

KULTURA 34 Media 2018 TEOLOGIA

ISSN 2081-89-71

KWARTALNIK
NAUKOWY
WYDZIAŁU
TEOLOGICZNEGO
UKSW W WARSZAWIE



Szanowni Państwo!

Wiemy, że praca naukowa, choć nieraz żmudna, potrafi być źródłem wielkiej satysfakcji. Jednak jest ona pełna dopiero, gdy można wynikami swej pracy podzielić się ze światem; gdy owe wyniki są szeroko znane i komentowane. Niestety, tradycyjne papierowe czasopisma naukowe mają ograniczony zasięg i znikomą liczbę egzemplarzy.

Istnieje jednak proste rozwiązanie tego problemu!

Kwartalnik internetowy „Kultura-Media-Teologia” jest recenzowanym pismem naukowym, powołanym w styczniu 2010 r. i wydawanym online od czerwca 2010 r. pod adresem www.kmt.uksw.edu.pl przez Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie. **Artykuły są zamieszczane na stronie www i w postaci pliku pdf**, co znacznie ułatwia cytowanie, umożliwiając podawanie numerów stron. Natomiast **publikacja w internecie oznacza szersze dotarcie do odbiorców**, a przez to wzrost cytowalności.

Wszystkie artykuły publikowane w kwartalniku są recenzowane. Recenzja jest obustronnie anonimowa. Recenzenci są wybierani przez redakcję, są nimi zarówno członkowie Rady Naukowej, jak i osoby spoza niej. Recenzenci krajowi są wybitnymi ekspertami w swoich dziedzinach i mają minimum stopień naukowy doktora i znaczący dorobek w dziedzinie, do której należy recenzowany artykuł. Aby wykluczyć dowolność recenzji, dokonuje się ona w oparciu o przygotowany przez redakcję, standardowy dla wszystkich recenzji, szablon.

Kwartalnik „Kultura-Media-Teologia” spełnia wszelkie wymogi stawiane pismom naukowym. Pismo zostało umieszczone na ogłoszonej w grudniu 2015 r. liście czasopism punktowanych. Znalazło się na liście B, zaś za publikację na łamach KMT w latach 2013–2016 przyznano 8 punktów.

Nasze atuty to:

- szeroki zakres dziedzin;
- wysoka punktacja;
- szybkość publikacji;
- dopracowana szata graficzna;
- staranna redakcja;
- rozpowszechnienie artykułów i szansa na dużą cytowalność.

KULTURA Media TEOLOGIA

NUMER 34/2018

TEMAT NUMERU:

SZCZĘŚCIE – KONCEPCJE I SYMBOLE

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA

KWARTALNIK NAUKOWY WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UKSW W WARSZAWIE

ISSN 2081-8971

WYDAWCA: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

REDAKCJA: dr hab. Katarzyna Flader-Rzeszowska, prof. UKSW
(redaktor naczelna)
dr hab. Monika Przybysz, prof. UKSW (zastępca red. nacz.)
dr Marta Jarosz (sekretarz redakcji)
dr Marek Robak
dr Dagmara Jaszewska
ks. dr hab. Dariusz Pater
dr Małgorzata Laskowska
dr Anna Miotk
ks. dr hab. Norbert Mojżyn

Rada naukowa: ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (UKSW)
ks. prof. dr hab. Witold Kawecki (UKSW)
ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW)
prof. dr hab. Jan Stanisław Wojciechowski (UJ)
prof. dr hab. Rafał Habielski (UW)
prof. dr hab. Jerzy Olędzki (UKSW)
prof. dr hab. Anna Zeidler-Janiszewska (SWPS)
prof. dr hab. Karol Klauza (KUL)
prof. dr Michał Masłowski (Université Paris IV – Sorbonne)
Prof. Andrius Vaišnys, Uniwersytet Wileński
Doc. Mgr. Katarína Fichnová, PhD. – Uniwersytet Konstantyna
Filozofa w Nitrze (Słowacja)
dr hab. Mariola Marczak prof. UWM Olsztyn
dr hab. Anna Czajka-Cunico prof. UKSW
dr Victor Khroul Państwowy Uniwersytet im. Łomonosowa
w Moskwie

Korekta: dr hab. Monika Przybysz, prof. UKSW
i dr hab. Katarzyna Flader-Rzeszowska, prof. UKSW
oraz Zespół

Skład: Stanisław Tuchołka • www.panbook.pl

Logo: ks. dr hab. Andrzej Adamski, prof. WSiIZ;
fot. na okładce: <https://www.pexels.com/photo/nature-laptop-outside-macbook-6508/>

Adres redakcji: „Kultura–Media–Teologia”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa,

Kontakt: e-mail: kmt.uksw@gmail.com; <http://www.kmt.uksw.edu.pl>

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania i redagowania tekstów oraz zmiany tytułów.
Materiałów niezamówionych nie odsyłamy. **Wersję pierwotną (referencyjną)**
wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku *.pdf

SPIS TREŚCI

SZCZĘŚCIE W KULTURZE	7
<i>Andrzej Korczak</i>	
TRUDNE SZCZĘŚCIE HEROSA	8
<i>Norbert Możliwny</i>	
RAJSKI OGRÓD JAKO TOPOS SZCZĘŚCIA W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KOMUNIKACJI KULTUROWEJ	28
<i>Anna Hamling</i>	
TOLSTOY'S CONCEPT OF HAPPINESS IN THE LIGHT OF FAITH	62
<i>Dagmara Jaszewska</i>	
PROBLEM SZCZĘŚCIA I NIESZCZĘŚCIA W WYGNANIU ANDRIEJA ZWIAGINCEWA – PRÓBA INTERPRETACJI TEOLOGICZNEJ	72
<i>Magdalena Kozhevnikova</i>	
W POSZUKIWANIU SZCZĘŚCIA LUDZKOŚCI: EKSPERYMENTY W ZAKRESIE HYBRYDYZACJI I CHIMERYZACJI CZŁOWIEKA	95
HISTORIA I SPOŁECZEŃSTWO	111
<i>Jarosław Cabaj</i>	
PROBLEMATYKA WOJNY POLSKO-RADZIECKIEJ I WALK O GRANICE POLSKI NA ŁAMACH PRASY SIEDLECKIEJ Z OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO	112
KOŚCIÓŁ I SPOŁECZEŃSTWO	134
<i>Agnieszka Siarkiewicz</i>	
ZAGADNIENIA ŁĄCZĄCE KONCEPCJĘ CSR I NAUCZANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO	135

SZCZĘŚCIE W KULTURZE

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA 34/2018

Andrzej Korczak

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

Trudne szczęście Herosa

The Difficult happiness of a Heros

STRESZCZENIE:

Artykuł pokazuje poszczególne etapy dążenia sumeryjsko-babilońskiego i greckiego herosa do nadnaturalnego szczęścia oraz ich egzystencjalny sens. Zostały one opisane za pomocą symboli, których odczytanie ujawnia wiedzę starożytnych na temat możliwości osiągnięcia nadprzyrodzonego szczęścia.

Poemat *Gilgamesz* pokazuje, że osiągnięcie nadprzyrodzonego szczęścia jest niezwykle trudne i nawet wybrańcy losu mogą ponieść klęskę. W postaci Heraklesa widzimy bardzo silny antropologiczny dualizm ducha i ciała.

Najważniejszym zadaniem herosa jest doprowadzenie do wewnętrznego pokoju wynikającego z pogodzenia tych sfer, co udaje mu się po niebывałych trudach. Zostały one symbolicznie opisane w dwunastu pracach, podczas których pomagają herosowi olimpijscy bogowie. W kulturze chrześcijańskiej mity heroiczne przemieniły się w legendy o rycerzach walczących z potworami symbolizującymi zło. W czasach nowożytnych zaś legendy te wyewoluowały w stronę baśni, a mimo to ich najważniejsze przesłanie zostało zachowane.

SŁOWA KLUCZOWE:

heros, psyche, naturalne i nadnaturalne szczęście, alegoryczna interpretacja

ABSTRACT:

The article illustrates the various stages of the Sumerian-Babylonian and greek hero's pursuit of supernatural happiness and their existential meaning. These were described using symbols whose interpretation reveals the knowledge of the ancients regarding the possibilities of obtaining supernatural happiness. The *Epic of Gilgamesh* shows that achieving supernatural happiness is extremely difficult, and that even chosen ones may experience defeat. In the figure of Heracles, we see a very strong anthropological dualism of the spirit and the body. The most important task of the hero is to bring about internal peace resulting from reconciliation of these spheres. He manages this after exceptional hardships. These are symbolically described in twelve parts, during which the hero is aided by the Olympian gods. In Christian culture, the heroic myths became legends about knights fighting against monsters symbolising evil. In the early modern period, these legends transformed into fairy tales, yet their primary message was preserved.

KEYWORDS:

heros, psyche, natural and supernatural happiness, allegorical interpretation

Wykaz skrótów: przed Ch. – przed Chrystusem.

Pierwszą, w pełni zachowaną opowieścią heroiczną, jest sumeryjsko-babiloński poemat *Gilgamesz*¹. Tytułowy bohater poematu jest postacią historyczną z XXIX lub XXVIII wieku p.n.e.². Opowieść przedstawia go jako złożenie człowieka i boga³, co oznacza, że w momencie ostatecznego formowania się poematu, to znaczy około 1,5 tysiąca lat przed Ch., pojęcie herosa było już ukształtowane⁴. Heros, rozumiany jako złożenie człowieka i boga, zasadniczo różni się od postaci króla ubóstwionego po śmierci. Gilgamesza poprzedzają tacy herosi, jak: Adapa, Utnapiszpin, Etana, Szukalletuda, Enmekar i Lugalbanda⁵. Jednak teksty opiewające ich życie zachowały się jedynie we fragmentach – dlatego nie możemy odtworzyć ich bohaterskich czynów. Gilgamesz z całą pewnością jest herosem w znaczeniu kulturowym, gdyż dokonał wielkiego czynu ważnego dla całej społeczności⁶. Jednak dokonania i zasługi kulturowe nie tłumaczą w zupełności przesłania zawartego w poemacie mitu heroicznego⁷. Tęsknota za nieśmiertelnością, opisana w *Gilgameszu*, częściowo potwierdza teorię psychoanalityczną, która wywodzi postać herosa z lęku przed śmiercią, czy z traumy narodzin. Pokonywanie psychologicznych lęków, osiąganie psychicznej dojrzałości wskazuje na obecność

¹ M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. Michał Filipczuk, Tomasz Polański, Kraków 2008, s. 113–115; S.N. Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture and Character*, Chicago 1971, s. 270–274; C. Wilcke, *Das Lugalbanda Epos*, Wiesbaden 1969; J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, przeł. Andrzej Reiche, Katowice 1998, s. 75–78.

² S.N. Kramer, *Historia zaczyna się w Sumerze*, przeł. Joanna Olekiewicz, Warszawa 1961, s. 100 i nast.; G. Roux, *Mezopotamia*, przeł. Beta Kowalska, Jolanta Kozłowska, Warszawa 2003, s. 111; A. Mierzejewski, *Tajemnice glinianych tabliczek*, Warszawa 1981.

³ *Gilgamesz*, przeł. Robert Stiller, Kraków 2011, s. 50; S.N. Kramer, *Historia...*, dz. cyt., s. 102–103.

⁴ *Epos o Gilgameszu. Wersja standardowa z Niniwy*, Wprowadzenie, przekład i komentarz, Antoni Tronina, Kraków-Mogilany 1017, s. 12, 16, 177; M.L. West, *Wschodnie oblicze...*, dz. cyt., s. 110–111.

⁵ S.N. Kramer, *The Sumerians: Their History...*, dz. cyt., s. 270–274; C. Wilcke, dz. cyt.

⁶ T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, przeł. Stefan Srebrny, Gabriela Piankówna, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 85. Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. Stanisław Tokarski, Warszawa 1994, s. 200. Por. K. Kowalski, Z. Krzak, *Tezeusz w labiryncie*, Wrocław 1989, s. 97–98; G. Widengren, *Fenomenologia religii*, przeł. Joanna Białek, Kraków 2008, s. 424–425. Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 214, 639, przypis 203.

⁷ Por. E. Mielecinski, *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. Paweł Rojek, Kraków 2009, s. 5–18 oraz rozdz. *Pierwotne źródła eposu*.

w poemacie archetypów w rozumieniu Carla Gustawa Junga⁸. Walter Burkert łączy mity i postacie heroiczne z doświadczeniami szamanów⁹. Rzeczywiście, w *Gilgameszu* są bardzo ważne wątki, które pochodzą z legend szamańskich¹⁰. Wydaje się, że mogło tu nastąpić skojarzenie opowieści szamańskich, ukazujących wstępowanie w szamana boskiej mocy, z opowieściami pokazującymi ingerencję bogów w życie władców, którzy, według Lorda Reglana, w starożytności funkcjonowali w społecznej wyobraźni zgodnie z mitycznymi wzorcami¹¹. Szkoła folklorystyczna wywodzi natomiast mity heroiczne z ludowych opowieści o bohaterach¹². W *Gilgameszu* mamy rzeczywiście postać przyjaciela głównego bohatera, która może mieć ludowe pochodzenie. Jednak sam Mioletinski zauważa, że *Gilgamesz* jest dziełem filozoficznym¹³ i nie ma folklorystycznego pochodzenia¹⁴. W sytuacji istnienia tak różnych teorii powinniśmy traktować ostrożnie każdą hipotezę dotyczącą pochodzenia i przesłania mitu heroicznego zawartego w poemacie.

