAWW 1992.

⁴⁵ Bezpodstawność utożsamienia Marii Magdaleny ze świętym Graalem, zob. Richard Barber, *The Holy Grail. Imagination and belief*, Cambridge, Harvard University Press 2004.

⁴⁶ Powieści wykorzystujące ten wątek to np.: Margaret Starbird, *Maria Magdalena i Święty Graal. Kobieta z alabastrowym flakonem*, Warszawa, Albatros 2004; Margaret Starbird, *Święta obłubienica. Maria Magdalena i Święty Graal [i inne tajemnice Kościoła]*, Bydgoszcz, Limbus 1995; Michael Baigent i in., *Święty Graal. Święta Krew*, Warszawa, Książka i Wiedza 2002; Laurence

tłumaczą swoje poglądy, odwołując się do interpretacji Marii Magdaleny jako ofiary patriarchalnego spisku, który ma umniejszyć jej rolę w pierwotnym Kościele. Pod wpływem rozpowszechniania się apokryfów i tekstów gnostyckich⁴⁷, które wprawdzie opierają się na Ewangeliach kanonicznych⁴⁸, ale zmieniają ich prawdziwy sens, pojawia się obraz Magdaleny uprzywilejowanej przez Chrystusa i zajmującej miejsce na równi z apostołami, a nawet wyższe⁴⁹. Według tekstów gnostyckich Maria jest przywódczynią „prawdziwej” gałęzi chrześcijaństwa. To wszystko daje niektórym skrajnym ugrupowaniom religijnym podstawę do walki o przywrócenie należytej a zapomnianej pozycji kobiety w Kościele i świecie oraz potwierdza słusność kapłaństwa kobiet i małżeństwa księży. Kolejny etap ewolucji tej postaci przedstawia Marię jako boginię, żeńską moc bóstwa, „zasiadającą” w nowej trójcy, do której należą Bóg, Jezus i Maria Magdalena albo wręcz jako Matkę Naturę, bóstwo stwórcze⁵⁰. Nie należy to jednak do tradycji Kościoła.

Podsumowując, można rozróżnić dwie figury: Marię z Magdali i Marię Magdalенę. Choć nie należy zbyt szybko dyskredytować całego bogactwa obrazu Magdaleny jawnogrzeźniczicy⁵¹ i jego właściwego wykorzystania, to jednak w niniejszej pracy, ze względu na jej biblijno-fundamentalny charakter, zostanie pominięta cała historyczna i kulturowa nadbudowa powiązana z postacią Marii Magdaleny. Należało ją jednak podać dla naukowej ścisłości prowadzonych wywodów. Dokonując więc swoistego oczyszczenia obrazu Marii Magdaleny, z przeprowadzonych analiz tekstów ewangelicznych wyłania się następujący wizerunek Marii z Magdali. Opętana, a zarazem zamożna niewiasta imieniem Maria, pochodząca lub mieszkająca w Magdali, spotyka Jezusa. Od chwili, gdy Mistrz z Nazaretu uwalnia ją od siedmiu złych duchów, znajduje się ona w grupie kobiet towarzyszących Mu w Jego działalności publicznej. Jej rola polega na służeniu wspólnocie uczniów, która wędruje z Jezusem, między innymi przez udostępnianie im swojego majątku. Ostatecznie Magdalena staje się świadkiem śmierci, pogrzebu i pustego grobu Chrystusa, a to upoważnia ją do bycia pierwszym świadkiem zmartwychwstania, co przedstawia opis pierwszej Janowej

Gardner, *Tajemnice Marii Magdaleny. Spisek wokół potomków Jezusa i Marii Magdaleny*, Warszawa, Amber 2005; Dan Brown, *Kod Leonarda da Vinci*, Warszawa, Albatros-Sonia Draga 2004.

⁴⁷ Szerszy obraz Marii Magdaleny w kontekście gnozy, zob. Amy Welborn, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, dz. cyt., s. 41-58; Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 69-84.

⁴⁸ Szczególnie na przekazie Janowym w kontraście z synoptykami.

⁴⁹ Na przykład Maria z Magdali jako umiłowany uczeń, zob. Esther A. de Boer, *Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved*, „Lectio difficilior”, nr 1, 2000, [online], [przeoglądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.lectio.unibe.ch/00_1/m-forum.htm

⁵⁰ Współczesne obrazy Marii Magdaleny, zob. Régis Burnet, *Maria Magdalena*, dz. cyt., s. 140-165.

⁵¹ Por. tamże, s. 101-102, 124-126.

chrystofanii. Ten biblijny obraz omawianej niewiasty będzie punktem wyjścia dla dalszej części pracy.

U grobu – analiza tekstu J 20,1-18

Ta perykopa składa się co najmniej z dwóch tradycji⁵²: ukazania się zmartwychwstałego Marii Magdalenie (20,1.11-18) oraz przybycia uczniów do grobu (20,2-10). Obie tradycje jednak są połączone przez narrację oraz postać Magdaleny w jedną jednostkę literacką i dlatego mogą być także rozpatrywane jako spójna całość. Z tego powodu zostanie również uwzględniona weryfikacja pustego grobu dokonana przez Piotra i umiłowanego ucznia. Należy zaznaczyć, że niektóre kwestie czy słowa z omawianego fragmentu nie zostaną uwzględnione w analizie albo ze względu na oczywistość ich interpretacji, albo na ich brak znaczenia dla tematu.

W Ewangelii według św. Jana, po pogrzebie Chrystusa i po skończonym szabacie, w ciemnościach⁵³ wielkanocnego poranka pojawia się zmierzająca do grobu Maria z Magdali⁵⁴. Ciemność w tym przypadku oznacza, że całe stworzenie znajduje się jeszcze pod władzą Szatana⁵⁵, ale już niebawem zajaśnieje prawdziwa światłość świata – Zmartwychwstały. Tradycyjny przekaz, zaznacza-

⁵² Por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, opr. Lech Stachowiak, Poznań-Warszawa, Pallottinum 1975, s. 385. Niektórzy rozróżniają trzy tradycje: wizytę kobiet przy grobie, wizytę uczniów przy grobie i chrystofanię, por. np.: Marek Skierkowski, *Zmartwychwstanie Chrystusa w świadectwach Nowego Testamentu*, s. 77-78, w: *Zmartwychwstanie dzisiaj*, red. Marek Skierkowski, Henryk Seweryniak, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2009, s. 39-79; Andrzej Posadzy, *Orędzie Marii Magdaleny o pustym grobie i rola Piotra jako świadka zmartwychwstania Jezusa w narracji paschalnej św. Jana (J 20,1-10)*, s. 216, „Studia Sandomierskie” nr 10, 2003, s. 212-224.

⁵³ Janowa symbolika światłości i ciemności (por. J 1,4-5; 8,12; 9,4-5; 12,35-36.46) podkreśla, że świat (a zarazem Maria z Magdali) tkwi jeszcze w grzechu i niewiedzy, ale epifania zbawczego światła jest już bliska, por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, dz. cyt., s. 386; zob. także Andrzej Posadzy, dz. cyt., s. 217. Przeciwnie interpretuje to Franciszek Sieg, który uważa, że termin σκωτία (ciemność) nie może być rozumiany w sensie metaforycznym, por. Franciszek Sieg, *Janowa tradycja o Marii Magdalenie (J 20,1-18) w kontekście relacji synoptyków*, s. 193, w: *Słowo pojednania. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. Julian Warzecha, Warszawa, Biblioteka Więzi 2004, s. 192-198.

⁵⁴ Istnieje hipoteza, że pierwszym świadkiem pustego grobu nie jest sama Maria Magdalena, lecz grupa kobiet. Autor Ewangelii nie odmawia jednak Magdalenie zaszczytu pierwszej chrystofanii, por. Franciszek Sieg, dz. cyt., s. 192-198.

⁵⁵ Por. Mt 4,16; Łk 1,78-79; 1 J 1,7. Por. także Antoni Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin, RW KUL, 2000, s. 180; Zbigniew Radziwołek, *Pierwszy świadek wielkanocnego poranka według Czwartego Ewangelisty*, s. 25-26, „Perspectiva, Legnickie Studia teologiczno-histeryczne” nr 2, 2003, s. 21-38. Ponadto tylko ewangelista Jan w określeniu czasu przybycia niewiasty/niewiast do grobu używa terminu *ciemność*, co wskazuje na głębsze znaczenie tego słowa, por. Mt 28,1; Mk 16,1-2; Łk 24,1; J 20,1.

jący w tym miejscu obecność wielu niewiast, został „zredukowany” do jednej z nich albo inaczej – zindywidualizowany w jednej z nich⁵⁶. Jest to specyficzny zabieg literacki autora czwartej Ewangelii⁵⁷ w celu umożliwienia czytelnikowi utożsamienia się z konkretnym narracyjnym bohaterem. *To, że czytelnicy identyfikują się z bohaterami jest jednym z najmocniejszych narracyjnych narzędzi* [tłum. MT]⁵⁸. Dlatego czytelnik najchętniej identyfikuje się z bohaterami, którzy doświadczają zmieszania, niepewności lub niezrozumienia; którzy popełniają błędy, ale wyciągają z nich wnioski; od nich adresat Ewangelii uczy się najwięcej i w nich może odkryć własne przeżycia⁵⁹. Indywidualna – wyodrębniona spośród innych niewiast – rola Magdaleny w analizowanej perykopie jest właśnie przykładem tej literackiej techniki, która pozwala czytelnikowi stać się niejako uczestnikiem opisywanych wydarzeń, a przez to dojść do własnego przekonania o prawdzie, czyli uwierzyć. Ponadto sam ewangelista stwierdza: *Te zaś [znaki] zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego* (J 20,31).

Kolejną istotną cechą Janowej Ewangelii jest literacka technika „nieporozumień”⁶⁰. Zarówno bohaterowie, jak i czytelnicy początkowo błędnie rozumieją fakty czy słowa Jezusa, które zazwyczaj są wyjaśniane w toku narracji⁶¹. Charles Kingsley Barrett nazywa ten proces *literacką formułą oświecenia przez początkowe niezrozumienie* [tłum. MT]⁶². Chrystofania Magdaleny jest również przepełniona takimi niejasnymi momentami, które budują napięcie, uczą reinterpretować rzeczywistość w kategoriach boskich, a nie ludzkich i pomagają właściwie zrozumieć osobę Jezusa Chrystusa oraz świat⁶³. Po pierwsze, niezrozumiały jest fakt, że choć Maria nie sprawdza wnętrza grobu⁶⁴, to wyciąga wnioski, iż

⁵⁶ Por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, dz. cyt., s. 385.

⁵⁷ Typowe Janowe indywidualizacje to np.: Natanael (1,45-51), Nikodem (3,1-21), Samarytanka (4,1-42), Tomasz (20,24-29).

⁵⁸ *That readers identify with the characters is one of narratives' most powerful tools*, Kelli S. O'Brien, dz. cyt., s. 292. Zob. także, Henryk Witczyk, *Czytelnik jako współkreator postaci*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. Wojciech Pikor, Kielce, WN KUL 2006, s. 70-89.

⁵⁹ Por. Kelli S. O'Brien, dz. cyt., 292-293.

⁶⁰ Por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, dz. cyt., s. 386; Antoni Paciorek, dz. cyt., s. 120-123.

⁶¹ Por. na przykład: Natanael (1,45-51), Żydzi (2,18-21), Nikodem (3,1-21), Samarytanka (4,1-42), chromy (5,1-47), tłum po rozmnożeniu chleba (6,26-70), niewidomy od urodzenia (9,1-41), Marta (11,1-44), Piotr (13,1-11.36-38; 18,10-11), Tomasz (20,24-29).

⁶² [...] *literary formula of enlightenment through initial misunderstanding*, Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia, Westminster Press 1978, s. 469, cyt. za: Kelli S. O'Brien, dz. cyt., s. 287.

⁶³ *Misunderstanding as a narrative strategy*, por. tamże, s. 287-290.

⁶⁴ Tłumaczenie postępowania Marii tym, że w kontekstach afrykańskich kobiety nie wchodzi do żadnego grobu wydaje się mało prawdopodobne, por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma*

ciało Chrystusa zostało zabrane i biegnie do uczniów. Z pewnością nie interpretuje ona pustego grobu jako znaku zmartwychwstania, ale myśli ludzkimi kategoriami, stwierdzając: *Zabrali Pana z grobowca i nie wiemy, gdzie położyli Go*⁶⁵ (ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν; J 20,2)⁶⁶. Magdalena brak ciała tłumaczy jego kradzieżą. Ponadto zastosowane tu wyrażenie οὐκ οἶδαμεν (nie wiemy)⁶⁷ wskazuje na niewiedzę, niezrozumienie, ludzkie ograniczenia⁶⁸, co jest typowe dla Janowej Ewangelii⁶⁹. Również tytuł *Kyrios* (Pan) występujący w tym zdaniu jest zaskakujący, gdyż jest terminem określającym Zmartwychwstałego w popaschalnej wspólnotie chrześcijańskiej. Jednak w tym momencie jeszcze nie sposób dostrzec wiary Marii w zmartwychwstanie⁷⁰.

Równie skomplikowana jest scena z dwoma uczniami przy grobie. Entuzjazm i bieg umiłowanego ucznia wywołują napięcie i pozwalają czytelnikowi przypuszczać, że wkrótce nastąpi punkt kulminacyjny, zaraz zostanie osiągnięty cel. Jednak on zatrzymuje się i nie wchodzi do grobu, czeka na Piotra. Gdy ten już się zjawia, anonimowy uczeń wchodzi za Szymonem do środka i *ogląda płótna leżące, i chustkę, która była na głowie Jego, nie z płótnami leżącą, ale osobno zwinioną w jednym miejscu* (καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον; J 20,6-7)⁷¹. To właśnie *ujrzał i uwierzył* (εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν;

świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. Waldemar Chrostowski, Warszawa, Verbinum 2000, s. 1359.

⁶⁵ Święty Augustyn zauważa: *Niektóre kodeksy, także greckie mają: »Wzięli Pana mego«, co zdaje się powiedziano z powodu szczególnego uczucia miłości lub posługi. Jednakże tego w wielu kodeksach, jakie mieliśmy pod ręką, nie znaleźliśmy*, Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1977, s. 347.

⁶⁶ Wszystkie tłumaczenia tekstu oryginalnego za: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Warszawa, Vocatio 1994.

⁶⁷ Niektórzy liczbę mnogą tego czasownika interpretują jako ślad obecności wielu niewiast przy pustym grobie w J 20, choć bardziej prawdopodobne wydaje się, że Maria jest w tym przypadku przedstawicielką społeczności, grupy wierzących-poszukujących, por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, dz. cyt., s. 385. Tak czy inaczej nie zmienia to faktu, że w dalszej narracji, przy chrystofanii, Maria jest jedyną kobietą.

⁶⁸ Por. tamże, s. 386.

⁶⁹ Fragmenty, w których występuje zwrot *nie wiedzieć*: J 2,9; 4,10.32; 9,21; 14,5; 16,18.30; 20,14; 21,4.

⁷⁰ Por. Elżbieta Adamiak, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Warszawa, Towarzystwo Więź 2010, s. 163.

⁷¹ Sposób ułożenia płócien może wskazywać nie tylko na zaprzeczenie teorii o kradzieży, ale na samo zmartwychwstanie. Czasownik κείμενα (tłumaczony jako *leżące*) może również oznaczać *rozpostarte, wyciągnięte, leżące horyzontalnie, opadłe*. Sugeruje to, że najpierw płótna były uniesione, gdyż wewnątrz było ciało, a po zmartwychwstaniu (przeniknięciu, „wyparowaniu” ciała) spokojnie opadły, por. Henryk Seweryniak, *Wiarygodność historyczna narracji o pustym grobie i chrystofaniach*, s. 93-94, w: *Zmartwychwstanie dzisiaj*, dz. cyt., s. 81-115.

J 20,8). Chciałoby się od razu zapytać: Ale w co uwierzył? Co odkrył? Czy doszedł do autentycznej wiary? Czytelnik pozostaje jednak bez tych odpowiedzi. Ponadto czyta dalej: *Jeszcze bowiem nie znali Pisma, że trzeba mu z martwych powstać* (οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι; J 20,9)⁷². Ten werset wskazuje, że mimo wszystko umiłowany uczeń nie doszedł do pełnej wiary, lecz tylko do częściowego poznania⁷³. Następnie, jak gdyby nic się nie stało, wraca on wraz z Piotrem do domu⁷⁴. Bynajmniej nie jest to typowe zachowanie świadka, który właśnie uwierzył. Bohaterowie Ewangelii Janowej przeważnie dzielą się z innymi swym doświadczeniem wiary⁷⁵. Bycie uczniem oznacza nie tyle wierzyć, co jednocześnie dawać świadectwo⁷⁶.

Na tym tle pojawia się kolejne „nieporozumienie”. Maria z Magdali nie zyskuje nic z wewnętrznego wglądu, którego doświadczył anonimowy uczeń⁷⁷, ponieważ nie przekazał on jej tego, co zobaczył, a przede wszystkim, w co uwierzył. Tekst Ewangelii nie podaje, czy Magdalena wróciła z dwoma uczniami do grobu i widziała, jak oni wchodzi do jego wnętrza, czy może przybyła na to miejsce dopiero później, gdy ich już tam nie było. Pewne jednak jest to, że niewiasta pozostaje nieświadoma tego, co widzieli Piotr i inny uczeń. Musi sama zmagać się z tą rzeczywistością, z niezrozumiałym faktem i sama dojść do wiary. Ani pozostawione płótna i chusta, ani wiara ucznia, którego Jezus kochał, nie jest dla niej żadną wskazówką lub pocieszeniem. Nie miała też wbrew pozorom żadnej percepcji czysto mistycznej⁷⁸. Stąd wniosek, że Maria mogła nawet widzieć szaty pogrzebowe, ale nie umiała ich właściwie zinterpretować. Nie rozumiała ich znaczenia, a drugi uczeń jej tego nie wyjaśnił. Dlatego pewnego rodzaju rekompensatą mógłby być widok dwóch aniołów⁷⁹. To powinno wskazać jej sens pustego grobu. Jednak tak się nie dzieje i Magdalena popełnia następny błąd poznawczy, gdyż na pytanie zwiastunów w bieli o powód jej płaczu odpowiada, że

⁷² Andrew Lincoln twierdzi, że werset ten odnosi się do pozostałych uczniów, a nie do Piotra i umiłowanego ucznia. Raymond E. Brown tłumaczy, że umiłowany uczeń był zdolny uwierzyć bez zrozumienia Pisma, co byłoby jego niewątpliwym atutem, por. Kelli S. O'Brien, dz. cyt., s. 300.

⁷³ Interpretacja św. Augustyna zakłada nawet, że uczeń uwierzył tylko w słowa niewiasty o pustym grobie, a nie w zmartwychwstanie, Augustyn, dz. cyt., s. 347.

⁷⁴ Być może w nawiązaniu do J 16,32, por. Andrzej Posadzy, dz. cyt., s. 222.

⁷⁵ Np.: J 1,29-34.41; 4,29; 6,68-69; 7,50-51; 9,24-34; 20,18.25.

⁷⁶ *The full standard of discipleship it to believe and to witness*, Kelli S. O'Brien, dz. cyt., s. 297; zob. tamże, s. 291-292.

⁷⁷ Tak samo zresztą jak czytelnik i Piotr, por. tamże, s. 296-297.

⁷⁸ Przeciwnie twierdzi Czesław Bartnik, por. Czesław Bartnik, *Maria Magdalena jako »Apostola Apostolorum«*, „Roczniki Teologiczne”, z. 2 (43), 1996, s. 184.

⁷⁹ Aniołowie, którzy są zwiastunami życia, siedzieli dokładnie tam, gdzie wcześniej było złożone ciało Jezusa, co sugeruje, że przeszedł On do Życia. Marii Magdalenie to jednak nie wystarczy, por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, dz. cyt., s. 388-189.

ktoś zabrał ciało Chrystusa. Wciąż więc twierdzi, że doszło do kradzieży i nic nie rozumie. Ponadto spotkanie to nie posiada cech charakterystycznych dla angelo-fanii wielkanocnych. *Po pierwsze, aniołowie nie zwiastują nowiny o Zmartwychwstałym, lecz pytają: „Niewiasto, czemu płaczesz?”*. *Po drugie, reakcja Marii nie nosi ani śladu lęku, który zawsze wywołuje ukazanie się posłańców*⁸⁰. Andrzej Posadzy stwierdza nawet, że posłańcy w bieli *wydają się figurami niepotrzebnymi w całym opisie*⁸¹.

Następną zagadką, jaką ujawnia interpretacja perykopy biblijnej, jest nierozpoznanie Jezusa przez Marię. Mało sensowne są wyjaśnienia, że Marię zawodził wzrok z powodu jej łez, panującej jeszcze ciemności lub porannej mgły⁸². Czytelnik staje przed narzucającym się pytaniem: Jak można nie poznać człowieka, któremu towarzyszyło się i którego słuchało się przez (prawdopodobnie) trzy lata? Być może Jego uwielbione ciało i mowa były zmienione nie do poznania. Jednak lepiej wpisującą się w kontekst jest interpretacja, że Maria wie, iż rozmawia z Jezusem, ale nie rozumie Jego obecności. Ona nie ogarnia tego wszystkiego swym umysłem i dlatego prościej jej sądzić, że rozmawia ze zwykłym ogrodnikiem⁸³. Może na to wskazywać fakt, że cała rozmowa Marii z Jezusem ma znamiona ironii⁸⁴. Dodatkowo zwrot: οὐκ ἴδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν (J 20,14)⁸⁵, tłumaczony zazwyczaj: *nie wiedziała, że TO jest Jezus* przełożyć na: *nie rozumiała, że Jezus JEST*⁸⁶ [duże litery i tłum. MT]. Może to sugerować, iż niewiasta nie pojmowała, w jaki sposób Jezus po swej śmierci może wciąż przy niej być. To, że On naprawdę JEST, że żyje, jest przecież czymś nierealnym i niemożliwym po Jego autentycznej śmierci na Krzyżu, którą ona doskonale jeszcze pamięta.

⁸⁰ Elżbieta Adamiak, *Kobiety w Biblii*, dz. cyt., s. 164.

⁸¹ Andrzej Posadzy, dz. cyt., s. 215 (przypis).

⁸² Por. Eugen Drewermann, *Zstępuję na barkę słońca, Medytacje o śmierci i zmartwychwstaniu*, Gdynia, Uraeus, 2000, s. 169-170; Anna Świderkówna, *Zmartwychwstanie*, Kraków–Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2003, s. 52.

⁸³ Tomasz Węclawski twierdził, że ta historia Magdaleny ukazuje możliwość spotkania Zmartwychwstałego w każdym zwykłym człowieku (wykłady z teologii fundamentalnej, Wydział Teologiczny UAM 2006).

⁸⁴ Na temat Janowej ironii, zob. Antoni Paciorek, dz. cyt., s. 127-132.

⁸⁵ To samo wyrażenie występuje w J 21,4 podczas chrystofanii nad Jeziorem Tyberiackim. Zastanawiające jest, dlaczego także w tym przypadku uczniowie nie rozpoznają Jezusa, skoro już wcześniej ukazał się im dwa razy po zmartwychwstaniu (20,19-29). Tutaj jeszcze bardziej wydaje się możliwe tłumaczenie, że oni wciąż *nie rozumieli*, że Jezus JEST (zamiast: *nie wiedzieli*, że to jest Jezus).

⁸⁶ Greckie οἶδα jest tłumaczone zarówno jako *wiedzieć* i *rozumieć*, por. Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, New York, United Bible Societies 1988 [wersja elektroniczna – bez paginacji].

Ostatniej niejasności można dopatrzeć się w dalszej części dialogu niewiasty z Jezusem. Wielu komentatorów⁸⁷ uważa, że *Mario*, które pada z ust Chrystusa, rozwiązuje już wszystkie problemy i uczennica w końcu rozpoznaje swego Mistrza, nareszcie wie i rozumie. Inaczej mówiąc, że następuje tu *wybuch wiary nadprzyrodzonej*⁸⁸. Jednak ten z pozoru intymny dialog miłości⁸⁹, można również rozpatrywać jako jedno z „nieporozumień”⁹⁰. Wydaje się, iż możliwa jest następująca interpretacja. Magdalena, nazywając Jezusa *ραββουvi* (*Rabbuni* to termin aramejski tłumaczony jako *mój Mistrzu*), jest najwidoczniej przekonana, że odzyskała swego ziemskiego Nauczyciela, któremu towarzyszyła za Jego życia. Jednak nie rozpoznaje w Nim Zmartwychwstałego. Na pewno zachodzi w niej jakiś przełom, ona dochodzi do jakiegoś poznania i do częściowej wiary, ale to, co ją spotyka, ciągle interpretuje po ludzku, nie rozumiejąc do końca napotkanej rzeczywistości⁹¹. Wskazują też na to kłopotliwe dla egzegetów słowa Jezusa: *Nie dotykaj mnie* (μή μου ἅπτου)⁹², które dalej będą szerzej rozpatrywane. Z przedstawionych powyżej przykładów wynika, że w analizowanej perykopie znajdują się liczne niuanse, nieścisłości czy zawiłości, które mogą być podporządkowane literackiej strukturze „nieporozumień”, jaką autor czwartej Ewangelii celowo stosuje przez całe swoje dzieło.

⁸⁷ Np.: Dorothy A. Lee, *Turning from Death to Life. A Biblical Reflection on Mary Magdalene (John 20:1-18)*, s. 114, „*Ecumenical Review*” nr 50/4, 1998, s. 112–120; Rudolf Bultmann, *The Gospel of John*, Philadelphia, Westminster 1971, s. 688, za: Gerald O’Collins, Daniel Kendall, *Mary Magdalene as Major Witness to Jesus’ Resurrection*, s. 634, „*Theological Studies*” nr 48, 1987, s. 631-646.

⁸⁸ Czesław Bartnik, *Maria Magdalena...*, dz. cyt., s. 188.

⁸⁹ Autorzy interpretujący ten dialog jako intymny: Andrea Taschl-Erber, *Between Recognition and Testimony. Johannine Relecture of the First Easter Witness and Patristic Readings*, s. 10-11 (niepublikowany materiał z międzynarodowej konferencji: *Noli me tangere in Interdisciplinary Perspective*, Leuven, grudzień 2009); Eugen Drewermann, dz. cyt., s. 172-175; Jacqueline Kelen, *Siedem twarzy Marii Magdaleny*, Warszawa, Klub dla Ciebie 2009, s. 65-67; Anselm Grün, *Jezus brama do Życia. Ewangelia św. Jana*, Kraków, Znak 2002, s. 167-171.

⁹⁰ A) *Rabbuni* jest tytułem, a nie imieniem i choć przez swoją zdrobniąłą formę może wskazywać na zażyłość, to pozostaje tytułem sygnalizującym dystans. B) Wtrącenie w nawiasie nieadekwatnego (bez zdrobnienia, mniej emocjonalnego) tłumaczenia *Nauczyciela*, które wywołuje dezorientację u czytelnika. C) Sam termin *ραββουvi* jest pisemną formą aramejskiego słowa, co jest dość zaskakujące, gdyż teoretycznie w takim przypadku powinna być zastosowana fonetyczna forma *ραββουvi* lub powszechna forma *ραββί*, por. Shelly Rambo, *Between Death and Life. Trauma, Divine Love and the Witness of Mary Magdalene*, s. 12-14, „*Studies in Christian Ethics*” nr 18/2, 2005, s. 7-21.

⁹¹ Niektórzy uważają, że *nie dotykaj Mnie* świadczy o tym, że Magdalena ze względu na swą miłość do Jezusa nie potrzebowała namacalnych dowodów, nie musiała dotykać Zmartwychwstałego, by uwierzyć, por. Marek Śnieciński, *Od Ewy do Marii Magdaleny. Szkice o kobietach w Biblii*, Wrocław, Astrum 1998, s. 181.

⁹² *Forma sugeruje nie jednorazowe dotknięcie, lecz dłuższe dotykanie, „nie trzymaj”*, *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt. (przypis do J 20,17).

Istotne w omawianej perykopie jest potrójne powtórzenie dwóch motywów: nierozumienia faktu zmartwychwstania oraz odwracania się. Magdalena myli się, co do napotkanej rzeczywistości i dlatego trzy razy stwierdza, że ciało Chrystusa zostało wykradzione. Najpierw informuje uczniów, że zabrali Pana z grobowca (J 20,2), następnie te same słowa kieruje do posłańców (J 20,13), a ostatecznie zwraca się z podobnym stwierdzeniem do „ogrodnika”, żeby wskazał on miejsce, do którego, według Marii, przeniósł ciało Jezusa (J 20,15). Występuje tu ciekawa ewolucja. Najpierw Maria oznajmia „suchy” fakt: *zabrano Pana*, potem odnosi to zdarzenie do siebie: *zabrano Pana mego*, a na końcu wyraża swe pragnienie: *chcę odzyskać ciało Pana i zabrać je ze sobą*, cokolwiek miałyby to oznaczać i w jakikolwiek sposób miałyby tego dokonać.

Tej trzykrotnej błędnej interpretacji pustego grobu, odpowiada potrójne odwracanie się⁹³, które nie zawsze ma logiczne uzasadnienie i przez co warte jest zastanowienia. Pierwszy raz Magdalena odwraca się od grobu po konwersacji z posłańcami niebiańskimi (J 20,14). Wykonawszy ten obrót stoi przodem do „ogrodnika”, z którym rozpoczyna dialog. Choć nie sposób rozmawiać z kimś, stojąc do niego plecami⁹⁴, to jednak po usłyszeniu swego imienia, odwraca się ona po raz drugi (J 20,16), a to jest co najmniej dziwne, gdyż znajdowałaby się tym samym tyłem do swego rozmówcy. Ten obrót nie ma żadnego uzasadnienia, więc nie może być rozpatrywany jako zwyczajne, przestrzenne odwrócenie⁹⁵. Może natomiast wskazywać na wewnętrzny zwrot, jaki dokonał się w Marii wskutek wypowiedzenia jej imienia przez Chrystusa⁹⁶. Ponieważ nie jest to całkowite poznanie, konieczny jest jeszcze jeden ruch. Choć to ostatnie odwrócenie⁹⁷ nie jest wzmiankowane w tekście bezpośrednio, to przypuszczalnie jednak Maria musi odwrócić się od Jezusa, by pójść do uczniów z Jego paschalnym orędziem (20,17). Kierunek jej dążeń i pragnień został definitywnie zmieniony.

Analizując J 20,1-18, należy zauważyć fakt zmiany imienia Marii z Magdali, co można zaobserwować tylko w tekście greckim. Magdalena w Ewangelii we-

⁹³ Tak jak Piotr trzy razy się zapierał (J 18,15-27) i trzy razy był pytany o miłość do Chrystusa (J 21,15-17).

⁹⁴ Niektórzy uważają, że pierwsze odwrócenie oznacza obrót tylko głowy, natomiast drugie stanowi obrót całego ciała (Piotr Ostański, *Wykłady z Pism Janowych*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2009).

⁹⁵ W obydwu przypadkach użyty jest ten sam czasownik: στρέφω.

⁹⁶ Problem drugiego odwrócenia zaobserwował już św. Augustyn, który tłumaczy, że za pierwszym razem Maria odwróciła się ciałem i uznała Jezusa za tego, kim On nie był, a za drugim obróciła się sercem i poznała tego, z kim naprawdę rozmawia, por. Augustyn, dz. cyt., s. 349-350.

⁹⁷ Według Eugena Drewermanna pierwszy obrót to próba powrotu od grobu ku przeszłości, drugi to zwrot ku przyszłości, natomiast trzeci jest ukierunkowaniem życia od Chrystusa ku światu doczesnemu, czyli z nieba z powrotem na ziemię, por. Eugen Drewermann, dz. cyt., s. 180; por. także Dorothy A. Lee, dz. cyt., s. 116-117.

dług św. Jana jest nazywana Μαρία ή Μαγδαληνή (Maria Magdalena) (J 19,25; J 20,1.11), natomiast, gdy Jezus zwraca się do niej⁹⁸ (J 20,16), stosuje inną formę⁹⁹ jej imienia: Μαριάμ¹⁰⁰, co zostaje konsekwentnie podtrzymane w dalszej części opowiadania o chrystofanii (Μαριάμ ή Μαγδαληνή, J 20,18). Ta drobna zmiana nie jest poruszana w komentarzach¹⁰¹, choć wydaje się istotna, co zostanie poniżej wyjaśnione.

W analizie perykopy trzeba zwrócić uwagę na motyw powszechnie znany jako *noli me tangere*, który na przestrzeni wieków doczekał się wielu interpretacji. Zostały one poddane wyczerpującej analizie przez Reimunda Bieringera¹⁰². Według niego niepoprawne bądź słabo uargumentowane są następujące tłumaczenia tego Jezusowego zakazu:

– *nie podążaj za Mną*, w odwołaniu do J 10,3-4, gdzie dobry Pasterz woła owce po imieniu, a one podążają za Nim; byłoby to wskazanie na to, że Maria nie powinna łączyć w tym przypadku usłyszenia swego imienia z pójściem za Jezusem;

– *nie dotykaj Mnie* (gdyż jesteś kobietą); natomiast Tomaszowi, jako mężczyźnie, zostało wydane przeciwne polecenie, by dotknął ciała Zmartwychwstałego. Byłaby to próba weryfikacji fizycznej realności Jezusa Chrystusa;

– *nie dotykaj Mnie / zachowaj dystans* – jako niedopuszczenie do dotyku mającego seksualne znamiona, wskazującego na intymną relację między Magdaleną a Jezusem w odniesieniu do Pnp 3,4 i Łk 7, 36-50;

– *nie przylegaj do Mnie / nie trzymaj się Mnie kurczowo* – w świetle Rdz 2,24 jako odniesienie do relacji małżeńskiej, a ściślej mówiąc, jako niemożliwość skonsumowania relacji Jezusa i Magdaleny w małżeństwie;

– *nie dotykaj Mnie* (ponieważ staniesz się nieczysta) – z powodu żydowskiej tradycji zabraniającej dotykania zwłok;

– *nie dotykaj Mnie* (gdyż jesteś niezdolna do spostrzegania) – sugerowanie, że Maria nie jest w stanie rozpoznać Jezusa, jako Tego, który jest z Ojcem¹⁰³;

⁹⁸ Warto zauważyć, że jest jedyną kobietą, którą Jezus nazywa po imieniu w Ewangelii Janowej, Elżbieta Adamiak, *Kobiety w Biblii*, dz. cyt., s. 165.

⁹⁹ Hebr. *Mirjam*, aram. *Marjam*, gr. *Mariam*, *Maria*, łac. *Maria*, por. *Encyklopedia katolicka*, tom XI, dz. cyt., s. 1295.

¹⁰⁰ *Mariam*. Taką formą imienia jest określana również Maria z Betanii (J 11,1-45; 12,3), nie jest to jednak brane pod uwagę ze względu na wcześniejsze rozgraniczenie tych dwóch niewiast.

¹⁰¹ Kwestia została zauważana i opisana przez Shelly Rambo, por. Shelly Rambo, dz. cyt., s. 13-14.

¹⁰² Zob. Reimund Bieringer, *Noli me tangere and the New Testament. An Exegetical Approach*, s. 13-27, w: Barbara Baert, Reimund Bieringer, Karlin Demasure, Sabine Van Den Eynde, *Noli me tangere. Mary Magdalene: One Person, Many Image*, Leuven, Maurits Sabbebibliotheek-Faculteit Godgeleerdheid-Peeters 2006.

¹⁰³ Podobnie Augustyn twierdzi, że Chrystus przez te słowa chciał, by dotykano Go duchowo, czyli wierzone, że On i Ojciec jest Jedno. Chciał, by Kościół uznał Go za równego Ojcu. Maria

– nie dotykaj Mnie (ponieważ nie otrzymałaś jeszcze Ducha Świętego);
– nie zatrzymuj Mnie, ponieważ nie wstąpiłem jeszcze do Ojca – jako ukazanie obawy Jezusa, że niewiasta z Magdali mogłaby powstrzymać Go przed całkowitą realizacją Jego zadania lub uniemożliwić Mu osiągnięcie pełnej chwały¹⁰⁴.

Żadne z zebranych powyżej tłumaczeń nie satysfakcjonują całkowicie belgijskiego teologa. Dlatego próbuje on dokonać własnej interpretacji i przedstawia następującą egzegezę¹⁰⁵. Greckie μὴ μου ἅπτου zostało przetłumaczone w Wulgacie na łacińskie *noli me tangere*, ale nie jest to jedyna możliwość, gdyż ἅπτω może zostać wyrażone na wiele różnych sposobów, posiada w sobie więcej znaczeń niż *tangere*. W tym przypadku czasownik ten znaczy *dotykać* w generalnym sensie, bez precyzowania natury tego dotyku i występuje u Jana tylko w tym miejscu. Kwestia przetłumaczenia tego zwrotu to przede wszystkim kwestia wyjaśnienia intencji, jakie kierowały Magdaleną, która pragnęła dotknąć swego Pana, oraz Jezusem, który zabronił się dotknąć. Dlatego też należy historię tego spotkania rozpatrywać w dwóch kontekstach: całego Nowego Testamentu i Ewangelii według Jana, co zostanie teraz ukazane.

Z porównania wszystkich fragmentów o epifaniach Zmartwychwstałego¹⁰⁶ wynika, że główny akcent w J 20,1-18 pada na indywidualne spotkanie Marii i Jezusa. Całkowicie odmienny charakter mają wielkanocne spotkania Chrystusa z grupą niewiast. W Janowej perykopie, w odróżnieniu od paralelnych synoptycznych opisów¹⁰⁷, niebiańscy posłańcy nie proklamują wieści o zmartwychwstaniu, lecz sam Chrystus. Z kolei Zmartwychwstały nigdy nie wzbrania się przed kontaktem czy dotykiem niewiast lub apostołów¹⁰⁸. Wyjątek w tym względzie stanowi właśnie zakaz skierowany do Magdaleny w J 20,17. Następną różnicę stanowi to, co niewiasty przekazują pozostałym uczniom. O ile istota tej nowiny u synoptyków jest raczej taka sama¹⁰⁹, o tyle Jan wprowadza osobliwe polecenie, które Maria otrzymuje od Jezusa, dotyczące wstępowania do Ojca (w. 17). Znajdujące się tu wyrażenie *Ojca mego i Ojca waszego* występuje tylko w tym miejscu Janowej Ewangelii. Do momentu zmartwychwstania Jezus określał Boga tylko i wyłącznie swoim Ojcem i nie przypisywał tej relacji swoim uczniom¹¹⁰. Natomiast od tej chwili On i Jego uczniowie stają się

mogła uważać, że nie jest On równy Ojcu, mogła wierzyć w Niego jako w człowieka, a nie jako w Boga i tylko cieleśnie oplakiwała Jezusa, por. Augustyn, dz. cyt., s. 350.

¹⁰⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty, Antyk 2002, s. 1148-1150.

¹⁰⁵ Reimund Bieringer, dz. cyt., s. 13-27.

¹⁰⁶ Por. Mt 28,9-10.16-20; Mk 16,9-20; Łk 24,13-53; J 20,19-29; 21,1-14.

¹⁰⁷ Por. Mt 28,6; Mk 16,6; Łk 24,5-7.

¹⁰⁸ Por. Mt 28,9; Łk 24,39; J 20,20.27.

¹⁰⁹ Dotyczy ogłoszenia zmartwychwstania i przeważnie zapowiedzi chrystofanii w Galilei, por. Mt 28,7.10; Mk 16,6-7.10; Łk 24,5-7.

¹¹⁰ Por. 5,18; 8,49; 14,7.20; 15,23.24.

nierozłącznymi członkami rodziny Boga¹¹¹. Innymi słowami, w tym momencie chrześcijanie stają się nowym ludem Bożym, związanym przez Chrystusa Nowym Przymierzem¹¹². Na możliwość takiej interpretacji wskazuje również termin ἀδελφοί (bracia), który Chrystus w rozmowie z Marią używa na określenie swych uczniów¹¹³, a oznacza on związki rodzinne, pokrewieństwo¹¹⁴. Z kolei w kontekście całego Janowego dzieła chrystofania Magdaleny ma wiele elementów wspólnych z powołaniem pierwszych uczniów z pierwszego rozdziału tej Ewangelii. Ilustruje to tabela.