NIEZDOBYTE SZCZĘŚCIE GILGAMESZA

Motywacje Gilgamesza, które czynią z niego herosa, wiążą się ze świadomością innego, wyższego rodzaju spełnienia, niż ten, którego doświadczają zwykli ludzie. Jednak bohater przez długi czas swego życia nie czuje potrzeby dokonywania heroicznych czynów. Na początku poematu widzimy go obdarzonego przez bogów wszelkimi dobrami i przyjemnościami, jakich tylko człowiek może zapragnąć. To szczęście różni się od szczęścia każdego innego człowieka jedynie obfitością dóbr i intensywnością przyjemnych doznań. Jest to szczęście naturalne. Dopiero po spotkaniu swego przyjaciela, a zwłaszcza po jego niespodziewanej śmierci, heros stwierdza, że szczęście, które nieuchronnie kończy się śmiercią, nie zdoła go zadowolić. To bogini Isztar doprowadziła do tej śmierci i zniszczyła naturalne

⁸ Por. E. Mioletinski, *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981, s. AA. Por. K. Kowalski, Z. Krzak, dz. cyt., s. 109 nast.

⁹ W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, dz. cyt., s. 98–100. Por. H.M. Chadwick, N.K. Chadwick, *The Growth of Literature*, t. 3, London 1932–1940, s. 192–226.

¹⁰ E.A.S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlin 1970, 137–143.

¹¹ L. Reglan, *Bohater tradycyjny*, „Pamiętnik Literacki” 1973 nr 164, s. 253–268.

¹² E. Mioletinski, *Pochodzenie eposu...*, dz. cyt.

¹³ Tamże, s. 394.

¹⁴ Tamże, s. 412.

szczęście Gilgamesza. Podobnie będzie w opowieści o Heraklesie, którego szczęście zostanie zniszczone przez Herę. W tej sytuacji w sumeryjsko-babilońskim herosie budzi się pragnienie innego rodzaju spełnienia. Wyraźnie świadczą o tym jego słowa: „W łonie mym rozpacz się załęgła. Jakże mam milczeć? Jak spokój znaleźć. Trwogę przed śmiercią poczułem, Szamaszu!”¹⁵; „Wszystkie lata dotychczas przespałem, niech jednak oczy me widzą słońce, niech się słońcem nasycę! Pusta jest ciemność, jeśli się raz Światło znalazło!”¹⁶. Ta ostatnia, filozoficzna uwaga, wydaje się niezwykle interesująca, ponieważ pokazuje pragnienie szczęścia polegającego na jakimś ekstremalnym spełnieniu swojej egzystencji, w kontekście której zwykła ludzka egzystencja została oceniona jako sen i pustka. Pragnienie nieśmiertelności opisane w *Gilgameszu* można interpretować bardzo różnie. Interpretację dosłowną potwierdzałby fakt, iż spotykamy ludzi, którzy tak bardzo boją się śmierci, że chcieliby być nieśmiertelni. Jednak strach przed śmiercią i poszukiwanie dosłownie rozumianej nieśmiertelności wykluczałoby inne cechy herosa opisane w poemacie. Są to na przykład: pragnienie pokonania zła gnębiącego świat, bez względu na cenę, jaką przyjdzie za to zapłacić czy dążenie do sławy, jaka pozostanie po bohaterze, jeśli zostanie on pokonany przez złego potwora. Interpretacja symboliczna odkrywałaby w herosie pragnienie podobnego bogom, nadprzyrodzonego sposobu egzystencji. Jest to pragnienie szczęścia nadnaturalnego, którego nie posiada nawet tak wyjątkowy władca, obdarzony przez los wszelkimi dobrami, jakich człowiek może zapragnąć. Jedynie taka interpretacja tłumaczy zawarte w poemacie symbole, a także naświetla całościowy sens starożytnego pojęcia herosa jako złożenia człowieka i boga.

Obudzenie się w herosie pragnień wybiegających poza to, czego pragną zwykli ludzie, nie jest niczym nadzwyczajnym. Będąc złożeniem ludzkiej i boskiej natury, heros nie może żyć tak, jak każdy inny człowiek, którego egzystencjalny status jest na zawsze określony. Jego boska natura zmusza go do czynów i pragnień wykraczających poza status zwykłego człowieka. Przed pierwszą, prawdziwie heroiczną wyprawą Gilgamesz mówi do boga Szamasza: „Jeślibym zaś nie miał tego dokonać, po cóż byś mnie wtedy dotknął, Szamaszu, żądzą niespokojną takiego czynu”¹⁷. Podczas wyprawy po boskie cedry, narrator *Gilgamesza* mówi: „Siedem

¹⁵ *Gilgamesz*, dz. cyt., tab. 8, s. 62.

¹⁶ Tamże, tab. 8, s. 64.

¹⁷ Tamże, s. 30.

gór przebrnąwszy pod wysokim cedrem stanęli. Podeszli w podziwiew. Znalazł Gilgamesz cedr swojego serca”¹⁸. Wydaje się, że zarówno sumeryjsko-babiloński, jak i późniejszy, grecki heros, odróżnia się od każdego innego człowieka tym, że jest posłuszny wszystkiemu, co w nim pochodzi od boga. Intuicyjnie czuje, że aby być szczęśliwy, musi postawić to, co w nim boskie przed tym, co ludzkie. Heros kierowany boską częścią swojej natury uznaje, że dążenie do absolutnego spełnienia usprawiedliwia ryzyko utraty zwyczajnego ludzkiego szczęścia, a nawet ryzyko utraty życia¹⁹. Nagrodą za taką postawę, niezależnie od tego, czy uda mu się osiągnąć za życia cel swoich pragnień, jest szczęście czekające go po śmierci²⁰. Jednak, wybierając pierwszeństwo części boskiej nad ludzką heros nie unicestwia ludzkiego naturalnego elementu własnej natury. Przeciwnie – żeby osiągnąć nadnaturalne szczęście heros musi zmierzyć się ze strachem wypływającym z jego ludzkiej natury. Gilgamesz mówi do przyjaciela o ich wspólnym wrogu: „Teraz wyznam ci, przyjacielu: boję się go! Lękam się go bardzo! Dlatego pójdziemy w bór cedrowy, ubijemy Chumbabę, iżby się go nie bać!”²¹. Każdy późniejszy heros może powtórzyć te słowa, dla każdego walka z wrogiem oznacza jednocześnie walkę z własnym strachem, wywodzącym się z cielesnej natury. Te wątki wystarczająco dowodzą, że w kulturze Mezopotamii uważano, że szczęście przyrodzone może być człowiekowi dane, a szczęście nadprzyrodzone jest mu zadane.

Bardzo ważnym wątkiem, który odróżnia sumeryjsko-babilońskiego herosa od zwykłych śmiertelników i pokazuje, że pragnie on wyższego rodzaju szczęścia, jest odrzucenie zalotów bogini miłości²². Nie mamy wątpliwości, że oznacza to przewzięcie zmysłowego pożądania. Obrażona bogini mści się i skazuje na śmierć przyjaciela herosa, który najprawdopodobniej symbolizuje zmysłowy odpowiednik duchowej części reprezentowanej przez Gilgamesza. Oznacza to, iż autorzy

¹⁸ Tamże, s. 41.

¹⁹ A. Korczak, *Przekraczanie granic w mitach heroicznych*, w: A. Ciążela, S. Jaronowska (red.), *Transgresja jako zjawisko w kulturze – w kręgu szans i zagrożeń*, Warszawa 2017, s. 147–163.

²⁰ W.F. Otto, *Teofania. Duch religii starogreckiej*, przeł. Jerzy Prokopiuk, „Poezja” 1988 nr 12, s. 71. Por. J.-P. Vernant, *Mit religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1998, s. 55–60. O deifikowanych herosa zob. J. Black, A. Green, dz. cyt., s. 228–229; A. Sołtyś, *Bogowie nocy. Motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Kraków 2003, s. 193.

²¹ *Gilgamesz*, dz. cyt., s. 28.

²² Tamże, s. 49–50.

poematu posiadali dualistyczną koncepcję człowieka²³. W istocie jest ona symbolicznie zawarta już w samym pojęciu herosa, jako złożenia człowieka i boga. Tylko duchowy pierwiastek człowieka może przewyciężyć zmysłowe pożądanie i tylko on może mieć nadzieję na osiągnięcie wyższej egzystencji i związanego z nią szczęścia. Śmierć przyjaciela sprawia, że heros zupełnie traci ochotę na pospolite szczęście, jakie oferuje mu świat i jego cielesna natura. Czuje się wręcz skazany na poszukiwanie innego rodzaju spełnienia. Szuka szczęścia, które nie kończy się śmiercią.

Poszukując nieśmiertelności, jakkolwiek ją rozumieć, Gilgamesz dociera do mitycznego Utnapiszti, któremu udało się ją zdobyć. Ten proponuje mu próbę czuwania przez siedem dni i nocy, której przebycie ma zaświadczyć o tym, że kandydat zasługuje na nieśmiertelność²⁴. Heros jednak nie podołał tej próbie, dlatego Eliade uważa opowieść o Gilgameszu za dramatyzowany opis nieudanej próby zdobycia duchowej mądrości²⁵. Rumuński religioznawca nie zauważa, że samo przebycie drogi Szamasza, przebycie wód śmierci i dotarcie do nieśmiertelnego Utnapiszti jest poważnym osiągnięciem duchowym, skoro bohater zostaje wynagrodzony: „Zrzuca zwierzęce skóry, którymi się dotąd odziewał i jego postać staje się czysta i piękna”²⁶. Jest to niewątpliwy symbol duchowego odrodzenia. Drugą nagrodą jest zerwanie zieleń życia, dzięki któremu heros może odzyskać młodość²⁷. Zejście na dno morza po cudowne ziele lub inny atrybut nadnaturalnej mocy jest znanym motywem wielu greckich mitów heroicznych²⁸. Jednak Gilgamesz nie cieszy się długo posiadaniem cudownego zieleń, gdyż porywa je wąż. Znając rozwiniętą demonologię Mezopotamii możemy uważać węża za rzeczywistą złą siłę. Oznaczałoby to, iż nadnaturalne szczęście herosa jest zagrożone nie tylko przez jego moralną słabość i mechanizmy czysto wewnętrzne, ale także (podobnie jak szczęście średniowiecznego rycerza czy świętego) przez destrukcyjne siły zewnętrzne. Analogiczne wątki utraty eliksiru nieśmiertelności istnieją w mitologii greckiej²⁹. Eliade uważa, że zieleń życia zerwane przez Gilgamesza to winorośl³⁰,

²³ T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamia Religion*, Yale 1976, s. 255 i nast.

²⁴ *Gilgamesz*, dz. cyt., s. 86.

²⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, dz. cyt., s. 57.

²⁶ *Gilgamesz*, dz. cyt., s. 87–88.

²⁷ Tamże, s. 88.

²⁸ W. Dobrowolski, *Mity morskie antyku*, Warszawa 1987.

²⁹ M.L. West, *Wschodnie oblicze...*, dz. cyt., s. 179.

³⁰ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 276.

co jest raczej błędną interpretacją, gdyż ziele życia opisane w poemacie rośnie na dnie morza i heros nie może zerwać go po raz drugi³¹. Geo Widengren sądzi natomiast, że chodzi tu o drzewo życia, które w starożytności łączono z osiągnięciem duchowej mądrości i absolutnego spełnienia³². W tej sytuacji zerwanie ziela życia i jego utrata na skutek porwania przez węży są symbolicznymi opisami procesów, jakie rozegrały się w duszy herosa³³. Należy jednak przyznać, że naturalistyczną interpretację Eliadego częściowo potwierdza fakt, iż heros chce zanieść ziele do swego miasta, aby nakarmić nim starszyznę³⁴.

Oznaczałoby to, iż nadnaturalne szczęście herosa jest zagrożone nie tylko przez jego moralną słabość i mechanizmy czysto wewnętrzne, ale że, podobnie jak szczęście średniowiecznego rycerza czy świętego, także przez destrukcyjne siły zewnętrzne.

Interpretując symbole zawarte w *Gilgameszu* trzeba pamiętać, że w poemacie nieustannie zazębia się rzeczywistość realna i symboliczna. W bliskowschodniej mitologii i mystyce wino posiada dwa znaczenia. Naturalistyczne znaczenie wina określa je jako napój dostępny dla wszystkich, dający orzeźwienie i zapomnienie o troskach, a więc przynoszący naturalne szczęście. W o wiele późniejszej mystyce dionizyjskiej i muzułmańskiej, a także w liturgii chrześcijańskiej, wino symbolizuje doświadczenia mistyczne, co odsyła nas do szczęścia pojętego na sposób czysto duchowy. Próba czuwania, jakiej poddany został heros, nie powiodła się, ale zrzucenie starych szat i otrzymanie nowych oraz zerwanie ziela życia świadczy o tym, że dostąpił pewnego rodzaju spełnienia i wieść o nim chciał przekazać starcom (którzy w całej starożytności są symbolami mądrych ludzi).

³¹ *Gilgamesz*, dz. cyt., tab. 11, s. 88–89.

³² G. Widengren, dz. cyt., s. 337–338.

³³ Eliade przytacza przykłady węży, które w różnych mitologiach strzegą drzewa żywota, złotych jabłek oraz każdego „centrum” wcielającego sacrum, ale nie wyjaśnia ich rzeczywistego sensu. Por. M. Eliade, *Traktat...*, dz. cyt., s. 281–282.

³⁴ *Gilgamesz*, dz. cyt., tab. 11, s. 88.

Jednak Gilgameszowi nie udało się zachować zdobytego szczęścia. Opis jego zmagañ kończy się w nastroju *Księgi Koheleta*: utrudzony heros wraca do swego miasta wiedząc, że nie dostąpi szczęścia polegającego na zdobyciu nieśmiertelności³⁵. Aby się pocieszyć, pokazuje swoje osiągnięcia jako budowniczego Uruk, które świadczą o jego wyjątkowym statusie oraz równie wyjątkowym, ale jednak naturalnie pojętym szczęściu.

APOTEOZA HERAKLESA

Robert Graves twierdzi, że opowieść o Heraklesie jest grecką odmianą eposu o Gilgameszu i wskazuje na istniejące w tych tekstach podobieństwa³⁶. Zapożyczenia bliskowschodnie w opowieściach o czynach Heraklesa potwierdza też Martin West³⁷. Niezależnie od wpływów bliskowschodnich, z biegiem czasu postać Heraklesa obrosła oryginalnymi, greckimi wątkami i heros ten stał się bohaterem panhelleńskim.

Późny mit grecki podaje, że bogini Hera nasłała na malutkiego herosa dwa jadowite węże. Ten nie tylko nie uląkł się ich, ale mocnym uściskiem je zadusił, śmiejąc się przy tym. Echa tej opowieści znajdujemy w *Odzie do młodości* Mickiewicza:

„Dzieckiem w kolebce, kto łeb urwał hydrze,
Ten młody zdusi centaury,
Piekłu ofiarę wydrze,
Do nieba pójdzie po laury”.

Przesłaniem tej opowieści jest pokazanie, że odwaga cechująca herosa nie jest nabyta w trakcie wychowania i socjalizacji, ale trzeba się z nią urodzić. Do

³⁵ Podobny wydźwięk do pouczeń Koheleta mają zwłaszcza słowa szafarki Siduri; „Gilgameszu! Na co ty się porywasz? Życia, co go szukasz, nigdy nie znajdziesz! Kiedy bogowie stwarzali człowieka, śmierć przeznaczili człowiekowi, życie zachowali we własnym ręku. Ty, Gilgameszu, napełniaj żołądek, dniem i nocą obyś wciąż był wesół, codziennie sprawiaj sobie święto, dnie i noce spędzaj na grach i płasach! Niech jasne będą twoje szaty, włosy czyste, obmyj się wodą, patrz jak dziecię twojej ręki trzyma, kobietą sprawę czyn z chętną niewiastą: tylko takie są sprawy człowieka”. *Gilgamesz*, dz. cyt., s. 72.

³⁶ R. Graves, *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczowski, Warszawa 1974. Por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przeł. Maria Bronarska, Barbara Górską, Anna Nikliborc, Joanna Sachse, Olga Szarska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 25.

³⁷ Por. M.L. West, *Wschodnie oblicze...*, dz. cyt., s. 597–612.

tego i do podobnych wątków nawiązuje ideologia starożytnej i średniowiecznej arystokracji oraz liczne legendy o chrześcijańskich rycerzach i świętych.

Polski religioznawca Tadeusz Zieliński charakteryzując postać herosa napisał, że jego powołaniem było pogodzić matkę Gaję i ludzi. Zostali oni wyrwani spod jej praw przez olimpijskich bogów i podyktowaną przez nich moralność, w konsekwencji czego żyli z nią w dysharmonii³⁸. Mamy tu więc symbolicznie wyrażone pragnienie pogodzenia sfery duchowej i cielesnej, które potrzebne jest do osiągnięcia pełnego szczęścia. Jednak, aby stało się to możliwe, heros musiał wybrać pierwszeństwo sfery duchowej przed sferą cielesną. Późny mit opowiada o tym, jak pewnego razu bohaterowi ukazały się dwie kobiety – jedna symbolizująca cnotę, a druga – rozkosz. Dzięki temu, że heros wybrał cnotę, posiadał siłę dokonania bohaterskich czynów. Oburzona Hera zesała na niego obłąd, wskutek czego Herakles pozabijał swoich własnych synów. Wyrocznia w Delfach poradziła mu, żeby wykonał dwanaście prac, które zleci mu Eurysteusz – człowiek niższego odeń stanu – a w nagrodę otrzyma nieśmiertelność. Te wydarzenia stały się

Mamy tu więc symbolicznie wyrażone pragnienie pogodzenia sfery duchowej i cielesnej, które potrzebne jest do osiągnięcia pełnego szczęścia. Jednak, aby stało się to możliwe, heros musiał wybrać pierwszeństwo sfery duchowej przed sferą cielesną.

kluczem do zrozumienia dziejów Heraklesa. Podobny motyw podlegania komuś pośledniejszemu spotykamy w opowieści biblijnej w postaci Ezawa zabierającego błogosławieństwo Jakubowi. Możemy domyślać się, że jest to symbol prawa mówiącego, iż my wszyscy podlegamy temu, co gorsze od naszej właściwej, duchowej istoty. Podlegamy mianowicie naszej cielesności i zakotwiczonemu w cielesności ego. Dopóki tak się dzieje, nie możemy być prawdziwie szczęśliwi. Herosowi nie

³⁸ T. Zieliński, *Starożytność bajeczna*, Warszawa 1995, s. 146–148. Por. R. Graves, dz. cyt., s. 415–416; G. van der Leeuw, dz. cyt., s. 94.

w smak było służyć komuś gorszemu od niego, i musiał się zmagać ze sobą, aby wykonać wolę Zeusa. Oznacza to, iż aby zdecydować się na szczęście nadprzyrodzone, musimy skonstatować, że w istocie nie jesteśmy panami siebie i na pełną władzę nad sobą musimy zapracować.

Hezjod podaje, że gdy heros zabrał się do dwunastu prac zleconych mu przez Eurysteusza, poszczególni bogowie podarowali mu elementy cudownej zbroi³⁹. Wśród elementów boskiej zbroi zwraca uwagę zwłaszcza bogato zdobiona tarcza. Znajduje się na niej tak dużo elementów, że nie jest możliwe, aby pomieściła je tarcza nawet największa⁴⁰. Fizyczna niemożliwość każe nam interpretować ten element zbroi Heraklesa symbolicznie. Zresztą nie chodzi jedynie o tarczę. Uważam, że zbroja czy inna broń podarowana herosowi przez bogów jest symbolicznym wyrazem duchowej siły, jaka spływa na człowieka, który postanawia

Jest to więc symboliczne przedstawienie twierdzenia, że na drodze do nadnaturalnego szczęścia potrzebna jest człowiekowi pomoc boska. Drugie twierdzenie, które ów mīt ilustruje, brzmi, iż kluczem do wyzwolenia boskiej pomocy jest postawa samego człowieka, a ściśle rzecz biorąc decyzja wykonania nas sobą pracy, która płynie z boskich nakazów.

żyć zgodnie z moralnymi i duchowymi wymogami transcendencji. Jest to zadanie bardzo trudne, ale wyzwala ono pomocne duchowe moce, co znajduje symboliczny wyraz w ofiarowaniu Heraklesowi cudownej zbroi przez olimpijskich bogów. Broń boskiego pochodzenia wynosi herosa ponad zwykłych śmiertelników i daje mu możliwość zwycięstwa nad wrogami, których nie można pokonać

³⁹ Hezjod, *Tarcza*, w: Hezjod, *Narodziny Bogów (Theogonia)*. *Prace i dni*. Tarcza, 122–138, przeł. Jerzy Łanowski, Warszawa 1999, s. 92.

⁴⁰ Tamże.

naturalną bronią. Jest to więc symboliczne przedstawienie twierdzenia, że na drodze do nadnaturalnego szczęścia potrzebna jest człowiekowi pomoc boska. Drugie twierdzenie, które ów mit ilustruje brzmi, iż kluczem do wyzwolenia boskiej pomocy jest postawa samego człowieka, a ściśle rzecz biorąc decyzja wykonania pracy nad sobą, która to praca płynie z boskich nakazów.

W dalszych dziejach Heraklesa najbardziej uderza jego wykonanie dwunastu niezwykłych prac. Graves sugeruje, że dwanaście prac Heraklesa może mieć związek z dwunastoma znakami zodiaku⁴¹. Klemens Aleksandryjski stwierdza, że „...prac Heraklesa było dwanaście dlatego, że tyle ich potrzebuje dusza, aby się oddalić od całego tego świata”⁴². Znaczenie dwunastki w różnych religiach dowodzi, że Klemens Aleksandryjski ma rację i chodzi tu o ponadczasową strukturę, której nie należy sprowadzać do znaczenia czysto psychologicznego. Próby, jakie podejmuje Herakles dokonując dwunastu prac, rozpoczynają się od wymogu nadludzkiej odwagi, ale nie kończą się na tym. Często heros pokonuje własny strach, zniechęcenie czy znużenie. Wykazuje się szlachetnością, nadzwyczajnym rozumem czy poczuciem sprawiedliwości. Nadludzkie wyczyny i cudowna pomoc boskich sił sugerują, że w tych opisach nie chodzi o walki zewnętrzne, ale o psychologicz-

Dotychczasowe analizy wskazują, że pół boskie i jednocześnie pół ludzkie pochodzenie herosa, to w gruncie rzeczy symboliczny opis sytuacji każdego człowieka, opis złożenia ducha i ciała, czyli metafizycznego dualizmu.

no-moralne walki wewnętrzne. Moją hipotezę alegorycznego odczytania dziejów Heraklesa potwierdza fakt, iż heros przez cały rok służy u królowej Omfale, nosi kobiece stroje i oddaje się kobiecym zajęciom. Z całą pewnością nie chodzi tutaj o wydarzenie historyczne. Zważywszy na patriarchalną kulturę starożytnych

⁴¹ R. Graves, dz. cyt., s. 426, 460, 506, 507. West uważa, że korelacja pomiędzy pracami Heraklesa i znakami zodiaku to stosunkowo późna interpretacja. Zob. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 192–196.

⁴² Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 103,5.

Greków, jest to bardzo dziwny motyw i łatwo go zbanalizować. Na przykład Robert Graves odczytuje go jako stwierdzenie możliwości usidlenia nawet bardzo mocnego mężczyzny przez sprytną, ambitną kobietę⁴³. Jednocześnie tłumaczy motyw noszenia przez mężczyznę kobiecych szat pewnymi symbolicznymi obrzędami, które funkcjonowały jako kultowa pozostałość matriarchatu⁴⁴. Moim zdaniem nie jest to słuszne wyjaśnienie. Grecy aoidowie należeli do kultury patriarchalnej i musieli mieć bardzo ważny powód, aby umieścić motyw zależności największego greckiego herosa od kobiety. Tym bardziej, że nie jest to jedyny motyw tego rodzaju. Również Achilles przez pewien czas przebywał wśród dziewcząt i ubierał się w niewieście stroje. Motyw ten świadczy o tym, że twórcy heroicznych mitów wiedzieli, iż na pewnym etapie rozwoju męska siła musi zostać uzupełniona elementami kobiecymi. To umożliwia wewnętrzny rozwój i zdobycie głębokiego duchowego spełnienia. W chrześcijańskich opowieściach rycerze ofiarują siłę swego ramienia damie swego serca i walczą dla jej czci. Mnisi modlą się do Maryi, matki Jezusa. Sztuka średniowieczna i renesansowa zawiera wiele przedstawień świętego Jerzego walczącego ze smokiem, przy czym najczęściej w górze obrazu przedstawiona jest niewiasta z rękami złożonymi w geście modlitewnym. Oznacza to, że to jej wstawiennictwu, a nie jedynie własnej sile rycerz zawdzięcza zwycięstwo nad bestią symbolizującą moralne zło. Jest to oczywisty symbol podporządkowania męskiej siły moralnej czystości symbolizowanej przez modlącą się kobietę. Dopiero to podporządkowanie umożliwia kontakt z pierwiastkiem boskim, który prowadzi do przemiany naturalnej siły w duchową moc, umożliwiającą podążanie drogą zbawienia, a więc zdobycie nadnaturalnego szczęścia.

Hipoteza o alegorycznym, czysto wewnętrznym znaczeniu prac Heraklesa znajduje potwierdzenie również w fakcie przejmowania przez herosa siły pokonanych przez niego zwierząt. Oznacza to, iż każde zwycięstwo człowieka jest w gruncie rzeczy zwycięstwem nad jego zwierzęcą naturą – dlatego jest ono zawsze postępem na drodze moralno-psychologicznej integracji. Już samo to prawo prowadzi do zwiększenia się ludzkiego poczucia szczęścia. Znacząca pod tym względem jest również ostatnia praca Heraklesa, polegająca na pojmaniu Cerbera. W *Starożytności bajecznej* Zielińskiego Herakles mówi do Hermesa: „W Eleuzynie

⁴³ R. Graves, dz. cyt., s. 482.

⁴⁴ Jak wyżej.

mój umysł przejrzał. Znam wolę mego ojca – wolę, której nikomu nie może powierzyć, nawet tobie, nawet swej pierworodnej córce: Palladzie, mojej opiekunce – i siostrze. Ja znam tę wolę: jest nią – pojednanie. Zbliża się wielki, rozstrzygający bój, ale my nie możemy w tym boju zwyciężyć, dopóki w Tartarze cierpią męki Tytani, dopóki ich jęki padają jak głązy na pierś Ziemi-Macierzy. Widzisz sam, zmożłem wszystko co ziemskie i nieziemska siła wlała się we mnie. Pragnę zstąpić do Tytanów, pragnę być dla nich zwiastunem pojednania i wolności”⁴⁵. Przez posłuszeństwo bogom ludzie zostali wyrwani spod opieki Gai, symbolizującej naturę i poddanie prawu moralnemu. Stan ten oznacza nieustanne zagrożenie dla ludzkiego poczucia szczęścia, ponieważ jest to ciągłe napięcie pomiędzy duchowymi i cielesnymi elementami ludzkiej *psyche*. Z punktu widzenia duchowych wpływów na ludzką świadomość, które reprezentują bogowie olimpijscy, naturalne siły naszych biologicznych organizmów są wrogie moralnym standardom. Dlatego dla utrwalenia moralnej harmonii muszą zostać opanowane. Oznacza to utrwalenie religii, moralności i całej kultury. Jest to stan ciągłego rozdzielenia na moralną powinność i naturalne siły ludzkiej natury, którym odmówiono prawa do swobodnej ekspresji. Zapanowanie nad tymi siłami jest dużym osiągnięciem, ale nie jest to sytuacja absolutnego szczęścia. Ostatecznym celem człowieka jest uzyskanie w swojej duszy wewnętrznego pokoju wynikającego z harmonii duchowych i cielesnych elementów. Ta ostateczna prawda została najpełniej ukazana w apoteozie Heraklesa. Po przebyciu nadludzkich prób bohater został wzięty na Olimp w grono nieśmiertelnych bogów. Literacki topos apoteozy herosa zadowolnił się w europejskiej wyobraźni. Zgodnie z jego duchem Konstanty Ildefons Gałczyński pisał: „Prosto do nieba czwórkami szli Żołnierze z Westerplatte”.