Tabela 4. Powołanie pierwszych uczniów a chrystofania Marii z Magdali

J 1,38-41	J 20,1-18
Jezus odwraca się i widzi uczniów.	Maria odwraca się i widzi Jezusa.
Jezus: <i>Czego szukacie?</i>	Jezus: <i>Kogo szukasz?</i>
Jezus: <i>Chodźcie a zobaczycie.</i>	Jezus: <i>Nie dotykaj Mnie.</i>
Uczniowie: <i>Rabbi.</i>	Magdalena: <i>Rabbuni.</i>
Andrzej do Szymona: <i>Znaleźliśmy Mesjasza.</i>	Maria do uczniów: <i>Widziałam Pana.</i>

Uczniowie szukają Mistrza. Przychodzą więc i pytają Pana: *Nauczycielu, gdzie mieszkasz?* Jezus spełnia ich oczekiwania. Zostają przez Niego ukierunkowani. Mają Mu towarzyszyć, a osiągną cel – poznają Jego prawdziwe mieszkanie. Maria też szuka, pragnie dotknąć Zmartwychwstałego, zatrzymać swego Mistrza. Jezus, tak jak w przypadku uczniów, ukierunkowuje jej oczekiwania, pokazuje inny wymiar, boską perspektywę. Stąd *nie dotykaj Mnie* nie jest ani naganą daną Magdalenie¹¹⁵, ani wzbranianiem się przed jej dotykiem. Jezus wszedł w fazę między swym wniebowstąpieniem a ostatecznym powrotem. Fazę, w której uczniowie znają bliskość i wsparcie tylko między sobą. Ta jedność urzeczywistnia się w Duchu, którego Jezus im posyła. W świetle powołania pierwszych uczniów można więc odnaleźć ukryte znaczenie $\mu\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\tau\omicron\upsilon\text{:}$ *Nie szukaj oparcia albo bliskości we Mnie, odtąd aż do Mojego powrotu, ale szukaj tego*

¹¹¹ Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego*, dz. cyt., s. 1360.

¹¹² Por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, dz. cyt., s. 390.

¹¹³ Por. J 2,12, gdzie kategoria uczniów i braci jest wyraźnie rozgraniczona.

¹¹⁴ Por. Jan Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica, Biblioteka im. Jana Pawła II Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Legnickiej 2007, s. 420.

¹¹⁵ Tak samo nie jest naganą odpowiedź dana Nikodemowi (3,10-12), Samarytance (4,10.21-24) czy Tomaszowi (20,27.29).

współtowarzystwa w wierzącej wspólnotcie¹¹⁶. Podobieństwo i ciągłość między tymi dwoma passusami pozwala wyciągnąć wnioski, że Chrystus daje ostateczną odpowiedź uczniom (a zarazem czytelnikowi) dopiero przez Marię. Mianowicie, iż Jego prawdziwym „mieszkaniem” jest grupa Jego uczniów. Dlatego Magdalena musi się odwrócić od Jezusa i udać się do wspólnoty, co było już wcześniej wspomniane jako trzecie odwrócenie.

Następnym, po powołaniu pierwszych apostołów, ważnym fragmentem Ewangelii według św. Jana pomagającym wyjaśnić znaczenie *noli me tangere* jest: *W domu mego Ojca jest wiele mieszkań; gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Teraz idę tam, aby przygotować wam miejsce. A jeśli pójdę i przygotuję wam miejsce, to znowu powrócę i zabiorę was do siebie, abyście byli tam, gdzie Ja jestem (14,2-3)*. Według logiki czwartej Ewangelii i na powyższym cytacie, Magdalena, jak tylko rozpoznaje Zmartwychwstałego, może oczekiwać, że przyszedł On powtórnie, by wziąć ją do siebie. Można więc przypuszczać, że robi krok w stronę Jezusa. Opór Jezusa i umotywowanie tego zakazu słowami: *Jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca* (οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα – 20,17) wyjaśnia zatem Marii, iż nie może On zabrać jej do siebie, ponieważ jeszcze nie odszedł, by przygotować dla niej miejsce. W nowinie, którą Maria musi zanieść do braci: *Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego, do Boga mego i Boga waszego* (ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν; J 20,17), obietnica ostatecznego bycia razem zawarta w J 14,3 nie doszła jeszcze do skutku, ale skrycie jest ponownie tutaj potwierdzona.

Z powyższych względów Reimund Bieringer ostatecznie próbuje tłumaczyć μή μου ἅπτου jako: *Nie próbuj Mnie dotknąć* albo *Nie podchodź do Mnie bliżej*. Takie tłumaczenie zostanie również wykorzystane w dalszej części pracy. Czasownik ἅπτω jest widziany jako czasownik ruchu. Zamiast pozwolenia na zbliżenie się do siebie, Jezus posyła Marię do uczniów. Zakaz dotyku nie jest zamierzony, by paraliżować Magdalene, czy umniejszać jej rolę jako kobiety. Wręcz przeciwnie, ma wyzwolić w Marii nową siłę, ukazać nowy cel, nowy rodzaj bycia z Jezusem. W ten sposób niewiasta z Magdali zostaje umocniona spotkaniem ze Zmartwychwstałym. Idzie do uczniów i staje się pierwszym paschalnym świadkiem¹¹⁷. Wykonuje swoje posłannictwo. Uświadamia apostołom, że Chrystus jest

¹¹⁶ Podobnie tłumaczy Henryk Seweryniak: *nie szukaj mnie w rzeczywistości zmysłowej (dotykanej), lecz idź i powiedz braciom, że wstępuję do Ojca*, Henryk Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2001, s. 353.

¹¹⁷ Julian Warzęcha wymienia też inne kobiety, które współpracowały w zbawczym dziele Jezusa: niewiasta namaszczejaca Jezusa przed pogrzebem (por. Mk 14,3-9), kobiety płaczące nad Jezusem w czasie drogi krzyżowej (por. Łk 23,27-31), kobiety stojące pod Krzyżem (por. Mt 27,55-56; Mk 15,40-41; Łk 23,49; J 19,25-27), kobiety świadczące o zmartwychwstaniu (Mt 28,8-10;

wśród nich, że prawdziwie żyje w wierzącej wspólnocie, choć w niewidzialnej postaci¹¹⁸.

Na zakończenie tej analizy warto jeszcze przestudiować, co znaczy widzieć w kontekście J 20,1-18. Autor tej perykopy używa wielu czasowników na określenie widzenia¹¹⁹, jednak ὁράω wydaje się mieć szczególne znaczenie¹²⁰. Występuje on w dwóch kluczowych momentach, gdy umiłowany uczeń *zobaczył i uwierzył* (εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν J 20,8) i gdy Maria oświadcza: *Ujrzałam Pana* (ἑώρακα τὸν κύριον – J 20,18). Można się zastanowić, dlaczego Maria mówi, że widziała Pana, skoro tak naprawdę Go „usłyszała”. Jednym ze znaczeń ὁράω jest rozumieć, a w Ewangelii według św. Jana rozumieć oznacza wiedzieć, co z kolei powiązane jest ściśle z wiarą¹²¹. Sugeruje to, że w tych dwóch przypadkach (umiłowanego ucznia oraz Magdaleny) widzenie oznacza poznanie prawdy, zrozumienie czegoś w kategoriach wiary, dojście do właściwej interpretacji doświadczonej rzeczywistości¹²². Leo Scheffczyk twierdzi, że widzieć w czwartej Ewangelii oznacza przyjęcie boskiego znaku (także chrystofanii). Owo „widzenie” skierowane jest zatem na pewien znak i dzięki Duchowi jest on rozpoznany jako znak boski. W tak ujętym „widzeniu” współgra moment wiary¹²³. Ponadto bierna strona czasownika ὁράω w aoryście brzmi ὤφθη, co tłumaczy się dał się widzieć / pozwolił się widzieć / ukazał się. To słowo wskazuje nie tylko na Bożą inicjatywę i oznacza coś więcej niż wizję. Według Hansa Ursa von Balthasara ὤφθη zawiera *myśl o przrzucaniu mostu poznania od przedmiotu do podmiotu*. Uwydatnia zatem spotkanie z żywym Chrystusem, w którym zaangażowane są wprawdzie zmysły, *jednak akcent spoczywa nie na zmysłowych doświadczeniach, ale na obiekcie doświadczenia, a ten, żywy Chrystus, ukazuje się sam z siebie*¹²⁴. Pozwala to interpretować chrystofanię Marii z Magdali nie tylko jako jej „widzenie”, ale właśnie jako samoobjawienie zmartwychwstałego Pana.

Mk 16,10; Łk 24,8-10; J 20,18), por. Julian Warzecha, *Idźcie i wy. Z zagadnień biblijnej teologii apostołstwa*, Żąbki, Apostolicum 1996, s. 116-120.

¹¹⁸ Por. J 14,18-20.

¹¹⁹ βλέπω (20,1.5), παρακύπτω (20,5.11), θεωρέω (20,6.12.14).

¹²⁰ Zdaje się, że czasowniki βλέπω i θεωρέω oddają tylko fakt oglądania, natomiast ὁράω łączy oglądanie czegoś z aktem wiary, por. Andrzej Posadzy, dz. cyt., s. 215 (patrz przypis).

¹²¹ Pojęcia *widzenie* i *poznanie* mają szerokie znaczenie. Obejmują nie tylko czynność oczu i umysłu, czyli rozpoznawanie postaci Jezusa, ale zawierają w sobie także uznanie Go za osobę Boską, uwierzenie w Niego oraz przyjęcie Jego nauki za słowo Boże, por. Feliks Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, s. 122, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, red. Feliks Gryglewicz, RW KUL, Lublin 1986. Problem „widzenia” w Ewangelii Janowej porusza także: Michał Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów, Biblos 2000, s. 149-153.

¹²² Nawet jeśli oznacza to tylko częściową prawdę i nie do końca właściwą interpretację.

¹²³ Leo Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa, PAX 1984, s. 102.

¹²⁴ Hans Urs von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków, WAM 2001, s. 214-215.

Podsumowanie

Na podstawie przedstawionych analiz egzegetycznych można wywnioskować, że Maria z Magdali jest jedną z uczennic Jezusa, który uwolnił ją od siedmiu złych duchów. Liczba siedem symbolizuje pełnię, więc było to całkowite opętanie i zniewolenie. Maria odzyskuje swoją tożsamość, zostaje jej przywrócone własne „ja”. Od tego momentu towarzyszy swemu Wybawcy i Mistrzowi, wspierając Go finansowo i słuchając Jego słów. Pozostaje wierna do końca i stoi pod Krzyżem, pewnie dlatego, że nie miała nikogo poza Nim. Jest ona ważną postacią, skoro u synoptyków zawsze rozpoczyna katalog grupy niewiast – uczennic Chrystusa¹²⁵. Nic więc dziwnego, że Jan jeszcze bardziej uwypukla jej rolę w swym pierwszym opisie chrystofanii. W tym przypadku Maria jest pierwszą i jedyną niewiastą, która spotyka Zmartwychwstałego.

Ogólna charakterystyka J 20,1-18 wygląda następująco. W momencie kryzysu, w chwili gdy Magdalena straciła wszystko i wszelkie nadzieje „umarły” na Krzyżu, Bóg wychodzi z inicjatywą. Pojawia się niespodziewanie na jej drodze i zaczyna prowadzić z nią dialog. Nowotestamentalne objawienia się Chrystusa opierają się na widzeniu. Jednak w przypadku Magdaleny to nie wzrok a słuch odgrywa kluczową rolę (tak samo jak podczas chrystofanii Szawła z Tarsu pod Damaszkiem, Dz 9,4-7; 22,7-10; 26,14-18). Mistrz nie tylko wzywa swą uczennicę po imieniu, ale także zmienia to imię z Maria (Μαρία) na Mariam (Μαριάμ), co daje się zaobserwować w tekście oryginalnym.

Niewiasta ta nie jest wcale ukazana jako wtajemniczona, jak chcieliby to widzieć na przykład gnostycy. Tak samo jak inni uczniowie, apostołowie czy czytelnicy, myli się, co do oceny faktów, nie rozumie, co się dzieje, a wiara przychodzi jej z trudnością. Pełnia wiele błędów, przechodzi kolejne etapy. Nie pojmuje znaczenia pustego grobu, pozostawionych szat, aniołów. Nawet widok Jezusa nie pomaga jej we właściwej interpretacji. Tekst grecki, z racji swej inspirującej zwięzłości, może sugerować następującą interpretację: Magdalena nie rozumiała, że Jezus JEST. Nie pojmowała jak Umarły może być Żyjącym. Jest to coś diametralnie innego niż proste stwierdzenie faktu niewiedzy, że TO jest Jezus. Taka interpretacja współbrzmi ze starotestamentalną, a zarazem Janową formułą Ja JESTEM¹²⁶ oraz znajduje paralelę w chrystofanii nad Jeziorem Tyberiackim (21,4). Dopiero gdy niewiasta słyszy swoje imię, rozpoznaje Pana, a dokładniej mówiąc, zachodzi w niej wewnętrzny przełom i zaczyna wierzyć, choć jeszcze w niedoskonały sposób. Dlatego Zmartwychwstały musi ukierunkować ją jeszcze raz, mówiąc μή μου ἄπτου, co znaczy: *Nie próbuj Mnie dotknąć* albo *Nie*

¹²⁵ Maria w grupie niewiast zmierzających do grobu jest zawsze wymieniana na pierwszym miejscu, por. Mt 28,1; Mk 16,1; Łk 24,10.

¹²⁶ Por. inne fragmenty, w których występuje ta formuła: J 8,24.28.58; 13,19; 18,5-6.8.

podchodź do Mnie bliżej. Dzięki zastosowanej technice „nieporozumień” autor ukazuje zatem pewien proces w dojściu do wiary i przygotowaniu do zadania, które Magdalena otrzymuje do wykonania.

Na podstawie przeprowadzonych analiz ostatecznie można stwierdzić, że Maria z Magdali jest pierwszą głosicielką zmartwychwstania Chrystusa, a jej orędzie jest tym bardziej wiarygodne, gdyż widziała Jego ukrzyżowanie i pogrzeb. Jest więc przekonana, że Ten, który prawdziwie umarł, żyje. Na tym jednak posłannictwo tej niewiasty się nie kończy. Maria ma nie tylko przekazać prawdziwą interpretację pustego grobu, ma ponadto oznajmić braciom, że Chrystus wstępuje do swego Ojca, jak również do ich Ojca. Bóg Jezusa staje się więc na powrót Bogiem uczniów Jezusa. Przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa zostają przywrócone bliskość i więź między ludźmi a Bogiem. Bracia i siostry Jezusa stają się na nowo dziećmi Bożymi. Zostaje zawarte Nowe Przymierze między Bogiem a Jego nowym ludem. Mimo że Magdalena ma spore trudności w zrozumieniu sensu zmartwychwstania i uwierzeniu, nie przeszkadza to jednak Chrystusowi w powierzeniu jej konkretnej misji, ważnego zadania. W ten sposób staje się ona *Apostola Apostolorum*. Ponadto analiza jej chrystofanii doprowadza do wniosku, że Chrystus jest nadal obecny w wierzącej wspólnoty. Kościół staje się Jego nowym „mieszkanem” aż do Jego paruzji.

TEOFANIA MOJŻESZA

Studium teofanii Mojżesza (Wj 3,1-4,20) zostanie poprzedzone przedstawieniem tej postaci. Podobnie jak w przypadku Marii z Magdali, istotne jest rozróżnienie między Mojżeszem jako postacią historyczną a Mojżeszem jako figurą stworzoną przez tradycję biblijną¹²⁷. Pierwotnie ustny przekaz dotyczący jego postaci wraz z rozwojem tradycji nawarstwiał się, a gdy ostatecznie został spisany, istniał zapewne w wielu wariantach i podlegał dalszej ewolucji, ponieważ jak przekonuje Martin Buber: *namiętność przekazywania, która jest namiętnością kształtowania, wypełnia luki w przekazanej tradycją biografii, czerpiąc ze skarbcza legendarnych motywów wspólnego wczesnym dziejom ludzkości*¹²⁸. Rozróżnienie na Mojżesza historii i Mojżesza Starego Testamentu wyznacza porządek dalszych rozważań w ramach niniejszej części pracy. Pierwszy paragraf będzie zatem zwięzłą prezentacją możliwego historycznego pierwowzoru postaci Mojżesza oraz ukazaniem jego bogatej interpretacji teologicznej dokonanej na kar-

¹²⁷ Por. Martin Buber, *Mojżesz*, Warszawa, Cyklady 1998, s. 15.

¹²⁸ Tamże, s. 29.

tach Biblii. W drugim paragrafie zostanie przedstawiona kluczowa analiza opisu teofanii Mojżesza w Wj 3,1-4,20. Paralelny tekst ukazujący teofanię Mojżesza (Wj 6,2-7,9) nie jest brany pod uwagę, gdyż należy on do późniejszej tradycji i nie wykazuje wyraźnego schematu powołania¹²⁹. Wnioski zostaną przedstawione w paragrafie trzecim.

Prezentacja postaci

Aspekt historyczny

Powszechnie przyjmuje się dzisiaj pogląd, że biblijny przekaz o Mojżeszu ma niewiele wspólnego z rzeczywistością historyczną. Nie musi to jednak oznaczać, że sama postać jest jedynie wytworem teologicznej wyobraźni autorów biblijnych¹³⁰. Wydaje się raczej, że byli oni po prostu bardziej zainteresowani dziełami, których dokonał Jahwe za pośrednictwem Mojżesza dla Izraela, niż samą jego postacią¹³¹. Słusznie zauważono, że *gdyby nam tradycja nic nie mówiła o Mojżeszu, trzeba by go wymyślić*¹³². Rola przypisana Mojżeszowi ma bowiem fundamentalne znaczenie dla zaistnienia religii i społeczności Izraela. Jednocześnie tradycja z nim związana jest tak silna i bogata, że trudno *a priori* zakładać, że jest od początku do końca fikcją. W tekście biblijnym można odnaleźć szereg argumentów przemawiających za hipotezą, że u podstaw biblijnej tradycji o Mojżeszu kryje się postać historyczna. Poniżej w nawiązaniu do źródeł biblijnych oraz pozabiblijnych podjęta zostanie próba dotarcia do tego hipotetycznego, historycznego pierwowzoru.

Tekst biblijny sugeruje związki Mojżesza z Madianitami (Wj 2-4; 18; Lb 10,29) i Kenitami (Sdz 1,16; 4,11). To właśnie spośród tej społeczności Mojżesz wybiera sobie żonę (Wj 2,21-22). Tradycja biblijna przechowała wiele wariantów imienia jego teścia¹³³, który był Madianitą lub Kenitą: Reuel¹³⁴, Jetro¹³⁵, Jeter¹³⁶, Chobab¹³⁷ i Chobab, syn Reuela¹³⁸, co może wskazywać na różnicowa-

¹²⁹ Por. Julian Warzecha, dz. cyt., s. 23.

¹³⁰ Por. Juliusz Synowiec, *Mojżesz i jego religia*, Kraków, Bratni Zew 1996, s. 13-14.

¹³¹ Por. Janusz Lemański, *Piecioksiąg dzisiaj*, Kielce, Verbum 2002, s. 251.

¹³² Nathan Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1916, s. 310, cyt. za: Juliusz Synowiec, *Mojżesz i jego religia*, dz. cyt., s. 13.

¹³³ Por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 255.

¹³⁴ Wj 2,18.

¹³⁵ Wj 3,1; 18,1-2.5-6.9-10.12.

¹³⁶ Wj 4,18.

¹³⁷ Sdz 1,16; 4,11.

¹³⁸ Lb 10,29.

nie przekazów¹³⁹. Biblia wspomina też o „kuszyckim” pochodzeniu jego żony (Lb 12,1). Nie jest to jednak nawiązanie do krainy Kusz (egipskie określenie Nubii), lecz do plemienia Kuszan, powiązanego etnicznie właśnie z Madianitami (Hi 3,7; por. Rdz 10,8). Trudno jednak określić, czy chodziło w tym przypadku o Seforę (Wj 2,21), czy być może o inną żonę Mojżesza. Wreszcie to pośród Madianitów Mojżesz otrzymuje posłannictwo od Jahwe (Wj 3,1).

Wszystkie powyższe informacje sugerują, aby datować działalność Mojżesza na XIII-XII wiek przed Chr., kiedy plemiona madianickie były najbardziej aktywne¹⁴⁰. Są one wspomniane w źródłach egipskich jako Szasu¹⁴¹. Niektóre ze szczepów Szasu wędrowały sezonowo do Egiptu w poszukiwaniu pastwisk, o czym zaświadcza raport dotyczący przemarszu szczepów Szasu z Edomu na pastwiska we wschodnim rejonie delty Nilu z czasów Merneptaha (1212-1202 przed Chr.). Szasu stawali się w ten sposób celem prewencyjnych działań wojsk egipskich¹⁴², pustoszących ich obozy, grabiących bydło i porywających niewolników, o czym zaświadcza opis wyprawy poprowadzonej przez Ramzesa III przeciwko Szasu z Seiru (1182-1151 przed Chr.). Można zatem przyjąć, że niektórzy z Szasu w związku z przegonami trzody lub podczas otwartego starcia dostawali się pod władzę Egipcjan. Gdy egipska władza nad Kanaanem zaczyna słabnąć (XII-XI w. przed Chr.) część z nich odzyskała niezależność i zaczęła wracać na swe dawne ziemie, czego echem może być biblijna narracja o wyjściu z Egiptu¹⁴³.

Mojżesz mógł być jednym z wodzów Szasu, być może egipskiego pochodzenia¹⁴⁴, co sugeruje jego imię¹⁴⁵. Jest ono skrótem popularnej formy onomastycznej złożonej z elementu teoforycznego (w formie przedrostka lub przyrostka) oraz rzeczownika pospolitego *mosis* (syn, potomek). Przykładem mogą być

¹³⁹ Hebrajski termin חתן (htn) może oznaczać zarówno teścia (Wj 18,1; Sdz 1,16; 4,11), jak i zięcia (Rdz 19,12; Sm 18,21-27), stąd różne imiona mogą oznaczać różne osoby, a niekoniecznie wskazywać na odmienne przekazy, por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 261-262. Biblia Poznańska termin ten tłumaczy nawet jako *szwagier*, co ewidentnie wskazywałoby na rozróżnienie osób.

¹⁴⁰ Por. Edward Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, Leuven, Peeters 2006, s. 320, 366, 371, 389.

¹⁴¹ Inni źródeł narodu izraelskiego upatrują w plemionach koczowniczych Habiru (Khapiru), zob. Martin Buber, dz. cyt., s. 20-25.

¹⁴² Do jednej z takich akcji wydaje się nawiązywać stela Merneptaha, zob. Edward Lipiński, dz. cyt., s. 60-62.

¹⁴³ Por. Edward Lipiński, dz. cyt., s. 364-365.

¹⁴⁴ Maneto, egipski historyk, twierdzi, że Mojżesz to imię Osarsifa, zbuntowanego kapłana z Heliopolis, przywódcy powstania niewolników, wygnanego przez faraona Amenophisa (Maneto jest cytowany przez Józefa Flawiusza w *Contra Apionem*, I, 227-250), por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 254.

¹⁴⁵ Do podobnego wniosku skłania zresztą tradycja biblijna, a dokładnie fragment Wj 2,19, gdzie córki Jetry zaświadczaają przed ojcem, że u wodopoju pomógł im Egipcjanin.

imiona znanych faraonów, takie jak Tutmosis (syn Tota) czy Ramses (syn Ra)¹⁴⁶. W przypadku imienia Mojżesz (מֹשֶׁה) (mszh) element teoforyczny mógł ulec zapomnieniu lub zatarciu w późniejszej tradycji. Z drugiej strony, jeśli umieszczenie go w rodzie Lewiego nie jest jedynie późniejszym zabiegiem redaktorskim, to może wskazywać na jego pochodzenie z jakiegoś rodu kapłańskiego funkcjonującego w ramach jednego ze szczepów Szasu. Wskazuje na to też jego spowinowacenie z kapłanami Madianitów. Ostatecznie, jakkolwiek by nie interpretować przekazu biblijnego, postać Mojżesza (tak jak została ona przedstawiona przez autorów biblijnych) daje się dobrze umiejscowić w realiach historyczno-politycznych starożytnego Kanaanu. Tym samym nie ma jednoznacznie przekonujących powodów, aby kwestionować możliwą historyczność tej postaci.

Aspekt biblijny

Na biblijny obraz Mojżesza składa się szereg opowieści, w których można wyodrębnić wiele samodzielnych jednostek literackich: tekstów narracyjnych i prawnych. Nie potrzeba w ramach niniejszego studium prezentować całości biblijnej biografii Mojżesza. Wybrane zostaną przede wszystkim te aspekty starotestamentalnej relacji o jego życiu, które wiążą się ściśle z wydarzeniem teofanii opisywanej w Wj 3,1-4,20. Zwrócona zostanie także uwaga na ogólną symbolikę i znaczenie postaci Mojżesza dla dziejów wiary wspólnoty Izraela.

Osoba Mojżesza łączy ze sobą dwa wielkie tematy teologiczne Księgi Wyjścia: wyjście z niewoli egipskiej¹⁴⁷ i przymierze na Synaju¹⁴⁸. Jest on pośrednikiem w tworzeniu się wspólnoty ludu Boga, a jego tożsamość ukazana jest na tyle, na ile pozostaje w relacji do tego procesu. Autor biblijny przekazuje nam sukcesywnie kolejne informacje dotyczące osoby Mojżesza wraz z rozwojem wypadków dotyczących dziejów całej wspólnoty Izraela. Innymi słowy, czytelnik dowiaduje się jedynie o tych cechach i czynach Mojżesza, które pozostają w ścisłym związku z misją, jaką zlecił mu Bóg. Autorów biblijnych nie interesowała precyzyjna faktografia związana z tą postacią. Dlatego można dostrzec szereg rozbieżności i niejasności dotyczących jego koligacji rodzinnych (kwestia starszego rodzeństwa a jego rzekome pierworództwo¹⁴⁹, problem liczby i tożsa-

¹⁴⁶ Choć są też badacze, którzy negują hipotezę o egipskim pochodzeniu Mojżesza, trwając przy tradycyjnej, biblijnej etiologii jego imienia, nawiązującej do okoliczności odnalezienia go przez córkę faraona, por. Martin Buber, dz. cyt., s. 30.

¹⁴⁷ Zob. Wj 12,37-15,20.

¹⁴⁸ Zob. Wj 19,1-34,35.

¹⁴⁹ Por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 257.

mości jego żon, wreszcie trudności z ustaleniem imienia teścia). Poza tym jego rodowody spisane w Biblii są dziełem późniejszych redaktorów¹⁵⁰.

Rzeczywistą wizję Mojżesza ukazaną w Piśmie Świętym stanowi pytanie jednego z Hebrajczyków w Wj 2,14, które staje się punktem wyjścia dla sekwencji opowiadań o Mojżeszu: *Któż cię ustanowił naszym przełożonym i rozjemcą?* Dalsza narracja Pięcioksięgu stanowi odpowiedź na to pytanie. Mojżesz, będący jednym z synów uciskanego ludu Hebrajczyków, jest ukazany jako słaby człowiek, nie do końca rozumiejący swe posłannictwo. Jednocześnie nie sposób określić go jako zwykłego ludzkiego przywódcę. Charyzmatyczny charakter tej postaci i autorytet, jakim obdarzył go Jahwe, ilustruje opowieść o jego powołaniu (Wj 3,1-4,17). Mojżesz jest tym, kim jest, ponieważ to sam Jahwe go wybrał, wyznaczył mu zadanie i wspierał w jego realizacji¹⁵¹. Cała tradycja Prawa znajduje oparcie w autorytecie Mojżeszowym. Mojżesz, będąc pierwszym prawodawcą, jest też prorokiem, pośrednikiem, sługą Jahwe, mężem Bożym, poprzez którego Bóg uratował swój lud, przekazując mu jednocześnie swoją wolę¹⁵². Biblia stawia jego postać przed oczami czytelnika jako najwybitniejszego przywódcę narodu. Następcy Mojżesza mieli kontynuować jego dzieło i strzec tradycji wiary, którą on przekazał w imieniu Jahwe dla Izraela. Teksty biblijne uznają go także za autora Tory. To przekonanie wywiedzione jest z samego Pięcioksięgu, ale także z innych tekstów natchnionych¹⁵³. Powyższe zestawienie podsumuje tabela.

Tabela 5. Biblijne oblicza Mojżesza

Mojżesz jako	Referencje biblijne
syn uciskanego ludu (Hebrajczyk)	Wj 2,1.6.11
prawodawca	Wj 19,1-31,18; 34,1-35, Kpł (całość), Lb (całość), Pwt (całość)
prorok	Lb 12,7; Pwt 18,15.18; 34,10
pośrednik	Wj 33,11-14; Lb 13,13-19
sługa Jahwe	Wj 14,31; Pwt 34,5
mąż Boży	Pwt 33,1; Ps 90,1
wyzwoliciel narodu	Wj 3-15; por. 1 Sm 12,6.8; Mi 6,4; Iz 63,11-12; Ps 77,21; 103,7; 105,26

¹⁵⁰ Por. John I. Durham, *Exodus*, Dallas, Word Books 1987 [wersja elektroniczna – bez paginacji].

¹⁵¹ Por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 251.

¹⁵² Por. tamże, s. 252.

¹⁵³ Por. tamże, s. 254.

Mojżesz jako	Referencje biblijne
przekaziciel woli Bożej i wiary	Wj 20-24
sędzia	Wj 18,13-27; Kpł 24,10-23; Lb 9,1-14; 15,32-36
przywódca narodu	Wj 4; 5; 6; 7,1-13; 14; 15,22-18,27; Lb 31; 32; Pwt (całość)
autor Pięcioksięgu	Tora: Wj 17,14; 24,4; 34,27; Lb 32,2; Pwt 1,1; 31,9,22 Źródła spoza Tory: Joz 1,7; 8,32; 22,5; 1 Krl 2,3; 2 Krl 14,6; 23,25; Ml 3,22; Dn 9,11.13; 3,2; 7,6; Ne 8,1; 9,14; 2 Krn 23,18; 25,4; 30-16; 35,12

Inspirującą wskazówką w interpretacji postaci Mojżesza jest także analiza częstotliwości występowania tytułów, jakimi obdarzyły go rozmaite tradycje: sługa Jahwe, mąż Boży, człowiek, który wywiódł nas z kraju egipskiego, prorok, pan oraz wybrany Boga. Obrazuje to tabela.

Tabela 6. Tytuły Mojżesza w Starym Testamencie

Tytuł	Referencje biblijne
sługa Jahwe	Wj 14,31; Lb 12,7-8; Pwt 34,5; Joz 1,1-2.7.13.15; 8,31.33; 9,24; 11,12.15; 12,6; 13,8; 14,7; 18,7; 22,2; 22,4-5; 1 Krl 8,53.56; 2 Krl 18,12; 21,8; Mal 3,22; Ps 105,26; Ne 1,7-8; 9,14; 2 Krn 1,3; 2 Krn 24,6
sługa/mąż Boży	Pwt 33,1; Joz 14,6; Ps 90,1; Dn 9,11; Ezd 3,2; Ne 10,30; 1 Krn 6,34; 1 Krn 23,14; 2 Krn 24,9; 2 Krn 30,16
mąż, który wywiódł nas z ziemi Egiptu	Wj 32,1.23; 1 Sm 12,6.8
prorok	Pwt 18,15.18; 34,10
pan	Lb 11,28; 12,11
wybrany Boga	Ps 106,23

Na podstawie tych danych można zaproponować następujące trzy fazy rozwoju obrazu Mojżesza: a) najstarszy – wyzwoliciel z kraju egipskiego; b) w czasach monarchii – wzór dla ruchu profetycznego; c) czasy niewoli i okres powygnaniowy – sługa Jahwe i Jego objawiciel. Tradycje te zostały ułożone w sekwencję biograficzną złożoną z genealogii, narodzin, młodości, małżeństwa, powołania i misji. Głównym jej celem wydaje się chęć pokazania jak *sacrum* zostało objawione w życiu Izraela (np. Wj 19,20; 24,15-18; 32,7-13; 33,9-34,30). Mojżesz

jest przedstawicielem Boga i sędzią z ramienia Boga, co stanowi uzasadnienie dla późniejszej struktury instytucjonalnej Izraela¹⁵⁴.

Wielość tradycji, które dają się wyodrębnić w obecnej postaci tekstu biblijnego sugeruje, że ostateczny obraz Mojżesza to bardziej wytwór teologii niż biografia historyczna. Obecna chronologia jego życia jest kompozycją złożoną z bardzo różnorodnego materiału, dla której decydujące znaczenie miały dwa czynniki: aktualny kontekst polityczno-religijny pisarzy biblijnych oraz mityczny ideał dobrego wodza i władcy, charakterystyczny dla kultury starożytnego Bliskiego Wschodu. Egzemplifikacją tego są dramatyczne okoliczności narodzin Mojżesza¹⁵⁵, które przywodzą na myśl legendę o narodzinach Sargona Wielkiego. Miał on być synem wysokiej kapłanki, która poczęła i urodziła go po kryjomu. Następnie włożyła go do kosza z trzciny, wieko opieczętowała smołą i wrzuciła do rzeki. Z jej prądem Sargon trafił do czerpacza wody, Akkiego, który uznał go za syna i wychował¹⁵⁶.

Kolejnym przykładem uzupełnienia biografii Mojżesza jest historia o jego dorastaniu na dworze faraona¹⁵⁷. Może ona być nawiązaniem do znanego w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu motywu króla, który musi wpięrow posiadać odpowiednią wiedzę, aby móc sprawiedliwie rządzić. Pobyt Mojżesza w domu faraona umożliwia mu zdobycie wykształcenia, które posłuży mu w późniejszym sprawowaniu rządów nad narodem wybranym.

W podobny sposób zostały skonstruowane fragmenty o przymierzu na górze Synaj. Wejście na jej szczyt, przebywanie w towarzystwie Boga, a następnie zstąpienie z tablicami Prawa to istotne elementy występujące w innych ówczesnych legendach. Ważną rolę pełni również motyw uczyty w obecności Boga na Jego świętej górze¹⁵⁸. W ramach tej struktury Mojżesz został przedstawiony jako pośrednik pomiędzy społecznością a bóstwem. Tym samym jego obraz przejmuje szereg cech właściwych wizerunkowi króla. Przykładem może być symbolika rogatego oblicza Mojżesza¹⁵⁹, nawiązująca do wyobrażeń bóstw i władców starożytnego Bliskiego Wschodu, przedstawianych w rogatych koronach, które przez

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 255-256.

¹⁵⁵ Życie Mojżesza było zagrożone edyktem faraona, który nakazał zabijać wszystkich męskich potomków Hebrajczyków. Matka Mojżesza ukryła go w koszu i puściła z prądem Nilu. W ten sposób Mojżesz trafił na dwór faraona i tam się wychowywał, por. Wj 2,1-10.

¹⁵⁶ Por. Juliusz Synowiec, *Mojżesz i jego religia*, dz. cyt., s. 17-18.

¹⁵⁷ Por. Wj 2,1-10. Nie można jednak wykluczyć, że Mojżesz mógł faktycznie wychowywać się na dworze faraona, gdyż zachowały się przekazy o Semitach, którzy doszli do wysokich urzędów w Egipcie, por. tamże, s. 18-19.

¹⁵⁸ Por. Wj 24,9-11.

¹⁵⁹ W tekście oryginalnym mowa jest o rogach na obliczu Mojżesza (Wj 34,29), które późniejsza tradycja egzegetyczna często interpretowała jako jaśniejsze promienie. Por. np. przekłady i komentarze do Biblii Poznańskiej lub Biblii Tysiąclecia.

skojarzenie z turem lub bawołem miały ucieleśniać boską potęgę¹⁶⁰. Jednym słowem, Mojżesz jest ukazany jako król, który wstępuje ku Bogu, zostaje przez Niego pouczony, a następnie zstępuje, aby w imieniu JHWH przekazać uzyskaną wiedzę wspólnocie.

Zbliżony schemat można odnaleźć w mezopotamskiej legendzie o królu Enmedurankim¹⁶¹. Oto władca wstępuje ku bóstwom i zasiada w ich wspólnocie. Bogowie zatwierdzają jego władzę i obdarzają króla umiejętnościami czytania znaków magicznych, wiedzą o prawach rządzących światem oraz cedrowym buzdyanem, będącym dalekim echem stwórczej walki u zarania świata. Król uzyskuje wiedzę o porządku świata i moc, aby tego porządku strzec. Opuściwszy zgromadzenie bóstw, Enmeduranki zwołuje mężów ze znaczących miast Mezopotamii, aby przekazać im uzyskaną wiedzę. W tym miejscu wykaz umiejętności króla został poszerzony przez skrybę o dodatkową adnotację jak należy sporządzać rachunki, pokazującą, że wiedza pochodząca od bogów ma pełne przełożenie na życie codzienne. Wraz z przekazaniem wiedzy przez króla uruchomiony zostaje mechanizm tradycji, w ramach której boska wiedza ma być przekazywana z pokolenia na pokolenie na mocy autorytetu bóstw. Interesujące, że w podobny sposób tradycja judaistyczna zinterpretowała proces przekazu Tory na przestrzeni dziejów.

Podsumowując, z jednej strony można wyodrębnić Mojżesza jako postać historyczną, z drugiej Mojżesza jako postać Starego Testamentu. Dotarcie do historycznego pierwowzoru wydaje się prawie niemożliwe. Natomiast Biblia ukazuje nam bogatą i szczegółową biografię tej osoby. Mojżesz jest wybrany przez Boga i powołany do wyprowadzenia ludu Izraela z niewoli z Egiptu. Jest zarazem pośrednikiem w zawarciu Starego Przymierza między narodem wybranym a Jahwe.

¹⁶⁰ Por. Nicolas Wyatt, *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Munster, Ugarit Verlag 1996, s. 321.

¹⁶¹ Szamasz [osadził] w Ebarra Enmedurankiego, [króla Sippar], umiłowanego Anu, Enlila [i Ea]. Szamasz i Adad do swego zgromadzenia [wprowadzili go]. Samasz i Adad [zważali nań]. Szamasz i Adad na wielkim, złocistym tronie go [posadzili]. Pokazali mu wróżbę oleju na wodzie, tajniki Anu, [Enlila i Ea]. Dali mu tablicę bogów oraz sak tajemnic nieba i ziemi. Dali mu w rękę drogi bogom cedrowy buzdyan, aby go dzierzył. Tedy on, podług ich słów, sprowadził przed oblicze swoje mężów z Nippur, Sippar i Babilonu i zważał nań. Posadził ich na tronie przed swym obliczem. Pokazał im wróżby z oleju na wodzie, tajniki Anu, Enlila i Ea, dał im tablicę bogów oraz sak tajemnic nieba i ziemi. W rękę dał im drogę bogom cedrowe berło, aby je dzierżyli. Dał im tablicę bogów, sak tajemnic nieba i ziemi, wróżbę z oleju na wodzie, tajemnicę Anu, Enlila i Ea. A to będzie z komentarzem; 'kiedy Anu, Enlil... i jak sporządzać rachunki' (adnotacja własna skryby – Łukasz Tobała). Uczony mędrzec, strzegący tajemnic wielkich bogów, zobowiąże pod przysięgą swego syna, którego miłuje, przysięgą przed Szamaszem i Adadem, pouczy go tabliczką i rylcem, tłum. z języka akadyjskiego Łukasz Tobała na podstawie transliteracji tekstu oryginalnego zamieszczonej w: Wilfred G. Lambert, *Enmeduranki and Related Matters*, „Journal of Cuneiform Studies”, 21 (1967), s. 126-138.

To są jego dwa kluczowe zadania. Ponadto, Pismo Święte ukazuje go jako: sługę Jahwe, męża Bożego, proroka, przekazującego wolę Jahwe i wiarę, prawodawcę, sędziego, przywódcę narodu oraz autora Tory. Rola Mojżesza generalnie ma podstawowe znaczenie dla zaistnienia religii i społeczności Izraela. Powyższe wybrane i ogólne elementy biblijnego wizerunku Mojżesza będą podstawą do dalszej części pracy – interpretacji jego spotkania z JHWH.