Przyjęcie Heraklesa na Olimp w grono nieśmiertelnych bogów jest symbolicznym opisem osiągnięcia nadprzyrodzonego i niezniszczalnego szczęścia, któremu nie może zagrozić już żadna moc ziemską czy boską. Aby stała się możliwa apoteoza herosa, musiała nastąpić zgoda wszystkich bogów co do jego przebóstwienia. W tej sytuacji trudno oprzeć się wrażeniu, że dwanaście czynów Heraklesa prowadzących do jego przebóstwienia to wyraz głębokiej wiedzy na temat ludzkiej kondycji.

Moim zdaniem, nie powinniśmy dać się zwieść starożytnej symbolice, według której heros to zjawisko bardzo elitarne. Dotychczasowe analizy wskazują,

⁴⁵ T. Zieliński, *Starożytność...*, dz. cyt., s. 202.

że pół boskie i jednocześnie pół ludzkie pochodzenie herosa, to w gruncie rzeczy symboliczny opis sytuacji każdego człowieka, opis złożenia ducha i ciała, czyli metafizycznego dualizmu. Użyte dla jej przekazania symbole funkcjonowały w bliskowschodniej i greckiej mitologii, aż stały się własnością śródziemnomorskiej kultury. Podobny obraz początkowo dysharmonijnego, a w końcu błogosławionego oddziaływania boskich mocy na życie bohatera znajdujemy w *Odysei*. Wiele sytuacji, w których znalazł się główny bohater, alegorycznie opisuje dysharmonię pomiędzy duchem i naturą, oraz dążenie do ich pogodzenia. Różnica pomiędzy tradycyjnym herosem a Odyseuszem jest taka, że ten drugi nie stara się spełniać bohaterskich czynów, ale jest do nich zmuszony przez okoliczności od niego niezależne. Także osiągnięcie przez niego nadnaturalnego szczęścia ukazane jest jako odzyskanie tego, co bohater już wcześniej posiadał. Odczytując te symbole widzimy dogłębną wiedzę starożytnych Greków na temat ludzkiej kondycji i moralnego celu ludzkiej egzystencji, wiedzę o tym, od czego tak naprawdę zależy ostateczne spełnienie człowieka.

Jeżeli potraktujemy dzieje herosa jako symboliczny opis ludzkiej egzystencji, to okaże się, że spotkanie z Potworem symbolizującym zło, występujące prawie w każdym micie heroicznym, nie dotyczy jedynie wybranych, ale jest wpisane w życie każdego człowieka. Ten, kto zdecyduje się na walkę z Potworem w samym sobie, ryzykuje utratę zwykłego szczęścia, ale ma nadzieję na osiągnięcie szczęścia nadnaturalnego. Ten zaś, kto nie widzi potrzeby walki z samym sobą, w pewnej mierze ocala zwyczajne szczęście, ale coraz bardziej utożsamia się z Potworem. Taką sytuację opisuje William Blake w wierszu *Obraz ludzki*:

Okrucieństwu Serce ludzkie dano,
Zazdrości dano Ludzką Twarz.
Grozę w Człowieczo Boski Kształt przybrano,
Skrytość włożyła Ludzki Płaszcz.
Z żelaza Ludzki Strój wykuty,
Kształt Ludzki: Kuźnia pełna ognia,
Twarz Ludzka: Piec podziemnej huty,
Serce Ludzkie: Gardziel zawsze głodna⁴⁶.

⁴⁶ W. Blake, *Obraz Ludzki*, przeł. Czesław Miłosz, w: C. Miłosz, *Mowa wiązana*, Olsztyn 1989, s. 254.

Oczywiście, żaden heroiczny mit nie sugeruje wprost alegorycznego znaczenia zabicia Potwora, które byłoby znaczące dla każdego człowieka. Przeciwnie – podkreśla, że na podjęcie próby zmiany duchowej kondycji odważa się jedynie heros, który bardzo różni się od zwykłego zjadacza chleba. Nie musiało tak być dla adeptów starożytnych misterii. Santarcangeli pisze, że „w języku misterii »herosem« nazywano adepta, wtajemniczonego, tego, który właśnie dzięki procesowi wtajemniczenia uzyskał prawo do życia wiecznego – jest to zwycięstwo nad *hybris*, gdzie istota mieszana, złożona z człowieka i zwierzęcia, wyobraża całą stronę zwierzęcą, którą człowiek musi zabić w sobie, aby osiągnąć mądrość, wiedzę i, jednym słowem, błogostan herosa”⁴⁷. Zrozumiałe jest, że symboliczny przekaz na temat osiągnięcia nadnaturalnego szczęścia w mitach heroicznych musi być elitarny. Elitarność ta wynika z ekstremalnych trudności w osiągnięciu nadnaturalnego szczęścia, na pokonanie których w każdej epoce decyduje się jedynie bardzo niewielu. Jednak obecne w mitach heroicznych symbole pozwalają zinterpretować walki z Potworami jako wyzwolenie ludzkich władz moralnych i zdolności poznawczych spod władzy zwierzęcych popędów, co jest wyzwaniem moralnym wpisanym w duchową kondycję każdego człowieka. Stąd biorą się chrześcijańskie kontynuacje mitów heroicznych⁴⁸. Podobny sens mają pojedynki ze smokami w licznych legendach chrześcijańskich. Nagrodą za pokonanie smoka jest ręka księżniczki, której szlachetność i moralna czystość jest rękojmią uzyskania duchowej łaski. Oznacza to wejście na drogę, na której łaska boska doprowadzi wędrowca do Boga. Jest to więc pokonanie wszelkich przeszkód na drodze do szczęścia wiecznego.

⁴⁷ P. Santarcangeli, *Księga labiryntu*, przeł. Ignacy Bukowski, Warszawa 1982, s. 227–228. Por. M. Brion, *Leonard de Vinci*, Paris 1959.

⁴⁸ P. de Saint-Hilaire, *Tajemny świat labiryntów*, przeł. Anna Wende-Surmiak, Marek Puszciewicz, Warszawa 1994, s. 46: „(...) Szatan, odmiana Minotaura, próbuje wciągnąć nas w rozpustę i przyjemności życia doczesnego, aby na koniec pożreć nas. Ten, kto da się wciągnąć, wchodzi w prawdziwy labirynt, z którego nie jest w stanie wyjść, chyba że użyje nici Tezeusza i podąży za nią. Rozumiem przez to przestrzeganie praw i przykazań boskich. Tym sposobem łatwo pokona Minotaura i, porzuciwszy ścieżkę grzechu, dostąpi prawdy”. P. Santarcangeli, dz. cyt., s. 382–383: „Zmienia się tylko historyczny przedmiot wtajemniczenia. W Artus sakralnym zamiast Tezeusza znajdujemy Chrystusa; zamiast królewskiej i boskiej wtajemniczającej Ariadny, znajdujemy Wiare; zamiast Minotaura, to znaczy natury zwierzęcej, która musi zostać pokonana, aby pozwolić na powrót do światła i na drugie narodzenie się, dusze pielgrzymy, która Kościół zwalnia od jej niepokojów, udzielając łaski *summum bonum*”.

Sakralny mit w monoteizmie przekształcił się w legendę, zawierającą te same archetypowe obrazy pokonania zła. Były one jednak używane przez twórców w kontekście religii monoteistycznej, a to znaczy, że mit przerodził się w alegorię. Pokonanie smoka lub innego potwora zawsze symbolizuje zwycięstwo bohatera nad moralnym złem⁴⁹. Na wielu przykładach wyraźnie widać, że w chrześcijaństwie duchowe znaczenie mitu zostaje zredukowane do znaczenia moralno-psychologicznego. Proces ten można zaobserwować w różnych opowieściach o chrześcijańskich rycerzach i świętych, walczących z potworami. Po kilku wiekach monoteizmu nie jest możliwe zachowanie struktury politeistycznego mitu i heroiczny przekaz dostosowuje się do psychicznej struktury wymuszonej przez monoteizm. Politeistyczny mit wskazujący na radykalną przemianę świadomości i duchowe samopoznanie, redukuje się do opisu przemiany moralno-psychologicznej, która doprowadza elementy ludzkiej *psyche* do harmonijnej jedności. Ta harmonijna jedność sprawia, że ustają psychologiczne przeszkody w podporządkowaniu ludzkiego życia Zbawicielowi i staje się możliwa percepcja łaski. Stąd bierze się wielka popularność wątków pochodzących ze starożytnych mitów heroicznych w żywotach chrześcijańskich bohaterów i świętych.

W czasach nowożytnych niektóre z tych legendarnych historii zamieniają się w baśnie. Zanim to się stało, wybitni twórcy pokazali starożytny wątek walki ze złem ukrytym w ludzkiej naturze w formie alegorii. Dante w *Boskiej Komedii* wyraźnie operuje już nie mitem, ale alegorią. Opisuje trzy bestie, które zagroziły mu drogę do szczęścia, jakie obiecała chrześcijańska radosna nowina. Są nimi pantera, lew i wilczyca⁵⁰. Każde zwierzę jest alegorią złych skłonności ludzkiej *psyche*⁵¹. Za każdym razem chodzi o symbole konfrontacji z pewnymi aspektami ludzkiej *psyche*, które sprzeciwiają się wewnętrznej integracji, a zwycięstwo nad Potworem oznacza doprowadzenie do ich integracji. Za każdym razem negatywne skłonności ludzkiej *psyche* i ich pokonanie zostaje wyrażone za pomocą symboli zgodnych z mentalnością danej epoki. Można widzieć w tych symbolach proces rozwoju opisany w psychologii jungowskiej⁵². Według Junga

⁴⁹ *Tristan i Izolda*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 1955.

⁵⁰ A. Dante, *Boska Komedja*, ks. 1, przeł. Edward Porębowicz, Warszawa 1959.

⁵¹ Por. R. May, *Błaganie o mit*, przeł. Beata Moderska, Tadeusz Zysk, Poznań 1997, s. 129–130.

⁵² A. Korczak, *Indyjskie inspiracje teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella*, Warszawa 2015.

archetypowe obrazy wywodzą się z nieświadomości zbiorowej, czyli pewnego aspektu ludzkiej nieświadomości, której struktura łączy jednostkę z powszechnym procesem wzrastania oraz integrowania świadomości właściwym dla ludzkiej *psyche*. Dzięki temu mit czy legenda może zawierać uniwersalne symbole. Kolejne próby, jakim poddawany jest bohater mitu, legendy, czy baśni, wyrażają w symboliczny sposób proces realizowania ludzkiego potencjału, polegający na ujawnianiu archetypowych składników ludzkiej *psyche* i integrowaniu ich ze świadomą wolą.

Nie ma nic dziwnego w tym, że w monoteizmie symbolika mitów o pokonaniu Potwora staje się ascetyczna. Obraz świętego Jerzego walczącego z smokiem, który na kilka wieków średniowiecza zawładnął wyobraźnią Europejczyków, przemienił się później w bajkę o dzielnym szewczyku pokonującym Bazyliuszka. W tej ewolucji chodzi nie tylko o zredukowanie politeistycznego mitu do chrześcijańskiej legendy, a potem do baśni dla dzieci⁵³. W niektórych bajkach Bazyliszek zostaje pokonany przez zobaczenie swojej postaci w lustrze. Oznacza to, iż istotą walki z ciemną stroną naszej *psyche* jest bezpośrednie rozpoznanie, że to w nas samych tkwi mechanizm utrzymujący naszą świadomość na poziomie pół zwierzęcym, pół ludzkim. Taką niezapożyczoną i niewydedukowaną, a bezpośrednią wiedzę, współcześni psychoterapeuci nazywają wglądem twierdząc, że tylko dzięki niemu można rozwiązać liczne problemy psychologiczne i osiągnąć trwałe szczęście niezależne od innych ludzi i zewnętrznych okoliczności. Może się wydawać, że takie psychologiczne odczytanie heroicznej legendy zupełnie ją banalizuje, ale to nieprawda. Lekarze i psychoterapeuci doskonale wiedzą, że łatwość psychologicznego wglądu w istotę naszej *psyche* i zdemaskowanie w niej zła rujnującego nasze zdrowie i poczucie szczęścia jest tylko pozorna. W rzeczywistości bardzo nieliczni pacjenci są w stanie to osiągnąć.

ZAKOŃCZENIE

Z powyższych rozważań wynika, że według obydwu starożytnych mitów heroicznych w ludzkiej naturze zawarty jest dualizm tego, co duchowe i tego, co zwierzęce. W symboliczny sposób wyrażają one twierdzenia, że aby osiągnąć

⁵³ Por. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, Paris 1968.

nadnaturalne, niezniszczalne szczęście, potrzebna jest nam radykalna przemiana kondycji moralnej. Chrześcijaństwo nie tylko skorzystało z tego heroicznego schematu, ale znacznie go zegalitaryzowało i utrwaliło. Zarówno dla starożytnego herosa, jak i dla chrześcijańskiego rycerza lub świętego, duchowa jakość życia okazuje się ważniejsza, niż samo zachowanie życia. Świadczy o tym między innymi dystans do erotycznej miłości, który po raz pierwszy został opisany w historii Gilgamesza, a apogeum osiągnął właśnie w obrazie chrześcijańskiego rycerza i świętego. Symboliczne ukazanie walki człowieka ze swoją zwierzęcą naturą oznacza pragnienie osiągnięcia nadnaturalnego szczęścia, płynącego z osiągniętej harmonii elementów duchowych i cielesnych. Wydaje się, że tak zinterpretowane mity heroiczne pokazują ponadczasowe struktury i możliwości ludzkiej *psyche* w dążeniu do nadnaturalnego szczęścia. Zwraca uwagę zawarty w nich dramatyczny obraz ludzkiej egzystencji, w której nadnaturalne szczęście nie jest człowiekowi dane, ale jest mu zadane. Oznacza to wezwanie do podjęcia walki wewnętrznej, które chyba nigdy nie przestanie być aktualne dla ludzkiej natury. Nic dziwnego, że heroiczne mity kultury antycznej i chrześcijańskiej, coraz mniej atrakcyjne w tradycyjnej wersji, są coraz bardziej popularne w nowoczesnej, często stechniczowanej formie we współczesnym filmie, komiksie i literaturze *fantasy*.