Na Horebie – analiza tekstu Wj 3,1-4,20

Biblijna relacja Księgi Wyjścia (3,1-4,20), zawierająca zarówno elementy opisu teofanii, jak i typowej narracji o powołaniu prorockim, jest w swej obecnej postaci zespoleniem dwóch tradycji – jahwistycznej i elohistycznej¹⁶². Przykładem złączenia tych odmiennych przekazów może być werset 4¹⁶³, w którym imię Jahwe (יהוה) oraz imię Elohim (אלהים) następują bezpośrednio po sobie w ramach jednego zdania: *Gdy zaś Jahwe (יהוה) ujrzał, że [Mojżesz] podchodzi, żeby się przyjrzeć, zawołał Bóg (אלהים) do niego ze środka krzewu. Z kolei w wersecie 1, który jako taki z pewnością należy do tradycji jahwistycznej, pojawia się wzmianka o Bożej górze Horeb, będącej typowo elohistycznym określeniem świętej góry Jahwe: *Gdy Mojżesz pasał owce swego teścia imieniem Jetro, kapłana Madianitów, zaprowadził owce w głąb pustyni i doszedł do góry Bożej Horeb. Jak pokazują to powyższe przykłady, opis teofanii i powołania Mojżesza stanowi spójny spłot pierwotnie odrębnych tradycji, które trudno od siebie oddzielić w obecnej postaci tekstu¹⁶⁴. Dlatego też w dalszej części pracy tekst Wj 3,1-4,20 będzie rozpatrywany jako jedna jednostka literacka bez zagłębiania się w złożoną problematykę wielowarstwowości redakcji. Analiza koncentrować się będzie na tych elementach tekstu, które ściśle wiążą się z jego podstawowym tematem, to znaczy teofanią i powołaniem. Niektóre kwestie czy słowa z omawianego fragmentu nie zostaną uwzględnione w analizie albo ze względu na oczywistość ich interpretacji, albo na ich brak znaczenia dla tematu pracy.**

Już samo połączenie ze sobą teofanii oraz opisu powołania przez autora biblijnego jest znaczące w aspekcie teologicznym. Teofania opisuje objawienie Bożej obecności, zaś motyw powołania stanowi okazję do odpowiedzi na tę obecność. Tym samym teofania stanowi zarazem inspirację, jak i uprawomocnienie

¹⁶² Por. Juliusz Synowiec, *Pięcioksiąg, Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, Kraków, Bratni Zew 2000, s. 264-267.

¹⁶³ Wszystkie tłumaczenia tekstu oryginalnego za: *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, oprac. Anna Kuśmirek, Warszawa, Vocatio 2003.

¹⁶⁴ Odnośnie do szczegółowego różnicowania tradycji w tym tekście, zob. Juliusz Synowiec, *Mojżesz i jego religia*, dz. cyt., s. 8-9.

powołania oraz jego akceptację (lub nie) przez człowieka. W tym względzie doświadczenie Mojżesza odzwierciedla doświadczenie wspólnoty Izraela, wpieryw w Egipcie, następnie podczas błąkania się na pustyni, wreszcie na górze Synaj¹⁶⁵. We wszystkich tych opowiadaniach istotę przekazu teologicznego stanowi napięcie pomiędzy Bożą obecnością a ludzką odpowiedzią. Zwłaszcza w Wj 19,1-20,20 oraz 24,1-11 (opisy zawarcia przymierza i odpowiedzi całego Izraela wobec Prawa Jahwe) model ten jest kluczowy dla kształtowania narracji. Ma on charakter źródłowy dla wiary Izraela i można go odnaleźć w innych fragmentach Biblii¹⁶⁶. Teofania oraz ludzka odpowiedź warunkują się, zakładają i sugerują wzajemną obecność.

Wstęp do teofanii Mojżesza przekazuje informację o wypasaniu przez niego stad swego madianickiego teścia. Tekst biblijny zawiera w tym miejscu wzmiankę o kapłańskiej godności Jetry (Wj 3,1), której dość nieoczekiwaną obecność trudno wytłumaczyć inaczej, jak tylko chęcią wywołania u czytelnika wrażenia kontrastu pomiędzy obecną sytuacją Mojżesza a tym, co za chwilę ma się mu przytrafić¹⁶⁷. Jego teść jest miejscowym kapłanem, lecz on sam bynajmniej nie wspomaga go w rytuałach, lecz po prostu wypasa jego stada. Z jednej strony jest to ważna wiadomość, wskazująca na stopień integracji Mojżesza z rodziną Jetry. Powierzenie mu opieki nad trzodą, głównym dobytkiem koczowniczych Madianitów, świadczy o wielkim zaufaniu wobec jego osoby¹⁶⁸. Z drugiej strony, taka gra retoryczna ma istotne znaczenie dla teologii narracji o powołaniu: Mojżesz zostanie wezwany pośrodku codziennego życia i związanych z nim prozaicznych czynności. Napomknienie w wersecie 1 o wędrówce *aż za* (אחר) (ahr) pustkowie sugeruje, że zięć Jetry wybrał się tym razem poza tradycyjne miejsca wypasu i dotarł na terytorium dotąd mu nieznane, poza obszarem kontrolowanym przez szczerp Madianitów¹⁶⁹. W tekście brak jakiegokolwiek aluzji do tego, aby Jetro, bądź co bądź miejscowy kapłan, wiedział cokolwiek o istnieniu świętej góry Horeb. Zapewne nie bez znaczenia jest fakt, że cała tradycja biblijna ma dość mgliste pojęcie o konkretnej lokalizacji tej góry. Innymi słowy, akcent pada na

¹⁶⁵ Wj 3,1-12 antycypuje przyszłe objawienie synajskie. Można wskazać na szereg zbieżności w obu wydarzeniach: obecność ognia – Wj 3,2; Wj 19,18; świętość miejsca – Wj 3,5; Wj 19,12; zakrycie twarzy przez Mojżesza – Wj 3,6; Wj 34,34. Także hebrajski termin סנה (snh) *krzew ciernisty* jest odwołaniem do góry Synaj (dosł. *ciernistej góry*), por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 261.

¹⁶⁶ Por. Joz 24,14-28.

¹⁶⁷ Por. John I. Durham, dz. cyt., [brak paginacji].

¹⁶⁸ Por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 261.

¹⁶⁹ Takie wyjaśnienie sugeruje też interpretacja tego wersetu dokonana przez aramejskich tłumaczy w Targumie Onqelos, gdzie czytamy, że Mojżesz wyprowadził powierzone mu owce *poza granice* pastwisk, por. John. I. Durham, dz. cyt., [brak paginacji].

fakt, że punktem wyjścia dla powołania Mojżesza okazuje się miejsce całkowicie nowe, wykraczające poza to, co dotychczas poznał i doświadczył.

Następujące dalej wersety (Wj 3,2.4) są wyjątkowo niejednoznaczne: *Wtedy ukazał mu się Anioł Pański¹⁷⁰ w płomieniu ognia, ze środka krzewu. Mojżesz widział, jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego. [...] Gdy zaś Pan ujrzał, że podchodzi, żeby się przyjrzeć, zawołał Bóg do niego ze środka krzewu.* Trudno rozstrzygnąć, czy chodzi tu o symbol Boga (ogień), Jego przedstawiciela (anioła)¹⁷¹ czy też o samego Jahwe. Autor biblijny najwyraźniej świadomie piętzy wieloznaczności. Początkowo wspomina o posłańcu Jahwe (*ukazał mu się Anioł Pański*), następnie, opisując doświadczenie Mojżesza, wskazuje na krzew ognisty (*krzew płonął ogniem*), dalej ukazuje reakcję samego Jahwe, używając Jego imienia (*Gdy zaś Pan ujrzał*), a na końcu wraca do doświadczenia Mojżesza (*zawołał Bóg do niego*), gdzie objawiające mu się bóstwo jeszcze pozostaje anonimowe (autor używa w tym miejscu neutralnego rzeczownika (אֱלֹהִים – bóg, bóstwo). Pojawiają się tutaj trzy poziomy narracji: na jednym opisywane są doświadczenia Mojżesza, na drugim poczynania Jahwe, wreszcie na trzecim przedstawiana jest interpretacja tego wydarzenia czytelnikowi. Innymi słowy, według tekstu Mojżesz widzi w pierwszej chwili tylko płomień i słyszy głos nienazwanego (nieznanego?) Boga. Jedynie czytelnik dowiaduje się, że Mojżeszowi objawił się sam Jahwe. Natomiast dla niego samego to doświadczenie jawi się jako trudne do uchwycenia i zasadniczo nienazwane.

Kiedy Mojżesz próbuje podejść do płonącego krzewu, Jahwe powstrzymuje go, rozkazując, aby się nie zbliżał i zdjął sandały, bo znalazł się na miejscu poświęconym (w. 5)¹⁷². Jeśli przyjrzeć się bliżej temu poleceniu, to okazuje się, że jest ono wewnętrznie sprzeczne. Z jednej strony może sugerować, że Jahwe powstrzymuje Mojżesza przed oddaniem zwyczajowego, pobożnego hołdu nieznanemu zjawisku. Użyty w tym miejscu czasownik קרב (*qrb*) „zbliżać się, być blisko, przystąpić” pojawia się dość często w innych tekstach biblijnych w kontekście kultycznym, w opisach rytuałów lub udzielania wyroczni¹⁷³. Z drugiej strony, Jahwe jednoznacznie potwierdza świętość tego, co się wydarza poprzez

¹⁷⁰ Podkreślenia MT.

¹⁷¹ Choć Anioł Pański w Starym Testamencie jest utożsamiany z samym Jahwe, to jednak niektóre przypadki wyraźnie ukazują posłańca jako stworzenie, a nie Boga (np.: Rdz 24,7; Wj 33,2; 2 Sm 24,16; 2 Krl 1,3.15). Por. *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. Stanisław Łach, Poznań, Pallottinum 1964, s. 101.

¹⁷² Odnośnie do symboliki gestu zdjęcia sandałów, zob. Eibert Tigchelaar, *Bare Feet and Holy Ground: Excursive Remarks on Exod 3:5 and its Reception*, w: *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*, red. Geurt H. van Kooten, Leiden, Brill 2006, s. 17-36.

¹⁷³ Por. na przykład: Wj 12,48; 16,9; 29,3; 36,2; 40,32; Kpł 1,2; 9,7; 16,1; 21,17-18; 22,3; Lb 9,6; 17,5.28; 18,3.22; 29,36; 31,50.

polecenie zdjęcia sandałów na znak czci. Ta wewnętrzna dychotomia Bożego rozkazu wydaje się sugerować, że sytuacja, w której znalazł się Mojżesz, wykracza poza horyzont jego dotychczasowych doświadczeń religijnych (stąd polecenie powstrzymania się od tradycyjnych form pobożności) i objawia nieznanemu dotąd oblicze świętości Boga (polecenie zdjęcia sandałów). Motyw zdejmowania sandałów w kontekście kultycznym pojawia się też w tekstach liturgicznych z Ugarytu, w opisie jednego z tak zwanych rytuałów kontemplacji: *wtedy król ofiaruje żertwę w kaplicy [...] i zdejmie sandały [...]. król będzie spoglądał na [bóstwo]*¹⁷⁴. Chociaż ten tekst jest wysoce fragmentaryczny, to jednak wynika z niego jasno, że zdjęcie sandałów stanowiło rytualny gest poprzedzający widzenie wizerunku bóstwa. Jakkolwiek związek logiczny pomiędzy samym gestem a faktem oglądania bóstwa jest dla nas niezrozumiały, to warto zwrócić uwagę, że również w tekście Wj 3,5 zdjęcie sandałów pojawia się w kontekście przebywania człowieka w obecności Jahwe. Na bezpośredniość tego spotkania wskazuje napomknięcie o możliwości widzenia Boga: *Mojżesz zasłonił twarz, bał się bowiem zwrócić oczy na Boga* (w. 6).

Następnie rozpoczyna się klasyczna formuła powołania znana również z innych tekstów biblijnych¹⁷⁵:

– powołanie: *Gdy zaś Pan ujrzał, że [Mojżesz] podchodzi, by się przyjrzeć, zawołał Bóg do niego ze środka krzewu: «Mojżeszu, Mojżeszu!» On zaś odpowiedział: «Oto jestem»* (w. 4);

– zadanie: *Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu* (w. 10);

– zastrzeżenie: *A Mojżesz odrzekł Bogu: «Kimże jestem, bym miał iść do faraona i wyprowadzić Izraelitów z Egiptu?»* (w. 11);

– odpowiedź Boga: *A On powiedział: «Ja będę z tobą»* (w. 12);

– znak: *«Znakiem zaś dla ciebie, że Ja cię posłałem, będzie to, że po wyprowadzeniu tego ludu z Egiptu oddacie cześć Bogu na tej górze»* (w. 12).

Podwójne zawołanie Mojżesza po imieniu podkreśla intensywność wzywania (por. Rdz 22,11; 46,2; 1 Sm 3,10; 1 Krl 13,2; Jr 22,29 – 3 razy), a odpowiedź powoływanego jest jedną z typowych formuł sygnalizujących gotowość na Boże wezwanie (Rdz 22,11; Iz 6,8)¹⁷⁶. Sam Jahwe przedstawia się Mojżeszowi jako Bóg jego ojca: *Powiedział jeszcze Pan: «Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba»* (w. 6). Oznacza to, iż odwołuje się On do przeszłości jego rodu, obejmującej relację do niego samego.

¹⁷⁴ RIH 77/2B+, wersety 1-2 oraz 11, tłum. z języka ugaryckiego Łukasz Tobiła na podstawie transliteracji tekstu oryginalnego zamieszczonego w: Dennis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta, Society of Biblical Literature 2002, s. 75.

¹⁷⁵ Na przykład: Sdz 6,11-24; 1 Sm 3,9-10; Jr 1,4-10.

¹⁷⁶ Por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 263.

Podobne znaczenie ma odwołanie się do postaci patriarchów. Jahwe przedstawia się Mojżeszowi poprzez imiona swych dotychczasowych wielkich wyznawców: Abrahama, Izaaka i Jakuba. Przedstawia się zatem poprzez odniesienie do ludzi. Ta relacja jest istotnym elementem Jego własnej tożsamości. Jahwe to Bóg, który potrzebuje współpracy z człowiekiem, aby móc go uratować. Tym samym, jak trafnie określił to André Lacocque, w *objawieniu dla Mojżesza sam Mojżesz jest już obecny*¹⁷⁷. Bóg niejako przychodzi z wnętrza jego własnej historii. Ta prawidłowość uderza już na poziomie samej tylko analizy gramatycznej: frazy takie jak Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba są przykładami hebrajskiej konstrukcji *status constructus*, gdzie pierwszy z członów jest charakteryzowany i w pełni podporządkowany drugiemu. Jahwe objawiający się Mojżeszowi jest Bogiem, który przemawia za pomocą i z wnętrza konkretnych ludzkich historii, w tym z wnętrza dotychczasowych kolei losu samego Mojżesza¹⁷⁸. Usłyszawszy Boże imiona, Mojżesz zakrywa twarz, oddając w ten sposób znanemu-nieznanemu Bogu cześć.

W dalszej części narracji (Wj 3,7-9) Jahwe przedstawia powody, dla których objawia się Mojżeszowi: *Pan mówił: «Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekania jego na ciemności, znam więc jego uciemiężenie. Zstąpiłem, aby go wyrwać z ręki Egiptu i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód, na miejsce Kananejczyka, Chetyty, Amoryty, Peryzzyty, Chiwwity i Jebusyty. Teraz oto doszło wołanie Izraelitów do Mnie, bo też naocznie przekonałem się o cierpieniach, jakie im zadają Egipcjanie.* Następnie Jahwe przechodzi do meritum swego przesłania, wyznaczając zięcia Jetry na swego przedstawiciela: *Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu* (w. 10). Dalszą logikę opowiadania wyznaczają pytania powoływanego, który zdecydowanie nie widzi siebie w roli pośrednika wyzwolenia Izraela.

Niewątpliwie nie bez znaczenia jest fakt, że bezpośredni kontekst objawienia imienia Jahwe kształtują protesty i pytania Mojżesza. Oznacza to, że Bóg dochodzi do głosu pośród ludzkich lęków i wątpliwości. Rdzeń przekazu teologicznego tego tekstu stanowi gra słów oparta na czasowniku היה (hjh) *być, istnieć*, z którego ostatecznie wyłania się imię Boga – JHWH (יהוה). Na tle pytania Mojżesza: *Kimże jestem, bym miał iść do faraona i wyprowadzić Izraelitów z Egiptu?* (w. 11) mocno wybrzmiewa deklaracja samego Jahwe: *Ja będę z tobą* (w. 12). Jak wynika z powyższej składni nie stanowi problemu to, kim jest Mojżesz, ale istotą rzeczy jest to, kto jest z nim¹⁷⁹. Mojżesz JEST tym, kim JEST, ponieważ to

¹⁷⁷ André Lacocque, Paul Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, Kraków, Znak 2003, s. 327.

¹⁷⁸ Zob. Teresa Stanek, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2005, s. 143-157.

¹⁷⁹ Por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 264-265.

sam Jahwe JEST z nim i konstytuuje jego misję. Najważniejszym słowem jest zatem czasownik *JESTEM*, powtórzony jeszcze trzykrotnie w wersecie 14: *Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «JESTEM, KTÓRY JESTEM»*. I dodał: *«Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was»*. Sam fakt wyjścia z domu niewoli będzie próbą skuteczności działania Jahwe. Stąd wniosek, że Mojżesz będzie mógł wykonać swoje zadanie, ponieważ Bóg, który mu się objawia, jest z nim i jest Bogiem tak mocnym, by uwolnić Izraela. To, czego Mojżesz doświadcza w teofanii, lud doświadczy już niedługo, gdy Jahwe będzie mu przewodnikiem i obrońcą podczas wyjścia z Egiptu i przeprawy przez pustynię, a w konsekwencji, gdy objawi się swemu ludowi na Synaju (por. Wj 19-20.24).

Kolejne pytanie Mojżesza można streścić w słowach: Kim Ty jesteś? (por. treść w. 13). Skoro Mojżesz jest jedynie *tym, z którym JEST Jahwe*, to logiczne staje się pytanie o to, kim jest sam Bóg. W istocie jednak jest to nie tyle pytanie o tożsamość Jahwe, ile bardziej o perspektywę, jakie może On otworzyć przed jego wyznawcami. Taką interpretację wydają się potwierdzać dalsze słowa Jahwe, które niewiele wnoszą w wiedzę o Jego osobie, otwierają natomiast przed Izraelem wielce obiecującą przyszłość. Jakkolwiek badacze¹⁸⁰ zwykle skupiają się przede wszystkim na lapidarnym *JESTEM, KTÓRY JESTEM* (w. 14) to należy podkreślić, że odpowiedź Boga nie zamyka się tylko w tej formule. Jej integralną częścią są wszakże wersety 15-22: *Mówił dalej Bóg do Mojżesza: Tak powiesz Izraelitom: JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia. Idź, a gdy zbierzesz starszych Izraela, powiesz im: Objawił mi się Pan, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba i powiedział: Nawiedziłem was i ujrzałem, co wam uczyniono w Egipcie. Postanowiłem więc wywieść was z ucisku w Egipcie i zaprowadzić do ziem Kananejczyka, Chetyty, Amoryty, Peryzzyty, Chiwwity i Jebusyty, do ziemi opływającej w mleko i miód. Oni tych słów usłuchają. I pójdziecie razem ze starszymi z Izraela do króla egipskiego i powiecie mu: Pan, Bóg Hebrajczyków, nam się objawił. Pozwól nam odbyć drogę trzech dni przez pustynię, abyśmy złożyli ofiary Panu, Bogu naszemu. Ja zaś wiem, że król egipski pozwoli wam wyjść z Egiptu tylko wtedy, gdy będzie zmuszony ręką przemożną. Wyciągnę przeto rękę i uderzę Egipt różnymi cudami, jakich tam dokonam, a wypuści was. Sprawię też, że Egipcjanie okażą życzliwość ludowi temu, tak iż nie pójdziecie z niczym, gdy będziecie wychodzić. Każda bowiem kobieta pożyczyci od swojej sąsiadki i od pani domu swego srebrnych i złotych naczyń oraz szat. Nałożycie to na synów i córki wasze i złupicie Egipcjan.*

¹⁸⁰ Suma dotychczasowych interpretacji tego imienia, zarówno teologicznych jak i filozoficznych, została przedstawiona w: André Lacocque, Paul Ricoeur, dz. cyt., s. 309-335, 339-368.

Powyższa odpowiedź Jahwe, którą należy rozpatrywać jako całość, antycypuje dalszą wspólną historię Jahwe i Hebrajczyków. I to jest właśnie pełne „imię” Boga, który rozmawia z Mojżeszem¹⁸¹. Imię, które jest obietnicą obecności Boga ze swoim wybranym ludem. Jakkolwiek badacze wielokrotnie próbowali zrekonstruować etymologię imienia Jahwe, to nie wydaje się, aby sami Hebrajczycy doszukiwali się w nim szczególnego znaczenia¹⁸². O jego istotności stanowiła nie wartość lingwistyczna, lecz skojarzenia dziejowe. Cokolwiek by to imię miało znaczyć, jest osiąganę i potwierdzane w konkretnie historycznego doświadczenia Izraela. Jahwe nie znaczy nic ponad to, kim Jahwe był i co czynił według relacji biblijnej. Jahwe działa w stałej interakcji z jego ludźmi i z wydarzeniami tego świata. Był, jest i będzie ze swoim ludem. Doprawdy, trudno o bardziej trafne imię dla takiego Boga niż właśnie Jahwe, będące formą czasownikową z rdzenia היה (hjh) *być*. Jahwe ma swoją przeszłość i przyszłość, które ukazują się w historii ludzi. To determinuje kształt religii. Jej zakorzenienie w ludzkich dziejach powoduje, że język wiary pozostaje otwarty na wszelkie nowe doświadczenia życia, wraz ze wszystkimi zmianami, na jakie jest ono wystawione. Obraz Boga został zdefiniowany przez pryzmat w istocie nieskończonych możliwości odniesień, z których każde miało swe konkretne podłoże w postaci ludzkiego życia, w jego historycznych realiach. Ma to daleko idące skutki dla relacji pomiędzy tak postrzeganym Bogiem a Jego wyznawcami. Jej istotę stanowi bowiem nie tyle konkretny zespół zachowań kultycznych i rytualnych, lecz przede wszystkim indywidualne świadectwo i pamięć człowieka. Można zaryzykować stwierdzenie, że Jahwe ukazuje ludzką pamięć jako swoje imię: *takie ma być moje imię na zawsze, takie upamiętnienie moje z pokolenia na pokolenie* (w. 15). Słowo *imię* שם pojawia się tutaj w ścisłym paralelizmie z terminem *upamiętnienie* זָכַר.

Objawione imię Boga staje się też nowym imieniem Mojżesza. Nie jest to co prawda klasyczna zmiana imienia znana z innych tekstów biblijnych¹⁸³, ale jest wyjątkowo znacząca. Zwłaszcza jeśli tekst o imieniu Jahwe przeczytamy mając na uwadze Wj 7,1, gdzie Jahwe mówi wprost: *uczynię Cię Bogiem wobec faraona*¹⁸⁴. Ten tekst, mówiąc o relacji pomiędzy Mojżeszem a Jahwe, podkreśla radykalność utożsamienia się Boga z jego sługą. Mojżesz uosabia zatem samego Boga wobec faraona i ludu, dlatego też imię Boga staje się jego własnym imieniem, jako tego, który współtworzy dzieło ratunku dla Izraela. Co więcej, zmie-

¹⁸¹ Zob. Teresa Stanek, *Dzieje jako teofania*, dz. cyt., s. 151-156.

¹⁸² Por. Juliusz Synowiec, *Mojżesz i jego religia*, dz. cyt., s. 66-68. Zob. także Martin Buber, dz. cyt., s. 40-45.

¹⁸³ Por. na przykład: przypadek Abrahama (Rdz 17,5), Sary (Rdz 17,15), czy też Jakuba (Rdz 32,29).

¹⁸⁴ Biblia Tysiąclecia oraz Biblia Poznańska osłabiają siłę przekazu tego wersetu poprzez interpolację słówka *jakby* nie mającego żadnego uzasadnienia w tekście oryginalnym.

nia się również samo znaczenie imienia *Mojżesz*. Przed spotkaniem z Jahwe jest ono po prostu potoczną formą egipskiego imienia *Mosis*. Po spotkaniu z Bogiem brzmienie imienia pozostaje to samo, lecz tradycja biblijna zaświadcza, że zmienił się jego sens. Mimo iż etiologia biblijna sugeruje, że miało ono znaczyć tyle, co wydobyty z wody, to jednak, jak zauważa Martin Buber¹⁸⁵, obecna tam forma czasownika (powtórzona jeszcze w Ps 18,17) dopuszcza tylko aktywne znaczenie: wydobywający.

Taka właśnie reinterpretacja imienia *Mosis* wydaje się ostatecznym zamiarem tradycji biblijnej. Ukazuje ona Mojżesza jako tego, który wydobył Izraela z toni. Istnienie takiej tradycji może także potwierdzać fragment Iz 63,11: *wtedy wspomnieli o dniach przeszłości, o Mojżeszu, jego ludzie*. Słowa *mosze ammo* (משה עמו) dosłownie znaczą *o Mojżeszu, jego ludzie*, lecz taki przekład jest nie do pogodzenia z kontekstem. Właściwy sens tych słów zostaje odkryty wtedy, gdy zauważy się, że imię Mojżesza należy w tym przypadku poniekąd rozszyfrować. W rezultacie można dojść do następującego tłumaczenia: *wspomnieli o tym, który wydobył swój lud* (dosł. *o wydobywającym swój lud*). Wskazywała na to już egzegeza rabiniczna. W tym kontekście nabierają sensu kolejne zdania werse-
tu 11, wskazujące na współpracę Boga z Mojżeszem: *Gdzież Ten, który wydobył ich z morza z pasterzem swoich owiec? Gdzież Ten, który tchnął w jego wnętrzu ducha swego uświęcenia?*

Jahwe musi się dwukrotnie przedstawić Mojżeszowi, aby ten ostatecznie zrozumiał, z kim rozmawia. Za pierwszym razem przedstawia się swemu słudze za pomocą sformułowania *Bóg ojca twego*. Mimo to Mojżesz dopytuje się jeszcze o imię swego rozmówcy, by mógł je przekazać ludowi. Wtedy w odpowiedzi słyszy formułę *JESTEM, KTÓRY JESTEM* wraz z jej stosownym objaśnieniem. Taka sytuacja wydaje się kuriozalna. Zestawiając ze sobą te fragmenty można odnieść wrażenie, że Mojżesz nie znał lub zapomniał imienia swego rodowego bóstwa. Bardziej prawdopodobne jest jednak wyjaśnienie, że to, czego doświadcza Mojżesz w ramach danej mu teofanii nie przystaje do tego, co dotychczas łączył z obrazem *Boga ojca swego*. Mojżesz mógł odnieść wrażenie, że rozmawia z obcym mu Bogiem. Wydaje się, że największą trudność sprawia mu przejście od obrazu *Boga ojca mego* do *Boga ojców naszych*, od partykularności wierzeń rodowych do wspólnotowości (uniwersalności) Bożego ratunku.

Aż pięciokrotnie w opisie powołania Mojżesza powraca motyw zastrzeżeń wobec powierzanej mu misji. Mojżesz usilnie próbuje oddalić od siebie brzemię zleconego mu zadania, a ponadto całkowicie lekceważy zapewnienie o Bożym wsparciu i znakach, które mają uwierzytelnić jego posłannictwo. Wywołuje to

¹⁸⁵ Por. Martin Buber, dz. cyt., s. 30.

w ostateczności gniew Jahwe. Wymówki Mojżesza i odpowiedzi Boga przedstawiają się następująco:

– *A Mojżesz odrzekł Bogu: «Kimże jestem, bym miał iść do faraona i wyprowadzić Izraelitów z Egiptu?»* (3,11);

– Bóg zaręcza, że będzie razem z Mojżeszem, czego znakiem potwierdzającym będzie to, że lud odda chwałę Jahwe na tej samej górze (por. 3,12);

– *Mojżesz zaś rzekł Bogu: «Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?»* (3,13);

– Bóg objawia swoje imię, obiecuje opiekę nad swoim ludem i wyzwolenie go z niewoli poprzedzone różnymi cudami (por. 3,14-22);

– *Na to powiedział Mojżesz: «A jeśli nie uwierzą i nie usłuchają słów moich, mówiąc, że Pan nie ukazał mi się wcale?»* (4,1);

– Bóg przekazuje Mojżeszowi moc wykonywania trzech znaków: zamiany laski w węża, uzdrowienia ręki pokrytej trądem oraz zamiany wody w krew (por. 4,2-9);

– *I rzekł Mojżesz do Pana: «Wybacz, Panie, ale ja nie jestem wymowny, od wczoraj i przedwczoraj, a nawet od czasu, gdy przemawiasz do Twego sługi. Ociężały usta moje i język mój zesztyniał»* (4,10);

– Bóg zapewnia, że będzie pouczał swojego sługę, co ma mówić, że będzie przy jego ustach (por. 4,11-12);

– *Lecz Mojżesz rzekł: «Wybacz, Panie, ale poślij kogo innego»* (4,13);

– Bóg, rozgniewawszy się w końcu na opornego sługę, daje mu do pomocy jego brata Aarona, który będzie przemawiał zamiast niego. Innymi słowy, Aaron staje się ustami Mojżesza (por. 4,14-17).

W powyższym opisie dialogu Mojżesza z Jahwe można dostrzec strukturę chiazmu, który wyznacza sposób interpretacji tej konwersacji. Chiazm ten można przedstawić w następującej formie graficznej, w której dla czytelności przekazu posłużono się parafrazą tekstu biblijnego.

Schemat 1. Struktura chiasmowa tekstu Wj 3,11-4,17

a. Mojżesz: Kim jestem, by iść do faraona?

A. Bóg: Ja będę z Tobą.

b. Mojżesz: Lud zapyta mnie o Twoje imię. Co mam im powiedzieć?

B. Bóg: Jestem, który jestem. Ja będę z wami i was uwolnię. Uczynię wielkie cuda.

c. Mojżesz: A jeśli mi nie uwierzą?

C. Bóg: Chwyć laskę, a zamieni się w węża, włóż rękę w zanadrze, a pokryje się trądem, wylej wodę na ziemię, a zamieni się w krew. Te same znaki, które teraz doświadczasz, wykonasz przed Izraelem.

b'. Mojżesz: Wybacz, Panie, ale ja się jąkam.

B'. Bóg: Ja jako Stwórca dałem człowiekowi usta i Ja pouczę cię, co masz mówić.

a'. Mojżesz: Wybacz, Panie, jednak poślij kogo innego.

A'. Bóg: Masz brata Aarona, który będzie twoimi ustami i będzie mówił za Ciebie. Weź laskę, bo nią dokonasz cudów.

Obiekcje Mojżesza układają się w formę chiazmu. Dwie skrajne wyrażają niewiarę Mojżesza w swoje możliwości w obliczu powierzonego mu zadania (a/a'). Dwie środkowe wskazują na niedoskonałość czy nieumiejętność Mojżesza jako Bożego świadka, który nie wie, co ma powiedzieć, ani jak ma to zrobić, nie będąc wymownym (b/b'). Centralne zastrzeżenie koncentruje się na problemie niewiary i nieposłuszeństwa ludu, do którego Mojżesz ma być posłany (c). To pytanie może zawierać także ukryty sceptycyzm samego Mojżesza, który nie jest jeszcze przekonany i nie wierzy słowom Jahwe. Wymowa tego schematu jest następująca. Niedoskonały świadek zostaje posłany pomiędzy niedoskonały lud. W ten sposób autor biblijny wskazuje na twórczą i uzdalniającą obecność Boga w grzesznej ludzkiej historii – zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej.

Strukturę chiazmu można też dostrzec w odpowiedziach Jahwe. W dwóch skrajnych odpowiedziach Jahwe zapewnia o solidarności i wsparciu, jakie otrzyma Mojżesz: zarówno od Niego, jak i od Aarona – element boski i ludzki (A/A'). Dwie środkowe są prezentacją wszechmocy Boga, którą jako Wybawiciel i Stwórca okaże wobec ludu Izraela i Mojżesza (B/B'). Natomiast centralna odpowiedź to antycypacja wielkich cudów Jahwe, których dokona On w Egipcie rękoma swego sługi (C). Taka struktura ukazuje, że Bóg w przekonywaniu Mojżesza nie tylko posługuje się słowem, ale także namacalnymi dowodami – znakami. Mojżesz nie tylko słyszy Boga, ale na samym sobie doświadcza mocy cudów, które Jahwe rozkazuje mu uczynić. Bóg nie tylko mówi czy obiecuje, ale dodatkowo realnie działa, utwierdzając wiarę zarówno Mojżesza, jak i całego Izraela. W ten sposób Bóg wychodzi naprzeciw potrzebom każdego człowieka, którego niedoskonała wiara domaga się takich zdecydowanych potwierdzeń. Z drugiej strony jednak ten dialog można rozpatrywać w jeszcze inny sposób. Zastrzeżenia Mojżesza i odpowiedzi Jahwe można uporządkować w formie narastającej

sekwencji, dążącej do kulminacji w postaci końcowej odmowy powoływano i wybuchu Bożej irytacji. Mojżesz, mimo iż otrzymał wiele zapewnień ze strony swego rozmówcy, a nawet osobiście doświadczył Jego mocy przez dokonane cuda i tak ostatecznie stwierdza, że nie wykona powierzonej mu misji. Do spełnienia polecenia skłania go dopiero gniew Jahwe.

Na zakończenie niniejszej analizy warto zauważyć kontrast pomiędzy opisem teofanii Mojżesza a narracjami opowiadającymi o konfrontacji Mojżesza i Aarona z królem Egiptu¹⁸⁶. Choć powołanie Mojżesza wskazuje na niezbedność jego misji dla realizacji planów Jahwe, to konstrukcja retoryczna opowiadań o znakach i plagach rzuconych na Egipt pokazuje, że to sam Jahwe walczy z faraonem, który jako syn boży uosabia autorytet bóstw Egiptu. Niemniej Bóg potrzebuje człowieka, który o Nim wpieryw zaświadczy. Można odnieść wrażenie, że Jahwe, powołując Mojżesza, wstrzymuje się od bezpośredniej interwencji, pozostawiając swemu słudze pole do działania. Pozostaje to w związku z wymową biblijnego przekazu o konfrontacji pomiędzy Jahwe a faraonem. Poznać Jahwe znaczy tyle, co znać człowieka, który do Niego należy. I tak faraon, który nie znał Józefa nie mógł wiedzieć, kto to jest Jahwe, co prowadzi do konfliktu pomiędzy nim a Izraelem¹⁸⁷. W tym duchu należy interpretować misję Mojżesza. Jest on człowiekiem, poprzez którego Jahwe daje się poznać. Tragedią faraona było to, że tę możliwość odrzucił. Szczęściem Izraela był fakt, że rozpoznał i przyjął w Mojżeszcu służę Boga, otwierającego przed swym ludem nową przyszłość.

Podsumowanie

W drugiej części pracy, we wstępie, dokonano rozróżnienia na Mojżesza historii oraz teologiczną interpretację jego postaci przedstawioną na kartach Starego Testamentu. Zagadnieniu temu poświęcona została pierwsza część analiz. W pierwszym paragrafie ukazany został pierwowzór postaci Mojżesza, tak jak się on nam jawi w świetle zachowanych źródeł historycznych, w drugim zaś zarysowano ogólny kształt jego biblijnego obrazu. Tym samym był to wstęp do analizy egzegetycznej teofanii Mojżesza opisanej w Wj 3,1-4,20.

W ramach analizy historycznej pokazano, że postać Mojżesza daje się dobrze umiejscowić w realiach historyczno-politycznych starożytnego Kanaanu, a tym samym trudno kwestionować autentyczność tej postaci. W świetle wyników badań historycznych Mojżesz jawi się jako jeden z lokalnych wodzów plemion koczowniczych zwanych Szasu, działających na pograniczu Egiptu i Kanaanu

¹⁸⁶ Por. Wj 6,2-9,35.

¹⁸⁷ Teresa Stanek, *Kto jest Bogiem w Egipcie – analiza retoryczna Wj 6,2-9,35*, Poznańskie Studia Teologiczne, t. 19, 2005, s. 25.

w XIII/XII w. przed Chr. Jego przynależność etniczna pozostaje kwestią sporną, jakkolwiek samo imię może sugerować, że był on z pochodzenia Egipcjaninem. Dokonując przeglądu biblijnych relacji o Mojżeszu, zwrócono uwagę na zróżnicowanie dotyczących go tekstów zarówno pod względem formalnym, jak i tematycznym. Wydaje się, że na ich ostateczną kompozycję od strony formalnej decydujący wpływ wywarły dwa czynniki: kontekst polityczno-religijny pisarzy biblijnych, który powodował, że tradycja związana z Mojżeszem podlegała ciągłej ewolucji oraz scalający wielość przekazów ideał dobrego króla, charakterystyczny dla kultury starożytnego Bliskiego Wschodu. Od strony tematycznej nietrudno dostrzec, że autorzy biblijni informują jedynie o tych aspektach życia i działalności Mojżesza, które pozostają w ścisłym związku z jego misją wobec ludu Izraela. Innymi słowy, Mojżesza można poznać wyłącznie poprzez poznanie ludu Bożego. Tę formułę można też z powodzeniem odwrócić. Postać ta jest wszakże nieusuwalnym elementem opisu dziejów Izraela, stanowiącym zwornik dla fundamentalnych tematów religii Izraela: Wyjścia i Przymierza.

Istotność roli Mojżesza ma źródło w jego doświadczeniu opisanym w Wj 3,1-4,20. Ten tekst, który jest w istocie połączeniem dwóch form literackich – teofanii oraz powołania – ukazuje objawienie Bożej obecności jako inspirację i uprawnienie powołania, które człowiek może przyjąć lub odrzucić. Przez użycie odpowiednich środków retorycznych autor biblijny akcentuje fakt, że punktem wyjścia dla powołania Mojżesza okazuje się miejsce nowe, wykraczające poza to, co dotychczas poznał i doświadczył. Samo zjawisko teofanii jawi mu się w pierwszej chwili jako trudne do uchwycenia. Napięcie pomiędzy zakazem zbliżania się a nakazem zdjęcia sandałów może sugerować, że sytuacja, w której znalazł się Mojżesz wykracza poza horyzont jego dotychczasowych doświadczeń religijnych i objawia nieznane mu dotąd oblicze świętości Boga. Jednocześnie jest to spotkanie niezwykle bezpośrednie, na co wskazuje wzmianka o możliwości widzenia Jahwe.

To, że Bóg przedstawia się Mojżeszowi poprzez odniesienie do jego własnego ojca oraz patriarchów wskazuje, że jest on Bogiem, który przemawia za pomocą i z wnętrza konkretnych ludzkich historii, w tym z wnętrza żywota samego Mojżesza. To, czego doświadcza Mojżesz w ramach danej mu teofanii nie przystaje jednakże do tego, co dotychczas łączył z obrazem *Boga ojca swego*, jako bóstwa opiekuńczego rodu. Można dostrzec w tekście napięcie pomiędzy obrazem *Boga ojca mego* (ród) a perspektywą *Boga ojców naszych* (wspólnota), której Mojżesz nie potrafi nazwać i dopytuje się Boga o imię. Pytanie o imię, które Mojżesz zadaje Bogu, nie jest zatem pytaniem o tożsamość jego rozmówcy, ile bardziej o perspektywę, jakie może On otworzyć przed jego wyznawcami. Dlatego też zbyt wąskim zawężeniem jest ograniczanie interpretacji imienia Bożego wyłącznie do formuły JESTEM, KTÓRY JESTEM. W rzeczywistości odpowiedź

Boga nie zamyka się tylko w tym wyrażeniu. Jej integralną częścią są kolejne wersety opisujące wspólną przyszłość Jahwe i jego ludu. I to jest właśnie pełne „imię” Boga, który rozmawia z Mojżeszem. Tak pojmowane imię Boga staje się też nowym imieniem Mojżesza. Przed spotkaniem z Jahwe jest ono po prostu potoczną formą egipskiego imienia *Mosis* – wydobyty. Po spotkaniu z Bogiem brzmienie imienia pozostaje to samo, lecz tradycja biblijna zaświadcza, że zmienił się jego sens, ukazując Mojżesza jako wydobywającego Izraela z toni.