BIBLIOGRAFIA

- Black J., Green A., *Słownik mitologii Mezopotamii*, przeł. Andrzej Reiche, Katowice 1998.
 Blake W., *Obraz Ludzki*, przeł. Czesław Miłosz, w: C. Miłosz, *Mowa wiązana*, Olsztyn 1989.
 Brion M., *Leonard de Vinci*, Paris 1959.
 Burkert W., *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, przeł. Lech Trzcionkowski, Kraków 2006.
 Butterworth E.A.S., *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlin 1970.
 Chadwick H.M. Chadwick N.K., *The Growth of Literature*, t. 3, London 1932–1940.
 Dante A., *Boska Komedia*, przeł. Edward Porębowicz, Warszawa 1959.
 Dobrowolski W., *Mity morskie antyku*, Warszawa 1987.
 Dumezil G., *Mythe et épopée*, Paris 1968.
 Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misterium eleuzyńskich*, przeł. Stanisław Tokarski, Warszawa 1994.
 Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.
Epos o Gilgameszu, przeł. Krystyna Łyczkowska, Piotr Puchta, Magdalena Kapełuś, Warszawa 2002.

- Gilgamesz*, przeł. Robert Stiller, Kraków 2011.
- Graves R., *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczkowski, Warszawa 1974.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, przeł. Maria Bronarska, Barbara Górską, Anna Nikliborc, Joanna Sachse, Olga Szarska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990.
- Hezjod, *Tarcza*, w: Hezjod, *Narodziny Bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przeł. Jerzy Łanowski, Warszawa 1999.
- Jacobsen T., *The Tresaures of Darknees. A History of Mesopotamia Religion*, Yale 1976.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 103,5.
- Korczak A., *Indyjskie inspiracje teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella*, Warszawa 2015.
- Korczak, *Przekraczanie granic w mitach heroicznych*, w: A. Ciążęła, S. Jaronowska (red.), *Transgresja jako zjawisko w kulturze – w kręgu szans i zagrożeń*, Warszawa 2017, s. 147–163.
- Kowalski K., Krzak Z., *Tezeusz w labiryncie*, Wrocław 1989.
- Kramer S.N., *Historia zaczyna się w Sumerze*, przeł. Joanna Olekiewicz, Warszawa 1961.
- Kramer S.N., *The Sumerians: Their History, Culture and Character*, Chicago 1971.
- Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1997.
- May R., *Błaganie o mit*, przeł. przeł. Beata Moderska, Tadeusz Zysk, Poznań 1997.
- Mieletinski E., *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. Paweł Rojek, Kraków 2009.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981.
- Mierzejewski A., *Tajemnice glinianych tabliczek*, Warszawa 1981.
- Otto W.F., *Teofania. Duch religii starogreckiej*, przeł. Jerzy Prokopiuk, „Poezja” 1988 nr 12, s. 71.
- Reglan F.R.S., *Bohater tradycyjny*, „Pamiętnik Literacki” 1973 nr 164, s. 253–268.
- Roux G., *Mezopotamia*, przeł. Beta Kowalska, Jolanta Kozłowska, Warszawa 2003.
- Saint-Hilaire de P., *Tajemny świat labiryntów*, przeł. Anna Wende-Surmiak, Marek Puszciewicz, Warszawa 1994.
- Santarcangeli P., *Księga labiryntu*, przeł. Ignacy Bukowski, Warszawa 1982.
- Sołtysiak A., *Bogowie nocy. Motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Kraków 2003.
- Tristan i Izolda*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 1955.
- Vernant J.-P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1998.
- West M.L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 192–196.
- West M.L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. Michał Filipczuk, Tomasz Polański, Kraków 2008.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, przeł. Joanna Białek, Kraków 2008.
- Wilcke C., *Das Lugalbanda Epos*, Wisbaden 1969.
- Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, przeł. Stefan Srebrny, Gabriela Piankówna, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.
- Zieliński T., *Starożytność bajeczna*, Warszawa 1995.

Biogram

Andrzej Korczak – dr habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Habilitację uzyskał w 2014 r. w Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Zajmuje się pogłębioną interpretacją filozofii presokratyków, która została zafałszowana i zbanalizowana w większości opracowań. Zajmuje się także egzystencjalną analizą wybranych mitów, które legły u podstaw kultury śródziemnomorskiej. Są to przede wszystkim: mity dramatu stworzenia, bliskowschodnie i greckie mity heroiczne, mity umierającego i zmartwychwstającego boga, mit dionizyjski i jego orfickie innowacje oraz mit prometejski. Aby osiąść narzędzia interpretacji mitów zajmuje się krytycznie wybranymi teoriami mitów, a w szczególności teoriami: Carla G. Junga, Tadeusza Zielińskiego, Mircei Eliadego, Rolo Maya, Roberta Bly’ a, Josepha Campbella i Ericha Fromma. Adres e-mail: andrzej_korczak@sggw.pl

Norbert Mojżyn**Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie**

Rajski ogród jako topos szczęścia w chrześcijańskiej komunikacji kulturowej

A paradise garden as the topos of happiness in Christian cultural communication

STRESZCZENIE:

Ogród jest ważnym elementem komunikacji kulturowej. W historii kultury pojawia się niemal równocześnie z cywilizacją agrarną. W komunikacji kulturowej najważniejszym jego składnikiem jest ewokacja szczęścia i rozkoszy (*hortus voluptatis*). Niemniej ważna jest symbolika tajemnicy wynikająca z zamkniętego (ogrodzonego) charakteru przestrzeni (*hortus conclusus*). W komunikacji chrześcijańskiej ogród czerpał swoje pierwotne znaczenie religijne z Księgi Rodzaju (Eden), jednak w apokaliptyce chrześcijańskiej (a wcześniej żydowskiej) został utożsamiony z rzeczywistością eschatologiczną (raj niebieski). Jako taki odgrywał ważną rolę w założeniach klasztornych oraz w teologii i ikonografii jako symbol Maryi ilustrujący jej cnoty. Artykuł skupia się na chrześcijańskich konotacjach ogrodu jako toposu szczęścia na różnych płaszczyznach: filozoficznej (rajski ogród a koncepcja szczęścia), duchowej (ogród w życiu monastycznym), symbolicznej (cnoty Maryi), artystycznej (ogród w twórczości literackiej Symeona Połockiego, pierwszego humanisty rosyjskiego).

SŁOWA KLUCZOWE:

ogród, szczęście, raj, komunikacja, kultura, symbol

ABSTRACT:

The garden is an important element of cultural communication. In the history of culture, it appears almost simultaneously with the agrarian civilization. In cultural communication, the most important component of it is the evocation of happiness and pleasure (*hortus voluptatis*). Nevertheless, the symbolism of mystery resulting from the closed (fenced) character of space (*hortus conclusus*) is important. In Christian communication, the garden drew its original religious meaning from the Book of Genesis (Eden), but in Christian (and earlier Jewish) apocalyptic, it was identified with the eschatological reality (heavenly paradise). As such, he played an important role in the monastic complexes and in theology and iconography as a symbol of Mary illustrating her virtues. The article focuses on the Christian connotations of the garden as the topos of happiness on different levels: philosophical (garden paradise and concept of happiness), spiritual (garden in monastic life), symbolic (virtue of Mary), artistic (garden in the literary output of Symeon Polocki, the first Russian humanist).

KEYWORDS:

garden, happiness, paradise, communication, culture, symbol

OGRÓD: OD NATURY DO KULTURY

Od zarania dziejów człowiek próbował zrozumieć: czym komunikatem, i jakiego rodzaju komunikatem, jest otaczająca go przyroda. Jednym z pierwszych czynników, mających wpływ na postrzeganie przyrody była obawa człowieka przed jej niezrozumiałymi siłami. Nie przypadkiem starożytne święte gaje w Grecji były miejscami kultu. Z czasem świadomość człowieka wzrastała, utwierdzając go w przekonaniu, że nie tylko ona może panować nad nim, ale że to on jest w stanie przyrodę sobie podporządkować. Przekonanie o wyższości człowieka nad naturą zdawało się dawać mu prawo do ingerencji w przyrodę i możliwość kształtowania jej według swoich potrzeb i zapatrywań. Ogród jako uporządkowana część przyrody stanowiła nie tylko element ludzkiej gospodarki, ale budziła zachwyt estetyczny. Upatrywano w ogrodach źródeł i przykładów idealnego piękna. Biblijny ogród rajski bardzo silnie wpływał na wyobraźnię pokoleń żydów, muzułmanów i chrześcijan. Średniowieczni mnisi w swoich ogrodach klasztornych umacniali siłę ducha obrazem ziemskiego Edenu: utraconego i ponownie odzyskanego. Ogród ten miał być miejscem, gdzie natura odcięta od zewnętrznych zagrożeń miała szansę przypomnieć o utraconym raju, ale również być wezwaniem do udziału w przyszłym (eschatologicznym) raju – wiecznym szczęściu zbawionych. Początkowo zachwycono się przyrodą jako całością, jednak z czasem zaczęto skupiać się na jej fragmentach – widokach, krajobrazach, ogrodach. Natura stała się inspiracją dla sztuki. Z czasem zaczęto coraz bardziej świadomie kształtować środowisko naturalne, wplatając w naturalne krajobrazy elementy budowli, rzeźb i innych elementów sztuki¹.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie i poddanie analizie obrazu relacji między naturalnymi i filozoficznymi (teologicznymi) koncepcjami szczęścia a ich kulturowym ekwiwalentem w postaci znaku (kodu), którym od zarania dziejów cywilizacji ludzkiej stał się ogród, jako miejscem bujnej roślinności, dostatku i przyjemności. Przedmiotem analizy są znaki (alegorie) ogrodu zapisane przy pomocy rozlicznych dzieł literatury i sztuki w obrębie różnych kultur, szczególnie jednak na gruncie kultury chrześcijańskiej, których wytwarzanie i odczytywanie stanowi warunek trwania i integralności kultury chrześcijańskiej. Komunikowanie

¹ K. Rozmarynowska, *O wzajemnych relacjach człowieka, przyrody, ogrodu i miasta*, „Estetyka i krytyka” 2007, nr 12 (1/2007), s. 13–16.

bowiem rozumiane jako interakcja semiotyczna jest rozłożonym w czasie procesem kulturowym, który dostarcza danej społeczności udziału w rozumieniu, wytwarzaniu i przetwarzaniu znaków oraz modeli kulturowych².

Słowo ogród swoje brzmienie w języku polskim bierze od słowa „ogrodzenie”, pierwotne ogrody bowiem wydzielano z dzikiego otoczenia i odgradzano murem lub płotem. Tak zaprojektowane ogrody stanowiły uporządkowane, zaciszne i zamknięte miejsce uprawy wybranych roślin oraz przebywania ludzi i zwierząt. Odnosi się to przede wszystkim do ogrodów antycznych, średnio-wiecznych i renesansowych. Wraz z rozwojem sztuki ogrodowej zaczęto otwierać przestrzeń ogrodu, rezygnując z całkowitego wygradzania go z otoczenia, na rzecz cieszących się coraz większą popularnością ogrodów krajobrazowych. W efekcie pojęciu ogród nadano bardziej ogólne znaczenie, niż tylko „wygradzone miejsce uprawne”. Obecnie odnosi się ono do różnych form ukształtowania przestrzeni i funkcjonuje na równi z pojęciem założenie ogrodowe³. Ogród można definiować na wiele sposobów, w zależności od funkcji jaką spełnia w życiu człowieka. Najogólniej mówiąc, ogród „[...] stanowi układ przestrzenny w środowisku przyrodniczo-geograficznym, ukształtowany plastycznie i funkcjonalnie odpowiednio do przeznaczenia i programu użytkowego”⁴. Wydzieloną przestrzeń organizuje się w odniesieniu do naturalnych uwarunkowań, m.in. ukształtowania powierzchni, rzeźby terenu, klimatu czy gleby. Zrytmizowanie i usystematyzowanie w odpowiedni sposób naturalnych elementów krajobrazu – roślinności, wód, form naturalnych, pozwala uporządkować przestrzeń. Od człowieka zależy natomiast dobór form i roślinności w oparciu o koncepcję programową. Jedną z nich może być potraktowanie ogrodu jako miejsca uprawy roślin dekoracyjnych, albo wręcz samego w sobie dzieła sztuki, gdy twórca ogrodu ujmie elementy naturalne w jedną myśl kompozycyjną⁵.

² Edmund Ronald Leach, czołowy przedstawiciel brytyjskiej antropologii społecznej i komunikacji kulturowej, zaznaczał, że „ludzka komunikacja osiągana jest dzięki działaniom ekspresyjnym, które funkcjonują w postaci sygnałów, znaków i symboli”. Zob. E. Leach, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, przeł. M. Buchowski, Warszawa 2010, s. 14.

³ L. Majdecki, *Historia ogrodów*, Warszawa 1981, s. 10–11.

⁴ Tamże, s. 9.

⁵ A. Mitkowska, M. Siewniak, *Tezaurus sztuki ogrodowej*, Warszawa 1998, s. 165–166.

Ogrody zakładano już w starożytnym Egipcie i Mezopotamii. Spełniały tam przede wszystkim funkcje użytkowe. Stanowiły miejsca wypoczynku, chroniły przed upałem, jednocześnie spełniały rolę ozdoby siedzib ludzkich. Głównym elementem ogrodu był zbiornik wodny (sadzawka), który wykorzystywano do ochłody i do nawadniania roślin, a który jednocześnie stanowił element dekoracyjny. Całość otaczały drzewa. Układ ogrodu był oparty na geometrycznym podziale przestrzeni⁶. Mistrzami w sztuce zakładania ogrodów okazali się Babilończycy. Słynnym ich obiektem ogrodowym były tzw. wiszące ogrody Semiramidy. Zostały wybudowane na polecenie króla Nabuchodonozora II w VI-VII wieku p.n.e. Wznoszono je na tarasach, na specjalnie stworzonych ziemnych konstrukcjach. Zwisające z tarasów pnącza sprawiały wrażenie, jakby ogrody wisiały w powietrzu⁷. W swoich ogrodach Babilończycy uprawiali kwiaty i warzywa oraz drzewa dające owoce; tu również pasły się bezpiecznie zwierzęta.

Charakterystyczne dla starożytnej Grecji i Rzymu były ogrody przydomowe. Ukształtowanie przestrzenne takiego ogrodu stanowiło powiązanie jego kompozycji z domem mieszkalnym tak, aby elementy ogrodu tworzyły całość kompozycyjną z budynkiem; stanowiły one centralny punkt domu i spełniały funkcje użytkowe – gromadzenie wody, pełniły również rolę estetyczną.

Postrzeganie ogrodu zmieniło się w okresie średniowiecza. Dominowało wtedy rozumienie ogrodu jako wydzielonej i ogrodzonej murem przestrzeni. Nie istniało powiązanie ogrodu z zabudową – stanowiły one odrębne części. Istotną rolę w projektowaniu przestrzeni zaczęły pełnić symbole, np. kształt krzyża. Dobór i rozmieszczenie elementów zagospodarowania ogrodu wynikały ściśle z narzuconej symboliki. Dotyczyło to nie tylko doboru gatunkowego roślin, ale również układu ścieżek czy elementów wodnych. Dominowała symbolika religijna. Na zagospodarowanie średniowiecznych ogrodów miała także wpływ ich funkcja użytkowa. Ogrody klasztorne obsadzano ziołami, które stosowano do produkcji leków⁸.

W okresie renesansu ogród stał się jeden z podstawowych elementów kompleksu mieszkalnego, którego ideałem jest harmonia i symetria oraz dopasowanie do kształtu terenu. Zachowywały cechy regularnego osiowego podziału, były

⁶ L. Majdecki, *Historia ogrodów*, dz. cyt., s. 9.

⁷ K. Kopiński, *Wiszące ogrody Semiramidy*, <http://www.7cudow.ovh.org/stare-cuda/wiszące-ogrody-semiramidy.html>, dostęp 31.08.2018.

⁸ L. Majdecki, *Historia ogrodów*, dz. cyt., s. 60–62.

tworzone na planie koła lub kwadratu⁹. Stworzono dwa główne rodzaje układów ogrodowych – osiowy i centralny¹⁰. Połączenie architektury i ogrodu stało się w założeniach teoretyków sztuki renesansu nowym wzorem kulturowym. Charakterystyczną formę stanowiły labirynty ze strzyżonych żywopłotów. Na uwagę zasługują również powstające od XVI wieku ogrody botaniczne, stanowiące specjalny zbiór roślin, służące celom naukowym¹¹. Rośliny takie, jak bukszpan, cis czy niektóre odmiany wawrzynu bardzo łatwo poddawały się działaniom pielęgnacyjnym: można je było dowolnie strzyć, nadając kształty różnych brył geometrycznych. Moda na *ars topiaria* (czyli na sztukę kształtowania – przycinania drzew i krzewów) rozpowszechniła się m.in. dzięki słynnemu dziełu Francesca Colonna *Hypnerotomachia Poliphyli* (1467, wydana w Wenecji w 1499). Humanieści widzieli w geometrycznym ukształtowaniu form przyrody rozumowe ujarzmienie natury. Od czasów Kosmy I Medyceusza ogrody w Toskanii miały naśladować atmosferę intelektualną panującą w starożytnych Atenach; z tej racji były chętnie odwiedzane przez filozofów, uczonych i artystów. Miejsca takie, jak Careggi czy Poggio a Caiano stały się centrami neoplatonizmu a ogrody św. Marka we Florencji – swego rodzaju akademią sztuk. Z inicjatywy papieskiej powstały na Watykanie ogrody belwederskie stanowiące nowoczesny typ rezydencji letniej (zaprojektowane przez Bramantego). W Belwederze został umiejscowiony pierwszy od czasów antyku teatr na wolnym powietrzu, a także pierwsze muzeum. Belweder pozwolił na głęboką ingerencję w krajobraz oraz kontrolowanie natury i stworzenie z niej formy architektonicznej; miał dowieść wielkości geniuszu ludzi, którzy – w zgodzie z dyspozycją Księgi Rodzaju – mieli sobie uczynić ziemię poddaną (Rdz 1, 28). Z kolei Giacomo Barozzi da Vignola zaprojektował słynny ogród renesansowy w Bagnaia. Został on tak zaprojektowany, aby stworzyć szlak prowadzący od świata natury do świata kultury. Tuż obok wejścia znajdowała się fontanna z Pegazem w otoczeniu muz (symboliczny Parnas); dalej znajdowała się fontanna Kasztanów poświęcona boskiemu Jowiszowi, najwyższemu władcy nieba i ziemi oraz fontanna Bachusa stanowiąca aluzję do strumieni wina płynącego podczas mitycznego złotego wieku (ta część ogrodu miała przywoływać szczęśliwe czasy,

⁹ A. Chrobok, *Historia ogrodów, cz.6: Ogrody renesansu*, <http://www.miejskiogrodnik.pl/porady-dla-ogrodu/item/490-historia-ogrodow-cz6-ogrody-renesansu>, dostęp 31.08.2018.

¹⁰ L. Majdecki, *Historia ogrodów*, dz. cyt., s. 97.

¹¹ Tamże, s. 143.

kiedy natura obdarowywała człowieka wszystkim, czego potrzebował); fontanna Murzynów ulokowana w środku kwadratowego ogrodu symbolizowała przyrodę ujarzmioną przez sztuki.

W okresie baroku wiodącą rolę odgrywała sztuka francuska, która stanowiła inspirację dla stylu całej epoki. Ogrody barokowe stanowiły odzwierciedlenie symetrycznych wnętrz pałacowych. Przestrzeń ogrodową dzielono w zależności od funkcji użytkowej poszczególnych miejsc. Ich wyposażenie nawiązywało do elementów wyposażenia pałacu¹². Charakterystyczny był kontrast między poszczególnymi elementami kompozycji, np. płaskie partery ogrodu i wysokie masywy boskietów (drzewa i krzewy jednego gatunku). W założenia wkomponowywano również baseny, fontanny, zwierzyńce, różnorodne budowle ogrodowe oraz pomarańczarnie¹³.

XIX wiek przyniósł cały wachlarz ogrodów krajobrazowych opartych na przyrodniczych formach naturalnych (wprowadzono m.in. nieregularne grupy roślin, klomby i gaje), po współczesne tzw. małe ogrody zakładane najczęściej w przestrzeniach miejskich. W kompozycjach krajobrazowych rzadko stosowano rzeźby. Sporadycznie występowała rzeźba figuralna – wprowadzano głównie postaci z mitologii antycznej oraz wazy ogrodowe. Występowała natomiast duża różnorodność budowli ogrodowych, w tym głównie budowli użytecznych – szklarni, pawilonów, budynków dla zwierząt, budowli użytkowych – o charakterze gospodarczym, budowli ozdobnych – dla tworzenia założonych scen ogrodowych (altany, kioski, domki) oraz ruin.

Współcześnie popularne są ogrody okolicznościowe, np. tzw. ogrody pamięci. Odnoszą się one na ogół do rozwiązań historycznych, ponadto mogą być wyrazem hołdu dawnym wydarzeniom i postaciom (jest to miejsce, które powstało w hołdzie wszystkim osobom, które przez lata przyczyniły się rozwojowi polskiej botaniki). Ich założeniem jest stworzenie specyficznej atmosfery, która pozwala przywoływać wspomnienia. Można także uznać je za miejsce czci osób lub wydarzeń. Jednocześnie takie ogrody kultywują tradycje, zapoczątkowane wiele wieków wcześniej. Przykładem może być tutaj Ogród Botaniczny Uniwersytetu Warszawskiego jako ważny element przestrzeni wielkomiejskiej. Oprócz podstawowej

¹² K. Fortyniuk, *Ogrody barokowe*, http://www.ogrodyprojekty.com/pl_ogrody-barokowe,74.html, dostęp 31.08.2018.

¹³ L. Majdecki, *Historia ogrodów*, dz. cyt., s. 189.

funkcji dekoracyjnej spełnia on dodatkowe role: edukacyjną, rekreacyjną i naukową. Na niewielkim obszarze parku umieszczono elementy skłaniające obserwatora do refleksji, odnoszące się do przeszłości, działające na wyobraźnię i tworzące wyjątkową atmosferę, m.in. dzięki bogactwu roślinności. Warszawski Ogród Botaniczny pełni zatem nie tylko rolę estetyczną – zielonej enklawy w centrum miasta, ale wypełnia także zadanie świadectwa sztuki ogrodowej, przywołując wspomnienie o historii¹⁴.

Niezwykły urok ogrodów silnie oddziaływał na poezję, sztuki plastyczne, religię, filozofię, a nawet modę i codzienne obyczaje¹⁵. Choć same dawne ogrody na ogół nie zachowały się w niezmienionym do dziś stanie, to echo ich piękna przetrwało w utrwalonej poezji trubadurów, późnogotyckim malarstwie tablicowym, w dziełach niderlandzkich manierystów, spośród których można wymienić choćby Jana Breugla, Gillisa van Coninxloo czy Roelanta Savery. Biblijne fantasmagorie znalazły ucieleśnienie w słynnych francuskich i niderlandzkich tapiseriach, spośród których pewna ilość została sprowadzona przez Zygmunta II Augusta w celu dekoracji ścian komnat zamku na Wawelu („wawelskie arrasys”)¹⁶.

Jakkolwiek topos ogrodu miał ścisły związek z ziemskim, realnym miejscem, to ze względu na konotację odczuwania piękna, szczęścia, bujnej roślinności, zmysłowej przyjemności i zadowolenia otrzymał wyraźny aspekt metafizyczny, czyniący zadość najgłębszym pragnieniom ludzkości – życia w pełni szczęścia. Jak pisał o raju Jean Delumeau: „Na tym błogosławionym obszarze bujność natury łączyła się z obfitością wody, z pięknymi zapachami, z wiosenną łagodnością klimatu, kiedy nie znano cierpienia, a ludzie żyli w zgodzie ze zwierzętami”¹⁷.

¹⁴ Por. J. Dudek-Klimiuk, *Ogród botaniczny Uniwersytetu Warszawskiego – ogród pamięci i wyobraźni*, „Architektura” 2-A/2012.

¹⁵ Por. B. Zemanek, *Ogród – raj odzyskany czy substytut natury*, w: *Ogród Pana. XVIII Międzynarodowe Seminarium Sacrum i Przyroda*, red. J. Brusiło, Kraków 2010, s. 27.

¹⁶ Zob. Zamek Królewski na Wawelu: Dzieje rajske, sceny: Stworzenie Adama, Stworzenie Ewy, Bóg zapoznaje ze sobą pierwszych rodziców, Zakaz spożywania owocu, Grzech pierworodny, Wygnanie z raju, Bruksela, Arras około 1550. Kartony służące za podstawę arrasów wykonał Michael Coxcie (1499–1592), bordiury, wypełnione ornamentem zwanym niderlandzką groteską, otaczające pole środkowe każdego arrasu, zaprojektował nieznaną artystę z kręgu Cornelisa Florisa de Vriendta (1514–1575) i Cornelisa Bosa (1506/10–1556). W górnych pasach umieszczono tablice z łacińskim napisem objaśniającym przedstawioną scenę. Zob. A. Misiąg-Bocheńska, *Arrasys biblijne. Sceny z Księgi Genesis*, w: *Arrasys Wawelskie*, Warszawa 1994, s. 67–171.

¹⁷ J. Delumeau, *Historia raju. Ogród rozkoszy*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1996, s. 10.

W literaturze przedmiotu ogród, jak dotąd, był rozpatrywany głównie w pojedynczych, oddzielonych od siebie perspektywach badawczych. Przyrodnicy badali go pod kątem botaniki¹⁸, architekci – architektury krajobrazu¹⁹, filozofowie²⁰ i historycy jako fenomen cywilizacyjny²¹, artyści i historycy sztuki²² a także literaci i historycy literatury²³ jako manifestację jednego z rodzajów sztuki itd. Tymczasem ogród jest ważnym zjawiskiem ogólnokulturowym, które odsłania wiele wątków i motywów towarzyszących życiu ludzi od tysięcy lat. Z tej racji ogrody stanowią wdzięczną przestrzeń do podejmowania badań interdyscyplinarnych, w tym szczególnie kulturowych nad komunikowaniem poprzez wielopłaszczyznowy topos znaczeń o charakterze egzystencjalnym, metaforycznym, duchowym, mistycznym itp. Wziąwszy pod uwagę antymodernistyczny zwrot w różnych nurtach współczesnej filozofii i humanistyki, objawiający się z jednej strony formułowaniem negatywnych programów „dekonstrukcji i rozproszenia” (J. Derrida), a z drugiej pozytywnymi programami „nowego filozofowania” (R. Rorty), a także różnego rodzaju współczesne projekty rewaloryzacji koncepcji odradzających transcendentálny wymiar ludzkiej egzystencji i zagubioną pamięć przeszłości sprawiają, że zwrócenie się ku historycznym i religijnym koncepcjom szczęścia w perspektywie biblijnego ogrodu rajskiego jako rodzaju komunikacji kulturowej uzyskuje w niniejszym tekście uzasadnienie.

¹⁸ Por. J. Wilder, *Ogród doskonały*, Warszawa 2013.

¹⁹ Por. K. Hodor, *Podmiejskie rezydencje dworsko-ogrodowe w kształtowaniu krajobrazu mikroregionu Rowu Krzeszowickiego*, Kraków 2011.

²⁰ Por. M. Borowska, *Raj – miejsce czy droga? Wyobrażenia późnośredniowieczne a myśl współczesna*, Izabelin 2004.

²¹ Por. L. Majdecki, *Historia ogrodów*, Warszawa 2017; A. Zachariasz, *Zieleń jako współczesny czynnik miastotwórczy ze szczególnym uwzględnieniem parków publicznych*, Kraków 2006.