Kształtujący całość narracji motyw obiekcji Mojżesza oraz Bożych odpowiedzi można uporządkować w formie struktury chiastycznej o szczególnym przesłaniu teologicznym. Z jednej strony akcent pada na to, że niedoskonały świadek zostaje posłany pomiędzy niedoskonały lud. W ten sposób autor biblijny wskazuje na twórczą i uzdalniającą obecność Boga w grzesznej ludzkiej historii – zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej. Z drugiej strony taka struktura ukazuje, że Bóg w przekonywaniu Mojżesza nie tylko posługuje się słowem, ale także naocznymi znakami, które mają ukazać Jego wszechmoc. Bóg nie tylko mówi, ale dodatkowo realnie działa, utwierdzając wiarę zarówno Mojżesza, jak i całego Izraela. Potwierdza swoją obietnicę cudami. Wychodzi w ten sposób naprzeciw potrzebom człowieka, którego niedoskonała wiara domaga się takich namacalnych świadectw.

Opowiadania o znakach i plagach rzuconych na Egipt pokazują, że w ostatecznym rozrachunku to sam Jahwe walczy z faraonem. Niemniej Jahwe potrzebuje człowieka, który da o Nim świadectwo, który *będzie Bogiem wobec faraona*. W tym sensie Mojżesz jest człowiekiem, poprzez którego Jahwe daje się poznać. Zatem najpełniejszą teofanią i drogą Boga jest grzeszny, niedoskonały, lecz wierny Mu człowiek.

ANALIZA PORÓWNAWCZA – CHRYSTOFANIA MARII Z MAGDALI – TEOFANIA MOJŻESZA

Zarówno w przypadku wydarzenia chrystofanii Marii z Magdali opisanej w Ewangelii według św. Jana, jak i teofanii Mojżesza opisanej w Księdze Wyjścia można mówić o trzech równorzędnych i paralelnych kontekstach, w których zostały one usytuowane: kryzys, Pascha i przymierze, wyznaczają one schemat interpretacyjny tej części prac badawczych. Podobieństwa pomiędzy J 20,1-18 a Wj 3,1--4,20 zostaną uporządkowane pod względem przynależności do każdego z tych kontekstów. Zatem pierwszy paragraf będzie dotyczył podobieństw w obu narracjach związanych z ogólnie pojętym kryzysem. W drugim zostaną przedstawione wspólne elementy omawianych tekstów, które odnoszą się do Paschy. Trzeci z kolei będzie wykazaniem podobieństw w doświadczeniach Marii

i Mojżesza w związku z przymierzem. Każdy etap badań zwięźczy tabela prezentująca sumarycznie wyniki zestawienia tych analogii, które pojawiają się na płaszczyźnie obu narracji. Natomiast wnioski końcowe zostaną zaprezentowane w paragrafie czwartym.

Kryzys

Pierwszym kontekstem analizowanych wydarzeń jest kryzys. Chodzi zarówno o kryzys indywidualny, dotyczący postaci Marii i Mojżesza, jak i kryzys w wymiarze wspólnotowym, dotyczący całych społeczności: Hebrajczyków i uczniów Jezusa. Dramat niewiasty z Magdali związany jest ze śmiercią Nauczyciela. Maria zawdzięczała Mu wyzwolenie od opętania, co w praktyce oznaczało przywrócenie normalnego funkcjonowania w społeczeństwie¹⁸⁸. Innymi słowy, Mistrz z Nazaretu przywrócił jej życie. Maria prawdopodobnie nie miała swojej rodziny, więc jej jedynym oparciem był Jezus i Jego grupa, którą wspierała finansowo i w której posługiwała wraz z innymi kobietami. Wiadomo, że w ówczesnych realiach historycznych status społeczny kobiecie zapewniał mężczyzna¹⁸⁹, zatem Maria bez swego Nauczyciela była tak naprawdę nikim, nie miała znikąd wsparcia. Nawet uczniowie nie mogli jej tego wsparcia zapewnić, bo sami znajdowali się w sytuacji zagrożenia. Mojżesz też znajduje się w trudnym położeniu. Ukrywa się w obcej ziemi Madianitów¹⁹⁰, gdyż jest ścigany za zabójstwo Egipcjanina. Mimo że wychowywał się na dworze faraona oraz dopuścił się wspomnianego przestępstwa, stając w obronie jednego z wyzyskiwanych Hebrajczyków, jednak nie chroni go to przed gniewem władcy (por. Wj 2,15; 4,19). Jego życie jest zagrożone i musi uciekać. Kryzys pogłębia fakt, że rodacy Mojżesza kwestionują jego zwierzchnictwo i odrzucają pomoc w rozwiązywaniu sporów (por. Wj 2,13-14).

Kontekstem omawianych sytuacji jest również kryzys o szerszym zasięgu. Dotyka on zarówno lud Izraela, jak i wspólnotę uczniów Jezusa. Obie grupy znajdują się pod presją i są uciskane. Wspólnota uczniów Jezusa doświadcza utraty Mistrza, z którym wiązali przecież tyle nadziei¹⁹¹, za którym poszli, zostawiając wszystko: cały majątek i własne rodziny¹⁹². Ich kryzys jednak nie tylko pozbawia

¹⁸⁸ Zob. Eugen Drewermann, dz. cyt., s. 162-166.

¹⁸⁹ Zob. na przykład: Pwt 25,5-10; Rt 1,1-4,17; Łk 7,11-17; J 19,25-27.

¹⁹⁰ Mimo iż Mojżesz zasymilował się z Madianitami, nie zmienia to faktu, że był imigrantem wśród nieznanego mu społeczeństwa, co zawsze wiąże się z pewnym poczuciem wyobcowania. Mojżesz nie opuścił przecież swego kraju dobrowolnie, ale ze strachu. Na poczucie alienacji wskazuje także imię jego syna Gerszoma, które oznacza *cudzoziemiec, obcy*, por. Wj 2,21-22.

¹⁹¹ Na przykład: *A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela* (Łk 24,21).

¹⁹² Por. na przykład: Mt 4,20.22; 9,9; 19,29; Mk 1,18.20; 2,14; 10,29-30; Łk 5,27-28; 14,26.

ich nadziei i perspektyw na przyszłość. Grozi im przecież śmierć za przyznawanie się do Skazańca¹⁹³. Niebezpieczeństwo stanowi dla nich władza rzymska, jak również Żydzi, uznający uczniów Jezusa za potencjalne zagrożenie dla zastanego porządku społecznego i religijnego¹⁹⁴. Także Izraelici za czasów Mojżesza nie mogli być spokojni o swe życie, gdyż znajdowali się w niewoli i byli zmuszani do ciężkich prac (por. Wj 1,11). Faraon był panem losów swych niewolników i decydował nawet o ich życiu. Potwierdza to nakaz zabijania hebrajskich chłopców w związku z nadmierną liczebnością narodu wybranego (por. Wj 1,16.22).

Pierwszym podobieństwem między analizowanymi tekstami jest zwrócenie się Boga do człowieka w kryzysie, wyjście Boga ku indywidualnej jednostce, a poprzez nią także w kierunku całej wspólnoty, czy to uczniów Jezusa, czy Hebrajczyków. To On pierwszy wychodzi do człowieka w najmniej oczekiwanym momencie. Ani Maria, ani Mojżesz nie spodziewają się spotkania z Bogiem. Do Marii przychodzi Zmartwychwstały, który pierwszy rozpoczyna dialog i zwraca się do niej z pytaniem: *Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz?* To potwierdza, że Jezus wychodzi naprzeciw jej problemom. Poza tym ukazuje On drogę wyjścia z kryzysu, w którym znajduje się Maria i pozostali uczniowie.

Tak samo do Mojżesza przybywa Jahwe, który pierwszy rozpoczyna rozmowę, przywołując go. Również w tym przypadku Bóg przychodzi, by wyprowadzić z kryzysu: Mojżesza z obcej ziemi, a Izraelitów z niewoli. Z porównywanych tekstów można więc wyciągnąć wniosek, że Bóg z własnej woli szuka człowieka i wychodzi z inicjatywą szczególnie w sytuacjach granicznych, kiedy jest on zniewolony i wyzyskiwany, kiedy brakuje mu nadziei, a jego życie jest zagrożone. Oba przypadki potwierdzają, że Bóg troszczy się zarówno o jednostkę, jak i o całą społeczność¹⁹⁵. Oprócz tego, fakt, że Jezus wypowiada imię Marii, a Jahwe Mojżesza, też obrazuje wyjątkowe podejście Boga do każdego człowieka. Stwórca zna imię wszystkich swych stworzeń i całą ich historię, czyli wszystko, co złego lub dobrego doświadczają. W kulturze semickiej *słowom przypisywano nie tylko znaczenie informujące, ale także zdolność przywoływania rzeczywistości, toteż wypowiedanie imienia było pojmowane jako ustanowienie realnej więzi*¹⁹⁶. Ponadto człowiek, którego imię jest znane Bogu, należy do Nie-

¹⁹³ Por. Elżbieta Adamiak, *Kobiety w Biblii*, dz. cyt., s. 163; Marek Śnieciński, dz. cyt., s. 179; Ewelina Drzycimska, *Maria z Magdali – Apostolka Apostolów*, s. 170, w: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. Elżbieta Adamiak, Małgorzata Chrzastowska, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2008, s. 167-173.

¹⁹⁴ Na przykład: *Żydzi bowiem już postanowili, że gdy ktoś uzna Jezusa za Mesjasza, zostanie wyłączony z synagogi* (J 9,22); *drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami* (J 20,19).

¹⁹⁵ Zob. Teresa Stanek, *The Failure and Suffering of God*, s. 278-283, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, red. Elżbieta Kotkowska i in., Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2006, s. 269-289.

¹⁹⁶ Teresa Stanek, *Dzieje jako teofania*, dz. cyt., s. 141.

go. Potwierdza to sam Bóg: *Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś mój!* (Iz 43,1). O tej indywidualnej relacji Boga do człowieka, świadczą jeszcze słowa proroka Izajasza: *Powolał mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzości wspomniał moje imię* (49,1). Przedstawione cytaty są przykładem potwierdzającym, iż Bóg zna każdą osobę i troszczy się o nią od momentu jej poczęcia.

Powyżej opisane pierwszeństwo Boga w dążeniu do relacji z człowiekiem (szczególnie w kryzysie) i chęć otoczenia go swoją opieką potwierdza także rola posłańców Bożych, która jest kolejnym omawianym motywem występującym w obu narracjach. W opisie chrystofanii można zaobserwować znikomą funkcję aniołów. Nie jest to z pewnością typowa angelofania wielkanocna. Można zaryzykować stwierdzenie, iż wysłannicy w bieli nie odgrywają żadnej roli w tej narracji, gdyż ani nie robią żadnego wrażenia na Marii, ani nie zwiastują faktu zmartwychwstania. Co więcej, ich obecność wcale nie pomaga Magdalenie zrozumieć tego, co stało się z jej Panem. Podobną sytuację przedstawia nam opis teofanii. Wzmianka o Aniele Pańskim wydaje się dość enigmatyczna, gdyż Mojżesz tak naprawdę widzi tylko ogień, a w następnych wersetach to sam Jahwe rozmawia z Mojżeszem, a nie anioł. Wynika z tego, że również doświadczenie Mojżesza nie należy do angelofanii. To wszystko potwierdza tylko wcześniejszy wniosek, że to sam Bóg z własnej woli wychodzi do człowieka. Może, ale nie musi posługiwać się swymi posłańcami. Bóg dąży do relacji ze swym stworzeniem, szczególnie w takich okolicznościach, w jakich znajdują się zarówno Maria, jak i Mojżesz.

W obu porównywanych tekstach zaakcentowane zostały również liczne trudności, jakie wiążą się z uwierzeniem, że to sam Bóg przychodzi do człowieka, by on przyjął za prawdę to, co On objawia. Maria po ludzku próbuje zrozumieć przyczynę pustego grobu. Jest przekonana, że jej Pan umarł, więc uparcie szuka Jego ciała, a następnie na swój ludzki sposób interpretuje obecność Jezusa. Łatwiej przychodzi jej tłumaczenie, że rozmawia ze zwykłym ogrodnikiem, a nie z Żyjącym, który według niej nie może przecież żyć. Nie potrafi pojąć, że Jezus mógł zmartwychwstać, choć wielokrotnie to zapowiadał. Nawet swoje imię, które Maria słyszy z ust Jezusa, nie pomaga jej do końca wyjaśnić napotkanej rzeczywistości. Sugeruje to sama odpowiedź Zmartwychwstałego: *nie próbuj Mnie dotknąć*, która była szczegółowo rozpatrywana w części pierwszej¹⁹⁷. Maria uważa, że odzyskała swego ziemskiego Nauczyciela, który przyszedł powtórnie, by ją zabrać do siebie. Popełnia więc następny błąd poznawczy. Zdaje się, że dopiero po kolejnym wyjaśnieniu i zapewnieniu Zmartwychwstałego, Magdalenę nareszcie rozumie, a może bardziej wierzy w to, co słyszy. Dlatego oznajmia uczniom: *widziałam Pana*, co ostatecznie wyraża jej wiarę. Dodatkowo proces

¹⁹⁷ Zob. s. 127 nn. niniejszej pracy.

poznawczy, który przechodzi Maria, został podkreślony przez ciekawy zabieg retoryczny. Tyle razy, ile błędnie stwierdzała, że dokonano kradzieży ciała, tyleż samo razy musiała „odwrócić się” od swego rozumienia rzeczywistości ku prawdzie o Zmartwychwstałym.

Podobnie Mojżesz nie wie początkowo, z kim rozmawia. Cała sytuacja jest dla niego niezrozumiałą rzeczywistością i dzieje się na obcej ziemi. Nawet przedstawienie się Boga niewiele mu wyjaśnia, gdyż w dalszej narracji nadal dopytuje się o Jego imię. Z kolei w dalszej części dialogu Mojżesz w ogóle nie pojmuje słów Jahwe, gdyż wylicza swoje ludzkie ograniczenia i niesprzyjające okoliczności: brak wiary we własne możliwości, nieufność Izraelitów czy niemoc słowną. Wielokrotne zapewnienia Boga o Jego pomocy, a nawet realne potwierdzenia poprzez ukazane znaki wcale nie uspokajają powoływanego, który próbuje uniknąć swej misji, ostatecznie stwierdzając: *Wybacz, Panie, ale poślij kogo innego*. Dopiero gniew Boga i przydzielenie do pomocy Aarona skutkuje tym, że oporny sługa wreszcie postanawia wykonać polecenie Jahwe. Ukazane powyżej trudności niewiasty i późniejszego przywódcy narodu wskazują na pewien proces w dojściu do wiary i przyjęciu Bożej perspektywy. Sytuacja czasowo i przestrzennie jest inna, kondycja ludzka każdego z bohaterów również, ale niezmienny jest trwający Bóg, który jest źródłem ich drogi do Niego.

Integralną częścią przedstawionego powyżej rozwoju wiary jest doświadczenie własnej słabości. Wszystkie błędne interpretacje niewiasty z Magdali oraz wymówki Mojżesza ukazują właśnie ludzką niemoc, niezdolność do rozumienia i przyjmowania tego, co Bóg objawia. Jednak i Maria, i Mojżesz pokonują swoją bezsilność i bezradność, co w ostatecznym rozrachunku jest dziełem i darem Boga. Można więc stwierdzić, iż przewyciężanie ludzkich słabości i zawierzenie Bogu stanowią punkt oparcia dla wyjścia poza sytuację kryzysową, co jest ściśle powiązane z postępek w wierze.

Zarówno w przypadku Marii, jak i Mojżesza istotną funkcję w ich procesie dochodzenia do wiary i wyjścia z kryzysu można przypisać słuchowi. Niewiasta z Magdali doświadcza pierwszego przełomu, gdy słyszy swe imię. Istota jej chrystofanii opiera się na tym, co Maria słyszy. Wskazuje na to fakt, że kiedy relacjonuje swe przeżycia apostołom, to przekazuje im to, co usłyszała od Chrystusa, a nie to, co zobaczyła. Poza tym, końcowe stwierdzenie *widziałam Pana* wyraża nie tyle Jego wizualną percepcję, ile przede wszystkim wiarę w Zmartwychwstałego. Także dla Mojżesza nie jest najważniejszy płonący krzew, ale słowa, które dochodzą z jego wnętrza: nie zasłania przecież twarzy przed krzewem, ale dopiero wtedy, gdy słyszy głos Jahwe. Poza ogniem niczego innego nie widzi, a istotą tej teofanii są słowa skierowane do niego przez Boga. To za ich pomocą Jahwe objawia mu swoje imię i ukazuje swój plan wyprowadzenia Hebrajczyków z Egiptu. Nawet znaki, które Bóg daje Mojżeszowi, są jedynie potwierdzeniem

tych słów oraz są podyktowane słabością i niedowiarstwem człowieka. W obu przypadkach zatem wiara rodzi się ze słyszenia. Do tego motywu nawiązuje później święty Paweł, pisząc w jednym ze swych listów: *Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy jest słowo Chrystusa* (Rz 10,17).

Powyżej przedstawiona znikoma funkcja wzroku w opisie chrystofanii i teofanii również zdaje się uwydatniać znaczenie słuchu jako istotniejszego zmysłu poznawania prawdy. Maria widzi przecież pusty grób, szaty Jezusa, aniołów, w końcu samego Chrystusa, ale tak jakby ich nie widziała. Żadna z wymienionych obserwacji nie pomaga jej właściwie interpretować tego, co się dzieje. Cały czas twierdzi, że skradziono ciało jej Pana. Również Mojżesz widzi płonący krzew, ale nic z tego nie rozumie. Nie wie, co to jest za ogień i od kogo pochodzi. Można więc stwierdzić, że to, co Maria i Mojżesz odbierają za pomocą swych oczu, nie zmienia ich sytuacji kryzysowej. Niemniej doświadczenie wzrokowe intryguje i inspiruje obu bohaterów do dalszych pytań i poszukiwań. Wzrok stanowi dla nich pewną funkcję pomocniczą, ale obydwójce nie mogą w pełni na nim polegać. Wszystkie powyższe spostrzeżenia można usystematyzować w formie tabeli.

Tabela 7. Podobieństwa między opisem chrystofanii i teofanii w kontekście kryzysu

KRYZYS	
Maria z Magdali (J 20,1-18)	Mojżesz (Wj 3,1-4,20)
Kryzys indywidualny (strata Mistrza)	Kryzys indywidualny (ucieczka przed wyrokiem za zabójstwo)
Kryzys grupy uczniów Jezusa (śmierć Nauczyciela, zagrożenie ze strony przeciwników)	Kryzys społeczności Izraela (niewola w Egipcie, represje ze strony faraona)
Bóg wychodzi do człowieka w kryzysie (Jezus rozpoczyna dialog)	Bóg wychodzi do człowieka w kryzysie (JHWH rozpoczyna dialog)
Znikoma funkcja aniołów	Znikoma funkcja Anioła Pańskiego
Opory w uwierzeniu i zrozumieniu objawienia Bożego (wielokrotna błędna interpretacja pustego grobu i nierozumienie obecności Jezusa)	Opory w uwierzeniu i zrozumieniu objawienia Bożego (wyluczanie własnych ograniczeń i niekorzystnych uwarunkowań, nieufność wobec słów i znaków Boga)
Słabość człowieka	Słabość człowieka
Proces w dochodzeniu do wiary i wyjścia z kryzysu	Proces w dochodzeniu do wiary i wyjścia z kryzysu
Kluczowa rola słuchu w procesie wiary	Kluczowa rola słuchu w procesie wiary

KRYZYS	
Maria z Magdali (J 20,1-18)	Mojżesz (Wj 3,1-4,20)
Znikoma funkcja wzroku (doświadczenie widzenia nie zmienia kryzysowej sytuacji Marii: ona widzi jedynie pusty grób, szaty, aniołów i „ogrodnika”)	Znikoma funkcja wzroku (Mojżesz widzi jedynie niezrozumiałe dla niego zjawisko: płonący krzew nie pomaga mu zrozumieć, kto się przed nim zjawia)

Powyższa analiza porównawcza pozwala wysunąć wnioski, że w kontekście kryzysu można wyszczególnić wiele podobieństw łączących opisy chrystofanii i teofanii. Potwierdzają one, że Bóg zawsze pierwszy przychodzi zarówno do ludzkiej jednostki, jak i do zbiorowości, zwłaszcza w sytuacji granicznej i szeroko rozumianego zniewolenia. To pragnienie bliskiej relacji Stwórcy ze swym stworzeniem podkreśla znikoma rola posłańców niebieskich. Ukazuje ona, że w rzeczywistości to sam Bóg we własnej osobie zbliża się do człowieka. Trudności w akceptacji Bożego objawienia, których doświadczają Maria i Mojżesz, obrazują z jednej strony słabość człowieka, a z drugiej proces, drogę, jaką musi on przejść, by wyjść z kryzysu i dojść do pełnej wiary. Z kolei *wiara, rodzi się z tego, co się słyszy*, więc bardziej pomocne w tym procesie jest słuchanie słów Boga niż jakiegokolwiek widzenie Jego postaci i znaków.

Pascha

Chrystofanię z Ewangelii według św. Jana oraz teofanię z Księgi Wyjścia łączy również kontekst Paschy, który można rozpatrywać w dwojaki sposób. Po pierwsze, doświadczenia Marii i Mojżesza są powiązane z żydowskim świętem *Pesah* (hebr. פסח – przejście, przeskoczenie¹⁹⁸). Jezus celebrował tę uroczystość wraz ze swoimi uczniami dzień przed swoją śmiercią, gdy spożywał z nimi wieczerzę. Co więcej, nie tylko wypełnił dotychczasową Paschę, ale ustanowił jej nowy wymiar przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, sam stając się barankiem ofiarnym złożonym na ołtarzu krzyża za grzechy wszystkich ludzi¹⁹⁹. Z kolei spotkanie Marii ze Zmartwychwstałym jest potwierdzeniem tego dzieła dokonanego przez Chrystusa. Również teofania Mojżesza ma ścisły związek z Paschą, gdyż jest ona związana z ostatnią plagą rzuconą przez Jahwe na Egipt i bezpośred-

¹⁹⁸ Por. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill, NV 1994-2000 [wersja elektroniczna – bez paginacji].

¹⁹⁹ Jezus jako baranek, por. na przykład: Iz 53,7; J 1,29; 1,36; Dz 8,32; Hbr 9,13-14.26-27; 1 P 1,19. Dzień śmierci Jezusa był też dniem zabijania baranków ofiarnych na święto Paschy.

nim wyjściem Hebrajczyków z niewoli. Te plagi i znaki zostały zapowiedziane właśnie na Horebie w rozmowie z Mojżeszem. Na pamiątkę tego wydarzenia – gdy Izraelici zabijali baranka, kropili jego krwią odrzwia, spożywali pośpiesznie wieczorny posiłek, a anioł śmierci zabijał wszystko, co pierworodne – Jahwe ustanowił święto Paschy, które naród wybrany miał corocznie celebrować (por. Wj 12,1-14.21-51).

Po drugie, należy zwrócić uwagę, że doświadczenia Marii i Mojżesza dzieją się w kontekście Paschy rozumianej jako przejście i oznaczającej wyzwolenie. Pascha Nowego Testamentu dotyczy wyjścia z niewoli grzechu do prawdziwej wolności, czyli przejścia ze śmierci do życia. Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie wyprowadza ludzkość ze stanu grzeszności i ciemności²⁰⁰, a spotkanie z Magdaleną jest integralną częścią tych wydarzeń. Natomiast Pascha Starego Testamentu jest zapowiedzią i antycypacją Paschy Nowego Testamentu. Oznacza ona wyjście z niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej, czyli przejście z niewoli do wolności. Jahwe za pośrednictwem Mojżesza wyprowadza lud Izraela z domu niewoli do Kanaanu, a spotkanie przy gorejącym krzewie inauguruje ten proces.

Następnie warto zauważyć, iż w obu omawianych przypadkach w wyzwoleniu biorą udział cztery strony: wyzwoliciel, wyzwalany lud, przedstawiciel wyzwalanego ludu i ten, który sprzeciwia się temu wyzwoleniu. W Nowym Testamencie wyzwolicielem jest Jezus, który oswobadza wszystkich ludzi z niewoli śmierci i grzechu²⁰¹. Magdalena jest przedstawicielką nowego ludu, który doświadcza tego przejścia. Przeciwnikiem Jezusa, dążącym do udaremnienia Jego misji, jest Szatan²⁰², który w tekście pojawia się pod postacią ciemności. Podobnie w Starym Testamencie wyzwalającym jest Jahwe, który wyprowadza Izrael z niewoli egipskiej. Dokonuje tego za sprawą swego pośrednika, a zarazem reprezentanta narodu wybranego, Mojżesza. Natomiast tym, który nie zgadza się z wolą Boga, jest faraon, próbujący uniemożliwić Hebrajczykom opuszczenie jego kraju.

Przejście, w którym biorą udział i Magdalena, i Mojżesz, stawia ich w bezpośredniej relacji z Bogiem. Potwierdzają to niewytłumaczalne dla nich fakty, z którymi się zmagają. Dla niewiasty niezrozumiałe jest wydarzenie zmartwychwstania, a przede wszystkim realny dowód stojący przed nią i mówiący do niej – Zmartwychwstały. Ludzkie ograniczenia sprawiają, że próbuje sobie tłumaczyć tę sytuację całkowicie przyziemnie: albo kradzieżą ciała, albo napotkaniem zwykłego ogrodnika. Najpierw więc musi dokonać się przejście w samej Marii,

²⁰⁰ Por. na przykład: Mt 4,16; Łk 1,78-79; 1 J 1,7.

²⁰¹ Por. na przykład: J 5,24; 8,51; Rz 5,9.12-17; 6,5; 8,2.10.34; 1 Kor 15,55; 2 Kor 1,10; Ef 1,7; 2 Tm 1,10; Hbr 2,14-15; 9,13-15.22.26-27; 13,12; 1 P 1,18-19; 2,24; 1 J 1,7.

²⁰² Por. na przykład: Mt 13,39; Mk 1,13; Dz 10,38; 26,17-18; Hbr 2,14; 1 P 5,8; 1 J 3,8.10.

by mogła zrozumieć przejście, które dotyczy wszystkich ludzi, i które dokonało się w zmartwychwstaniu. Z kolei Mojżesz nie rozumie, w jaki sposób on, słaby człowiek, może przeciwstawić się potężnemu faraonowi²⁰³. Dla niego więc niezwykle fakt stanowi samo wyjście Hebrajczyków z Egiptu, a dokładniej, że to wyjście ma dokonać się pod jego przewodnictwem. Jednak niezwykle znaki zsyłane przez Jahwe ukazują, że to przejście z niewoli do wolności jest realizowane *de facto* przez Niego samego. To Bóg przewycięża słabości Mojżesza czy Izraelitów oraz przełamuje opór faraona. Mojżesz doświadcza zatem przejścia, gdy wychodzi ze swych ograniczeń i zaczyna ufać Bogu, a naród wybrany, gdy wychodzi z Egiptu i wędruje przez pustynię²⁰⁴.

Imię stanowi następny wspólny wątek obu opisów. Jezus wzywa Marię po imieniu. Tak samo JHWH zwraca się do Mojżesza. Gdy Jezus wypowiada imię Marii, dokonuje się w niej pewien wewnętrzny zwrot w wierze. Potwierdza to, następujące po tym wezwaniu, drugie odwrócenie się Marii, które nie sposób tłumaczyć jako przestrzenny obrót, ponieważ ona już jest zwrócona twarzą do Zmartwychwstałego²⁰⁵. Wskazuje to natomiast na wewnętrzny przełom, który dla niej jest początkiem wyjścia, przejścia ze śmierci do życia. Nie jest to jednak całkowite wyjście, bo Magdalena musi dokonać jeszcze jednego kroku na swej drodze ku pełnej wierze i jeszcze raz odwrócić się, żeby iść do wspólnoty uczniów, by ta również doświadczyła owego przejścia. Podobnie życie Mojżesza ulega całkowitej przemianie od momentu, gdy Jahwe na Horebie wzywa go dwukrotnie po imieniu. Od tej chwili musi porzucić swe dotychczasowe, ustabilizowane życie wśród Madianitów i wrócić do Egiptu, by wypełnić swoje nowe zadanie. To imienne wezwanie rozpoczyna więc cały proces wyjścia z indywidualnego kryzysu, jak również wyjścia z niewoli całej społeczności Izraela. Przywołanie Mojżesza za pomocą imienia inicjuje jego postęp w wierze, gdyż musi on pokonać swe słabości i całkowicie zaufać słowom znanego-niezanego Boga.

Maria i Mojżesz muszą zmienić swoje dotychczasowe rozumowanie, nauczyć się na nowo postrzegać rzeczywistość z Bożej perspektywy. Świadczą o tym dwie pary podobnych zwrotów występujące w obu narracjach: *Nie próbuj Mnie dotknąć* (*Nie podchodź do Mnie bliżej*) oraz *Nie zbliżaj się tu!* Po usłyszeniu swego imienia w Magdalenie zachodzi jakiś przełom, dochodzi ona do częściowego poznania. Jednak to, co ją spotyka, wciąż interpretuje po ludzku, nie rozumiejąc do końca napotkanej rzeczywistości. Magdalena jest przekonana, że odzyskała swego ziemskiego Nauczyciela, któremu towarzyszyła za Jego życia i jako takiego pragnie Go zatrzymać. Jednak nie rozpoznaje w Nim Zmartwychwstałego

²⁰³ Por. Janusz Lemański, dz. cyt., s. 265.

²⁰⁴ Por. na przykład: Wj 14,10-31; 15,22-27; 16,1-36; 17,1-16; Lb 21,4-9.

²⁰⁵ Zob. s. 127 nn. niniejszej pracy.

go. Dlatego Jezus mówi do niej: *Nie próbuj Mnie dotknąć*. Słowa te sygnalizują Marii, że teraz nie może już Go dotknąć i zatrzymać przy sobie. Oznacza to, że niewiasta musi zmienić swoje dotychczasowe postrzeganie Jego osoby. Musi uwierzyć w zmartwychwstanie, odwrócić się po raz kolejny, pójść do uczniów i podzielić się z nimi tym odkryciem. Innymi słowy, Jezus, wypowiadając słowa: *Nie podchodź do Mnie bliżej* i posyłając ją do braci, definitywnie zmienia kierunek jej dążeń i pragnień oraz pokazuje jej Bożą perspektywę nowego życia. Dopiero taka wewnętrzna przemiana umożliwia przejście i całkowite wyzwolenie.

Podobną sytuację przedstawia opis teofanii na Horebie. Kiedy Mojżesz próbuje podejść do płonącego krzewu, Jahwe powstrzymuje go, rozkazując: *Nie zbliżaj się tu!* Może to sugerować, że powstrzymuje On Mojżesza przed oddaniem kultycznego hołdu nieznanemu zjawisku. Z kolei poprzez polecenie zdjęcia sandałów Jahwe objawia nieznanemu mu dotąd oblicze swej świętości. Z tego można wywnioskować, że Mojżesz musi zmienić sposób postrzegania Boga i przewartościować swoją z Nim relację. Jahwe, który przychodzi do Mojżesza, objawia się jako Bóg bliski, który będzie działał zarówno w jego życiu, jak i w historii Izraela. Zmiana, która dokonuje się w Mojżeszu, polega na tym, że ostatecznie przyjmuje on ten nowy obraz Boga i wierzy Jego obietnicom. Przede wszystkim zaczyna ufać, że z takim Bogiem może wykonać powierzone mu zadanie. Zaufał Mu i na miarę swych ludzkich możliwości staje się Jemu wierny. Z jednej strony właśnie taka postawa warunkuje powodzenie jego misji, jaką jest wyprowadzenie Izraela z Egiptu, a z drugiej umożliwia wyzwolenie z jego własnych ograniczeń.

W dalszej analizie porównawczej można zauważyć, że zarówno Maria, jak i Mojżesz akceptują objawienie Boga i decydują się wypełnić Jego wolę, co wydaje się następnym warunkiem doświadczenia wydarzenia Paschy. Niewiasta idzie do apostołów i przekazuje im wielkanocne orędzie. Mimo początkowych trudności uznaje więc słowa Jezusa za prawdę i zaczyna wierzyć w prawdę o zmartwychwstaniu. W końcu zgadza się z tym, że nie może Go zatrzymać przy sobie, ale odtąd musi szukać oparcia w wierzącej wspólnoty Jego uczniów. Dopiero takie przyjęcie Bożej perspektywy prowadzi ją ku wyzwoleniu, ku przejściu ze śmierci do życia. Wtedy zaczyna doświadczać Paschy, której właśnie dokonał Jezus.

Mojżesz również ustosunkowuje się do objawionego mu planu Jahwe. Początkowo daje Bogu odpowiedź, która wyraża gotowość przyjęcia Jego woli: *Mów, Panie, bo sługa Twój słucha*. Jednak następujące po niej wymówki powoływanego nie świadczą już o pragnieniu realizacji zadania. Objawiający się musi długo przekonywać Mojżesza, by ten zechciał zrealizować Jego zamiary. Ostatecznie Mojżesz decyduje się wrócić do Egiptu i wykonać misję zleconą mu przez Jahwe. Uwierzył Jego słowom, co jest początkiem przemiany w jego życiu.

Dzięki takiej postawie doświadcza on wyzwolenia z własnych ograniczeń i mimo swej słabości może teraz dokonać wyzwolenia całego Izraela. Podobnie wiara Izraelitów w słowa i obietnice Jahwe otwiera im drogę wyjścia z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Z rozpatrywanych historii obu bohaterów można wyciągnąć wniosek, że akceptacja Bożej perspektywy przez człowieka jest istotna z tego względu, że bez niej nie może dokonać się wyzwolenie, przejście z niewoli do wolności, ze śmierci do życia. Bez wiary w objawienie Boga nie można w swym życiu autentycznie doświadczyć Paschy.

Symbolem dokonującego się przejścia w życiu Magdaleny i Mojżesza jest zmiana ich imion. W tekście oryginalnym można zaobserwować, że Jezus, zwracając się do niewiasty, używa imienia *Mariam*. Ta wersja jej imienia nie pojawia się wcześniej w Ewangelii Janowej, natomiast konsekwentnie występuje w dalszej części opisu chrystofanii. Od momentu spotkania ze Zmartwychwstałym jej imię ulega więc swoistej zmianie. To z kolei obrazuje przemianę dokonującą się w jej życiu i nową funkcję wobec apostołów. Podobnie imię Mojżesza w świetle teofanii nabiera innego sensu. Pierwotnie *Mosis* oznacza wydobytego z wody, natomiast po wydarzeniu na Horebie oznacza wydobywającego z toni lud Jahwe. Ta subtelna zmiana imienia ukazuje przeobrażenie jego dotychczasowego życia, a także roli, jaką ma pełnić wobec narodu wybranego. Następująca tabela przedstawia powyższą analizę porównawczą w zwartej formie.

Tabela 8. Podobieństwa między opisem chrystofanii i teofanii w kontekście Paschy

PASCHA	
Maria z Magdali (J 20,1-18)	Mojżesz (Wj 3,1-4,20)
<i>Pesah</i> – święto żydowskie	<i>Pesah</i> – święto żydowskie
Pascha (przejście, wyzwolenie z grzechu)	Pascha (przejście, wyzwolenie z niewoli)
Cztery strony biorące udział w wyzwoleniu: wyzwoliciel, wyzwalany lud, przedstawiciel wyzwalanego ludu oraz ten, który sprzeciwia się wyzwoleniu	Cztery strony biorące udział w wyzwoleniu: wyzwoliciel, wyzwalany lud, przedstawiciel wyzwalanego ludu oraz ten, który sprzeciwia się wyzwoleniu
Niezwykły fakt (zmartwychwstanie)	Niezwykłe fakty (wyjście z Egiptu i znaki Boga)
Wezwanie po imieniu – początek wyzwolenia, przełom	Wezwanie po imieniu – początek wyjścia, przełom w ustabilizowanym życiu
<i>Nie próbuj Mnie dotknąć / Nie podchodź do Mnie bliżej</i> – zakaz skutkujący zmianą postrzegania Jezusa, co warunkuje doświadczenie Paschy	<i>Nie zbliżaj się tu!</i> – zakaz skutkujący zmianą postrzegania Jahwe, co warunkuje doświadczenie Paschy

PASCHA	
Maria z Magdali (J 20,1-18)	Mojżesz (Wj 3,1-4,20)
Akceptacja objawienia Jezusa – warunek autentycznego doświadczenia Paschy	Akceptacja objawienia Jahwe – warunek autentycznego doświadczenia Paschy
Zmiana imienia Marii – symbol przejścia, przemiany	Zmiana imienia Mojżesza – symbol przejścia, przemiany

Reasumując, w kontekście Paschy można dostrzec liczne wątki, które są wspólne dla rozpatrywanych opisów z Ewangelii według św. Jana i Księgi Wyjścia. Pascha oznacza żydowskie święto *Pesah*, ale przede wszystkim przejście, wyzwolenie. Zarówno wydarzenie przy grobie, jak i na Horebie związane jest pośrednio albo z obchodami tego święta, albo z jego ustanowieniem. Ważniejszy jest jednak fakt, że oba ściśle dotyczą wyzwolenia. Chrystofania jest potwierdzeniem zmartwychwstania Jezusa, czyli dokonanego przejścia ze śmierci do życia i uwolnienia od grzechu całego rodzaju ludzkiego. Teofania z kolei rozpoczyna proces wyzwolenia z niewoli egipskiej. W obu przypadkach w oswobodzeniu można wyróżnić cztery strony: wyzwoliciela (Jezus/Jahwe), wyzwalany lud (wszyscy ludzie/naród wybrany), przedstawiciela wyzwalanego ludu (Maria z Magdali/Mojżesz) oraz tego, który sprzeciwia się wyzwoleniu (szatan/faraon). Potwierdzeniem dokonującego się przejścia są niezwykle fakty, z którymi zmagają się Magdalena i Mojżesz. Adekwatnie są nimi zmartwychwstanie i wyjście z Egiptu. Zarówno dla niewiasty, jak i dla przyszłego przywódcy Izraela wezwanie po imieniu stanowi przełom w życiu, a zarazem początek wyzwolenia. W obu przypadkach można wyróżnić dwa warunki prawdziwego doświadczenia Paschy. Pierwszy z nich to zmiana postrzegania osoby Boga, drugi natomiast to całkowite przyjęcie objawienia i zgoda na urzeczywistnienie się Jego woli. Przy dokładnej analizie tekstu chrystofanii i teofanii można dostrzec, że zarówno imię Marii, jak i Mojżesza ulega zmianie, co może stanowić symbol przejścia i szeroko rozumianej przemiany.

Przymierze

Trzecim wyróżnionym kontekstem omawianych narracji jest wydarzenie przymierza między Bogiem a Jego ludem. Nowe Przymierze, ustanowione przez Chrystusa, jest całkowitym i doskonałym wypełnieniem Starego Przymierza, zawartego na Synaju²⁰⁶. Chrystofania Marii z Magdali wydarza się w horyzoncie

²⁰⁶ Por. na przykład: Jr 31,31-40; Ez 16,1-63; Oz 2,20-25; Hbr 8-10.