²² Por. A. Mitkowska, M. Siewniak, *Tezaurus sztuki ogrodowej*, Warszawa 1998; Por. E. Guzikowska-Konopińska, *Ogród japoński*, Warszawa 2013; S. Kobielski, *Florarium christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006; Tenże, *Człowiek i ogród rajska w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997.

²³ J.M. Rymkiewicz, *Myśli różne o ogrodach*, Warszawa 1968; S. Wyślouch, *Literatura a sztuka wizualna*, Warszawa 1994.

CHRZEŚCJAŃSKA KONCEPCJA SZCZĘŚCIA

Co oznacza szczęście ewokowane przez ogród? Chrześcijańska koncepcja szczęścia zbudowana została w zasadniczym zrębie na syntezie biblijnej wizji rajskiego ogrodu, jako miejsca (stanu) szczęśliwego obcowania człowieka z Bogiem z antyczną tradycją eudajmonistyczną²⁴, którą zaszczerpił na gruncie chrześcijańskim św. Augustyn. Starożytność grecko-rzymska stworzyła osobny nurt myśli związany ze szczęściem, tj. eudajmonizm (*eudaimonia*, dosł. „dobry duch”). W koncepcji eudajmonistycznej pełne szczęście jest związane z dobrem, doskonałością ludzkiej egzystencji. Grecko-rzymski eudajmonista rozumiał szczęście nie jako subiektywne zadowolenie, ale jako pewien obiektywny stan zachodzący na skutek właściwego postępowania (*apatheia*, *ataraksja* czy *eutymia*). Filozofia chrześcijańska podjęła tę myśl jeszcze u schyłku starożytności podkreślając, że samo zadowolenie nie jest istotą szczęścia, lecz jego następstwem: „najwyższe zadowolenie i niewypowiedziana radość jest koniecznym następstwem istoty szczęścia” (*summa delectatio seu ineffabile gaudium ex essentia beatitudinis necessario sequitur*). Szczęście jest koniecznym celem ludzkiego życia i opiera się na prawdzie. Św. Augustyn w *De Trinitate* pisał, że pragnienie szczęścia ma charakter uniwersalny i jest związane z poszukiwaniem prawdy. W dialogu *Przeciw akademikom* pisał: „Pragniemy być szczęśliwi. A więc niezależnie od tego, czy do szczęścia doprowadza nas znalezienie prawdy, czy też tylko pilne jej poszukiwanie, jeśli chcemy być szczęśliwi, musimy wysunąć na pierwszy plan szukanie prawdy”²⁵.

Chrześcijańska koncepcja szczęścia
zbudowana została w zasadniczym zrębie
na syntezie biblijnej wizji rajskiego ogrodu,
jako miejsca (stanu) szczęśliwego obcowania
człowieka z Bogiem z antyczną tradycją
eudajmonistyczną.

²⁴ Eudajmonizm, jako stanowisko etyczne głosił, że szczęście jest najwyższą wartością i celem życia ludzkiego.

²⁵ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, przeł. K. Augustyniak, w: *Dialogi filozoficzne*, t. I, dz. cyt., s. 73.

Augustyn w przeciwieństwie do pogańskich poprzedników dokonywał niezwykle szczegółowego rozważania podmiotowych warunków szczęścia. Według niego pierwszym warunkiem jest posiadanie tego, czego się pragnie. Nacisk został przez niego położony na podmiotowy warunek szczęścia: ten bowiem jest radosny, kto żyje tak, jak sam chce. Augustyn zastrzega słusznie, że grzesznik wprawdzie także żyje jak chce, ale nie można go obiektywnie nazwać szczęśliwym, ponieważ jego nieszczęściem jest posiadanie złych pragnień, nie mówiąc o ich realizacji. Dlatego Augustyn wprowadza drugi warunek: szczęśliwy jest ten, kto pragnie dobra. Jest to warunek wyższego rzędu, bowiem Augustyn zaznacza, że lepiej jest człowiekowi nie zaspokajać swoich pragnień, jeśli są złe, niż to czynić. Zatem szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko, czego chce, ale jednocześnie usuwa zło z tego, czego pożąda²⁶. Najważniejszy jest jednak trzeci warunek szczęścia, stanowiący jednocześnie cel ostateczny – to życie w perspektywie nieśmiertelności. Augustyn konkluduje, że każda próba osiągnięcia szczęścia w życiu doczesnym jest skazana na niepowodzenie, ponieważ jeśli w tym życiu nawet pragnie się tego, co dobre, to życie doczesne jest zbyt krótkie, aby swoim pragnieniem objąć wszystko, co w tym życiu jest dobre i to zrealizować. I na podstawie biblijnej opowieści o wygnaniu człowieka z raju dochodzi do wniosku, że niepowodzenie w osiągnięciu szczęścia w życiu doczesnym jest bezpośrednim następstwem grzechu pierworodnego opisanego w Księdze Rodzaju; tym samym odesłał do centralnego wydarzenia, które miało zaistnieć w biblijnym Edenie. Przypomnijmy, że w rezultacie biblijnego nieposłuszeństwa Adama i Ewy ludzie zostali wykluczeni z pierwotnego stanu szczęśliwości, poddani rygorowi śmierci, cierpienia i chorób²⁷. Św. Grzegorz z Nyssy przywołując pierwotny raj pisał: „Był taki czas, kiedy chór istot duchowych stanowił jedno, wszystkie spoglądały ku jednemu koryfeuszowi, rozpościerając harmonię swego tańca, zgodnie z podawanym przezeń rytmem. Lecz wydarzył się grzech i zburzył natchnioną harmonię (...). Odtąd czekały one [tj. moce anielskie] czuwając u bram nieba”²⁸.

Począwszy od Augustyna chrześcijańska teologia miała nieustannie przed oczami utracone przez grzech rajskie szczęście a ludzką grzeszność wpisaną

²⁶ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XIII, V 8 (392).

²⁷ M. Koszkało, *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LXIV nr 3/2016, s. 31–32.

²⁸ Św. Grzegorz z Nyssy, *In Psalm.*, PG, XLIV, 508 B, 509 A. Cyt. za: J. Danielou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 128.

w naturę dziedziczną przez dzieci tego świata. Augustyńska teologia grzechu pierworodnego miała dalekosiężne skutki. Za jej sprawą cała antropologia Zachodu została przesiąknięta duchem pesymizmu: ukształtował się pesymistyczny wizerunek człowieka, który sam z siebie nie jest w stanie osiągnąć szczęścia; jedyną szansą człowieka na prawdziwe szczęście jest odzyskanie raju, utraconego przez niewierność Bogu. Tym samym, prawdziwe szczęście związane zostało z przyszłą nieśmiertelnością (tj. życiem wiecznym, rajskim szczęściem, ewangelicznym Królestwem Bożym). Odtąd teologia chrześcijańska utożsamiała pełne szczęście z ostatecznym przeznaczeniem człowieka do obcowania z Bogiem w raju.

Nauka o szczęściu stanowi centralny punkt teologii moralnej i teorii czynów św. Tomasza z Akwinu. Dla Akwinaty pytanie o szczęście jest związane z przeznaczeniem i ostatecznym celem człowieka. Jego rozumienie szczęścia wyjaśnia już pierwsza część *Sumy Teologicznej* zatytułowana: „Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie”²⁹. Umieszczenie człowieka w Edenie jest dowodem, że Bóg powołał człowieka do szczęścia ze sobą. Grzech pierwszych ludzi zniweczył jednak pierwotny zamiar Boski, wskutek czego człowiek utracił ziemski raj. Jednak łaska Chrystusa, drugiego Adama, udziela na nowo szansy udziału w szczęściu rajskim, już nie ziemskim, ale niebieskim, na końcu czasów – jest to koncepcja raju odzyskanego. Punktem wyjścia jest więc biblijny ogród rajski zasadzony w Edenie – raj utracony; punktem dojścia – raj odzyskany – eschatologiczny. Prawdziwe szczęście jest nieskończone i wieczne. Jedynym dobrem mogącym całkowicie zaspokoić pragnienia ludzkie jest Bóg. Niewystarczający do szczęścia charakter dóbr ziemskich Tomasz uzasadnia empirycznie: codziennie pragniemy coraz to nowych dóbr pomimo, że sukcesywnie je zdobywamy i włączamy w swoje posiadanie, i to nawet dobra duchowe. Akwinata definiuje szczęście jako nieutralne posiadanie doskonałego dobra, które zaspokaja całkowicie i trwale ludzkie pragnienie, wykluczając równocześnie wszelkie braki i zło³⁰. Szczęście według św. Tomasza polega na tym, że „człowiek jednoczy się z jakimś dobrem, a im większe dobro posiada, tym większego szczęścia doświadcza. To szczęście będzie najpierw wynikiem osiągnięcia jakichś szczegółowych dóbr, a poprzez wszystkie te dobra,

²⁹ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, przeł. W.F. Bednarski OP, Londyn [b.r.w.], <http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/Suma%209.pdf>; dostęp 5.06.2018.

³⁰ M. Klaja, *Idea szczęścia u św. Tomasza z Akwinu*, „Alma Mater”, s. 66. <http://www2.almamater.uj.edu.pl/102/20.pdf>; dostęp 5.06.2018.

człowiek zbliża się do osiągnięcia dobra jak najbardziej ogólnego, a zarazem najbardziej trwałego”³¹, które można utożsamić z rajskim szczęściem. Prawdziwe szczęście – dodaje Akwinata – weryfikuje się trwałością i to jest prawdziwym dobrem dla człowieka. Jedynym trwałym dobrem jest Bóg, z tej racji szczęście polega na wiecznej kontemplacji Boga. Szczęście wieczne jest nagrodą za godziwe życie mocą odkupieńczego dzieła Chrystusa. Pełne szczęście człowiek może osiągnąć tylko tam, gdzie dobra nie przemijają i nie dewaluują się, tzn. w raju niebieskim (odzyskanym)³².

OGRÓD RAJSKI W HISTORII I MITOLOGII

Ogród jako ucieleśnienie szczęścia zajmuje ważne miejsce w wielu mitach i wierzeniach religijnych, szczególnie w cywilizacjach Bliskiego Wschodu. W jałowym i pustynnym krajobrazie bliskowschodnim³³ ogrody obszarów zw. Żyznego Półksiężycy – z dającymi cień drzewami, kwiatami, zapachami, ptakami, dźwiękami, strumieniami i sadzawkami – były symbolami szczęścia, bezpieczeństwa, schronienia, piękna, urodzaju, czystości i wiosennej świeżości.

W poszukiwaniu źródeł idei rajskiego ogrodu współczesna archeologia prowadzi nas aż do czasów cywilizacji przedagrarniej. Stanowisko archeologiczne w Göbekli Tepe w południowo-wschodniej Anatolii, u źródeł Tygrysu i Eufratu, którego początki sięgają co najmniej 9500 roku p.n.e.³⁴, kryje pozostałości prehistorycznego sanktuarium, w tym – być może – ślady ucieleśnienia idei ogrodu rajskiego. Naukowcy nie mają wątpliwości, że miejsce to miało charakter kultowy, nie znaleziono bowiem żadnych śladów zamieszkania przez ludzi. Najbardziej imponującymi obiektami w Göbekli Tepe są kamienne kręgi o konstrukcji

³¹ T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 107.

³² T. Urbaniak, *III Studencka Sesja Naukowa na temat filozoficznych koncepcji szczęścia*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 10/2, 1974, s. 235.

³³ Rajem jako miejscem szczęśliwego wytchnienia, pokoju i bezpieczeństwa dla najdawniejszych koczowniczych plemion zamieszkujących tereny pustynne i stepowe były obfitujące w wodę i bujne w roślinność oazy.

³⁴ K. Schmidt, *Göbekli Tepe. Eine Beschreibung der wichtigsten Befunde erstellt nach den Arbeiten der Grabungsteams der Jahre 1995–2007*, w: „*ArcheNova*”, *Erste Tempel – frühe Siedlungen. 12 000 Jahre Kunst und Kultur. Ausgrabungen und Forschungen zwischen Donau und Euphrat*, Isensee – Oldenburg 2009, s. 193.

dużo bardziej złożonej, niż większość kręgów stawianych w Europie tysiące lat później. Składają się z koncentrycznie ustawionych dwumetrowych słupów kamiennych w kształcie litery T. Wiele z nich jest ozdobionych zoomorficznymi płaskorzeźbami. Niektóre z płaskorzeźb prawdopodobnie stanowią prahistoryczne symbole sakralne, a być może kryją w sobie jakąś opowieść zapisaną przy pomocy protopisma obrazkowego, gdyż niektóre wyryte na kamieniach symbole wydają się układać w logiczny ciąg znaków³⁵.

Sanktuarium Göbekli Tepe zostało okrzyknięte przez badaczy i publicystów biblijnym rajskim ogrodem. Na płaskorzeźbach przedstawiających m.in. leopardy, węże, pająki czy ptaki można znaleźć wizerunki, które być może wiążą się z biblijną historią o Edenie³⁶. Szczególnie interesujący jest w tym względzie niewielki kamień z wyrytymi piktogramami przedstawiającymi wyobrażenie węża, drzewa (pośrodku) i człowieka. Czyżby na tym kamieniu zapisana została mityczna historia o Drzewie Życia strzeżonym przez węża, broniącego ludziom dostępu ludziom do życiodajnych owoców? Analogiczne echo mitu rajskiego można odnaleźć na późniejszych tabliczkach glinianych z czasów cywilizacji Sumeru. W mezopotamskich mitologiach (począwszy od Sumeru przez Akad, Babilonię, Asyrię i Chaldeę) istniał mit raju jako bujnego ogrodu, obficie nawadnianego, w którym człowiek mógł odnaleźć schronienie i odpoczynek. Ukonkretniona idea raju pojawia się m.in. w mitach sumeryjsko-akadyjskich o Gilgameszu i Adapie. Zaskakujące porównania prowadzone przez sumerologów między tekstami Mezopotamii a późniejszymi tekstami religijnymi Żydów dotyczą przykładowo biblijnego stworzenia kobiety z żebra Adama, co zbiega się z sumeryjskim mitem o bogu Enki i Ninti, bogini stworzonej, by uśmierzyć ból z żebra władcy. Co ciekawe, słowo Nin-ti oznacza „pani dająca życie”, podobnie jak Ewa – „matka żyjących”. Takich analogii jest dużo więcej.