śmierci i zmartwychwstania Jezusa, które są urzeczywistnieniem ostatecznego przymierza zawartego z całym rodzajem ludzkim²⁰⁷. Można stwierdzić, że spotkanie przy pustym grobie jest jego elementem składowym, gdyż jest potwierdzeniem zmartwychwstania. Chrystus objawia więc Magdalenie Nowe Przymierze i ukazuje siebie jako pośrednika tego wydarzenia. Świadczy o tym orędzie, które ma przekazać apostołom. Również powołanie Mojżesza jest ściśle związane z przymierzem, ponieważ jest początkiem historii, która zmierza do tego wydarzenia. Stanowi ponadto antycypację przymierza, które Jahwe zawarł na Synaju z narodem wybranym. Sugeruje to szereg zbieżności między objawieniem na Horebie a objawieniem na Synaju: obecność ognia, świętość miejsca, zakrycie twarzy przez Mojżesza i termin „krzew ciernisty” (hebr. סנה – snh), będący odwołaniem do „góry ciernistej”, góry Synaj (hebr. סיני – snj). Zarówno tekst chrystofanii, jak i teofanii nawiązuje zatem do fundamentalnego tematu Starego i Nowego Testamentu, jakim jest przymierze.

Jednym z głównych motywów łączącym doświadczenia Marii i Mojżesza w kontekście przymierza jest skała. Maria spotyka Zmartwychwstałego u grobu, który jest wydrążony w skale, w pobliżu Golgoty²⁰⁸. Przeciwnicy Jezusa myśleli, że ten skalny grób będzie końcem Jego historii i zostanie w nim zamknięty na zawsze. Daremne jednak okazało się opieczętowanie kamienia przed wejściem do grobu i ustawienie przed nim strażników²⁰⁹. Grób Jezusa za sprawą Jego zmartwychwstania staje się skałą zbawienia²¹⁰, z której tryska życie²¹¹. Skała śmierci przemienia się w skałę życia. Świadczą o tym posłańcy życia siedzący tam, gdzie złożono martwe ciało Chrystusa. Miejsce objawienia Jahwe Mojżeszowi również powiązane jest ze skałą. Chodzi dokładnie o Bożą górę Horeb. Symbolizuje ona moc i potęgę Boga, który postanawia zstąpić na to święte miejsce. Góra ta jawi się jako skała zbawienia²¹² z kilku powodów. Po pierwsze, jest ona utożsamiana z obecnością Jahwe, który często jest określany jako skała²¹³. Po drugie, na tej górze następuje powołanie Mojżesza, czyli bierze swój początek historia wyzwolenia Izraelitów. Po trzecie, jest ona tą samą górą, na której Bóg zawarł przy-

²⁰⁷ Por. na przykład: Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20; 2 Kor 3,6; Hbr 7,22; 8-10; 12,24.

²⁰⁸ Por.: Mt 27,60; Mk 15,46; Łk 23,53; J 19,41-42.

²⁰⁹ Por.: Mt 27,60.62-66; Mk 15,46.

²¹⁰ Chrystus jako skała, por. 1 Kor 10,4.

²¹¹ *Grób byłby więc symbolem nowego źródła, z którego tryska woda życia*, Paweł Staroszczyk, *Eklezjalny wymiar szukania Zmartwychwstałego (J 20,1-18)*, s. 285, „Kieleckie Studia Teologiczne” nr 1, cz. 1, 2002, s. 281-309.

²¹² Motyw skały będącej ocaleniem, schronieniem i zbawieniem, por. na przykład: Ps 31,3; 62,3-7; 71,3; 78,35; 89,27; 94,22.

²¹³ Jahwe jako skała, por. na przykład: Pwt 32,4.18.30-31; 1 Sm 2,2; 2 Sm 22,32.47; 23,3; Ps 18,32.47; 31,4; 62,8; 92,16; Iz 26,4; 44,8.

mierze z narodem wybranym i przekazał im tablice z dziesięciorgiem przykazań (Horeb jest późniejszym, deuteronomicznym określeniem góry Synaj²¹⁴).

W obu narracjach występuje czasownik *być*, któremu można przypisać szczególną rolę. Maria *nie rozumiała, że Jezus JEST*²¹⁵ (οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν). Nie pojmowała Jego obecności i tego, że On nadal żyje pomimo śmierci. W mowie pożegnalnej Jezus zapewniał ją i pozostałych uczniów, że idzie przygotować im miejsce, by zabrać ich tam, gdy powróci powtórnie. Jezus chce, by Jego uczniowie byli tam, gdzie On JEST²¹⁶. Maria, rozpoznając Jezusa, może więc oczekiwać, że Chrystus przyszedł, by ją zabrać. Jednak Zmartwychwstały zmienia jej sposób myślenia i wskazuje, że On JEST obecny w wierzącej wspólnotcie Jego uczniów i to właśnie w niej Maria oraz pozostali uczniowie mają szukać wsparcia. Pojawienie się w tym przypadku tego czasownika, wydaje się odwołaniem do imienia Chrystusa – Ja JESTEM, które często pojawia się w Janowej Ewangelii. Ponadto stanowi ono potwierdzenie boskości Jezusa i oczywiste nawiązanie do starotestamentalnego imienia Jahwe – JESTEM, KTÓRY JESTEM, objawionego Mojżeszowi w momencie omawianej teofanii. Wyraża ono obecność Boga zarówno z Mojżeszem, jak i z całym ludem. Nie są ważne ani ułomności powoływanego, ani niedoskonałości całego Izraela. Istotne jest tylko to, że Jahwe JEST z nimi. To On tak naprawdę działa: On doświadcza Egipcjan plagami, wyprowadza Hebrajczyków z niewoli, prowadzi ich przez pustynię, karcici ich, zawiera z nimi przymierze, by ostatecznie wprowadzić ich do ziemi opływającej w mleko i miód. Dlatego można wyciągnąć wniosek, że Ja JESTEM wyraża podstawę przymierza. Oznacza tego, na którym opiera się zarówno Nowe, jak i Stare Przymierze, czyli tego, który BYŁ, JEST i BĘDZIE.

Obydwa analizowane teksty potwierdzają, że przymierze zawierane jest z inicjatywy Boga. To On wychodzi do człowieka, zaczyna z nim dialog, pragnie wejść z nim w relację. Przymierze ma możliwość zaistnienia, bo to Bóg pragnie zawarcia takiego układu. Jezus przychodzi z własnej woli na ziemię (por. Flp 2,6-11), objawia Bożą miłość do człowieka i ostatecznie postanawia złożyć siebie w ofierze, by potem zmartwychwstać, przez co dokonuje się Nowe Przymierze. Z jednej strony człowiek tkwi w grzechu i ciemności, dlatego przymierze jest dla niego jedyną możliwością ratunku, a z drugiej to sam Bóg tak bardzo pragnie kontaktu z człowiekiem i zjednoczenia z nim w wiecznym przymierzu, że dobrowolnie postanawia ofiarować swego Syna (por. J 3,16; 1 J 4,9-10)²¹⁷. Ta

²¹⁴ Przypis do Wj 3,1 w Biblii Tysiąclecia.

²¹⁵ Duże litery – MT.

²¹⁶ Zob. s. 131 nn. niniejszej pracy.

²¹⁷ Na temat Syna posłanego przez Ojca, a także Ojca, który posłał Syna, zob. Anna Kuśmirek, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii*, Warszawa, Vocatio 2003, s. 282-285.

inicjatywa Boga zostaje również potwierdzona przez spotkanie Zmartwychwstałego z Magdaleną. Chrystus sam z siebie postanawia ukazać się tej niewieście, by objawić jej dokonane przymierze²¹⁸. Ponadto sam wybiera kobietę na przekazicielkę wielkiej tajemnicy wiary. Podobnie do Mojżesza Jahwe przychodzi z własnej woli. Jego zamiarem jest wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu i zawarcie z nimi przymierza. Przede wszystkim Bóg postanawia, że ten naród stanie się Jego własnością, Jego ludem²¹⁹. Jest to kolejne potwierdzenie, że Bóg dąży do ścisłej relacji z ludźmi.

Jakkolwiek przymierze dokonuje się z Bożej inicjatywy, to jednak nie może ono zaistnieć bez przyzwolenia człowieka. Stworzenie może albo przyjąć, albo odrzucić przymierze, które ofiarowuje mu Stwórca. Wszystko zależy od jego wolnej decyzji. Magdalena mogłaby nie uznać prawdy o zmartwychwstaniu, odrzucając w ten sposób przymierze zawarte przez Jezusa. Mogłaby nie wykonać swojej misji. Dopiero gdy niewiasta akceptuje to, co Jezus jej objawia, przymierze może zacząć realizować się w jej życiu²²⁰. Tak samo dzieje się w przypadku uczniów. Muszą oni przyjąć orędzie wielkanocne przekazane im przez Marię, a następnie przez samego Zmartwychwstałego, by przymierze mogło zaowocować w ich życiu.

Historia powołania na Horebie również przedstawia konieczność akceptacji przymierza ze strony człowieka. Mojżesz ostatecznie przyjmuje słowa Jahwe i decyduje się wrócić do Egiptu. Jednak mógłby też odrzucić Boże objawienie, a wtedy nie doszłoby do wyprowadzenia Hebrajczyków z niewoli i zawarcia przymierza na Synaju. Naród wybrany także może przyjąć lub odrzucić Bożą wizję przyszłości przekazaną mu za pośrednictwem Mojżesza. Dlatego potrzebna jest ich zgoda na warunki przymierza, by mogło ono w ogóle zaistnieć. Inicjatywa jednej strony – Boga, nie wystarcza do zawarcia przymierza. Konieczna jest pozytywna odpowiedź także drugiej strony – ludzi. Nowe i Stare Przymierze może zaistnieć tylko i wyłącznie w przestrzeni wolności każdego człowieka.

Ponadto w świetle przymierza należy zwrócić uwagę na dwie pary podobnych zwrotów występujących w analizowanych opisach. Pierwsza z nich to: *Nie podchodź do Mnie bliżej* oraz *Nie zbliżaj się tu!*, która została już powyżej rozpatrzona, ale w aspekcie Paschy. Natomiast w tym przypadku wyrażenia te podkreślają różnicę między Bogiem a człowiekiem, między *sacrum* a *profanum*. Oznaczają odmiennosc między słabym i ograniczonym człowiekiem a wszechwiedzącym

²¹⁸ Inicjatywa Zmartwychwstałego w chrystofaniach, zob. Marian Rusecki, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa, PAX 2006, s. 203-204.

²¹⁹ Na przykład: *Będę im Bogiem, oni zaś będą mi ludem* (Jr 31,33); *Zawrę z nimi przymierze wieczne, Ja będę Bogiem ich, a oni będą ludem moim* (Ba 2,35).

²²⁰ Szeroko opisana kwestia odpowiedzi człowieka w perspektywie Ewangelii wg św. Jana, zob. Michał Bednarz, dz. cyt., s. 142-180.

i wszechmocnym Bogiem, czyli diametralną nierówność stron, które zawierają przymierze. Przez te polecenia Bóg pragnie zmienić błędne interpretacje Marii i Mojżesza związane z doświadczaną rzeczywistością i pokierować ich dążenia na nowe tory. Bóg wie to, czego ani Maria, ani Mojżesz jeszcze nie rozumieją. Na tym też polega odrębność Boga i Jego stworzenia. Trwałość i nierozzerwalność Nowego i Starego Przymierza nie opiera się zatem na niepewnym przyrzeczeniu człowieka, ale na mocy Boga i Jego wierności danemu przez siebie słowu²²¹.

Natomiast drugą parą analogicznych wyrażen jest: *Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego, do Boga mego i Boga waszego* oraz *Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba*. Tak jak powyżej opisane wersety charakteryzował pewien dystans między Bogiem a ludźmi, tak te cechuje bliska relacja Stwórcy i stworzenia. Jezus, używając tylko w tym momencie określenia *Ojca waszego*, wskazuje, że od tej chwili Jego Ojciec staje się na powrót Ojcem wszystkich Jego uczniów. Oznacza to, że dzięki Nowemu Przymierzniu relacja Bóg – człowiek zmienia się diametralnie. Zostają przywrócone bliskość i więź, które panowały między Stworzycielem a stworzeniem przed grzechem pierworodnym²²². Jezus przywraca ludziom utracone dziecięstwo Boże. Bracia i siostry Jezusa stają się na nowo dziećmi Bożymi²²³. Oprócz tego Bóg przestaje być kimś obcym. Jezus objawił przecież oblicze Ojca przez swoje życie i nauczanie, a najpełniej przez krzyż i zmartwychwstanie. Uczniowie przez słowa i czyny Syna zobaczyli i poznali Ojca²²⁴.

Podobne znaczenie ma zwrot: *Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba*. Bóg, który objawia się Mojżeszowi, odwołuje się do jego ojca, co ukazuje, że jest On także jego Bogiem. JHWH niejako przychodzi z wnętrza jego własnej historii. Oznacza to ścisłą więź, która łączy Go z powoływanym. Następnie Jahwe przedstawia się poprzez odniesienie do przeszłości, do postaci Abrahama, Izaaka i Jakuba. Takie nawiązanie było dla Izraelitów, czyli także dla Mojżesza, bardzo klarowne. Oni bardzo dobrze znali historię swych patriarchów, więc obraz tego Boga był im bliski. Jest to Bóg, który od zawsze towarzyszył swemu ludowi i opiekował się nim. Poza tym to odsłania, że relacja Jahwe z człowiekiem jest istotnym elementem Jego własnej tożsamości. Bóg objawia się za pomocą i z wnętrza konkretnych ludzkich historii, w tym z wnętrza dotychczasowego życia Mojżesza²²⁵.

Kolejnym elementem łączącym obie narracje jest fakt, że Bóg jawi się jako gwarant nowej, lepszej przyszłości. Orędzie przekazane Magdalenie przez Jezusa

²²¹ Por. na przykład: Ps 89,35; Iz 54,10; Jr 31,35-37.

²²² Por. na przykład: Rz 5,10; Ef 2,13; Kol 1,19-21.

²²³ Por. na przykład: Łk 20,36; J 1,12; 11,51-52; Rz 8,14-17; 1 J 3,1.

²²⁴ Por. na przykład: J 12,46; 14,7.9.11.

²²⁵ Zob. Teresa Stanek, *Dzieje jako teofania*, dz. cyt., s. 143-157.

jest zapewnieniem o Jego obecności w wierzącej wspólnotcie. To właśnie w niej mają szukać bliskości i oparcia aż do Jego paruzji. Chrystus idzie do Ojca, by przygotować im miejsce, ale obiecuje, że będzie z nimi cały czas w niewidzialnej postaci. Zmartwychwstały potwierdza zatem wizję wspólnego obcowania dzieci Bożych i Ojca, wspólnego zamieszkania w niebie. Gwarantuje nową przyszłość. Skutkiem dokonanego przez Niego przymierza jest więc życie wieczne. Analogiczne zapewnienie ze strony Boga pojawia się również w opisie teofanii. Jahwe obiecuje Mojżeszowi, że będzie nie tylko z nim, ale także z całym swoim ludem. Od chwili, gdy usłyszał wołanie uciśnionych Izraelitów, bierze ich w swoją pieczę. Obiecuje, że wyprowadzi ich swoją mocą z niewoli i zaprowadzi do Ziemi Obiecanej opływającej w mleko i miód. Wspólna przyszłość Jahwe i Izraela zostaje potwierdzona przez Jego „imię” odczytane w szerszym kontekście. To „imię” jest zapewnieniem o stałej obecności Boga ze swoim wybranym ludem oraz o potężnym działaniu w jego obronie²²⁶. Realizacja tych Bożych obietnic, szczególnie wyprowadzenie z Egiptu, staje się podwaliną przymierza. Z kolei przymierze jest drogą umożliwiającą spełnienie następnych zapewnień, czyli osiedlenia się Hebrajczyków w Kanaanie.

Zarówno Maria, jak i Mojżesz zostają powołani do wykonania szczególnego zadania. Są posłani do swych braci z konkretnym orędziem zwiastującym wyzwoleń i radość oraz przynoszącym nowe życie. W opisie chrystofanii można dostrzec wiele elementów pojawiających się w typowych starotestamentalnych opisach powołania. Mianowicie: wezwanie po imieniu (Mario), niezrozumienie, wynikające z błędnej interpretacji i słabości człowieka (próba zatrzymania Jezusa jako ziemskiego Nauczyciela), odpowiedź Boga (*noli me tangere*), zadanie (idź do braci i powiedz im), znak („widzenie” Zmartwychwstałego, będące uwierzeniem w Niego). Maria jest powołana nie tylko, by oznajmić, że Chrystus zmartwychwstał. Przede wszystkim proklamuje, że od tej chwili Ojciec Jezusa staje się Ojcem wszystkich wierzących. Prawda, którą ma ona przekazać dotyczy odnowienia relacji synowskiej z Bogiem, a także potwierdzenia obecności Jezusa w wierzącej wspólnotcie oraz obietnicy życia wiecznego z Chrystusem w niebie. Maria przekazuje zatem efekty dokonanego przez Boga-Człowieka Nowego Przymierza. To wszystko daje podstawę, by nazywać ją *Apostola Apostolorum*. Podobnie Mojżesz ogłasza wolę Boga odnośnie do oswobodzenia Izraela z jarzma niewoli i zaprowadzenia go do nowej ziemi. Istotną różnicą jest jednak to, że Mojżesz nie tylko potwierdza to słowami, ale zostaje powołany, by samemu to wykonać. Staje się czynnym pośrednikiem Jahwe w wyzwaniu, zawieraniu przymierza i prowadzeniu przez pustynię do Kanaanu. Całe powyższe porównanie ilustruje tabela 9.

²²⁶ Zob. s. 152 nn. niniejszej pracy.

Tabela 9. Podobieństwa między opisem chrystofanii i teofanii w kontekście przymierza

PRZYMIERZE	
Maria z Magdali (J 20,1-18)	Mojżesz (Wj 3,1-4,20)
Nowe Przymierze	Stare Przymierze
Grób – skała zbawienia i fundament przymierza	Góra Horeb – skała zbawienia i fundament przymierza
Ja JESTEM – Jezus podstawą przymierza	JESTEM, KTÓRY JESTEM – Jahwe podstawą przymierza
Inicjatywa Chrystusa (przymierze dokonuje się z zamierzenia Boga)	Inicjatywa JHWH (przymierze dokonuje się z zamierzenia Boga)
Odpowiedź Marii – wolność człowieka przestrzenią realizacji przymierza	Odpowiedź Mojżesza – wolność człowieka przestrzenią realizacji przymierza
<i>Nie podchodź do Mnie bliżej</i> – rozróżnienie między <i>sacrum</i> a <i>profanum</i>	<i>Nie zbliżaj się tu!</i> – rozróżnienie między <i>sacrum</i> a <i>profanum</i>
<i>Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego, do Boga mojego i Boga waszego</i> – odnowienie bliskiej więzi Boga z ludźmi poprzez przymierze	<i>Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba</i> – potwierdzenie bliskiej relacji łączącej Jahwe z narodem wybranym, a zarazem z Mojżeszem, pogłębienie tej więzi poprzez przymierze synajskie
Obietnica wspólnego obcowania w niebie – przymierze niesie z sobą nową przyszłość	Obietnica wyzwolenia i zaprowadzenia do Ziemi Obiecanej – przymierze niesie z sobą nową przyszłość
Powołanie Marii, misja – głosić prawdę o dokonanych przymierzu	Powołanie Mojżesza, misja – pośredniczyć w wyzwoleniu z niewoli, zawarciu przymierza i doprowadzeniu do Kanaanu

Powyższy paragraf ukazuje, że liczne podobieństwa między opisem J 20,1-18 a Wj 3,1-4,20 można jeszcze rozpatrywać w aspekcie przymierza. Spotkanie przy pustym grobie oznacza dla Marii potwierdzenie dokonanego Nowego Przymierza, a rozmowa Jahwe z Mojżeszem na Horebie jest początkiem i antycypacją Starego Przymierza. Podstawą przymierza jest zawsze wierny Bóg. Z jednej strony jest to podkreślone przez samo Jego imię: Ja JESTEM oraz JESTEM, KTÓRY JESTEM, a z drugiej przez pojawiający się motyw skały zbawienia: grobu Jezusa i góry Horeb. W przymierzu istotna jest zarówno inicjatywa Boga, gdyż to On pierwszy wychodzi do człowieka, jak i odpowiedź człowieka, który może przyjąć lub odrzucić tę Bożą ofertę. Opisy doświadczeń obu bohaterów potwierdzają, że

ważne jest rozróżnienie osób zawierających przymierze. Po jednej stronie stoi wszechwiedzący i wszechmocny Bóg, a po drugiej słaby i niedoskonały człowiek, co ukazuje diametralną odmienność Stwórcy i stworzenia. Mimo tej nierówności i nieadekwatności, Bóg właśnie poprzez przymierze pragnie ustanowić bliską relację i ścisłą więź z ludźmi, którzy stają się Jego dziećmi i Jego ludem. W obu przypadkach Bóg gwarantuje nową i lepszą przyszłość: Jezus obiecuje przebywanie z Nim twarzą w twarz w niebie, a JHWH wolność w Kanaanie. Ostatnim wspólnym wątkiem opisów chrystofanii i teofanii w kontekście przymierza jest powołanie. Maria jest powołana, by ogłosić orędzie o dokonanych przez Jezusa Chrystusa Nowym Przymierzu i o wszystkim, co ono ze sobą niesie. Natomiast Mojżesz jest powołany, aby stać się pośrednikiem Starego Przymierza.

Bóg szuka i potrzebuje człowieka

Analiza porównawcza opisów chrystofanii Marii z Magdali i teofanii Mojżesza sugeruje następujące wnioski teologiczne. W obu przypadkach podkreślona zostaje rola człowieka i waga jego odpowiedzi dla dzieła wyzwolenia i zawarcia przymierza. Jednocześnie dostrzec można znaczącą różnicę jeśli chodzi o rozłożenie akcentów. W Nowym Testamencie pośrednikiem przymierza jest Bóg-Człowiek w osobie Jezusa Chrystusa, a Maria współuczestniczy w tym pośrednictwie na mocy swego świadectwa. W Starym Testamencie funkcja pośrednika i głównego świadka zostaje powierzona człowiekowi imieniem Mojżesz.

Niemniej w obu przypadkach, w Bożym dziele ratunku dostrzec można interesującą prawidłowość: zadanie powierzone człowiekowi stanowi integralny element Bożego działania. Co więcej, sposób, w jaki tekst biblijny ukazuje oba spotkania podpowiada, że chodzi tutaj o element ludzki w całej jego autentyczności, także jeśli chodzi o nieodłączne znamię słabości i zwątpienia towarzyszące wszelkim ludzkim poczynaniom. Zarówno błędne rozeznanie Magdaleny, jak i uniki Mojżesza zostały wpisane w relację Boga z człowiekiem. Tak silne zaakcentowanie elementu ludzkiego w dziele zbawienia (i istotowo przynależnej mu ułomności) podkreśla, że jest on integralnym elementem dzieła zbawienia. Bóg dokonuje dzieła ratunku nie tyle dla człowieka, mając na względzie grzech pierworodny, ile przede wszystkim z powodu człowieka, wraz z człowiekiem. Niezwykle zwięzłe a jednocześnie pięknie i dobitnie ujmuje to formuła *propter nos homines et propter nostram salutem* w nicejskim wyznaniu wiary, gdzie termin *propter* można tłumaczyć wszakże nie tylko jako dla, ale i jako blisko, tuż obok, przy²²⁷. Stąd tak istotne miejsce Marii i Mojżesza w Bożym działaniu. Stwórca

²²⁷ Zob. *Słownik polsko-laciński*, oprac. Kazimierz Kumaniecki, Warszawa, Wyd. Szkolne PWN 1999, s. 345.

pragnie bliskiej i ścisłej relacji ze swym stworzeniem. Oba analizowane opisy są zatem potwierdzeniem nurtu w teologii, który głosi, że Bóg wcieliłby się nawet wtedy, gdy człowiek nie popełniłby grzechu pierworodnego. Nurt ten, zapoczątkowany przez Dunska Szkota i przyjęty przez franciszkanów, koncentruje się na wcieleniu jako odwiecznie zamierzonej, niezależnej od okoliczności, najważniejszej wypowiedzi Boga na temat człowieka i całego stworzenia²²⁸.

Obydwoje, Magdalena i Mojżesz, stają się pośrednikami między Bogiem a wspólnotą. Otrzymali charyzmaty nie dla siebie, ale dla wspólnoty. Obie historie mają niezwykle indywidualne znamiona, wyraźny jednak jest też ich cel, którym jest wiara Ludu Bożego czy to w postaci grupy Żydów, czy Izraelitów. Ostatecznie Lud Boży rozszerza się poza granice narodowościowe i obejmuje wszystkich ludzi przyjmujących Ewangelię Chrystusa. Wiara zatem rodzi się we wspólnocie i jest przez nią potwierdzana.

Mimo dwóch diametralnie różnych postaci i czasów (kobieta/mężczyzna, Nowy Testament/Stary Testament), niezmienny jest fakt, że Bóg jest zawsze wierny. Podobieństwa w opisach obu postaw nie wynikają tylko ze stosowanych form literackich. Jest w nich ukazana ludzka zmienność wobec stałości i niezmienności Boga, będąca źródłem ratunku dla człowieka. Innymi słowy, używając języka właściwego zarówno dla Ewangelii Janowej, jak i dla Księgi Wyjścia, można powiedzieć, że człowiek JEST o tyle, o ile zaakceptuje, że Bóg pragnie z nim być. Jest to modelowy obraz tego, jak wychodzić z siebie²²⁹, by być dla innych i tak, dzięki Bogu, odzyskać siebie jeszcze bardziej.

PODSUMOWANIE

Na samym początku pierwszej części pracy dokonano niezbędnych rozróżnień i doprecyzowań związanych z wielością tradycji i teorii dotyczących postaci Marii z Magdali. Analiza materiału źródłowego pokazała, że biblijny przekaz o Marii z Magdali jako postaci historycznej ogranicza się do paru zdań ukazujących ją jako jedną z uczennic Jezusa, który uwolnił ją od siedmiu złych duchów. Od momentu uzdrowienia miała ona towarzyszyć Mistrzowi aż do Jego śmierci. U synoptyków Maria z Magdali rozpoczyna katalog uczennic Chrystusa, zaś

²²⁸ Zob. Michał Paluch, *Traktat o zbawieniu*, s. 418-422, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. Elżbieta Adamiak i in., Warszawa, Biblioteka Więzi 2006.

²²⁹ Znamienna jest w tym kontekście specyficzna etymologia terminu *egzystencja*. Wywodzi się on wszakże od czasownika *ex-sisto* znaczącego dosłownie tyle co *wy-stawać, wy-stąpić*. Konotacja *wyjścia* z... jest tutaj istotowo związana z wydarzeniem bycia, por. *Słownik polsko-laciński*, dz. cyt., s. 172.

u Jana jest ona pierwszą i jedyną niewiastą, która spotyka Zmartwychwstałego. To sugeruje, że, przynajmniej z punktu widzenia ewangelistów, była ona postacią ważną dla rodzącego się chrześcijaństwa.

Po ustaleniu zarysu faktografii związanej z postacią Marii z Magdali oraz wstępnym określeniu jej miejsca w tradycji biblijnej dokonana została analiza chrystofanii w J 20,1-18, najdłuższym i najbardziej znaczącym teologicznie tekście, w którym się ona pojawia. Analiza tekstu pokazała, że autor biblijny zastosował w swoim opowiadaniu technikę „nieporozumień”, chcąc w żywy i realistyczny sposób zobrazować proces dojścia do wiary oraz przygotowania do posłannictwa. Posługując się językiem biblijnym, można powiedzieć, że Maria nie rozumiała, iż Jezus JEST (w kontekście starotestamentalnego imienia JESTEM, KTÓRY JESTEM oraz zakorzenionej w nim Janowej formuły JA JESTEM). Dopiero gdy niewiasta słyszy swoje imię, rozpoznaje Pana, a dokładniej mówiąc, zachodzi w niej wewnętrzny przełom i zaczyna wierzyć, choć jeszcze w niedoskonały sposób. Dlatego Zmartwychwstały musi ukierunkować ją jeszcze raz, mówiąc: *Nie próbuj Mnie dotknąć* i odsyłając ją ku wspólnocie uczniów, która odąd będzie najpełniejszym obrazem Jego obecności. Maria ma nie tylko przekazać uczniom interpretację pustego grobu, ale ponadto oznajmić im, że Chrystus wstępuje do Ojca, który na nowo staje się Ojcem całej ludzkiej społeczności. Poprzez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa zostają przywrócone bliskość i więź między ludźmi a Bogiem. Braciom i siostram Jezusa zostaje na nowo przywrócona godność dzieci Bożych. Zostaje zawarte Nowe Przymierze, o którym zaświadcza Maria z Magdali jako *Apostolka Apostolów*.

Analizując tekst J 20,1-18, zwrócono uwagę na fakt, że ta chrystofania różni się w kilku zasadniczych aspektach od innych. O ile pozostałe ewangeliczne objawienia Chrystusa opierają się na widzeniu, o tyle w przypadku Marii to nie wzrok, lecz słuch odgrywa główną rolę. Mistrz nie tylko wzywa swą uczennicę po imieniu, ale także zmienia to imię z Maria na Mariam, co daje się zaobserwować w tekście oryginalnym. Takie rozłożenie akcentów i środki retoryczne przywodzą na myśl analogiczne teksty starotestamentalne. Dlatego w dalszym toku studium uznano za właściwe odwołanie się właśnie do nich. Na materiał porównawczy wybrany został fragment Wj 3,1-4,20, opisujący teofanię i powołanie Mojżesza. Stał się on tematem kolejnej części prac badawczych.

Na wstępie dokonano rozróżnienia na Mojżesza historii oraz na teologiczną interpretację jego postaci dokonaną na kartach Biblii. Temu zagadnieniu został poświęcony pierwszy paragraf. W pierwszym z jego podpunktów ukazany został taki pierwowzór postaci Mojżesza, jaki wyłania się w świetle zachowanych źródeł historycznych, w drugim zaś zarysowano ogólny kształt jego biblijnego obrazu. W ramach analizy historycznej pokazano, że postać Mojżesza daje się dobrze umiejscowić w realiach historyczno-politycznych starożytnego Kanaanu,

a tym samym trudno podawać w wątpliwość jej autentyczność. Dokonując przeglądu biblijnych relacji o Mojżeszu, zwrócono uwagę na fakt, że autorzy biblijni przekazują jedynie te elementy charakterystyki i działalności Mojżesza, które pozostają w ścisłym związku z jego misją wobec ludu Izraela. Jednocześnie Mojżesz jest nieusuwalną częścią dziejów Izraela. Istotność jego roli ma źródło w jego doświadczeniu opisanym w Wj 3,1-4,20.

Ta narracja została poddana w dalszej części pracy szczegółowej analizie. Wykazano, że ten tekst, będący połączeniem dwóch form literackich – teofanii oraz powołania – ukazuje objawienie Bożej obecności jako inspirację i uprawnienie powołania, które człowiek może przyjąć lub odrzucić. Poprzez użycie odpowiednich środków retorycznych autor biblijny akcentuje fakt, że punktem wyjścia dla powołania Mojżesza jest doświadczenie wykraczające poza to wszystko, co dotychczas poznał i doświadczył. Jednocześnie jest to spotkanie niezwykle bezpośrednie, na co wskazuje wzmianka o możliwości widzenia Jahwe. W tekście można też dostrzec napięcie pomiędzy obrazem *Boga ojca mego* (ród) a perspektywą *Boga ojców naszych* (wspólnota), której Mojżesz nie potrafi nazwać i dlatego dopytuje się Boga o imię. Wewnętrzna logika tekstu wskazuje, że odpowiedź Boga nie zamyka się tylko w lapidarnym wyrażeniu JESTEM, KTÓRY JESTEM, lecz jej integralną częścią są kolejne wersety, opisujące wspólną przyszłość Jahwe i jego ludu. Poprzez kształtujący całość narracji motyw obiekcji Mojżesza i Bożych odpowiedzi, autor biblijny wskazuje na twórczą obecność Boga w grzesznej historii ludzkiej – zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej. Chociaż opowiadania o plagach oraz przejściu przez Morze Sitowia pokazują, że w ostatecznym rozrachunku to sam Jahwe walczy z faraonem, ale potrzebuje jednak człowieka, który da o Nim świadectwo, który *będzie Bogiem wobec faraona*. Najpełniejszą teofanią i drogą Boga okazuje się niedoskonały, lecz wierny Mu człowiek.

Trzecia część obejmowała analizę porównawczą opisów chrystofanii Marii z Magdali i teofanii Mojżesza, która pozwoliła zaproponować odpowiedzi na pytania badawcze sformułowane we wstępie pracy. Wydaje się, że autor narracji w J 20,1-18 świadomie nawiązuje do opisu wydarzenia w Wj 3,1-4,20. Jego celem mogło być wprowadzenie w horyzont chrystofanii odwołań do starotestamentalnych Paschy i przymierza widzianych poprzez pryzmat indywidualnego doświadczenia powołania. Każde to spojrzeć nieco inaczej na obraz Marii z Magdali jako *Apostolki Apostolów*. W świetle wyżej przedstawionej analizy Maria jawi się jako „nowy Mojżesz” z tą istotną różnicą, że jej pośrednictwu brakuje jednak tak daleko posuniętej wyjątkowości, jak ma to miejsce w przypadku jej starotestamentalnego odpowiednika. Jej świadectwo jest integralnym elementem posłannictwa samego Jezusa. Niemniej pośredniczy ona pomiędzy Jezusem a wspólnotą uczniów w taki sam sposób, w jaki Mojżesz pośredniczył pomiędzy

Jahwe a ludem Izraela. Podobnie jak Mojżesz, ogłasza ona wspólną przyszłość Boga z Jego nowym ludem. Taka koncepcja literacka i teologiczna niesie ze sobą znaczące konsekwencje dla obrazu Boga i człowieka oraz relacji pomiędzy nimi w kontekście śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Jakkolwiek w analizowanych tekstach pojawiają się dwie diametralnie różne postacie, to jednak łączy je doświadczenie Boga jako wiernego Opiekuna. W obu przypadkach podkreślona zostaje nieodzowność ludzkiej odpowiedzi i zaangażowanie w dzieje przymierza i wyzwolenia. Chodzi tutaj o element ludzki w całej jego autentyczności, także jeśli chodzi o istotowo mu przynależne znamię słabości i zwątpienia. Jedną z fundamentalnych intuicji, które dochodzą do głosu w tych tekstach, jest słowo o Bogu, który potrzebuje człowieka. Bóg dokonuje dzieła ratunku nie tyle dla człowieka z powodu grzechu pierworodnego, ile przede wszystkim wraz z człowiekiem. Innymi słowy, wypowiadając w *Credo* formułę *propter nos homines*, nie głosimy jedynie wiary w zbawczą wszechmoc samego Boga, ale również potwierdzamy własne współuczestnictwo w tym dziele.

BIBLIOGRAFIA

Literatura źródłowa

Biblia Hebraica Stuttgartensia, red. Karl Elliger, Willhelm Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, wersja elektroniczna: WTT (BHS Hebrew Old Testament), w: *Bible Works 6*.

Novum Testamentum Graece, red. Nestle-Aland, Deutsch Bibelgesellschaft, Stuttgart, wersja elektroniczna: BGT (BibleWorks Greek LXX/BNT), w: *Bible Works 6*.

Komentarze i tłumaczenia Pisma Świętego

Biblia Poznańska, wyd. IV, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha 2004.

Biblia Tysiąclecia, wyd. V, Poznań, Pallottinum 2000.

Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, oprac. Feliks Gryglewicz, Poznań-Warszawa, Pallottinum 1974.

Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, oprac. Lech Stachowiak, Poznań-Warszawa, Pallottinum 1975.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Warszawa, Vocatio 1994.

- Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, opr. Anna Kuśmirek, Warszawa, Voca-tio 2003.
- Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. Stanisław Łach, Poznań, Pallottinum 1964.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. Waldemar Chrostowski, Warszawa, Verbinum 2000.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty, Antyk 2002.

Literatura podstawowa

- Bartnik Czesław, *Maria Magdalena jako »Apostola Apostolorum«*, „Roczniki Teologiczne”, 43, z. 2, 1996 s. 183-190.
- Bieringer Reimund, *Noli me tangere and the New Testament. An Exegetical Aproach*, w: Barbara Baert, Reimund Bieringer, Karlin Demasure, Sabine Van Den Eynde, *Noli me tangere. Mary Magdalene: One Person, Many Image*, Leuven, Maurits Sabbebibliotheek-Faculteit Godgeleerdheid-Peeters 2006, s. 13-27.
- Buber Martin, *Mojżesz*, Warszawa, Cyklady 1998.
- Burnet Régis, *Maria Magdalena*, Poznań, W drodze 2005.
- Drzycimska Ewelina, *Maria z Magdali – Apostołka Apostołów*, w: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. Elżbieta Adamiak, Małgorzata Chrząstowska, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2008, s. 167-173.
- Hartenstein Judith, *Mary Magdalene the Apostle. A Re-interpretation of Literary Tradition?*, „Lectio difficilior”, [online], [przełądane 21.06.2018] dostępne w http://www.lectio.unibe.ch/07_1/pdf/hartenstein_mary_magdalene.pdf
- Lee Dorothy A., *Turning from Death to Life. A Biblical Reflection on Mary Magdalene (John 20:1-18)*, „Ecumenical Review”, vol. 50/4, 1998, s. 112-120.
- O’Brien Kelli S., *Written That You May Believe. John 20 and Narrative Rhetoric*, „The Catholic Biblical Quarterly” nr 67, 2005, s. 284-302.
- O’Collins Gerald, Kendall Daniel, *Mary Magdalene as Major Witness to Jesus’ Resurrection*, „Theological Studies” nr 48, 1987, s. 631-646.
- Posadzy Andrzej, *Orędzie Marii Magdaleny o pustym grobie i rola Piotra jako świadka zmartwychwstania Jezusa w narracji paschalnej św. Jana (J 20,1-10)*, „Studia Sandomierskie” nr 10, 2003, s. 212-224.
- Radziwołek Zbigniew, *Pierwszy świadek wielkanocnego poranka według Czwartego Ewangelisty*, „Perspectiva. Legnickie Studia teologiczno-historyczne”, nr 2, 2003, s. 21-38.

- Rambo Shelly, *Between Death and Life. Trauma, Divine Love and the Witness of Mary Magdalene*, „Studies in Christian Ethics” nr 18/2, 2005, s. 7-21.
- Rosik Mariusz, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław, TUM 2004.
- Sieg Franciszek, *Janowa tradycja o Marii Magdalenie (J 20,1-18) w kontekście relacji synoptyków*, w: *Słowo pojednania. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. Julian Warzecha, Warszawa, Biblioteka Więzi 2004, s. 192-198.
- Staroszczyk Paweł, *Eklezjalny wymiar szukania Zmartwychwstałego (J 20,1-18)*, „Kieleckie Studia Teologiczne” nr 1, cz. 1, 2002, s. 281-309.
- Synowiec Juliusz, *Mojżesz i jego religia*, Kraków, Bratni Zew 1996.
- Taschl-Erber Andrea, *Between Recognition and Testimony. Johannine Relecture of the First Easter Witness and Patristic Readings*, (niepublikowany materiał z międzynarodowej konferencji: *Noli me tangere in Interdisciplinary Perspective*, Leuven, grudzień 2009).
- Welborn Amy, *Maria Magdalena. Prawda, legendy i kłamstwa*, Radom, Polwen 2006.

Literatura uzupełniająca

- [Lohn Władysław] Wł. L., *Jawnogrzezniczka z Galilei, Maria z Betanii, Maria Magdalena*, „Posłaniec Serca Jezusowego”, nr 81, 1952, s. 198-203.
- Abramowicz Marian C., *Maria Magdalena*, Poznań, Pallottinum 1995.
- Adamiak Elżbieta, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Warszawa, Towarzystwo Więzi 2010.
- Adamiak Elżbieta, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa, Biblioteka Więzi 1999.
- Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. 2, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1977.
- Baigent Michael i in., *Święty Graal. Święta Krew*, Warszawa, Książka i Wiedza 2002.
- Balthasar Hans U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków, WAM 2001.
- Barber Richard, *The Holy Grail. Imagination and belief*, Cambridge, Harvard University Press 2004.
- Bednarz Michał, *Pisma św. Jana*, Tarnów, Biblos 2000.
- Boer Esther A. de, *Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved*, „Lectio difficilior”, nr 1, 2000, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.lectio.unibe.ch/00_1/m-forum.htm
- Brown Dan, *Kod Leonarda da Vinci*, Warszawa, Albatros Sonia Draga 2004.

- Drewermann Eugen, *Zstępuję na barkę słońca, Medytacje o śmierci i zmartwychwstaniu*, Gdynia, Uraeus 2000.
- Durcham John I., *Exodus*, Dallas, Word Books 1987.
- Gardner Laurence, *Tajemnice Marii Magdaleny. Spisek wokół potomków Jezusa i Marii Magdaleny*, Warszawa, Amber 2005.
- Grün Anselm, *Jezus brama do Życia. Ewangelia św. Jana*, Kraków, Znak 2002.
- Gryglewicz Feliks, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. III, red. Feliks Gryglewicz, Lublin, RW KUL 1986.
- Haskins Susan, *Mary Magdalene. Myth and Methaphor*, New York, Berkeley 1993.
- Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Papieska Komisja Biblijna, Poznań, Pallottinum 1994.
- Jelonek Tomasz, *Św. Maria Magdalena*, „Posłaniec Serca Jezusowego”, nr 7 (126) 1997, s. 4-5.
- Kazantzakis Nikos, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, Poznań, SAWW 1992.
- Kelen Jacqueline, *Siedem twarzy Marii Magdaleny*, Warszawa, Klub dla Ciebie 2009.
- Kerr Andrew W., *The two Marys of Bethany and Magdala*, Edinburgh, Andrew Baxendine & Sons 1922.
- Klinkowski Jan, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica, Biblioteka im. Jana Pawła II Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Legnickiej 2007.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, Dei Verbum*, dokumenty Soboru Watykańskiego II, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/dei_verbum/V.php
- Kuśmirek Anna, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii*, Warszawa, Vocatio 2003.
- Lacocque André, Ricoeur Paul, *Myśleć biblijnie*, Kraków, Znak 2003.
- Lambert Wilfred G., *Enmeduranki and Related Matters*, „Journal of Cuneiform Studies”, nr 21, 1967, s. 126-138.
- Lemański Janusz, *Piecioksiąg dzisiaj*, Kielce, Verbum 2002.
- Liber usualis. Missae et Officii*, Paris, Desclee & Co. 1924.
- Lipiński Edward, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, Leuven, Peeters 2006.
- Makara Jakub, *Maria z Magdali i Maria z Betanii. Problem egzegetyczny*, „Ateneum kapłańskie”, z. 3 (158), t. 47, 1947, s. 299-305.
- Myśków Józef, *Elementy metodyki pracy naukowej*, w: *Mały teolog. Minipodręcznik dla początkujących autorów teologicznych dzieł*, red. Mariusz Bilski i in., Katowice – Lublin, Księgarnia św. Jacka 2003, s. 58-96.

- Ostański Piotr, *Wykłady z Pism Janowych*, Wydział Teologiczny UAM 2009.
- Paciorek Antoni, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin, RW KUL 2000.
- Paluch Michał, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. Elżbieta Adamiak i in., Warszawa, Biblioteka Więzi 2006.
- Pardee Dennis, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta, Society of Biblical Literature 2002.
- Pisa Maria R., *Kochałam Go naprawdę. Autobiografia Marii z Magdali*, Kraków, Alleluja 2002.
- Rusecki Marian, *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa, PAX 2006.
- Scheffczyk Leo, *Zmartwychwstanie*, Warszawa, PAX 1984.
- Seweryniak Henryk, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2001.
- Stanek Teresa, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2005.
- Stanek Teresa, *Kto jest Bogiem w Egipcie – analiza retoryczna Wj 6,2-9,35*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 19, 2005, s. 9-25.
- Stanek Teresa, *The Failure and Suffering of God*, w: *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffering*, red. Elżbieta Kotkowska i in., Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2006, s. 269-289.
- Starbird Margaret, *Maria Magdalena i Święty Graal. Kobieta z alabastrowym flakonem*, Warszawa, Albatros 2004.
- Starbird Margaret, *Święta oblubienica. Maria Magdalena i Święty Graal [i inne tajemnice Kościoła]*, Bydgoszcz, Limbus 1995.
- Synowiec Juliusz, *Pięcioksiąg, Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, Kraków, Bratni Zew 2000.
- Szymik Stefan, *Metoda narracyjna jako propozycja dialogu z tekstem*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. Wojciech Pikor, Kielce, WN KUL 2006, s. 35-37.
- Śnieciński Marek, *Od Ewy do Marii Magdaleny. Szkice o kobietach w Biblii*, Wrocław, Astrum 1998.
- Świderkówna Anna, *Zmartwychwstanie*, Kraków-Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów 2003.
- Tafur Juan, *Miłość Marii Magdaleny*, Warszawa, Świat Książki 2007.
- Thomas Gordon, *Maria Magdalena. Ona naprawdę kochała Jezusa*, Warszawa, Klub dla Ciebie 2006.
- Tigheelaar Eibert, *Bare Feet and Holy Ground: Excursive Remarks on Exod 3:5 and its Reception*, w: *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Ju-*

daim, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity, red. Geurt H. van Kooten, Leiden, Brill 2006, s. 17-36.

Traylor Ellen G., *Maria Magdalena*, Warszawa, Exter. Palabra 1994.

Warzecha Julian, *Idźcie i wy. Z zagadnień biblijnej teologii apostołstwa*, Ząbki, Apostolicum 1996.

Witczyk Henryk, *Czytelnik jako współ-kreator postaci*, w: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, red. Wojciech Pikor, Kielce, WN KUL 2006, s. 70-89.

Wyatt Nicolas, *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Munster, Ugarit Verlag 1996.

Zmartwychwstanie dzisiaj, red. Marek Skierkowski, Henryk Seweryniak, Płock, Płocki Instytut Wydawniczy 2009.

Leksykony, słowniki, encyklopedie

Encyklopedia katolicka, red. Edward Gigilewicz, Lublin, TN KUL 2006.

Johannes P. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, New York, United Bible Societies 1988.

Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, The Netherlands: Koninklijke, Brill, NV 1994-2000.

Słownik polsko-laciński, oprac. Kazimierz Kumaniecki, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN 1999.



ANEKS 2

ANNA KEMNITZ
Wydział Teologiczny UAM

KAROL WOJTYŁA JAKO CZŁOWIEK ZMAGAJĄCY SIĘ O CAŁOŚĆ I ΤΕΛΟΣ W POZNANIU BOGA

Zagadnienie istnienia i poznawalności Boga stanowi kwestię o fundamentalnym znaczeniu, dlatego też domaga się ze strony osoby ludzkiej, która jest istotą rozumną, dogłębną i wszechstronną refleksji. Karol Wojtyła jako człowiek nie tylko głęboko religijny, ale także odznaczający się błyskotliwością intelektu oraz odważnym i niezależnym myśleniem w sposób naturalny uczynił tę kwestię przedmiotem rozważań i uzasadnień. Dał temu wyraz nie tylko w pracach ściśle naukowych, ale również poprzez inne formy swojej bogatej twórczości. Zagadnienie poznawalności Boga w ujęciu Karola Wojtyły można zatem rozpatrywać zarówno na płaszczyźnie o charakterze naukowym, jak i poetyckim. Każda z tych płaszczyzn rozpatrywana z osobna domaga się zastosowania właściwych dla siebie narzędzi metodycznych. Jednak dopiero integralne ujęcie rozważań wybitnego naukowca, obejmujące zarówno wymiar ściśle filozoficzny i teologiczny, jak i twórczość literacką pozwala ukazać całościową wizję, w której działalność naukowa i artystyczna należą do jednej przestrzeni życia filozofa-teologa-poety.

W niniejszym artykule dla ujęcia tych dwóch wymiarów działalności Karola Wojtyły użyto greckich terminów θεωρία i ποιησις¹, by wyrazić jego zmagania o możliwe dla człowieka całościowe poznanie stworzenia i jego Stwórcy. Pierwszy z nich oznacza między innymi rozważanie, kontemplację, teorię, spekulację. W niniejszej pracy odnosi się on do myśli spekulatywnej Karola Wojtyły, czyli

¹ Greckie θεωρία oznacza między innymi: oglądanie, zwiedzanie, kontemplację, rozważanie, teorię, spekulację. Por. *Słownik grecko-polski*, red. Zofia Abramowiczówna, t. 2, Warszawa, PWN 1960. Natomiast greckie ποιησις oznacza między innymi: wyrób, wytwarzanie, produkowanie, robienie, sporządzanie, tworzenie, komponowanie, sztukę poetycką, poezję, poemat, utwór, dzieło poetyckie. *Słownik grecko-polski*, red. Zofia Abramowiczówna, t. 3, Warszawa, PWN 1962.

do tych wszystkich rozważań filozofa, które oparte są bezpośrednio na analizach filozoficznych i teologicznych. Termin ποιησις natomiast etymologicznie oznacza wytwarzanie, wyrabianie, dzieło poetyckie. Stąd w artykule przez to pojęcie rozumie się treści związane z jego poezją i dramatami. Zastosowanie obszarów pojęciowych tych dwóch greckich terminów umożliwia ukazanie szerszego kontekstu rozumienia tego wszystkiego, co kryje się za twórczością literacką Karola Wojtyły oraz za jego dziełami filozoficznymi i teologicznymi. Pozwala również na zwrócenie uwagi nie tylko na gotowe dzieła, ale na sam proces twórczy, który wyrasta z kontemplacji prawdy i sam w sobie jest drogą, która prowadzi do poznania Boga. Należy podkreślić, że przyjęcie pojęć θεωρία i ποιησις jako kategorii badawczych, ma na celu nie tyle uwypuklenie różnicy i niesprowadzalności do siebie dwóch form wyrazu, ile raczej wynika z odmienności w podejściu metodycznym. Inna jest bowiem natura przekazu ściśle naukowego, a inna poetyckiego sposobu wyrażania siebie. Zarówno jedno, jak i drugie domaga się właściwych dla danej dziedziny metod i odpowiednich sposobów interpretacji. Celem działalności Karola Wojtyły, opisywanej poprzez te pojęcia, było, a poprzez jego pozostawioną twórczość jest przybliżanie się do prawdy i jej wypowiedanie. Tylko w całokształcie jego twórczości, odwołując się do tego, co zostało określone tymi terminami, można odnaleźć harmonijny i całościowy obraz zagadnienia poznawalności Boga.

Ubogacające i dające holistyczny obraz spotkanie myśli szukającej źródeł prawdy w metodologicznym kluczu przyjętym w tym artykule jako θεωρία i ποιησις nie jest czymś nowym i swymi korzeniami sięga już czasów starożytnych. Poszukiwania Karola Wojtyły wpisują się w to wielowiekowe dziedzictwo, dla którego dążenie do prawdy jest najważniejsze i domaga się wszechstronnej refleksji i głębokiej kontemplacji w każdej dziedzinie ludzkich aktywności. Poprzez ludzkie słowo pisane, służące zarówno rzeczywistości rozumianej jako dociekania naukowe, jak i wyrażanie siebie na sposób twórczy, człowiek może odnaleźć drogę, która prowadzi do poznania prawdziwego Słowa. Docierając do granic możliwości poznawczych właściwych dla rozważań filozoficznych i teologicznych, człowiek poszukuje innego środka wyrazu, poprzez który będzie w stanie opowiedzieć o nurtujących go i nie do końca uchwytnych problemach natury metafizycznej. W ten sposób twórczość rozumiana jako θεωρία staje się źródłem inspiracji dla ludzkich działań rozumianych jako ποιησις. Jednocześnie to, co rozumiemy przez pojęcie ποιησις może być natchnieniem i wzbogaceniem kreatywnego myślenia filozoficznego. Prawda bowiem jawi się osobie ludzkiej jako rzeczywistość złożona i dlatego potrzebuje obrazu, który pomoże ją przybliżyć. Karol Wojtyła pragnie objąć Prawdę najwyższą jak najpełniej, dlatego nie zatrzymuje się na warstwie fenomenów, ale przechodzi do fundamentów bytu ludzkiego, otrzymując w ten sposób zsyntetyzowany i głęboki obraz rzeczywi-

stości, w której odkrywa Boga. Komplementarne ujęcie problemu poznawalności Boga przez Karola Wojtyłę stało się możliwe dzięki otwartemu i twórczemu myśleniu, opartemu nie tylko na metafizyce klasycznej, ale również czepiącemu z różnorodnych źródeł, zwłaszcza tych związanych z szeroko rozumianą antropologią.

W tytule niniejszego artykułu występuje też greckie słowo τέλος², oznaczające w języku polskim urzeczywistnienie, dokonanie, uskutecznienie i spełnienie. Tak bogate znaczenie tego terminu pozwala na wyrażenie głębi integralnego ujęcia zagadnienia poznawalności Boga. W jego świetle zrealizują się pełniejsze dociekania w obszarach znaczeń słów θεωρία i ποιησις. Mianowicie człowiek pragnący podjąć całościowo problem poznawalności Boga może zrobić to skutecznie i urzeczywistnić swój zamiar tylko wtedy, gdy użyje wszystkich swoich sił i zdolności, tego wszystkiego, co stanowi o jego człowieczeństwie. W taki sposób postępuje człowiek, który autentycznie miłuje prawdę. Do takiego umiłowania prawdy, przejawiającego się w znacznej mierze w poznaniu, wzywał już prorok na kartach Starego Testamentu: *Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (Pwt 6, 5), a Jezus Chrystus do tych słów nawiązuje. Stąd niniejszy artykuł ukazuje, że prawdy zawarte w piśmarstwie Karola Wojtyły znalazły potwierdzenie i pełne urzeczywistnienie w jego życiu w czasie posługi kapłańskiej, nauczycielskiej i w czasie pontyfikatu. Podejmowane zagadnienie poznawalności Boga nie odzwierciedla się tylko w teoretycznych analizach czy lirycznych utworach, ale w sposób najbardziej przemawiający ujawnia się w postawie, którą można określić mianem mądrości, łączącej wiedzę z postawą etyczną.

HARMONIZUJĄCA FUNKCJA ΘΕΩΡΙΑ I ΠΟΙΗΣΙΣ W POZNANIU BOGA

Związek θεωρία i ποιησις

Związki łączące filozofię i teologię z poezją istnieją od samego początku chrześcijaństwa, o czym przekonuje w swoich dziełach ks. Jerzy Szymik³. Choć na przestrzeni dziejów następuje pewne osłabienie tych więzi, to wiek dwu-

² Greckie τέλος oznacza między innymi: wykonanie, dokonanie, uskutecznienie, urzeczywistnienie, spełnienie, osiągnięcie, najpełniejsze urzeczywistnienie, najwyższy szczyt, ideał, cel (czynności), ostateczna przyczyna, najwyższe dobro. Por. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt.

³ Por. Jerzy Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice, Księgarnia św. Jacka 1994, s. 51-62.

dziesty przynosi ponowne odbudowanie relacji między tymi dziedzinami. Szczególnie nauczanie Soboru Watykańskiego II zwraca uwagę na rolę, jaką literatura może odegrać w życiu chrześcijan⁴. Następcy św. Piotra w swoich wypowiedziach wskazują na konieczność dialogu i wzajemnego twórczego spotkania między teologią i sztuką⁵. Zarówno bowiem teologia i filozofia, jak i literatura piękna pragną wyrażać i ujmować rzeczywistość w jej najgłębszej istocie. Oczywiście owa próba uchwycenia, wypowiedzenia i interpretacji rzeczywistości w tych poszczególnych dziedzinach, dokonuje się z różnych perspektyw i uwypukla inne aspekty. Fakt ten świadczy o dwóch zasadniczych kwestiach. Po pierwsze, nie można utożsamiać filozofii i teologii z poezją, stanowią one bowiem odrębne dyscypliny. Po drugie, dzięki temu, że ujmują one świat z różnych punktów widzenia, umożliwiają pełniejsze i bardziej komplementarne uchwycenie rzeczywistości. Stąd też potrzeba komunikacji, dialogu i twórczej współpracy pomiędzy filozofią, teologią i sztuką.

Karol Wojtyła jest humanistą w pełnym tego słowa znaczeniu, to znaczy człowiekiem, który ceni zarówno nauki ścisłe, przyrodnicze, jak i te związane z szeroko rozumianym doświadczeniem ludzkim. Stanisław Kamiński wspominając dyskusje z udziałem przyszłego papieża, stwierdza: *na wskroś racjonalnie nastawiona dociekliwość u człowieka o tak głębokiej refleksji religijnej i tak pełnej poetyckiego polotu myśli, zawsze mnie zdumiewała*⁶. Sposób uprawiania filozofii przez Karola Wojtyłę charakteryzuje się ścisłością i precyzyjnością właściwą tej nauce. Jak podkreślają znawcy jego myśli, jest on przede wszystkim znakomitym analitykiem⁷. Ceni współczesną jemu logikę jako narzędzie służące refleksji filozoficznej. Dostrzega jednak jej ograniczenia i wskazuje na potrzebę sięgania po refleksję intuicyjno-doświadczalną. Tym samym ukazuje konieczność stosowania nie tylko różnych metod w dociekaniach problemów natury filozoficznej, ale także dopuszcza wielość źródeł wzbogacających twórcze myślenie w dążeniu do Prawdy⁸.

Później, już jako Jan Paweł II dalej naucza, że tylko dzięki współpracy różnych dyscyplin można osiągnąć całościowy obraz rzeczywistości: *Wysiłek wy-*

⁴ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 62, dokumenty Soboru Watykańskiego II, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/

⁵ Por. Paweł VI, *Do artystów, Kaplica Sykstyńska, 10.V.1964*, „Znak”, z. 12(126), 1964, s. 1425-1426 i Jan Paweł *List do artystów*, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html

⁶ Stanisław Kamiński, *Poszukiwacz adekwatnych postaw filozoficznych poglądu na świat*, „Tygodnik Powszechny”, nr 47, 1978, s. 5, cyt.: Jan Galarowicz, *Imię własne człowieka*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 1996, s. 41.

⁷ Jan Galarowicz, *Imię własne człowieka*, dz. cyt., s. 40.

⁸ Tadeusz Kwiatkowski, *Wśród nauczycieli i przyjaciół*, „Akcent”, nr 4 (34), 1988, s. 50-51.

miany owoców działalności poszczególnych nauk przyczynia się do istotnego postępu w rozumieniu prawdy, będącej złożoną całością. Prawda, bowiem może być pojęta tylko wtedy, gdy widziana jest z różnych stron, tylko wtedy, gdy jest punktem, w którym krzyżują się różne formy otwartej i komplementarnej wiedzy⁹. Owa współpraca obejmuje zarówno dyscypliny naukowe w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak i inne formy działalności ludzkiej, w szczególności działalność literacką. To przekonanie papieża urzeczywistnia się w całej jego twórczej działalności. W szczególności w kontekście zagadnienia poznawalności Boga w ujęciu Karola Wojtyły należy stwierdzić, że obydwa aspekty ludzkich działań określone jako *θεωρία* i *ποίησις* wzajemnie się dopełniają i uzupełniają. Można to ukazać chociażby na przykładzie kategorii ludzkiego doświadczenia, które pełni kluczową rolę zarówno w filozofii, jak i w poezji. Analizy tej kategorii na gruncie metafizyki klasycznej opierają się przede wszystkim na doświadczeniu świata zewnętrznego, natomiast poezja odzwierciedla głównie tak zwane wnętrze osoby. Człowiek bowiem, który poznaje Boga, ze swej natury domaga się całościowego spojrzenia, angażującego wszystkie jego siły poznawcze i umożliwiającego doświadczenie zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym.

Związki pomiędzy obydwooma aspektami ludzkimi objawiają się również na poziomie języka. W ramach zakresu znaczeniowego pojęcia *θεωρία* mieści się bowiem poznanie teologiczne. Analizując kwestie poznawalności Boga w wymiarze teologicznym, Karol Wojtyła podkreśla, że językiem teologii jest język analogiczny¹⁰, gdyż Bóg przewyższa ludzkie rozumienie pojęć. Z drugiej stro-

⁹ Jan Paweł II, *W poszukiwaniu prawdy korzystny jest dialog między nauką, a teologią*, w: tenże, *Wiara i kultura: dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym-Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1988, s. 100.

¹⁰ Karol Wojtyła, prowadząc swe rozważania w duchu metafizyki klasycznej, ukazuje za św. Tomaszem z Akwinu, że poznanie istoty Boga można sprowadzić do trzech etapów *via affirmationis*, *via negationis* i *via eminentiatae* (por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, cz. 1-2, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm). Podobieństwo to jest jednak dalekie, gdyż Bóg jest tak doskonały, że porównanie Go ze światem ukazuje wielką dysproporcję (*via negationis*). Świat zewnętrzny bowiem tylko w sposób ograniczony jest przejawem boskich doskonałości. Można powiedzieć, że otaczająca rzeczywistość jest zniekształconym obrazem doskonałości Boga (*via eminentiatae*). Tak jak w Bogu wszelkie doskonałości utożsamiają się z Jego istotą, tak dla świata są one jedynie przypadłościami, które są realizowane tylko w pewnym stopniu. Jednak, jeżeli świat w jakiejś mierze odzwierciedla doskonałości Absolutu, to uzasadnione jest używanie pojęć analogicznych w odniesieniu do Boga. (Por. Walter Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Tyrawa, Wrocław, Tum 1996, s.126). Należy jednak zdawać sobie sprawę, jaka dysproporcja zachodzi między Bytem Pierwszym a bytami przygodnymi. Ludzkie poznanie rozumowe zawsze musi uwzględniać swoją ograniczoność. Pojęcia, których używa się do opisanego rzeczywistości boskiej, są jedynie niedoskonałą próbą uchwycenia rzeczywistości transcendentnej. Karol Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Kraków, Instytut Jana Pawła II – Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2000, s. 44-45.

ny, analogia i symbol są podstawowymi narzędziami służącymi poetom¹¹. Dzięki temu każda z twórczości określonych jako θεωρία i ποίησις może przybliżyć Tajemnicę, nie naruszając jej wielkości. Samo podejście do kwestii Tajemnicy ukazuje wzajemne stosunki pomiędzy tymi dwoma aspektami ludzkich działań. Osoba ludzka bowiem w poznaniu filozoficznym dochodzi do pewnych granic, których przekroczyć nie może. Wówczas poznanie teologiczne otwiera rozum na światło wiary, dzięki czemu przybliża człowiekowi rzeczywistość transcendentną. Z kolei poprzez poezję człowiek może uchwycić intuicje, które są nieosiągalne nie tylko dla filozofii, ale nawet dla teologii jako nauki. Poeta potrafi wyrazić najgłębsze doświadczenie Boga objawiającego się jako *Ty* dla ludzkiego *ja*, opisać przestrzeń komunikacji prowadzącej do dialogu.

Kwestia poznawalności Boga w ujęciu Karola Wojtyły obejmuje wiele aspektów i wymiarów poznawczych. Związana jest z poznaniem filozoficznym, teologicznym, a także tym, które dokonuje się poprzez twórczość literacką. Takie złożone i całościowe podejście do zagadnienia ukazuje prawdę o osobie ludzkiej oraz objawia twórczą naturę człowieka. Poznanie Boga zatem, aby było pełne i harmonijne, domaga się ujęcia badawczego twórczej działalności osoby dokonującej tego poznania w każdym z omawianych obszarów tak θεωρία, jak i ποίησις.

Słowo w θεωρία i ποίησις – drogą do Λόγος

Wspólnym mianownikiem działań ludzkich w całościowej przestrzeni określonej jako θεωρία i ποίησις, czyli tym, co łączy literaturę piękną i teologię jest słowo, które może być rozumiane dwojako. Po pierwsze, ludzkie słowo pisane i wypowiedane jest narzędziem przekazu zarówno naukowego, jak i poetyckiego. Po drugie i ważniejsze, słowem łączącym dwa aspekty działalności ludzkiej jest sam Bóg, Λόγος¹², który nie tylko staje się przedmiotem twórczości, ale sam

¹¹ Karol Wojtyła podkreśla, że Prawda domaga się obrazu. Funkcję obrazu, odzwierciedlającego prawdę może pełnić twórczość artystyczna, a w szczególności literatura. Sztuka, bowiem, jak pisze Jan Paweł II, jest poznaniem wyrażanym przy użyciu (...) *symboli, w których myśl potrafi rozpoznać przebliski tajemnicy życia wychodzące poza granice, których sama nie jest w stanie przekroczyć: otwarcie się na głębię, na wielkość i niepojętość istnienia. Są to drogi, które otwierają człowieka na tajemnicę i wyrażają jego niepokój, którego nie sposób wyrazić innymi środkami.* Symbol, jak przekonuje Karol Wojtyła, umożliwia człowiekowi wyrażenie najgłębszych myśli, a nawet tego, co je przekracza. Uchyła on bowiem i daje udział w Tajemnicy, otwierając człowieka na *niepojętość istnienia*. Właśnie sztuka, a w szczególności słowo poetyckie jest językiem symbolicznym, dzięki któremu artysta może uchwycić swoje niepokoje i wykroczyć poza myśl, zbliżając się do Tego, który jest Istnieniem. Cytat z: Jan Paweł II, *Niech mowa będzie echem Boskiego Logosu*, w: tenże, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 316.

¹² Z języka greckiego λόγος pośród wielu różnych znaczeń oznacza słowo. Święty Jan Ewangelista utożsamia λόγος, którego źródła tkwią w filozofii greckiej i Septuagincie, z drugą

jest przede wszystkim Twórcą i tym, który uzdalnia człowieka do wszelkiej działalności¹³. Tak rozumiane misterium słowa ujawnia głęboki związek dwóch dyscyplin, literatury pięknej i teologii¹⁴. Jeden z wybitnych teologów XIX wieku, John Henry Newman stwierdza, że *u chrześcijan poetycki pogląd na świat jest wręcz obowiązkiem*¹⁵, dostrzega on w poezji możliwość dotarcia do głębi rzeczy-

Osobą Trójcy – Synem Bożym, z tym, kim On jest i czego dokonał. Bóg odwiecznie wypowiada swoje słowo Λόγος, tożsamy z Nim samym, czyli odwiecznie rodzi Syna. Jezus Chrystus – Słowo Wcielone, wchodząc w historię ludzkości, stał się szczytem samoobjawienia Boga. (Por. J 1, 1-14. *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki i in., Lublin-Kraków, M, 2002, s. 1113.) Chrystologia logosu św. Jana została podjęta przez całą tradycję chrześcijańską. Jej elementy można dostrzec już chociażby u Ignacego Antiocheńskiego (żył w latach około 30-107), Justyna (około 100-165) czy Ireneusza z Lyonu (około 140-202). Koncepcja logosu została rozwinięta przez św. Augustyna i Tomasza z Akwinu. Por. Walter Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 232-237.

¹³ Obrazuje to chociażby Karol Wojtyła w hymnie *Magnificat*, w którym wyraża wdzięczność Bogu i wskazuje na Niego jako na Ojca wszelkiej twórczości:

Uwielbiaj, duszo moja, chwałę Pana twego,

Ojca wielkiej Poezji – tak bardzo dobrego. (Karol Wojtyła, *Renesansowy psalterz*, w: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków, Znak 2005, s. 63).

Wielka poezja zdaje się wskazywać na całe dzieło stwórcze Boga. Świat w swej harmonii i korona stworzenia – człowiek są prawdziwymi arcydziełami sztuki. Najwybitniejszym Artystą jest zatem sam Bóg, który zostaje nazwany przez poetę Wszechmocnym Rzeźbiarzem. Absolut, stwórca piękna uzdalnia człowieka do działalności artystycznej. Owoce pracy twórczej osoby ludzkiej wskazują, kim ona jest w swej istocie (Karol Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak”, nr 10 (124), 1964, s. 1154) i prowadzą do Pierwszego Źródła autentycznego piękna. Bóg ujawnia się tu także jako Dobro. Dzięki Jego łaskawości człowiek może być twórcą. Talent artysty jest bowiem darem Boga. Poprzez swoją twórczość człowiek niejako uczestniczy w dziele Transcendentnego. Sztuka jako szczególna forma aktywności ludzkiej w wyjątkowy sposób jest znakiem obecności boskiego pierwiastka w człowieku (Jan Paweł II, *List do artystów*, dz. cyt.). Karol Wojtyła w swoich wierszach ukazuje poetę jako kapłana, który jest niejako pośrednikiem między tym, co boskie, a tym, co ludzkie. Twórczość artystyczna jest misją, poprzez którą twórca przybliża Piękno innym. Sztuka bowiem umożliwia wyrażanie i objawianie najgłębszej rzeczywistości. Jak mówi jeden z bohaterów dramatu *Brat naszego Boga: Pan Bóg po Ojcowsku patrzy na twoją twórczość. Przecież ona do Niego przybliża. Przecież usiłujesz szukać w niej Jego chwały.* (Karol Wojtyła, *Brat naszego Boga*, w: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice ...*, dz. cyt., s. 351).

W przekonaniu Karola Wojtyły sztuka przybliża do Boga. Przeżycie estetyczne jest związane z doznaniem duchowym zawierającym jednocześnie pewne cechy intelektualne. Człowiek kontemplując dzieło sztuki, nie ogranicza się do materialnego kształtu rzeczy, ale koncentruje się na tym, czym ono w swej istocie jest i co wyraża (Andrzej Zuberbier, *Mistyka sztuki*, „Ateneum Kapłańskie”, z. 2, t. 63, 1961, s. 115). W ten sposób twórczość artystyczna staje się drogą wiodącą do Absolutu.

¹⁴ Aspekt słowa jako źródła zarówno w teologii, jak i w literaturze pięknej jest przedmiotem refleksji wielu współczesnych teologów, można tu chociażby wymienić Hansa Ursa von Baltazara, Paula Ricooura, Stefana Wyszyńskiego, Czesława Bartnika. Por. Jerzy Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, dz. cyt., s. 39-42.

¹⁵ Zdanie z eseju Newmana o poezji w: *Kard. John Henry Newman 1801-1890*. Cytat podaje za Januszem Stanisławem Pasierbem, *Miasto na górze*, Pelplin, Bernardinum 2000.

wistości, element żywej duchowości oraz funkcję odkrywczą¹⁶. To samo przekonanie żywi Karol Wojtyła, który uważa, że literatura piękna może pełnić funkcję kerygmatyczną. Jako następca św. Piotra stwierdza, że *Kościół potrzebuje sztuki. Potrzebuje jej w przekazywaniu swego orędzia. Kościół potrzebuje słowa*¹⁷. Właśnie słowo w religii chrześcijańskiej posiada wyjątkową moc. To poprzez słowo i Słowo Najwyższy objawia się człowiekowi. Teologia chrześcijańska zakłada więc, że orędzie Ewangelii może być wyrażone i zrozumiałe w języku ludzkim. Karol Wojtyła jako papież w encyklice *Fides et ratio* stwierdza: *wiara [...] zakłada jednoznacznie, że ludzki język potrafi wyrazić w sposób uniwersalny – choć w kategoriach analogicznych, ale przez to nie mniej doniosłych – rzeczywistość Boską i transcendentną*¹⁸. Założenie takie jest koniecznością, ponieważ w świetle objawienia Bóg daje człowiekowi wiedzę o swoim Absolutnym Istnieniu poprzez ludzkie słowo¹⁹.

Pismo Święte, czyli miejsce objawienia Boga, zawiera wiele fragmentów napisanych językiem poetyckim. Już na pierwszych kartach Biblii znajduje się poetycki hymn o stworzeniu świata. Autor natchniony uznaje, że właśnie ta forma przekazu jest najbardziej odpowiednia do wyrażenia prawdy o Bogu Stwórcy. Pismo Święte ukazuje, że sam Chrystus w swoim nauczaniu posługuje się językiem metaforycznym. Jego przypowieści w alegorycznej formie przedstawiają najistotniejsze prawdy dotyczące Boga, człowieka i świata. Jak mówi Erazm z Rotterdamu: *w parabolę wszystko niemal przybrał Chrystus – a parabolę to specjalność poetów*²⁰. Sam fakt, że Bóg objawia się i wypowiada siebie samego wobec człowieka poprzez słowo, podkreśla wagę tego sposobu komunikowania. Słowo staje się pośrednikiem pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie, łącząc transcendencję z immanencją. Słowo wypowiedane przez proroków i autorów natchnionych ma jednocześnie moc sprawczą, gdyż jest mową samego Boga²¹. W teologii katolickiej Logos (Λόγος) oznacza samego Boga, który stał się Słowem Wcielonym. Poprzez niego Bóg daje się poznać i objawia samego siebie. Przeważa moc sprawcza słowa w pełni ujawnia się w Słowie Wcielonym, które

¹⁶ Por. Janusz Stanisław Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 22.

¹⁷ Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 91.

¹⁸ Papież w tym fragmencie odwołuje się do nauczania Soboru Laterańskiego IV, *De errore abbatiss Joachim* II: DS 806. Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 84, w: Opoka.org.pl, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_7.html

¹⁹ Tamże.

²⁰ Cytat za Januszem Stanisławem Pasierbem, *Miasto na górze*, dz. cyt., s. 22.

²¹ Por. Iz 55,11: *tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim pierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa.*

przyjęło ludzkie ciało i poprzez które wszystko się stało²². Słowo będąc niejako obecnością Najwyższego ma znaczenie sakramentalne.

Na wzór Słowa Żywego także słowo ludzkie może wyrażać rzeczywistość transcendentną. Ma to miejsce w teologii i filozofii, ale także dokonuje się poprzez twórczość literacką, która w wyjątkowy sposób predestynowana jest do przybliżania tajemnicy Stwórcy. Słowo nauki służy filozofowi do zgłębiania zagadnienia poznawalności Boga, z kolei słowo poetyckie staje się narzędziem, które z jeszcze większą mocą wnika w Tajemnice Niewyraźnego. Karol Wojtyła jako młody student właśnie w poezji widzi najwyższy poziom wyrażania myśli. W liście do Mieczysława Kotlarczyka stwierdza: *nie jest Sztuka, aby była li tylko prawdą realistyczną, albo li tylko zabawą, ale nade wszystko jest nadbudową, jest spojrzeniem wpród i wwyż [...] ma wymiar romantycznej tęczy: od ziemi i od serca człowieczego ku Nieskończonemu – bo wtedy stają przed nią horyzonty przeogromne, metafizyczne i anielskie*²³. Fragment ten ukazuje głęboką świadomość studenta na samym początku jego działalności filozoficzno-poetyckiej. Już wtedy Karol Wojtyła zdaje sobie sprawę, że twórczość artystyczna otwiera przed poetą i czytelnikiem przestrzeń metafizyczną, otwiera obszar komunikacji, stając się tym samym drogą prowadzącą do Boga, czyli przestrzeni dialogu²⁴. Twórczość poetycka przybierać może wówczas charakter poznawczy. Staje się dla poety jedną z dróg odczytywania rzeczywistości i szukania sensu istnienia.

Poglądy Karola Wojtyły na ten temat odzwierciedlają się w pewien sposób, w słowach Antoniego Gołubiewa, który powiedział, że *literatura stanowi dla mnie nie tyle środek wyrazu, co jedną z dróg poszukiwań*²⁵. Sam proces tworzenia jest niejako zmaganiem się człowieka o prawdę, drogą odsłaniającą nowe perspektywy i możliwości. Poeci w sposób szczególny są predestynowani do wnikania w głąb rzeczywistości. Znają oni doskonale znaczenie słów wypływających z prawdy, z ludzkich przeżyć i rozmyślań. Pragną nadać swojej twórczości moc sprawczą, sprawić, aby słowo wypowiedane przez nich było niejako jednym bytem metafizyczno-fizycznym, mającym moc kształtowania rzeczywistości. Ta-

²² Por. J 1, 3.14.

²³ Karol Wojtyła do Mieczysława Kotlarczyka, list z 2 XI 1939. Cytat za Lia Fava Guzzetta, *Młodzińcze utwory poetyckie – 1938/1940*, w: *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. Zofia Zarębianka, Jan Machniak, Kraków, Instytut Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Katedra Teologii Duchowości Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 2006, s. 62.

²⁴ Już starożytni filozofowie zauważali, że właściwą funkcją poezji jest poznanie. Cenili oni poznanie poetyckie, gdyż sięgało ono duchowego wymiaru rzeczywistości i zmierzało do uchwycenia istoty bytu. W literaturze pięknej dostrzegali wiedzę podobną do filozoficznej. Władysław Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa, PWN 1982, s. 98.

²⁵ Antoni Gołubiew, *Poszukiwania*, Kraków, Znak 1960, s. 77.

kie podejście do sprawy, zdaniem Karola Wojtyły, nie musi oznaczać, że człowiek pragnie stawiać się na równi z Bogiem, ale raczej wskazuje na wewnętrzną konieczność wypowiedzenia siebie i prawdy o świecie. To wewnętrzne wezwanie wynika z twórczej natury osoby i domaga się zaangażowania na wszystkich poziomach aktywności ludzkiej, szczególnie poprzez słowo. Jak zauważa jeden z interpretatorów myśli Karola Wojtyły, w słowie widzi on trwałą hipostazę, ponieważ poprzez nie można wypowiedzieć to, co wyrażalne, ale także wskazać na to, co niewysłowione.

Słowo jest w stanie przybliżyć *sacrum* przez *profanum*, w sposób, który niczego nie pomniejsza i nie zaciera różnic. Natura słowa bowiem przystaje do rzeczywistości i w poetyckiej formie potrafi łączyć skończoność z nieskończonością, ukazując całość i jedność rzeczywistości w bogactwie jej różnorodności²⁶. Człowiek dzięki poezji, a jeszcze szerzej dzięki pełnej ποιησις potrafi w śmiałych wizjach łączyć różne punkty widzenia niedostępne w naukach szczegółowych. Jan Paweł II, wspominając swoje zainteresowanie literaturą i początek studiów na wydziale polonistyki w książce *Dar i Tajemnica*, stwierdza: *To wprowadziło mnie w zupełnie nowe wymiary, żeby nie powiedzieć w MISTERIUM SŁOWA. (...) Jest (ono) wreszcie ukierunkowaniem na niezgłębioną tajemnicę Boga samego. Odkrywając słowo poprzez studia literackie czy językowe, nie mogłem nie przybliżyć się do tajemnicy Słowa. Później zrozumiałem, że te studia polonistyczne przygotowały we mnie grunt pod inny kierunek zainteresowań i studiów: mam na myśli filozofię i teologię*²⁷. Stwierdzenie poety, który stał się filozofem i teologiem wyraźnie ukazuje, że słowo literackie może odsyłać do głębszych treści, które nadają się do analiz na gruncie naukowym. Studia polonistyczne i twórczość poetycka były dla młodego Karola doskonałym sposobem na opanowanie warsztatu i doskonalenie języka wypowiedzi. To, co w młodzieńczych zainteresowaniach literackich znajduje swój początek, w twórczości naukowej na gruncie filozoficznym i teologicznym znalazło swoje pełne urzeczywistnienie²⁸. Głębsze wniknięcie w treść przedstawionego cytatu pozwala na stwierdzenie, że słowo, zakorzenione w Logosie, nie tylko łączy i harmonizuje różne sposoby wypowiedzi ludzkiej, ale staje się drogowskazem na drodze, która prowadzi do poznania Słowa, a poprzez to do Boga w Trójcy Jedynej.

²⁶ Waclaw Oszejka, *Słowo, Jego hipostaza i sakramentalność*, „Akcent”, nr 4 (34), 1988, s. 8-9.

²⁷ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, WAM 2005, s. 10-11.

²⁸ Adam Cymer, „...Wszyscy krążą na granicy Boga”. *O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, „Życie i Myśl”, nr 6, 1980, s. 44-62.

Wzajemna inspiracja θεωρία i ποιησις

Niemожność wyrażenia pełni treści zawartej w rzeczywistości określonej pojęciem Bóg wyłącznie językiem filozofii i teologii sprawia, że Karol Wojtyła sięga po artystyczny środek wyrazu pozwalający przeniknąć do głębszych warstw Tajemnicy. Niemniej w swojej twórczości literackiej nie rezygnuje z terminologii i ścisłości właściwej nauce. Jego twórczość należąca do przestrzeni określonej jako ποιησις, jest miejscem krzyżowania się różnych sposobów wyrazu. Należy zatem postawić sobie pytanie: Jaka właściwie jest twórczość literacka Karola Wojtyły, co stanowi jej istotę? Szukając odpowiedzi na to pytanie, na początku można stwierdzić, czym ona nie jest. Mianowicie z pewnością nie jest sztuką dla sztuki. Nie zatrzymuje się na pięknie zewnętrznego uroku²⁹. Forma służy artyście do wyrażenia treści i to treści o fundamentalnym znaczeniu. Twórczość literacka Karola Wojtyły ma charakter intelektualistyczny. Poeta w swej kreatywności ani przez chwilę nie przestaje być filozofem. Co więcej, cechy jego dzieł literackich, takie jak rozbudowana składnia często podrzędnie złożona, stosowanie pojęć z dziedziny filozofii i teologii³⁰ pozwalają dostrzec pewne podobieństwo do formy traktatowej. O filozoficznym znaczeniu twórczości literackiej Karola Woj-

²⁹ Karol Wojtyła w pierwszym młodzieńczym zbiorze poezji zatytułowanym *Renesansowy psalterz* ukazuje zachwyt nad otaczającą go rzeczywistością, która jest przesiąknięta obecnością *sacrum*. W pięknie świata zewnętrznego poeta dostrzega ślady Boga. Ten sam motyw widoczny jest w *Tryptyku rzymskim*:

Zatoka lasu zstępuje/W rytmie górskich potoków/Ten rytm objawia mi Ciebie./Przedwieczne Słowo. (Tryptyk rzymski, w: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice, ..., dz. cyt. s. 509)

Por. też Marek Skwarnicki, *Wstęp* w: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice...*, dz. cyt., s. 20. Urok natury wyraża jej boskie pochodzenie. Jednak, aby odnaleźć Źródło, człowiek musi przejść trudną drogę, wymagającą zdeterminowania i poświęcenia: *Jeśli chcesz znaleźć źródło,/ musisz iść do góry, pod prąd./ Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj (Tryptyk rzymski, tamże, s. 510)*

Poeta ukazuje, że człowiek nie może zatrzymać się na zewnętrznym pięknie rzeczy, ale musi zdobyć się na wysiłek głębszego rozumienia rzeczywistości, aby odnaleźć jej źródło. Rozumienie piękna w twórczości literackiej Karola Wojtyły nie ogranicza się do przeżycia estetycznego, ale domaga się analizy na gruncie metafizycznym.

³⁰ Przykładowo można wskazać na utwór *Pieśń o Bogu ukrytym*, w którym autor używa pojęcia „istnienie” zaczerpniętego z filozofii klasycznej. Jak wskazuje Karol Wojtyła, najlepiej powstrzymać słowa i wyrazić pragnienie bycia ogarniętym przez obecność Najwyższego: *Bo jesteś sama Ciszą, wielkim Milczeniem,/Uwolnij mnie już od głosu,/A przejmij tylko dreszczem Twego Istnienia,/Dreszczem wiatru w dojrzałych kłosach. (Pieśń o Bogu ukrytym, w: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, Poezje, dramaty, szkice..., dz. cyt., s. 85)*

Interpretując powyższe słowa można wyciągnąć wniosek, że odbija się w nich wyraźne echo filozofii św. Tomasza, który definiował Boga jako Istnienie Samoistne (zob. Mieczysław Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1987, s. 78-93). Jednocześnie powyższy fragment wskazuje, że inspiracją dla Karola Wojtyły jest Pismo Święte, które ukazuje, że określeniem Boga jest: *Ja jestem Tym, który będzie obecny z wami (Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei, red. Henryk Witczyk, Kielce, Jedność 2002, s. 84).*

tyły może także świadczyć fakt, że sam autor nadaje niektórym swoim utworom podtytuły zawierające słowo *m e d y t a c j e*. W historii filozofii termin ten bywa stosowany do określenia pewnego rodzaju pism filozoficznych. Można tu, choćby przywołać *Medytacje o filozofii pierwszej* Kartezjusza³¹.

Utwory Karola Wojtyły mają także charakterystyczną szatę graficzną. Podzielone są na rozdziały, podrozdziały odpowiednio zatytułowane lub zaopatrzone w komentarze. Adam Cymer wskazuje, że taki konstruktywizm poetycki świadczy o fenomenologicznym nacechowaniu formacji intelektualnej późniejszego papieża. Charakterystyczne bowiem dla fenomenologii jest podchodzenie do fenomenu z wielu stron i z różnych perspektyw, aby w końcu po wszechstronnej analizie uchwycić samą istotę rzeczy. Dzięki takiej technice jego konkluzje są głęboko umotywowane i silnie przemawiają do czytelnika, gdyż poeta opiera je na wielowymiarowym oglądzie i opisie danego zagadnienia³².

Należy również zwrócić uwagę, że teksty Karola Wojtyły nie są podporządkowane czynnikom uczuciowym czy emocjonalnym³³, ale charakteryzują się obiektywizmem przekazu, ukazującym przeżycia i przemyślenia przetworzone na wartości intersubiektywne, przez co lepiej komunikowalne³⁴. W swojej poezji i dramatach stosuje on bardzo złożony sposób wyrażania myśli, obejmujący nie tylko rodzaj wyrazu poetyckiego, ale także elementy charakterystyczne dla myślenia spekulatywnego³⁵. Te różne formy wyrazu w jego twórczości przeplatają się i jednocześnie uzupełniają. Zwraca także uwagę sam język poetycki, który

³¹ Krzysztof Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów, Biblos 1991, s. 36.

³² Wykorzystywanie elementów metody fenomenologicznej przez Karola Wojtyłę ujawnia się w wielu fragmentach jego poezji.

³³ Może to wynikać z faktu, że poezja była dla Karola Wojtyły jedną z dróg poznania Boga, które z kolei według krakowskiego filozofa nie powinno opierać się na elementach emocjonalnych, ale przede wszystkim powinno być głęboko zakorzenione w woli człowieka. Obrazuje to w szczególności poniższy fragment utworu Karola Wojtyły *Profile Cyrenejczyka: Pracuj więc po prostu i ufaj. A w siebie wchodzi na tyle, / By wiedzieć o swojej pysze (to już pokora). / I raczej pilnuj woli. Uczuć gwałtownych wylew / Czasami tylko się zdarza nie ogarnia Boga.* (*Profile Cyrenejczyka*, w: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice...*, dz. cyt., s. 123).

³⁴ Znawcy twórczości Karola Wojtyły porównują jego technikę z techniką poetycką neoklasycyzmu, przede wszystkim z korelatem obiektywnym Eliota czy teorią ekwiwalentyzacji uczuć, charakterystyczną dla awangardy krakowskiej. Por. Krzysztof Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, dz. cyt., s. 37-38.

³⁵ Zdaniem Janusza Pasierba Karol Wojtyła na gruncie poezji polskiej jest spadkobiercą Cypriana Norwida, natomiast w obszarze poezji europejskiej należy do nurtu wywodzącego się od Thomasa Stearnsa Eliota i Rainera Marii Rilkego. R.M. Rilke (1875-1926) był *prekursorem naukowości w nowej poezji i prozie*. W poezji Karola Wojtyły uwidacznia się pewne podobieństwo do Rilkego w metodzie poetyckiej, niemniej obrazy Boga, jakie rysują obaj poeci są różne. Ciekawostką jest, że poezja Rilkego była przedmiotem zainteresowań twórcy fenomenologii Edmunda Husserla oraz wybitnego polskiego fenomenologa Romana Ingardena. Por. Janusz Pasierb, *Przestrzeń człowieka*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, nr 1, r. 19, 1981, s. 251.

cechuje się przejrzystością, poeta bowiem nie stosuje ozdobnego i wyszukanego słownictwa. Jego poezja ma postać wiersza wolnego, autor niezmiernie rzadko stosuje rym czy rytm, także sporadycznie używa klasycznych figur poetyckich. Istotę stylu poetyckiego Karola Wojtyły odzwierciedlają następujące słowa: *Nie posługiwałem się rytmem i rymem, rzadkimi słowami i melodią dźwięków, aby oszustwem podnosić wartość moich słów*³⁶. Krakowski poeta nie zamierza bawić i zwodzić pięknem wyrazu, ponieważ jego celem jest skupianie uwagi czytelnika na treści, a nie na formie. Pomimo pozornej prostoty języka, jego utwory są pełne głębokich znaczeń i pozwalają na bogactwo skojarzeń³⁷. Odnosząc się do samej wartości estetycznej poezji Karola Wojtyły należy stwierdzić, że odnaleźć ją można nie tyle w obrazach i figurach poetyckich, metaforach i porównaniach, ile w sposobie prowadzenia myśli w procesie odkrywania prawdy, a przez to Najwyższego. Dzięki pięknemu sposobowi prowadzenia wywodu ukrytego w liryce filozof-poeta dochodzi do głębokich wniosków natury metafizycznej³⁸.

Przewodnym motywem twórczości literackiej Karola Wojtyły, jak przystało na filozofa i teologa, jest Bóg i możliwość Jego poznania. W świetle takiego stwierdzenia interesującą kwestią staje się fakt, że poeta samego pojęcia *Bóg* używa sporadycznie. Adam Cymer podejmując to zagadnienie, wskazuje na podwójne uzasadnienie takiego postępowania poety, artystyczne i filozoficzne. Po pierwsze, kreatywność twórcza domaga się pewnej inwencji, która umożliwi wyrażenie i nazwanie na wiele różnych sposobów tego, co rozumie się przez pojęcie *Bóg*. Natomiast patrząc na tę kwestię z filozoficznego punktu widzenia, interpretator szuka uzasadnienia w fenomenologicznym stylu myślenia biskupa krakowskiego. Mianowicie patrzenie z wielu perspektyw na byt, karze każdej z nich z osobna dotrzeć do dostatecznej racji bytu³⁹. A więc, poznając Boga jako piękno, prawdę, czy dobro, należy Go nazwać właśnie Pięknem, Prawdą, Dobrem. Każda bowiem z tych trzech wymienionych perspektyw stanowi osobną i dostateczną rację istnienia Absolutu. Dopiero metafizyczna analiza może doprowadzić do stwierdzenia o tożsamości tych trzech wymiarów na płaszczyźnie transcendentnej. W Byciu Pierwszym owe pojedyncze przymioty utożsamiają się z Jego Istotą⁴⁰. W takiej metodzie dochodzenia do prawdy o Bogu i do samego Boga uwidacznia się oczywiście sposób wnioskowania z przyczyny do skutku, charakterystyczny dla filozofii klasycznej, w której myśl Karola Wojtyły jest głęboko zakorzeniona. Analizując zatem kwestię poznania Boga w jego poezji i drama-

³⁶ Roger Caillois, *Odpowiedzialność i styl, eseje*, Warszawa, PIW 1974, s. 255.

³⁷ Adam Cymer, „...*Wszyscy krążą na granicy Boga*”, dz. cyt., s. 59-61.

³⁸ Wiesław Paweł Szymański, *Sam na sam z wierszem. Wiersze i interpretacje*, Kraków, Arcana 2000, s. 114-115.

³⁹ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, TN KUL 1994.

⁴⁰ Adam Cymer, „...*Wszyscy krążą na granicy Boga*”, dz. cyt., s. 59-61.

tach, nie sposób nie odwoływać się do twierdzeń i koncepcji filozoficznych oraz teologicznych, które kryją się pod zasłoną języka poetyckiego. Można stwierdzić, że twórczość literacka krakowskiego poety staje się miejscem spotkania poezji z wiarą poszukującą zrozumienia. Karol Wojtyła nieustrudzenie głosi, również jako papież, że drogą, która prowadzi do Prawdy jest wiara i rozum⁴¹. Syntezę wiary i rozumu można dostrzec w całości kształcie jego twórczości określonej w niniejszym artykule jako θεωρία i ποιήσις⁴². Wiara, rozum i poezja tworzą pewną przestrzeń, poprzez którą i w której autor wyrażając rzeczywistość jako całość, ukazuje zdolność człowieka do kontemplacji Prawdy. Ukazuje też jak stworzyć przestrzeń, dzięki której można się otworzyć na komunikację z Bogiem i toczyć z Nim owocny dialog⁴³.

Twórczość literacka Karola Wojtyły umożliwia uchwycenie i wypowiedzenie tego, czego język nauki nie jest w stanie w pełni przekazać. Poeta czerpiąc z rozważań podejmowanych w ramach refleksji teologicznej, niejako przedłuża myśl i wyraża treści niemożliwe do wypowiedzenia w języku nauki. Należy jednak podkreślić, że można na tę sprawę spojrzeć z innej perspektywy. Nie tylko nauka może być natchnieniem dla sztuki, ale i odwrotnie. Potwierdza to dorobek poetycki biskupa Wojtyły, który stanowi bogate źródło inspiracji filozoficznych i teologicznych.

KOMPLEMENTARNE UJĘCIE PROBLEMU POZNAWALNOŚCI BOGA

Zagadnienie poznawalności Boga odnosi się do całości ludzkiego bytowania i stanowi kwestię o fundamentalnym znaczeniu. Nic więc dziwnego, że człowiek miłujący prawdę będzie jej szukał i próbował doświadczyć na wielu różnorodnych polach swojej działalności twórczej, obejmującej zarówno wymiar ściśle naukowy, jak i artystyczny. Doniosłość i złożoność problemu poznawalności Boga wskazuje zatem na konieczność jego wielostronnego i wieloaspektowego ujęcia. Właśnie taki pogląd podziela Karol Wojtyła, filozof i teolog, a także poeta, który daje świadectwo swoich najgłębszych przemyśleń również w formie artystycznej przez poezję. Żywi bowiem głębokie przekonanie, że stosowanie

⁴¹ Jest to główne przesłanie encykliki *Fides et ratio*.

⁴² Alfred Marek Wierzbicki, *O dwóch możliwościach spotkania wiary i literatury w wieku dekadencji języka*, w: *Przestrzeń słowa*, Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2006, s. 285.

⁴³ Fakt, że Jan Paweł II i to w krótkim obiektywnie czasie został świętym Kościoła Rzymskokatolickiego potwierdza wpisany wniosek.

różnych metod i sposobów w wyrażaniu najważniejszych prawd nie powoduje sprzeczności, a raczej jest koniecznym warunkiem komplementarnego ujęcia problemu. Można stwierdzić, że cały dorobek pisarski Karola Wojtyły stanowi pewną całość. Twórczość poetycka nie jest tylko dodatkiem, ale integralną częścią tego wszystkiego, co stanowi o osobowości i człowieczeństwie Karola Wojtyły, o jego swoistej drodze do Prawdy⁴⁴. Dzieła, które pozostawia po sobie poeta-filozof, będące świadectwem jego wybitnych zdolności intelektualnych i predyspozycji artystycznych, ukazują całościową wizję rzeczywistości, w której człowiek odnajduje Boga, czy pozwala się Bogu odnaleźć, gdy bardziej uwzględnimy aspekt wolnościowy człowieka.

Niewypowiedziany w poezji

Centralne miejsce w twórczości Karola Wojtyły zajmują kwestie związane z istnieniem i odkrywaniem obecności Boga. Należy jednak postawić pytanie: W jaki sposób Karol Wojtyła podchodzi do tego zagadnienia? Czym dla niego jest poznanie Boga? Po pierwsze, trzeba stwierdzić, że według krakowskiego myśliciela poznanie Absolutu jest poznaniem obiektywnej prawdy. Oczywiście istnieje wiele ludzkich definicji prawdy, która pojmowana i poznawana jest w różnych kontekstach. Analizy zarówno prac filozoficznych i teologicznych, jak i dzieł literackich wykazują, że Karol Wojtyła mówiąc o Bogu, ma na myśli Prawdę rozumianą jako ostateczną odpowiedź na pytanie związane z przyczyną i celem istnienia całej rzeczywistości, a odkrywane prawdy cząstkowe prowadzą do jednej Prawdy. Mimo że osoba ludzka nie może w pełni wyrazić, czym jest prawda w swej najgłębszej istocie, to jednak natura człowiecza i sama natura prawdy domagają się jakiegoś uchwycenia i wyrażenia. Dlatego cały proces przybliżania się do Prawdy powinien obejmować jak najszerszy kontekst. Człowiek poznając, musi być otwarty na różnorodne źródła, z których może czerpać pierwiastki prawdy, czy dostrzegać jej różne aspekty. I tak sytuacja poznawcza prowadzi do stwierdzenia, że dodatkowo konieczne jest komplementarne ujęcie problemu.

Teologia, której zadaniem jest poznawanie Prawdy, winna czerpać z wielu źródeł, one bowiem umożliwią jej jak najpełniejszą realizację swojej misji. Autor encykliki *Fides et ratio* zdecydowanie zaznacza, że teologia z pewnością nie może obyć się bez filozofii, która po pierwsze pozwala człowiekowi dojść do odkrycia podstawowych prawd na gruncie rozumu, a po drugie stanowi niezbędne

⁴⁴ Potwierdzają to słowa Jerzego Okonia, który stwierdza, że można mówić o niezwykle ścisłym związku poezji z pozostałym pisarstwem biskupa i kardynała, i nawet o jej współkonstituującej osobowości roli w biografii. Jan Galarowicz cytuje Jerzego Okonia w: *Imię własne człowieka*, dz. cyt., s. 44.

narzędzie umożliwiające pojęcie i wyrażenie nauki zawartej w Piśmie Świętym⁴⁵. Oprócz filozofii teologia powinna sięgać także do innych dyscyplin umożliwiających owocną współpracę. Celem owego współdziałania, a tym samym zadaniem teologii jest umiejętne wyłożenie prawd dotyczących boskiej rzeczywistości w sposób zrozumiały dla człowieka żyjącego w określonym czasie i miejscu. Dlatego też współczesna teologia *uczy się języka, którym mówią współcześni słuchacze Ewangelii, i szuka swego miejsca wśród innych nauk, by z nimi współpracować w budowaniu ludzkiej przyszłości*⁴⁶. Karol Wojtyła rolę języka, który budzi ludzką wrażliwość, dostrzega w sztuce, a w szczególny sposób w mowie literackiej. Można przywołać tutaj fragment *Tryptyku rzymskiego*, ukazujący potrzebę wyrażenia tego, co do końca niepojmowalne:

*Stoję przy wejściu do Sykstyń –
Może to wszystko łatwiej było wypowiedzieć językiem Księgi Rodzaju –
Ale Księga czeka na obraz. – I słusznie. Czekala na swojego Michała Anioła.
Przecież ten, który stworzył, „widział” – widział, że „było dobre”.
„Widział”, a więc Księga czekała na owoc „widzenia”.
O ty, człowieku, który także widzisz, przyjdź –
Przyzywam was wszystkich „widzących” wszechczasów.
Przyzywam ciebie Michale Aniele!
Jest w Watykanie kaplica, która czeka na owoc twego widzenia!
Widzenie czekało na obraz.
Odkąd Słowo stało się ciałem, widzenie wcióż czeka⁴⁷.*

Chociaż osoba ludzka wieloma ścieżkami podąża za prawdą, to jednak ta w swej najgłębszej istocie pozostaje tajemnicą. Nie zwalnia to człowieka z ciągłych poszukiwań i odkrywania nowych środków wyrazu. Karol Wojtyła ukazuje, że podstawowym źródłem poznania prawdy jest Biblia. Jest ona jakoby obrazem stworzonym pod bezpośrednim działaniem Boga i w tym sensie jest doskonała. Poeta stwierdza jednak, że *widzenie czekało na obraz*. Pismo Święte jest księgą życia i dlatego domaga się twórczego podejścia i odczytywania ciągle na nowo. Dzięki temu może być rozumiane przez ludzi żyjących w konkretnym czasie i przestrzeni, tu i teraz. Chociaż w powyższym fragmencie następca św. Piotra odwołuje się do malarskiego środka wyrazu, jednocześnie wzywa *wszystkich widzących*, czyli ludzi, którzy w różnych formach są zdolni do wyrażenia prawdy. Wezwanie to dotyczy w szczególności sposobu teologów, filozofów i artystów. Na-

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 5.

⁴⁶ Zuberbier Andrzej, *Kierunki rozwoju współczesnej teologii w: W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. Bohdan Bejze, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1978, s. 53.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, w: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice*, dz. cyt., s. 512.

leży zwrócić uwagę na sam fakt, że Karol Wojtyła ukazuje tak głębokie i fundamentalne kwestie poprzez poezję. Świadczy to, że właśnie twórczość literacka jest jedną z najważniejszych form przekazu treści związanych z rzeczywistością transcendentną. Poeta w słowach *Odkąd Słowo stało się ciałem, widzenie wciąż czeka*, wyraża prawdę, że podstawą do przybliżania tajemnicy Boga na sposób ludzki jest fakt wcielenia. Chrystus stał się człowiekiem, dlatego to, co boskie może, a nawet musi być przedstawione w formach człowieczego widzenia⁴⁸.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny element. Mianowicie człowiek wyrażając Tajemnicę poprzez sztukę, daje świadectwo prawdzie, a przecież bycie świadkiem jest zadaniem uczniów Chrystusa⁴⁹. W tym miejscu można się odnieść do studiów księdza Wojtyły nad pismami św. Jana od Krzyża. Największe dzieła teologiczne Doktora Mistycznego są komentarzami do strof jego poezji. Karol Wojtyła w szkicu *O humanizmie Św. Jana od Krzyża* stwierdza: *Poezja niewątpliwie ułatwiła wiele w tej dziedzinie, która ani w ramach potocznego prozaicznego języka, ani w węzłach ściśle naukowej terminologii nie da się wyrazić*⁵⁰. Autor dostrzega, jak duże znaczenie dla św. Jana od Krzyża miała forma poetycka w przekazie tajemnic wiary⁵¹.

Karol Wojtyła zdaje sobie sprawę, że język naukowy nie jest w stanie do końca wyrazić tajemnicy, dlatego też twórczość literacka stanowi cenne narzędzie w ukazywaniu rzeczywistości transcendentnej. Trzeba również zwrócić uwagę na fakt, że poezja hiszpańskiego zakonnika charakteryzuje się nie tylko polotem literackim, ale także precyzyjnością wypowiedzi i niejako ścisłością wykładu teologicznego. Talent literacki Świętego Jana od Krzyża pozwala na włączenie jego twórczości do kanonu dzieł literatury hiszpańskiej, a nawet światowej. Dzięki temu doktryna teologiczna Doktora Mistycznego zostaje szeroko rozpowszechniona. Tym samym twórczość hiszpańskiego mistyka staje się miejscem poznania Boga dla wielu⁵². Karol Wojtyła mając tego pełną świadomość, pragnie także swoją twórczość uczynić miejscem spotkania Trójjedynego. Dlatego też cytowany powyżej fragment można traktować jako autokomentarz do jego twórczości. Poezja bowiem służy również biskupowi krakowskiemu do wyrażania treści najbardziej doniosłych związanych z poznaniem Stwórcy. Stosowanie terminologii charakterystycznej dla nauki oraz umiejętne wykorzystywanie różnych środków komunikacji umożliwiają mu wypełnienie tego zadania⁵³. Poezja Karola Wojty-

⁴⁸ Por. Christoph Schönborn, *Bóg zesłał syna Swego*, Poznań, Pallottinum 2002, s. 227.

⁴⁹ Waldemar Smaszcz, *Słowo poetyckie Karola Wojtyły*, Warszawa, PAX 1998, s. 47.

⁵⁰ Karol Wojtyła, *O humanizmie Św. Jana od Krzyża*, Kraków, „Znak”, nr 1 (27), 1951, s. 8.

⁵¹ W poezji Karola Wojtyły można odnaleźć wiele motywów zaczerpniętych bezpośrednio z twórczości św. Jana od Krzyża.

⁵² Waldemar Smaszcz, *Słowo poetyckie Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 69.

⁵³ Krzysztof Dybcia, *Karol Wojtyła a literatura*, dz. cyt., s. 37-38.

ły jest miejscem, w którym inwencja twórcza krzyżuje się nie tylko z wrażliwością teologa, ale i ze ścisłością myśli filozofa, dzięki czemu pozwala na pełniejsze doświadczenie rzeczywistości transcendentnej.

W kręgu antropologii i metafizyki

Karol Wojtyła uważa, że właściwą płaszczyzną, na której należy podjąć rozważania dotyczące poznawalności Boga jest metafizyka klasyczna. Niemniej dostrzega, że dla współczesnego człowieka filozofia bytu często jest nieczytelna. Dlatego też widzi konieczność ukazywania wzajemnych relacji pomiędzy metafizyką a antropologią filozoficzną⁵⁴. Wskazuje, że treści wyrażone w języku filozofii bytu można przedstawić w kategoriach antropologicznych⁵⁵. Komplementarne zgłębianie zagadnienia poznawalności Boga domaga się zatem wykorzystania obydwóch dziedzin.

Jednym z najbardziej znamienitych elementów filozofii Karola Wojtyły jest koncepcja człowieka jako osoby. Analiza osoby ludzkiej, tego, kim człowiek jest w swej istocie, prowadzi go do rzeczywistości Boga. Motyw ten widoczny jest zarówno w jego pracach naukowych, jak i w twórczości literackiej. Autor uważa, że na podstawie metafizycznej analizy bytu ludzkiego można dojść do przekonania o wyjątkowości człowieka w porównaniu z innymi stworzeniami. Kluczowe w tej kwestii jest rozumienie człowieka jako osoby, w której i poprzez którą w szczególny sposób ujawnia się obecność Boga. W takim sposobie myślenia uwidacznia się personalistyczny profil badawczy Karola Wojtyły. Twierdził

⁵⁴ Karol Wojtyła przypisując kluczową rolę metafizyce w rozumowym poznaniu Absolutu, uważa, że *stajemy się świadkami powrotu do metafizyki poprzez integralną antropologię* (Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin, KUL 1994, s. 46). Próby powrotu do metafizyki poprzez antropologię podejmowane są przez wielu teologów. Istnieją postulaty nowej metafizyki, wolnej od abstrakcyjnych pojęć, opartej na antropologicznych fundamentach, która budowana byłaby na współpracy z myślą współczesną, zwłaszcza z filozofią dialogu. Według takich propozycji źródłowym pytaniem metafizycznym jest nie tyle pytanie o bycie w całości, ale pytanie człowieka o samego siebie. Wyrasta ono z zachwyty nad byciem ja osobowym, które swój sens odnajduje w fakcie, że zawsze jest dla kogoś. To bycie dla kogoś nie może być pojęte w fizycznych kategoriach. Dlatego właściwe zrozumienie tej relacji domaga się przekroczenia zmysłowych granic poznawczych, czyli skierowania się ku metafizyce. Por. Siemianowski Antoni, *W sprawie poszukiwania nowej metafizyki*, *Filozofia Chrześcijańska*, t. 3, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2006, s. 64-65.

⁵⁵ Karol Wojtyła potrafił dostrzec analogię pomiędzy myślą św. Tomasza a filozofami dialogu. Według krakowskiego myśliciela filozoficzne poznanie Boga dokonuje się również na drodze antropologiczno-podmiotowej. Uważa on, że to, co Akwinata przedstawił w języku metafizyki, stosując kategorie bytu i istnienia, filozofowie dialogu wyrazili poprzez kategorie osoby i spotkania. Spotkanie *ja z Ty* wyrażone poprzez doświadczenie antropologiczne św. Tomasz ujął w języku filozofii bytu jako *actus essendi*. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt.

on, że chociaż koncepcja człowieka jako osoby może być uchwycona intuicyjnie i rozwinięta poprzez ogląd fenomenologiczny, to jednak dla pełnego ujęcia i wyrażenia potrzebuje metafizycznej refleksji nad bytem ludzkim jako takim⁵⁶.

Sposób bytowania człowieka nie może być sprowadzony wyłącznie do wymiaru natury, gdyż w istocie ludzkiej ujawniają się także elementy duchowe właściwe tylko osobie⁵⁷. Pierwiastek duchowy w człowieku nie jest tylko przypadłością, ale charakteryzuje się stałością i substancjalnością. Należy więc do najgłębszej warstwy ludzkiego bytu, do samej jego istoty. Wszystkie przejawy duchowości człowieka, takie chociażby jak wolność, powinność, odpowiedzialność wskazują, że człowieka nie można ograniczyć tylko do świata materii. Co więcej, owe przejawy wskazują na ich źródło, mianowicie na ducha. Stosując zatem elementarne zasady rozumienia rzeczywistości, czyli zasadę niesprzeczności i zasadę racji wystarczającej, Karol Wojtyła dochodzi do wniosku, że człowiek musi być w pewien sposób duchem w swym ontycznym fundamencie⁵⁸.

Uświadomienie sobie, że osoba ludzka jest w jakiejś mierze duchem, prowokuje pytanie o jej pochodzenie. To, co ma wymiar duchowy musi pochodzić od *Kogoś*, kto w swej istocie jest Duchem. Przeto na gruncie analizy metafizycznej Karol Wojtyła ukazuje, że musi istnieć Byt Duchowy, który jest źródłem pierwiastka niematerialnego w człowieku. Podobny typ rozumowania można dostrzec w jego poezji i dramatach, w których wielokrotnie powraca motyw *człowieka niewymiennego*⁵⁹. Podział na człowieka wymiennego i niewymiennego w twórczości Karola Wojtyły wskazuje na strukturę osoby, która rzutuje na relacje z innymi bytami. Człowiek niewymienny, czyli najgłębszy, wiadomy tylko samemu sobie⁶⁰, zakłada istnienie pewnej tajemnicy i nieokreśloności, a jednocześnie otwartości. Owo otwarcie ukierunkowane jest z jednej strony ku temu, co zewnętrzne i wówczas rodzi relacje z bytami widzialnej rzeczywistości, a z drugiej ku własnemu wnętrzu, w głębi którego człowiek dostrzega obecność Boga. W tych rozważaniach można odnaleźć podobieństwo do myśli Maxa Schelera,

⁵⁶ Jan Paweł II podkreśla, że nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii, jako że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową. Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną. Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 83.

⁵⁷ Por. Karol Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków, WAM, 2003. Pozycja ta jest publikacją wykładów głoszonych przez księdza doktora Karola Wojtyłę dla środowisk akademickich w latach pięćdziesiątych XX wieku.

⁵⁸ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 189-196.

⁵⁹ Janusz Stanisław Pasierb, *Poezja uniwersaliów*, „Znak” nr 4/5 (322/323), 1981, s. 599. Motyw *człowieka niewymiennego* jest przede wszystkim przedmiotem rozważań ukazanych w dramacie *Brat naszego Boga* stanowiącym mistyczne studium osoby. Por. Agata Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku*, Kraków, Arcana 2002, s. 120-124.

⁶⁰ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 221.

który dowartościowuje duchową sferę człowieka, wskazując na transcendentny charakter osoby ludzkiej poszukującej Boga⁶¹.

Intuicje związane z odkrywaniem istoty ludzkiej zawarte w twórczości literackiej odsyłają do przeanalizowania ich na gruncie metafizycznym. Zdaniem Karola Wojtyły tylko na podstawie takiej analizy człowiek może dojść do prawdy o istnieniu Absolutu i przekonania o fundamentalnym znaczeniu relacji człowiek-Bóg⁶². W konsekwencji należy stwierdzić, że według Karola Wojtyły, podejmując zagadnienie poznawalności istnienia Boga, nie należy skupiać się na przedstawieniu dowodu, ale na poznaniu, czym w swej najgłębszej istocie jest byt jako byt. Należy zatem przede wszystkim odkryć i zrozumieć skutkową naturę bytu⁶³. Proces ten może dokonać się tylko na płaszczyźnie metafizycznej. Klasycznym przykładem takiej analizy jest pięć dróg św. Tomasza z Akwinu. Karol Wojtyła zgodziłby się na pewno z Erikiem L. Mascalle, który stwierdził, że *pięć dróg to nie tyle pięć różnych dowodów na istnienie Boga, ile pięć różnych metod wykazywania zależności bytu skończonego od Boga, wykazywania, że samą istotę bytu skończonego stanowi to, iż jest skutkiem implikującym przyczynę*⁶⁴. Na podstawie powyższego cytatu można powiedzieć, że istnienie świata, a w szczególności egzystencja człowieka, który jest bytem przygodnym, domaga się istnienia Bytu Koniecznego, uzasadniającego całość istnienia.

Karol Wojtyła ukazuje, że rozważając zagadnienie poznawalności Boga należy odnieść się do rzeczywistości, jaką jest kultura. Wyrasta ona z twórczej działalności człowieka określonej w niniejszym artykule nie tylko jako *ποίησις*, ale i *θεωρία*. Osoba ludzka jako jedyna istota ma zdolności kulturotwórcze. Fakt ten stanowi kolejny argument na to, że osoby nie można zredukować do świata natury. Chociaż w przypadku natury można również mówić o jakimś sposobie wytwarzania, to jednak jest to bardziej samoistne powstawanie niż twórczość. Prawdziwy akt twórczy zakłada bowiem zaangażowanie rozumu i woli. Oba te narzędzia właściwe są jedynie człowiekowi. Przyglądając się kulturze ludzkiej, zwłaszcza działalności naukowej i twórczości literackiej, nie sposób nie pytać o istotę człowieka oraz o jego źródło. Twórczość człowieka cechuje bowiem bogactwo form, dążenie do udoskonalania, podejmowanie nowych wyzwań i planowanie. Karol Wojtyła wskazuje, że sens twórczości nie jest podyktowany wyłącznie zaspokajaniem potrzeb materialnych, ale przede wszystkim potrzebą wyrażenia głębokich prawd nurtujących człowieka wewnątrz.

⁶¹ Por. Stanisław Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982, s. 206.

⁶² Agata Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku*, dz. cyt., s. 121-124.

⁶³ Stanisław Kamiński, Zofia Zdybicka, *O sposobie poznania istnienia Boga. Artykuł dyskusyjny*, „Znak”, nr 6 (120), 1964, s. 635-661.

⁶⁴ Eric Mascall, *Istnienie i analogia*, Warszawa, PAX 1961, s. 106-107.

Aby z rozumowania *a posteriori* dotyczącego człowieka i jego wytworów dojść do zagadnienia poznania Boga, należy podjąć analizę osoby ludzkiej jako bytu. Wówczas na płaszczyźnie metafizycznej można dotrzeć do źródła aktywności twórczej człowieka, które musi znajdować się poza naturą. Ze skutków zatem, jakimi są dzieła kultury, dochodzi się do ich przyczyny i co więcej, nie tylko wnioskuje się o jej istnieniu, ale także jest się w stanie orzec coś o jej istocie⁶⁵. Cały ten tok myślenia ukazuje drogę wiodącą od antropologii do metafizyki i jakby z powrotem: metafizyka stanowi fundamentalne uzasadnienie twierdzeń antropologicznych. Mianowicie, obserwując rzeczywistość osoby ludzkiej, dostrzegamy owoce działalności człowieka, w szczególności skutki pracy naukowej i artystycznej. Wyjątkowość tych tworców budzi przekonanie o nieredukowalności człowieka do świata materii i karze nam zadać pytanie, kim jest człowiek w swej istocie. Pełną odpowiedź, jak przekonuje Karol Wojtyła, odnajduje się tylko poprzez analizę bytu ludzkiego jako bytu. Stąd na gruncie metafizyki można dojść do pierwotnego odniesienia człowieka do Boga.

Twórczość naukową i literacką Karola Wojtyły przenikają pytania o początek i kres, o sens ludzkiej egzystencji i cel istnienia całej rzeczywistości. W tym labiryncie pytań i prób odpowiedzi kluczową rolę pełni koncepcja człowieka jako osoby. Analiza tego pojęcia prowadzi do wniosków natury teocentrycznej. Prawdę bowiem o godności człowieka oraz o jego skutkowej naturze, zgodnie z myślą personalizmu chrześcijańskiego i metafizyki tomistycznej, Karol Wojtyła odnajduje w Bogu, Istnieniu Absolutnym. Podejmując to zagadnienie zarówno w swych pracach naukowych, jak i poetyckich maluje komplementarny obraz wyrażający prawdę, że drogą, która prowadzi do poznania Boga jest człowiek. Człowiek, który jest bytem w relacji do swego Stwórcy.

Wobec wyzwań współczesności

Filozofia, teologia, twórczość literacka służą sobie wzajemnie, przenikając się i uzupełniając. W czasach patrystycznych poezja jest postrzegana jako przygotowanie gruntu do przyjęcia prawd wiary. Euzebiusz z Cezarei określa ten proces terminem *praeparatio evangelica*. Ojcowie Kościoła dostrzegają w poezji niechrześcijańskiej płaszczyznę, na której mogą znaleźć wspólne wartości umożliwiające wprowadzenie pogan na drogę wiary⁶⁶. Święty Paweł w swych dysputach z poganami posługuje się fragmentami poezji greckiej, dzięki którym zwiększa wagę swojej argumentacji teologicznej. Szczególnie w dzisiejszych czasach literatura może stać się miejscem, gdzie człowiek potrafi odnaleźć wartości bę-

⁶⁵ Karol Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, dz. cyt., s. 28-31.

⁶⁶ Jerzy Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, dz. cyt., s. 86-90.

dące zaczątkiem skierowania się ku Prawdzie. W ten sposób twórczość literacka ma szansę stawać się źródłem nowej ewangelizacji. Karol Wojtyła uważa, że właśnie prawdziwa sztuka potrafi otwierać w ludziach przestrzeń, w której mogą doświadczyć bliskości Boga, wejść z Nim w doświadczalny kontakt⁶⁷. Stanisław Pasierb we wrażliwości artystycznej współczesnego człowieka dostrzega jedno z możliwych źródeł odnowy prawdziwego humanizmu i powrotu na drogi wiary, stwierdzając: *Do ludzi, którzy nie stykają się z jakąkolwiek formą chrześcijańskiej kerygmy, mogą przemówić jeszcze tylko zjawiska artystyczne, które wyrosły z natchnienia Ewangelii*⁶⁸.

Szczególnie dzisiaj ta kwestia jest bardzo aktualna. Czas postmodernizmu otwiera przed wiarą chrześcijańską nowe wyzwania. Spoglądając na cywilizację Europy zachodniej można dostrzec, że Kościół katolicki traci swój dominujący autorytet, a wiara chrześcijańska przestaje być głównym drogowskazem. Proces ten nasila się również w innych zakątkach świata. Dlatego bardzo ważne jest, aby wziąć pod uwagę historyczny kontekst, w którym uprawiana jest teologia. Otóż Ewangelia głoszona jest zawsze w konkretnym czasie i przestrzeni. Człowiek żyjący w danym czasie i miejscu domaga się właściwej formy przekazu, która byłaby zrozumiała w aktualnym momencie dziejowym⁶⁹. Dzisiaj często tradycyjne źródła są już nieczytelne. Jednak wrażliwość na niewyraźne zakorzeniona jest głęboko w człowieku. Także wewnętrzna tęsknota za prawdą, ukryta w sercu każdego człowieka, nakazuje osobie ludzkiej powziąć poszukiwania. Ludzie szukają nowych form przekazu wiary, które mogłyby być dla nich i dla im podobnych zrozumiałe. Odnalezienie czytelnego sposobu przekazu prawd związanych z rzeczywistością transcendentną, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, wydaje się zadaniem nie tylko nagłym, ale i bardzo trudnym.

Współczesny człowiek czuje się osamotniony i zagubiony, ponieważ nie ma punktów odniesienia, na podstawie których mógłby budować swoje życie. Co prawda powstaje wiele nowych prądów umysłowych i filozofii życia, ale nie dają one odpowiedzi na podstawowe egzystencjalne dylematy. Co więcej, współczesny człowiek traci wiarę w możliwość znalezienia odpowiedzi na nurtujące go pytania. Dlatego też dzisiejszy świat potrzebuje teologii, która poprzez całościowe i zharmonizowane ujęcie rzeczywistości ukarze człowiekowi sens życia i bycia jako takiego⁷⁰. I nie chodzi tu oczywiście o głoszenie jakiegoś zamkniętego systemu prawd, ale o otwarty sposób patrzenia na świat i ukazywanie realnej rzeczywistości transcendentnej.

⁶⁷ Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki*, w: tenże, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 285.

⁶⁸ Stanisław Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków, Znak 1983, s. 49.

⁶⁹ Jerzy Szymik, *Wszystko zjednoczyć w Chrystusie (Ef 1,10)*, Wrocław, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2003, s. 73.

⁷⁰ Tamże, s. 80.

Taką właśnie wizję poznania i przekazu ma Karol Wojtyła, który jako Jan Paweł II wyraźnie podkreśla, że człowiek posiada zdolność poznania w wymiarze transcendentnym i metafizycznym⁷¹. Nie można zatrzymać się na doświadczeniu, ale należy, jak mówi następca św. Piotra, przejść *od fenomenu do fundamentu*. Tylko wówczas można odkryć *coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego*⁷². Owo przejście, jak w przypadku starożytnego *preparatio evangelica*, może polegać na przejściu od pewnych intuicji zawartych w poezji do subiektywnych wartości, które mogą być uchwycone i wyrażone przez język właściwy filozofii i teologii. Jednak możliwe jest spojrzenie na tę kwestię również z nieco innego punktu. Otóż przechodzenie od fenomenu do fundamentu powinno dokonywać się równoległe w filozofii i w twórczości literackiej. Jak stwierdza następca św. Piotra musi ono dotyczyć zarówno poznania mądrościowego, jak i tego o charakterze analitycznym⁷³. Poznanie o charakterze analitycznym dotyczy oczywiście dziedziny ściśle naukowej. Rozważania Karola Wojtyły na temat naturalnego poznania istnienia Boga wpisują się w oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego⁷⁴. Możliwość naturalnego poznania Boga została ogłoszona jako dogmat wiary na Soborze Watykańskim I⁷⁵. Dogmat ten opiera się na dwóch fragmentach Pisma Świętego. W Starym Testamencie należy odwołać się do Księgi Mądrości: *Głupi [już] z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga; z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy* (Mdr 13,1). Natomiast w Nowym Testamencie naturalne poznanie Boga obrazuje fragment Listu św. Pawła do Rzymian: *Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stały się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak, że nie mogą się [oni] wymówić od winy, ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce* (Rz 1,20-21). Jak wskazuje Karol Wojtyła na podstawie analizy powyższych tekstów można wyciągnąć wniosek nie tylko o możliwości naturalnego dojścia rozumu ludzkiego do faktu istnienia Boga⁷⁶, ale także o sposobie, w jaki to poznanie się dokonuje. Mianowicie człowiek doświadczając piękna

⁷¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 83.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Karol Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, dz. cyt., s. 18-21.

⁷⁵ Por. Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*, Sobór Watykański I. Nauka Soboru Watykańskiego I, dotycząca rozumowej poznawalności Boga, została powtórzona w konstytucji Soboru Watykańskiego II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei Verbum*, 6, dokumenty Soboru Watykańskiego II, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/dei_verbum/V.php

⁷⁶ W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II stwierdza, że cytowany fragment Listu św. Pawła do Rzymian potwierdza, iż człowiek posiada zdolność pojmowania metafizycznego. *Fides et ratio*, 22.

świata zewnętrznego, nie może nie pytać o jego źródło⁷⁷. Jediną uzasadnioną odpowiedzią, ku której kieruje się ludzki umysł, zdaje się być istnienie Bytu Doskonałego, nieskończenie przekraczającego możliwości człowieka. Taki proces rozumowania można określić mianem wnioskowania *a posteriori*, czyli wychodząc od doświadczenia skutku, zatem od widzialnego świata, dochodzi się do przyczyny – do niewidzialnego Absolutu⁷⁸.

Karol Wojtyła jako filozof jest przedstawicielem realizmu teoriopoznawczego, czyli nurtu głęboko zakorzenionego w doświadczeniu. Samo doświadczenie stanowi dla niego punkt wyjścia, który prowadzi do rozważań na gruncie metafizycznym, gdzie dopiero odkrywa prawdziwą istotę rzeczy. Ten sam schemat uwidacznia się w poezji, którą można odnieść do poznania mądrościowego. W wierszach Karola Wojtyły można zaobserwować przechodzenie od opisu świata doświadczanego zmysłami do Niewidzialnego, który ukrywa się pod fenomenami⁷⁹. W konsekwencji, twórczość może przybliżyć artystę do samego Stwórcy. Fakt ten obrazują następujące słowa biskupa Rzymu: *Dzieło sztuki, wyznają artyści – jest konfliktem, udręką, walką, w której człowiek musi poddać się wezwaniu płynącemu z głębi jego istoty. Dlatego należy uważać sztukę za ścieżkę, która prowadzi do Boga*⁸⁰.

Poznanie Boga jest ciągłym zmaganiem się człowieka, wymagającym nieustannego wysiłku. Sztuka jest miejscem, w którym artysta, wyrażając swe najgłębsze niepokoje i najbardziej nurtujące pytania, wchodzi na drogę wiodącą do poznania samego Boga. W szczególny sposób spotkanie poezji z teologią nie oznacza chwilowego związku, ale staje się trwałym ogniwem zmagania się człowieka o sens⁸¹. Zatem tak samo jak działalność naukowa filozofa i teologa jest ciężką pracą i ciągłym poszukiwaniem odpowiedzi, tak samo poezja jest miejscem, w którym człowiek próbuje zmierzyć się z rzeczywistością i uchwycić jej fundament. Karol Wojtyła postuluje konieczność przejścia od tego, co zewnętrzne i doświadczalne zmysłami do samej istoty rzeczy. Tylko wówczas człowiek jest w stanie zmierzyć się z rzeczywistością transcendentną. Oczywiście owo przejście w teologii, filozofii i poezji dokonuje się w inny sposób, właściwy dla danej płaszczyzny. Przykładem wzorcowego i umiejętnego przejścia od fenomenu do fundamentu jest przestrzeń twórczej działalności Karola Wojtyły określona jako wzajemne oddziaływanie i przenikanie θεωρία i ποιησις. Dzięki temu do-

⁷⁷ Por. też Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 3, dz. cyt.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 41.

⁷⁹ Alfred Marek Wierzbicki, *O dwóch możliwościach spotkania wiary i literatury w wieku dekadencji języka*, w: *Przestrzeń słowa*, dz. cyt., s. 282.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Niech mowa sztuki będzie echem Boskiego Logosu*, w: tenże, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 316-317.

⁸¹ Alfred Marek Wierzbicki, *O dwóch możliwościach spotkania wiary i literatury w wieku dekadencji języka*, w: *Przestrzeń słowa*, dz. cyt., s. 280.

konaniu filozof-poeta zbudował całościową wizję rzeczywistości, będącej przestrzenią obecności Boga.

Komplementarne ujęcie zagadnienia poznawalności Boga domaga się spojrzenia z różnych perspektyw i uwzględnienia różnych aspektów poznawczych człowieka. Filozofia, teologia, poezja umożliwiają wieloaspektowe ujęcie problemu. Uwzględnienie zarówno analiz na gruncie metafizyki klasycznej, jak i twierdzeń antropologii filozoficznej pozwala na uzyskanie bardziej czytelnego i zrozumiałego obrazu zagadnienia. Kluczową kwestią jest wzięcie pod uwagę kontekstu dziejowego, w którym rozgrywa się zmaganie człowieka o prawdę. Karol Wojtyła szukając prawdy, pragnie ją wyrazić w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka. Dlatego też język metafizyki klasycznej tłumaczy na język antropologii. Poprzez swoją twórczość literacką budzi wrażliwość ducha ludzkiego. Dzięki tak wszechstronnemu, czerpiącemu z różnych źródeł ujęciu zagadnienia poznawalności Boga daje świadectwo autentycznej walki człowieka o Prawdę. Buduje przestrzeń, która jest otwarta na komunikację i dialog z tym, co niewyrażalne.

WYRAZIĆ NIEWYRAŻALNE – ΣΟΦΙΑ

Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei* stwierdza, że [...] *odpowiedź na pytanie „An Deus sit?” jest nie tylko sprawą intelektu, jest równocześnie sprawą całej ludzkiej egzystencji*⁸². Karol Wojtyła istnienie Boga ujmuje w ramach rozumowych uzasadnień i intelektualnych dociekań, niemniej wskazuje, że rozum ludzki nie wyczerpuje tego zagadnienia. Nie można sprowadzić pytania o istnienie Boga do czysto analitycznych rozważań, gdyż waga odpowiedzi na to pytanie nie sprowadza się do weryfikacji w sensie czysto logicznym. Konsekwencje tej odpowiedzi przenikają głębię człowieczeństwa, sięgają ku temu, kim człowiek jest w swej istocie, rzutując na całą egzystencję osoby ludzkiej, wskazują na wybory i decyzje, jakich dokonuje. To głębokie przekonanie, jakie żywi Karol Wojtyła odzwierciedla się w całym jego życiu. W tym kim jest, poprzez to, co mówi, a przede wszystkim uwidacznia się to w jego dziełach i czynach. Podejmuje pytanie o istnienie Boga, a sam świadczy o Jego istnieniu i jako Jan Paweł II podkreśla aktualność tego pytania⁸³, które pomimo różnych tendencji, próbujących je zagłuszać lub zbagatelizować, nadal jest stawiane, gdyż nie da się wyeliminować głęboko zakorzonionej w człowieku tęsknoty za transcendencją⁸⁴.

⁸² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 43.

⁸³ Tamże, s. 42.

⁸⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 24.

W postawie Karola Wojtyły jako młodego studenta, księdza, biskupa i papieża można dostrzec elementy pewnego wzorca wiedzy i postępowania, znanego już w świecie antycznym, który można określić mianem ideału gnostyczo-mądrościowego. Ideał gnozy jako wiedzy wyższej zostaje rozpowszechniony w całej starożytności⁸⁵. Postać Karola Wojtyły nawiązuje do tej wielowiekowej spuścizny. Opisując postawę życiową krakowskiego kapłana można użyć greckiego terminu *haplotēs*, ἀπλότης⁸⁶. W tradycji słowo to wiąże się z poznaniem i oznacza postawę człowieka, który kieruje się uczciwością intelektualną i szczerą wolą. Karol Wojtyła zgłębiając Tajemnicę, kieruje się prostotą serca, nie uzasadnia z góry przyjętych założeń, ale rzetelnie poszukuje prawdy i wyraża ją w różnych formach. Taka formacja Karola Wojtyły jako teologa i intelektualisty jest fundamentem, na którym zdobywa on wiedzę – *gnosis* (γνώσις)⁸⁷. Doskonale bowiem zdaje sobie sprawę, że prawdziwa gnoza oprócz zdolności intelektualnych zakłada również umiejętność praktycznego wykorzystywania zdobytej teorii. Γνώσις w starożytności często łączona z mądrością, obejmuje swym zasięgiem nie tylko wiedzę, ale i postępowanie. Wskazuje na umiejętność podejmowania właściwych wyborów, ugruntowanych na prawdziwych wartościach, które mają na celu dobro. Cechą tak pojętej wiedzy jest to, że obejmuje ona swym zasięgiem całość, a jej celem jest Prawda, która ze swej natury przekracza to, co skończone i materialne, domagając się metafizycznego ujęcia. Jak pokazuje Karol Wojtyła poprzez całokształt swojej działalności, zmaganie człowieka o prawdę, wymaga komplementarnego ujęcia rzeczy od wiedzy po działanie.

Wizja rzeczywistości Karola Wojtyły ma charakter całościowy, obejmujący wymiary ontologiczny, antropologiczny, etyczny, historyczny i religijny. W tak szerokim kontekście stawia on kwestię istnienia i istoty Boga. Poznając całościowo, poszukuje Boga na wielu płaszczyznach i odnosi się do różnych aspektów badawczych. Prawdziwa mądrość bowiem nie rozczłonkuje trwale i nie tworzy sztucznych barier, ale przybliżając Tajemnicę Boga, ukazuje ją z wielu punktów widzenia, ciągle niejako ją scala i daje jej całościową wizję. Poznanie Boga dla Karola Wojtyły nie ogranicza się zatem wyłącznie do aspektu konceptualnego, badawczego czy racjonalnego, ale stanowi wieloaspektową postawę, obejmującą rozumowanie, intuicję i wolę.

Krakowski kapłan w poznanie Boga angażuje całą swoją osobę, pełen wymiar swego człowieczego bytowania, wszystko, co go wyraża i konstytuuje.

⁸⁵ Należy zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o gnozę synkretyczną (I-III wiek), przeciw której występowali ojcowie Kościoła. Por. Cipriano Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, Wydawnictwo HOMINI 2005, s. 34.

⁸⁶ Por. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt.

⁸⁷ Elżbieta Kotkowska, *Teologia – pomiędzy wiedzą, a mądrością*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. Elżbieta Kotkowska, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2007, s. 56.

Przekonanie o konieczności całościowej wizji rzeczywistości sprawia, że Karol Wojtyła jest człowiekiem otwartym na dialog i współpracę z różnymi nurtami myśli filozoficznej i teologicznej. Zdaje sobie sprawę, że dzięki otwartości komunikacyjnej, wzajemnej współpracy i wymianie idei następuje rozwój. Rozmawiać potrafi z każdym człowiekiem bez względu na jego przekonania i poglądy. W każdej osobie, nawet tej zagubionej i grzesznej, dostrzega obraz Chrystusa. Stara się szukać płaszczyzny porozumienia z każdym, kto szczerym sercem poszukuje prawdy. Należy jednak podkreślić, że dostrzega on także zagrożenia, jakie niosą ze sobą pewne nurty i systemy światopoglądowe⁸⁸. Według Karola Wojtyły, szczególnie groźne są te, które podważają istnienie obiektywnej prawdy, głoszą radykalny sceptycyzm poznawczy, naruszają godność osoby ludzkiej, czy ograniczają poznawaną rzeczywistość do wymiaru materialnego. Uniemożliwiają one, albo co najmniej zniekształcają wizję świata i człowieka otwartego na Boga. Mając świadomość, w jaki sposób działają mechanizmy tych prądów, wskazuje on na realne niebezpieczeństwo. Przy całej swojej otwartości wie i komunikuje, że nie ma możliwości ich zaakceptowania⁸⁹. Można zatem stwierdzić, że Karol Wojtyła dzięki swej mądrości potrafi odróżnić to, co cenne i szlachetne od tego, co pozorne i zdradliwe, godząc tym samym otwartość na świat współczesny z wiernością tradycji i prawdziwym wartościom.

Karol Wojtyła przekonuje nie tylko słowami, że mądrość, ukierunkowana na Prawdę, jest ze swej natury teocentryczna. Żywi on głębokie przekonanie, że nauka Ewangelii jest prawdziwą mądrością. Ostatecznie bowiem prowadzi do Źródła istnienia całej rzeczywistości⁹⁰. W harmonii świata i w prawdzie dzięki osiągniętej mądrości dostrzega on ślady stworzenia Stwórcy. Rzeczywistość charakteryzująca się racjonalnością jest dla niego znakiem, jakoby sakramentem Boga. Z pasją i zachwytem nad wielkimi dziełami Stwórcy poszukuje prawdy, którą ceni nade wszystko. Nie ogranicza się jednak tylko do zewnętrznej warstwy świata, ale wchodzi głębiej w świat przeżyć i relacji. Sięgając do samych źródeł mądrości, które ostatecznie są w Bogu, dąży do poznania Prawdy poprzez pryzmat miłości do człowieka i świata. Zdaje sobie sprawę, że prawdziwa mądrość

⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 86-91. Por. też Ignacy Dec, *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia?*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. Ignacy Dec, Wrocław, Papieński Fakultet Teologiczny 1999, s. 162-164.

⁸⁹ Andre Frossard, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków, Znak 2005, s. 65-70.

⁹⁰ Myśliciele chrześcijańscy, m.in. Tomasz z Akwinu, zawsze podkreślali, że potrzebna jest mądrość jako sprawność umożliwiająca poznanie rzeczywistości boskiej: *Aby wznieść się do poznania rzeczy boskich wychodząc od rzeczy ludzkich, należy rozważyć, że mądrością w człowieku nazywamy pewną sprawność, która udoskonala nasz umysł w poznaniu rzeczy najważniejszych, mianowicie boskich. Suma contra gentiles, IV, c. 12.* [online], [przełgądane 21.06.2018], dostępne w: <http://jednoczmysie.pl/wp-content/uploads/2013/02/SUMMA-CONTRA-GENTILES-PRAWDA-WIARY-CHRZE%C5%9ACIJA%C5%83SKIEJ.pdf>

*jest początkiem nowego poznania, które jest przepojone miłością, poprzez co dusza może niejako rozsmakować się w rzeczach Boskich*⁹¹.

Poznawanie mądrościowe Boga przez Karola Wojtyłę jest przesiąknięte żywą pobożnością, wiarą i działaniem na rzecz drugich. Jest on bez wątpienia człowiekiem wszechstronnie uzdolnionym, odznaczającym się wielką inteligencją i charyzmą, który potrafi w znakomity sposób wykorzystywać swoje umiejętności. Jednak pomimo wybitnych naturalnych zdolności pamięta o pokorze. Zdaje sobie doskonale sprawę, że to pokora określa właściwą pozycję rozumu wobec Prawdy⁹². Wie, że swoje zdolności i całą moc, z którą głosi dobrą nowinę zawdzięcza komuś, kto przerasta stworzenie. Potrafi zbliżyć się do Tajemnicy w sposób odważny, ale jednocześnie pełen szacunku dla wielkości tego, którego poznaje. Ma świadomość, że pycha wypacza poszukiwania i zniekształca poznanie. Tylko człowiek prawdziwie pokorny może osiąść mądrość i dzięki temu otworzyć przed sobą szerokie horyzonty poznawcze, które mają w swej perspektywie najwyższą Prawdę.

Mądrość, jak pokazuje przykład krakowskiego filozofa, realizuje się w konkretnym człowieku, tu i teraz. Jednak mądrość σοφία swymi korzeniami sięga głęboko w przeszłość i ma w swej perspektywie przyszłość. Człowiek mądry umie czerpać z prawdziwej tradycji poprzednich pokoleń. Także Karol Wojtyła w swej głębokiej mądrości potrafi docenić to wszystko, co zostało zbudowane przed nim. Dlatego też pisząc o Karolu Wojtyśle, o jego podejściu do najbardziej fundamentalnego zagadnienia, jakim jest poznanie Boga, nie można pominąć pewnego elementu, który konstytuuje jego człowieczeństwo. Element ten stanowi odniesienie do rzeczywistości, jaką jest Kościół. Oto jak w poemacie *Stanisław* kardynał Wojtyła wyraża swoją więź z Kościołem:

*Pragnę opisać Kościół –
Mój Kościół, który rodzi się wraz ze mną,
Lecz ze mną nie umiera – ja też nie umieram z nim,
Który mnie stale przerasta –
Kościół: dno bytu mojego i szczyt.
Kościół – korzeń, który zapuszczam w przeszłość
i przyszłość zarazem,
Sakrament mojego istnienia w Bogu,
który jest Ojcem*⁹³.

⁹¹ Jan Paweł II, *Anioł Pański z Papieżem*, t. IV, Roma, Citta del Vaticano 1994, s. 64.

⁹² Por. Paweł Bortkiewicz, *Rola pokory w kulturze myślenia (wokół Veritatis splendor i Fides et ratio)*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. Marian Grabowski, Toruń, UMK 1999, s. 214-223.

⁹³ Karol Wojtyła, *Stanisław*, w: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice...*, dz. cyt., s. 173.

Kościół dla Karola Wojtyły ma fundamentalne znaczenie, które odnosi się do czynnika najbardziej elementarnego, mianowicie do samego człowieczeństwa. To we wspólnocie rodzi się indywidualna mądrość rozumiana jak biblijne σοφία. Dlatego stwierdza, że Kościół to *dno bytu mojego i szczyt i dalej Sakrament mojego istnienia w Bogu*. W słowach tych wyraża swoją głęboką więź ze wspólnotą Kościoła oraz przekonanie, że Kościół jest widzialnym znakiem jego przynależności do Stwórcy. Ukazuje Kościół jako rzeczywistość przerastającą pojedyncze ludzkie istnienie oraz jako korzeń wyrastający z przeszłości, w którym on sam ma udział i z którego czerpie. Kościół jest także perspektywą, w której poeta dostrzega własną przyszłość. Można zatem stwierdzić, że postawa Karola Wojtyły jest głęboko zakorzeniona w mądrości, której depozytariuszem jest Kościół, a tym samym w mądrości tych, którzy będąc wiernymi świadkami Dobrej Nowiny objawiali prawdę światu w ciągu całej historii chrześcijaństwa.

Od VI wieku w Kościele Rzymskokatolickim każdemu papieżowi przysługuje tytuł *Pontifex Maximus*⁹⁴. W wielu przypadkach jest to tylko oficjalna tytulatura biskupów Rzymu, ale w stosunku do niektórych osób tytuł ten posiada głębokie znaczenie symboliczne. Z pewnością do grona tych wybitnych pasterzy Kościoła należy Jan Paweł II, a interpretacja tego terminu w stosunku do jego osoby nie dotyczy tylko okresu, w którym pełnił on rolę głowy Kościoła Katolickiego, ale jest również prawdziwa, gdy odniesie się ją do całego życia Karola Wojtyły. Termin *pontifex*⁹⁵ dosłownie oznacza tego, który buduje mosty. Symbolicznie można interpretować ten termin w sensie wertykalnym, jako tego, który przybliży światu Boga, jak i horyzontalnym jako tego, który łączy i jednoczy to, co ludzkie. Interpretacja tego tytułu może być również odczytywana w wielu różnych kontekstach, na przykład ekumenicznym, dialogu międzyreligijnego czy szerzej międzykulturowego. Można także odczytywać ten termin w kontekście zagadnienia poznania istnienia i istoty Boga.

Karol Wojtyła, sam poszukując odpowiedzi na pytanie, czy Bóg istnieje, przybliży tę prawdę światu w swoich dziełach naukowych, artystycznych, a przede wszystkim poprzez swoje świadectwo życia. Buduje mosty w obrębie i pomiędzy różnymi płaszczyznami poznawczymi: filozofią, teologią i sztuką. Pytanie o Boga rozbrzmiewa we wszystkich formach jego twórczości. Ukazuje on, że nie zachodzi między tymi dziedzinami żadna sprzeczność, co więcej, pozwalają one na komplementarne uchwycenie zagadnienia poznawalności Boga. Dlatego też

⁹⁴ Łac. *pontifex* – kapłan, *maximus* – najwyższy. Tytuł *Pontifex Maximus* nosił przełożony Kolegium Kapłańskiego w starożytnym Rzymie. Od 376 roku, za sprawą papieża Grzegorza Wielkiego, określenie to stało się oficjalnym tytułem biskupów Rzymu. Por. Elżbieta Kotkowska, *Nicejskie óμολογισμός w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2015, s. 199-205.

⁹⁵ Termin ten pochodzi od dwóch łacińskich słów: *pons* – mosty i *facere* – czynić.

wskazuje na możliwość, a nawet konieczność dialogu i twórczej współpracy pomiędzy filozofią, teologią i działalnością artystyczną, jednocześnie podkreślając odrębność i specyficzną metodę, każdej z nich. Całościowe ujmowanie problemu na każdej z tych płaszczyzn oraz harmonijne ich powiązanie stanowią nie tylko o wielkości umysłu Karola Wojtyły, ale przede wszystkim o jego mądrości.

Analizując zagadnienie poznawalności Boga na gruncie filozoficznym i teologicznym, uznaje on, że problem ten powinien być podjęty na gruncie metafizyki klasycznej. Uważa bowiem, że pytanie o istnienie Boga jest pytaniem o byt w aspekcie jego istnienia. Niemniej w swych rozważaniach przypisuje także znaczącą rolę innym nurtom, które próbują się zmierzyć z tym zagadnieniem. Odwołuje się na przykład do filozofii religii, która na gruncie psychologicznym szuka odpowiedzi. Czerpie z fenomenologii, antropologii filozoficznej czy filozofii dialogu. Potrafi dostrzec to, co wartościowe w różnych systemach filozoficznych. Będąc otwartym na każdą cząstkę prawdy, ukazuje potrzebę otwartości, współpracy i syntetycznej wizji rzeczywistości⁹⁶. W encyklice *Fides et ratio* jako następca św. Piotra stwierdza, że filozofia musi odzyskać wymiar mądrościowy przejawiający się w poszukiwaniu całościowego i ostatecznego sensu życia⁹⁷. Teologia natomiast chcąc we właściwy sposób realizować swoje posłannictwo, nie może obyć się bez filozofii. Zagadnienia związane z rzeczywistością transcendentną, a szczególnie kwestia istnienia Boga w sposób uzasadniony może być podjęta właśnie na płaszczyźnie metafizycznej. Teologia powinna także poszukiwać nowych środków wyrazu, które odpowiadając wrażliwości współczesnego człowieka, potrafią obudzić pragnienie Boga, drzemiące we wnętrzu każdej osoby ludzkiej. Stąd Karol Wojtyła szuka Boga nie tylko w stworzeniu, ale i w kulturze, której szczególnie wyrazem jest sztuka.

Twórczość literacka Karola Wojtyły, ujmując swym głębokim urokiem artystycznym, przesiąknięta jest jednocześnie myślą filozoficzną i teologiczną, dzięki czemu posiada dużą wartość treściową. Poeta-dramaturg sięgając po słowo poetyckie, jednocześnie czerpie ze skarbnicy mądrości filozoficznej i teologicznej, aby wyrazić swoje najgłębsze przeżycia i przemyślenia, których nie da się oddać w języku ściśle naukowym. Karol Wojtyła wyróżnia się mądrością nie tylko na poszczególnych polach swojej działalności, to znaczy w teologii, filozofii i twórczości artystycznej. Wszystkie te płaszczyzny razem tworzą jedną przestrzeń życia, która promieniuje prawdziwą mądrością. Stąd łącząc te trzy drogi poznania nie otrzymuje się sumy prostej, ale nową jakość, którą jako całość postawy człowieka nazywa się mądrością. Jakość i wielowymiarowość mostów, które po-

⁹⁶ Dariusz Oko, *Encyklika Fides et ratio. Metafizyczne podstawy filozofii i teologii*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, dz. cyt., s. 135.

⁹⁷ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 81.

stawił Karol Wojtyła świadczą o jego głębokiej mądrości i stają się drogą, która zaprowadziła krakowskiego filozofa, teologa i artystę do celu.

Karol Wojtyła, w świecie, który traci zaufanie do ludzkiego rozumu, a co więcej traci poczucie i wycucie tego, czym jest mądrość, pokazuje jasno, że człowiek jest w stanie dojść do poznania prawdy, a mądrość jest cnotą, do której każdy jest powołany. Jego życie urzeczywistnia i unaocznia przekonanie, że mądrość nie jest jakąś abstrakcyjną wartością, ale że realizuje się w konkretnym człowieku, w relacji do siebie samego, drugiego i świata, a najpełniej w stosunku do Boga⁹⁸. Jest on widzialnym znakiem nadziei, prorokiem, apostołem i przewodnikiem wskazującym drogę do Prawdy, nie tylko w aspekcie doktryny wiary, ale przede wszystkim w kwestii sumienia i życia. Pragnie nie tylko poznać Boga, Jego istnienie i istotę, ale także wyrazić i opisać tę prawdę, do której udało mu się dotrzeć. Zadanie to jest niełatwe, gdyż prawdy nie da się uchwycić w zamknięte ramy ludzkiej myśli, ona jest poniekąd niewyraźna. Niemniej w pewnym stopniu można, a nawet trzeba mieć odwagę, tak jak Karol Wojtyła, zmagać się o prawdę i próbować ją przedstawić, choć w pewnej mierze, gdyż *powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przerasta jego samego*⁹⁹.

PODSUMOWANIE

Zagadnienie poznawalności Boga jest przedmiotem zarówno filozoficzno-teologicznych dociekań, jak i jednym z głównych motywów twórczości literackiej Karola Wojtyły. Cały dorobek naukowy i poetycki późniejszego papieża jest

⁹⁸ Elżbieta Kotkowska, *Teologia – pomiędzy wiedzą a mądrością*, dz. cyt., s. 58.

⁹⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 5. Zdaniem Karola Wojtyły również prawda ukazująca się człowiekowi w objawieniu nie jest dojrzałym owocem czy szczytem myśli wypracowanej przez rozum. Prawda ciągle *wzywa* człowieka, aby wysilił swój umysł i pogłębiał rozumienie Tajemnicy. Ze swojej strony wymaga od osoby ludzkiej jednego: otwarcia się na transcendencję. Dzięki tej otwartości człowiek może przyjąć Chrystusa. Poznając prawdę w Chrystusie osoba ludzka jest w stanie w pełni zaakceptować fakt, że jej życie jest tajemnicą. Nie odczuwa bowiem już lęku przed niczym, ufając Chrystusowi, wie, że Ten ją ocala i zawsze otwiera przed nią przyszłość. Taka świadomość wpływająca z poznania prawdy jest źródłem wolności człowieka. Właśnie w takim kontekście Karol Wojtyła rozumiał słowa z Ewangelii św. Jana: *poznać prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8,32), *Fides et ratio*, 15. Koncepcja wolności Karola Wojtyły jest zatem ściśle związana z prawdą. Autentyczna wolność zakorzeniona w mądrości i w prawdzie urzeczywistnia się nie w oderwaniu od wszystkiego i wszystkich jako jakaś abstrakcyjna idea, ale w relacji do siebie samego, drugiego człowieka, a przede wszystkim w stosunku do Boga. Poznanie Boga – Prawdy prowadzi do pełniej wolności człowieka. Por. też Antoni Siemianowski, *Co Jan Paweł II wnosi do współczesnego myślenia o wolności?*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. Marek Szulakiewicz, Zbigniew Karpus, Toruń, UMK 2007.

wyrazem zgłębiania tajemnic życia i śmierci, poszukiwań fundamentalnej podstawy istnienia całej rzeczywistości¹⁰⁰. Droga Karola Wojtyły ku Bogu wiedzie poprzez filozofię bytu, w ramach której filozof dochodzi do poznania Absolutu będącego Istnieniem. W poezji i dramatach wyraża swój zachwyt nad prawdą, dobrem i pięknem stworzenia, w których widzi odbłaski boskich doskonałości. Szczególne miejsce objawienia się Boga odnajduje w osobie ludzkiej ujmowanej w kategoriach sakralnych. Karol Wojtyła zdaje sobie sprawę, że Prawda go przeraża. Świadomość ta sprawia, że jest otwarty na transcendencję. Dzięki temu jest w stanie rozpoznać Boga w Chrystusie, który objawia się jako *Ty* wobec ludzkiego *ja*. Cały intelektualny i duchowy wysiłek Karola Wojtyły zmierzającego ku Prawdzie ma odzwierciedlenie w jego postawie życiowej, którą, w świetle analiz dokonanych w niniejszym artykule, należy określić mianem mądrości. Można zatem stwierdzić, że o wielkości Karola Wojtyły nie decydował fakt, iż był on znakomitym filozofem i teologiem oraz utalentowanym poetą i dramaturgiem, ale to, iż sam potrafił żyć w prawdzie. W jego osobie istniała pełna harmonia i zgodność myśli, słów i czynów. Taka postawa świadczy, że działał on w duchu prawdziwej mądrości. Prawda o człowieku bowiem ukazuje się dopiero wtedy, gdy spojrzy się na niego przez pryzmat całokształtu jego działalności.

Dwie drogi poznania Boga wyrażone poprzez kategorie poznawcze *θεωρία* i *ποίησις*, z pozoru niezależne i niesprowadzalne do siebie, zestawione razem tworzą jedną rzeczywistość, którą jest życie człowieka i Tajemnica Boga, czyli zmaganie się człowieka o Prawdę. Z tego wysiłku człowieka wyłania się całościowy obraz rzeczywistości, który jednak nie jest zamknięty, ale pozostawia otwartą przestrzeń. W końcu pojmując Boga jako Początek i Cel wszystkiego, należy przyjąć, że jest On fundamentem, który harmonizuje i spaja wszelkie ludzkie wysiłki służące poznaniu Prawdy, a nie tym, który wyznacza granice¹⁰¹. Tym co zakłada i w pewien sposób łączy, z jednej strony tak różne, a z drugiej komplementarne formy poznania – naukową i poetycką – jest sama PRAWDA.

¹⁰⁰ Marek Skwarnicki, *Wstęp*, w: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice...*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰¹ Grzegorz Heckert, *O nabożeństwie, które jest w istocie napaścią*, w: *Prawda – zaufanie – wspólnota*, red. Elżbieta Kotkowska, Małgorzata Wiertelwska, Poznań, Wydawnictwo UAM 2006, s. 142.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła

- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, dokumenty Soboru Watykańskiego II, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/dei_verbum/V.php
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, dokumenty Soboru Watykańskiego II, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/

Literatura podstawowa

- Bortkiewicz Paweł, *Rola pokory w kulturze myślenia (wokół Veritatis splendor i Fides et ratio)*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. Marian Grabowski, Toruń, UMK 1999.
- Dec Ignacy, *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia?*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumie ku prawdzie*, red. Ignacy Dec, Wrocław, Papieski Fakultet Teologiczny 1999.
- DybciaK Krzysztof, *Karol Wojtyła a literatura*, Tarnów, Biblos 1991.
- Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. Henryk Witczyk, Kielce, Jedność 2002.
- Frossard Andre, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. Anna Turowiczowa, Kraków, Znak 2005.
- Galarowicz Jan, *Imię własne człowieka*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 1996.
- Gogacz Mieczysław, *Elementarz metafizyki*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1987.
- Gołubiew Antoni, *Poszukiwania*, Kraków, Znak 1960.
- Heckert Grzegorz, *O nabożeństwie, które jest w istocie napaścią*, w: *Prawda – zaufanie – wspólnota*, red. Elżbieta Kotkowska, Małgorzata Wiertelwska, Poznań, Wydawnictwo UAM, 2006.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin, KUL 1994.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Opoka.org.pl, [online], [przełądane 21.06.2018], dostępne w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura, dokumenty, przemówienia, homilie*, red. Marian Radwan, Rzym-Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1988.

- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM, WAM 2005.
- Jan Paweł II, *Anioł Pański z Papieżem*, t. IV, Roma, Citta del Vaticano 1994.
- Kamiński Stanisław, *Poszukiwacz adekwatnych postaw filozoficznych poglądu na świat*, „Tygodnik Powszechny”, nr 47, 1978, s. 5.
- Kamiński Stanisław, Zdybicka Zofia, *O sposobie poznania istnienia Boga. Artykuł dyskusyjny*, „Znak”, nr 6 (120), 1964, s. 635-661.
- Kasper Walter, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Tyrawa, Wrocław, Tum 1996.
- Kotkowska Elżbieta, *Teologia pomiędzy wiedzą, a mądrością*, w: *Wstęp do teologii. Materiały do ćwiczeń*, red. Elżbieta Kotkowska, Poznań, Wydział Teologiczny UAM, 2007.
- Kotkowska Elżbieta, *Nicejskie óμολογιστος w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2015.
- Kowalczyk Stanisław, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
- Kwiatkowski Tadeusz, *Wśród nauczycieli i przyjaciół*, „Akcent”, nr 4 (34), 1988, s. 46-54.
- Mascall Eric, *Istnienie i analogia*, tłum. Jolanta W. Zielińska, Warszawa, PAX 1961.
- Oszajca Waclaw, *Słowo, Jego hipostaza i sakramentalność*, „Akcent”, nr 4 (34) 1988, s. 7-13.
- Pasierb Janusz Stanisław, *Miasto na górze*, Pelplin, Bernardinum 2000.
- Pasierb Janusz Stanisław, *Poezja uniwersaliów*, „Znak” nr 4/5 (322/323), 1981, s. 590-599.
- Pasierb Janusz Stanisław, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków, Znak 1983.
- Paweł VI, *Do artystów, Kaplica Sykstyńska, 10.V.1964*, „Znak”, z. 12 (126), 1964, s. 1425-1426.
- Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. Zofia Zarębianka, Jan Machniak, Kraków, Instytut Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Katedra Teologii Duchowości Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 2006.
- Przybylska Agata, *Samotność możliwa w człowieku*, Kraków, Arcana 2002.
- Schönborn Christoph, *Bóg zesłał syna Swego*, Poznań, Pallottinum 2002.
- Siemianowski Antoni, *W sprawie poszukiwania nowej metafizyki*, Filozofia Chrześcijańska, Poznań, Wydział Teologiczny UAM, t. 3, 2006.
- Siemianowski Antoni, *Co Jan Paweł II wnosi do współczesnego myślenia o wolności?*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. Marek Szulakiewicz, Zbigniew Karpus, Toruń, UMK 2007.

- Smaszcz Waldemar, *Słowo poetyckie Karola Wojtyły*, Warszawa, PAX 1998.
- Szymański Wiesław Paweł, *Sam na sam z wierszem. Wiersze i interpretacje*, Kraków, Arcana 2000.
- Szymik Jerzy, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994.
- Szymik Jerzy, *Wszystko zjednoczyć w Chrystusie (Ef 1,10)*, Wrocław, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2003.
- Tatarkiewicz Władysław, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa, PWN 1982.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, cz. 1-2, [online], [przełgądane 21.06.2018], dostępne w: http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm
- Tomasz z Akwinu, *Suma contra gentiles*, [online], [przełgądane 21.06.2018], dostępne w: <http://jednoczmysie.pl/wp-content/uploads/2013/02/SUMMA-CONTRA-GENTILES-PRAWDA-WIARY-CHRZE%C5%9ACIJA%C5%83SKIEJ.pdf>
- Vagaggini Cipriano, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. Jacek Partyka, Kraków, Wydawnictwo HOMINI 2005.
- W kierunku chrześcijańskiej, kultury*, red. Bohdan Bejze, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1978.
- Wojtyła Karol, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, TN KUL 1994.
- Wojtyła Karol, *O poznawalności i poznawaniu Boga. Zarys zagadnień*, Kraków, Instytut Jana Pawła II – Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2000.
- Wojtyła Karol, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak”, nr 10 (124), 1964, s. 1153-1156.
- Wojtyła Karol, *O humanizmie Św. Jana od Krzyża*, Kraków, „Znak”, nr 1(27), 1951, s. 7-20.
- Wojtyła Karol, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków, WAM, 2003.
- Wojtyła Karol/Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków, Znak 2005.
- Zuberbier Andrzej, *Mistyka sztuki*, „Ateneum Kapłańskie”, z. 2, t. 63, 1961.

Leksykony, słowniki, encyklopedie

- Słownik grecko-polski*, red. Zofia Abramowiczówna, t. 3, Warszawa, PWN 1962.
- Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki i inni, Lublin, Kraków, M 2002.



SUMMARY

The present study is an attempt at an integral approach to factors shaping human beliefs such as knowledge, life experience, as well as feelings and emotions. In his or her beliefs each person grasps the world in its entirety, in an integral way and in some relation to transcendence. The process of getting to know the surrounding reality proceeds on many levels and through many channels that are described by particular sciences and irreducible to one another. A holistic approach to the research problem imposed a circular method of accumulating knowledge from various areas of human cognition and theology. The effect of research undertaken in such a perspective is presented on two biblical examples of the shaping of beliefs in relationship with God and the community that testifies about Him. Another research effect is a proposition to create and shape an entire space of communication and dialog by philosophers who think spiritually, based on analysis of the relation: work-recipient of work. Here, the space of relations appears to be one in which beliefs can be consolidated in relation to truth.

Keywords: beliefs; integral knowledge; doubts; dialog; communication

Słowa kluczowe: przekonania; poznanie integralne; wątpliwość; dialog; komunikacja

STRESZCZENIE

W pracy podjęto próbę integralnego ujęcia czynników kształtujących ludzkie przekonania, takich jak wiedza, doświadczenie życiowe oraz uczucia i emocje. Każdy człowiek w swoich przekonaniach ujmuje świat całościowo, integralnie i w jakiejś relacji do transcendencji. Poznawanie otaczającej człowieka rzeczywistości dokonuje się na wielu poziomach i wieloma kanałami, które opisywane poprzez kolejne nauki są do siebie niesprowadzalne. Całościowe ujęcie problematyki badawczej wymusiło niejako kolistą metodę nawarstwiania wiedzy z różnych obszarów ludzkiego poznania oraz teologii. Jako efekt badawczy w tak opracowanej perspektywie przedstawiono dwa biblijne przykłady kształtowania przekonań w relacji z Bogiem i wspólnotą, która o Nim świadczy. Drugi efekt badawczy to propozycja tworzenia i kształtowania całościowej przestrzeni komunikacji i dialogu przez filozofów myślących duchowo, dzięki analizie relacji dzieło-odbiorca dzieła. Przestrzeń relacji jawi się jako ta, w której przekonania, w relacji do prawdy, mogą być utrwalane.

Słowa kluczowe: przekonania; poznanie integralne; wątpliwość; dialog; komunikacja