Göbekli Tepe odpowiada topografii mitycznej i biblijnej: znajduje się w dorzeczu wielkich rzek mezopotamskich: Tygrysu i Eufratu. Mimo, że jest to dziś jałowy, dziki, pustylny teren, to przed tysiącami lat Göbekli Tepe obfitowało w bujną

³⁵ Por. J. Peters, *Göbekli Tepe: Agriculture and Domestication*, w: *The Archeological Record*, s. 3066. https://www.researchgate.net/publication/260198406_Gobekli_Tepe_Agriculture_and_Domestication, dostęp 16.08.2018.

³⁶ Por. K. Schmidt, *Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs*, „Documenta Praehistorica XXXVII (2010)”, s. 239–256 (szczególnie: rys. 15 i rys. 24).

roślinność i dzikie zwierzęta, dopóki długotrwała susza (w latach 6 000–4 000 lat p.n.e.) nie spowodowała gwałtownego pustynnienia tych obszarów. W Göbekli Tepe doszło do wyniszczenia zasobów naturalnych, które pozwalały na błogie życie; ludzie w konsekwencji zostali zmuszeni do uprawy roli i hodowli. Czyżby w tej historycznej zmianie klimatu leżały źródła biblijnego Wygnania z raju?

Już ogrodom mezopotamskim nadawano sens kosmiczny – miały stanowić centra świata, serca ostatecznej rzeczywistości, w którym osiągalny jest stan quasi-boskości i nieśmiertelności. W prehistorycznej i protohistorycznej Europie ideę rajskiego ogrodu znali Celtowie, Germanie i Słowianie. Dla Celtów była to kraina wiecznej młodości, kraj Atrakondy Tir Sorcha, dla Germanów – Walhalla – siedziba Odyna, dla Słowian – kraina bujnego ogrodu. Słowem, ogród jako przestrzeń obfitości, pełni, nieśmiertelności i szczęścia stanowił obrazowe ujęcie uniwersalnej tęsknoty człowieka za szczęściem i nieśmiertelnością³⁷. Wyobrażano sobie, że człowiek został powołany do pierwotnej szczęśliwości, aby żyć w harmonii z bogami. Kiedy utracił ją na skutek ich gniewu, stał się istotą śmiertelną, a bogowie stali się niewidzialni; żył odtąd nie tylko wspomnieniem utraconej szczęśliwości, ale wiarą, że ma szansę odzyskania szczęścia w przyszłości jako nagrodę za etyczne i bogobojne życie³⁸.

W okresie grecko-rzymskim topos rajskiego ogrodu wiązał się z tematem mitycznego Złotego Wieku³⁹, Pól Elizejskich i Wysp Szczęśliwych. Rajem w mitologii grecko-rzymskiej był *Elysion*, kraina położona na zachodnich krańcach świata, gdzie miała panować wieczna wiosna; tam znajdowały się Wyspy Szczęśliwe, na których mieszkali bohaterowie wybrani przez Zeusa. Z rajskim ogrodem

³⁷ W *Słowniku mitów i tradycji kultury* W. Kopalińskiego odnajdujemy następującą definicję „raju”: „Raj (1) wg Biblii, Gen. 22, 8–14, Eden (hebr. *Gan- edhen* – ‘ogród rozkoszy’), ogród Edenu, pierwsze miejsce pobytu pierwszego człowieka (...). (2) Według niektórych teologów pośredni stan a. miejsce gdzie dusze sprawiedliwych oczekują Sądu Ostatecznego. (3) Synonim Nieba, gdzie wg wielu religii wybrani – aniołowie i ludzie zbawieni – zażywać mają wiecznej szczęśliwości (...)”. Zob. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987, s. 960.

³⁸ Por. Z. Poniatowski, *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969, s. 369 (hasło „Raj”). Na marginesie warto zauważyć rezultaty badań pionierów tanatologii (Kübler-Ross, Moody, Ritchie, Ring, Sabom), którzy przytaczają relacje ludzi, którzy czasowo znaleźli się „po drugiej stronie życia” i przedstawiają swój pobyt w „rajskim ogrodzie”; interesujące są także przekazy medialne uzyskane metodą tzw. *channelingu*, w których zmarli opowiadali o swoich pośmiertnych doświadczeniach, jako pobycie w „cudownym ogrodzie”.

³⁹ Motyw Złotego Wieku.

koresponduje także mityczny ogród Złotego Wieku. Tak go kreślił Platon w swoim *Polityku*: „[Ludzie] owoców mieli pod dostatkiem z drzew i z wielu innych roślin; one nie rosły z pracy rolników, tylko ziemia je wydawała sama z siebie”⁴⁰. Motyw Złotego Wieku pojawiał się często w poezji Hezjoda, Wergiliusza, Owidiusza i Horacego. Ten ostatni, w XVI epodzie, przytaczał następujący obraz Wysp Szczęśliwych: „Rola tam daje plon corocznie, choć pług jej nie rusza, bez obcinania kwitnie winorośli pęd; ogrodnika tam nigdy oliwki kwiat nie zawiedzie i ciemne figi zdobią już macierzysty pień. Z dębu wyżłobień tam miód wypływa, a pluszcząc, krynica pośpieszną stopą w dół ze stoków skacze gór!”⁴¹. W *Pracach i dniach* Hezjod i w *Metamorfozach* Owidusz kreślą mit Złotego Wieku, zgodnie z którym w czasach panowania boga Kronosa ludzie żyli niczym bogowie w wiecznym pokoju, dostatku i wiecznej młodości (nieśmiertelności), a ziemia dostarczała im wszelkiego pożywienia⁴². Odpowiednikiem ogrodu Złotego Wieku był ogród Hesperyd, w którym rosły złote jabłka, i który był zamieszkały przez smoka Ladona. Ogród Hesperyd to odzwierciedlenie odwiecznej idei Edenu, do którego dąży człowiek pragnący nieśmiertelności symbolizowanej przez złote jabłka.

JUDEO-CHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA OGRODU RAJSKIEGO

Raj w przekazie biblijnym został przedstawiony analogicznie do mezopotamskich mitów, jako bujny ogród, oaza na pustyni⁴³. Z punktu widzenia tradycji teologicznej ogród rajski zajął bardzo ważne miejsce w Bożym objawieniu i w historii zbawienia. Zgodnie z przekazem biblijnym Bóg po stworzeniu świata i człowieka umieścił pierwszą parę ludzką w ogrodzie rajskim: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą. A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan

⁴⁰ Platon, *Sofista i Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956, s. 133–134.

⁴¹ Horacy, *XVI epoda*, przeł. T. Węclewski, *Wielka Literatura Powszechna*, t. V (Antologia. Cz. I. Literatury: chińska, japońska, indyjska, sumero-akkadzka, babilońska i asyryjska, egipska, starohebrajska, żydowska, arabska, perska, turecka, grecka, rzymska, łacińska wieków średnich, włoska, staro- i nowoprowancka, francuska), Nakładem Księgarni Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa 1930, s. 571.

⁴² Bodaj najsłynniejszą malarską wizję Złotego Wieku stworzył w 1530 r. Łukasz Cranach Starszy (Gemäldegalerie w Monachium).

⁴³ J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, przeł. D. Petruk, Kielce 2007, s. 269 (hasło: *Raj*).

Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła. Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom” (Rdz 2, 7–10). Rajski ogród został tu opisany jako „ogród w Edenie na wschodzie”, w którym znajdują się „wszelkie drzewa”, a wśród nich drzewo życia oraz drzewo poznania dobra i zła. Poza Księgą Rodzaju motyw ogrodu Eden (hebr. *gan-den*) pojawia się w Starym Testamencie wielokrotnie: w prorocत्वach Ezechiela, Izajasza i Joela, oznaczając szczęście, obfitość, płodność, urodzajność, radość i rozkosz. Ogród rajski oznacza uporządkowany świat (*sacrum*) założony przez Boga i uprawiany przez Boga w przeciwieństwie do świata poza ogrodem – przestrzeni chaosu (*profanum*).

W okresie niewoli babilońskiej została dokonana przez proroka Ezechiela (VI w p.n.e.) znacząca reinterpretacja opowieści o ogrodzie rajskim. Raj był odtąd nie tylko wydarzeniem z początków stworzenia, ale wydarzeniem i miejscem w przyszłości – rajem odzyskanym, nadzieją dla uciemnionych Żydów przebywających w niewoli babilońskiej. Ezechiel przedstawił obraz mesjanistycznego Edenu, który zakończy czasy niewoli i nieszczęść narodu wybranego. Zapowiada powrót do ojczyzny, odbudowę świątyni jerozolimskiej na kosmicznej górze, skąd wypłynie nowe źródło, zasilające cudowny ogród; będą w nim rosły drzewa, których liście nie więdną a owoce się nie wyczerpują.

O ile rajski ogród w Starym Testamencie był silnie związany z określonym miejscem i czasem bezpośrednio po stworzeniu człowieka, o tyle w Nowym Testamencie idea raju została przeniesiona w obszar pozaczasowy, geograficznie nieokreślony, wiecznie trwałe i nieskończony. Już niektórzy uczeni żydowscy – i potem chrześcijańscy – opowieść biblijną o ogrodzie rajskim starali się przekładać na płaszczyznę duchową i przenosić na płaszczyznę eschatologiczną. Jako pierwszy koncepcję alegoryczną na temat biblijnego opisu raju wysunął neoplatoński filozof żydowski żyjący w czasach Jezusa, Filon z Aleksandrii. Podobnie, jak Filon biblijny raj alegorycznie traktował Tertulian. Św. Augustyn wahał się z ostateczną interpretacją, raz uznawał ogród rajski za rzeczywistość historyczną, innym – za duchową. W średniowieczu anglosaski erudyta, Beda Czcigodny, jeden z najbardziej poczytnych autorów, nie wykluczał interpretacji alegorycznej, choć skłaniał się raczej ku dosłownemu odczytywaniu historii o rajskim ogrodzie: „Nie wątpimy, że raj w którym znalazł się pierwszy człowiek, nawet jeśli się go

pojmuje jako wyobrażenie obecnego Kościoła albo naszej przyszłej Ojczyzny, winien być pojmowany w sensie dosłownym. Było to miejsce rozkoszne, ocienione drzewami owocowymi, źródło wielkiej rzeki”⁴⁴. Ku realistycznemu stanowisku skłaniał się także największy autorytet teologiczny średniowiecza, św. Tomasz z Akwinu. Akwinata komentując *Sentencje* Piotra Lombarda zadawał pytanie: „Czy raj ziemski jest miejscem cielesnym?”. Odpowiadał na to pytanie opierając się na stwierdzeniu św. Augustyna: „O raju, w którym przebywali pierwsi ludzie, słuszenie się rozumie, że oznacza on pewne rzeczy duchowe, chociaż nie podważa to prawdziwości historycznego opowiadania o cielesnym istnieniu raju”⁴⁵. I dodawał: „Co powiedziano w Piśmie o raju ma charakter opowieści historycznej. Otóż we wszystkim, co mówi w ten sposób Pismo, należy upatrywać podstawę prawdziwości opowiadania i na tym trzeba budować interpretacje duchowe”⁴⁶. Św. Tomasz twierdził: „Drzewo życia było więc drzewem rzeczywistym, gdyż jego owoce miały moc zachowywania życia (...), miało jednak i znaczenie duchowe, podobnie jak skała na pustyni była rzeczywistością materialną, która jednak symbolizowała Chrystusa”⁴⁷. Ci, którzy nie podważali historycznego i realnego istnienia raju uważali, że znajduje się on na ziemi gdzieś w najdalszym zakątku Wschodu, i że obecnie jest niedostępny. Podróżnicy próbowali dotrzeć do tego raju, a wielcy odkrywcy epoki Odrodzenia mylnie sądzą, że byli na obszarach, na których zachowały się pewne ślady i uroki biblijnego rajskiego ogrodu⁴⁸.

W doktrynie chrześcijańskiej utrwalił się pogląd, że rajski ogród ma znaczenie zarówno stanu pierwotnego (ziemskiego), jak i ostatecznego (niebieskiego) szczęścia, do którego Bóg powołuje człowieka. Współczesna teologia nie rozpatruje kwestii raju w kategoriach ani historycznych, ani geograficznych, to znaczy nie zastanawia się, kiedy był i gdzie był rajski ogród opisany w Biblii. Odkrywa natomiast prawdę, że w opisie ogrodu rajskiego, który Bóg stworzył zaraz po dziele stworzenia świata i człowieka, zawiera się zamysł włączenia człowieka

⁴⁴ Cyt. za: J. Delumeau, *Historia raju*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁵ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, ks. XIII. Cyt. za: J. Delumeau, *Historia raju...*, dz. cyt., s. 24.

⁴⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, Człowiek, I, Q 102. Cyt. za: J. Delumeau, *Historia raju...*, dz. cyt., s. 24.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Lokowanie mitycznego ogrodu rajskiego na ziemi było w różnych tradycjach religijnych i mitologicznych rzeczą dużej wyobraźni: poczynawszy od najdalszych zakątków ziemi, po niedostępne góry, księżyc, planety, kosmos. Ten ostatni najczęściej oddaje pojęcie naszego „nieba”.

w przestrzeń Boskiego szczęścia. Wnioskuje się to z samych słów Jezusa, który na krzyżu obiecał dobremu łotrowi wejście do raju: „Zaprawdę powiadam ci: »Dziś ze Mną będziesz w raju«” (Łk 23, 43). Na tej podstawie św. Jan Chryzostom w kazaniu wielkopiątkowym zaznaczał: „Wygnałeś nas z raju i do raju wzywasz”⁴⁹. Św. Atanazy Wielki na tej samej podstawie stwierdzał w jednej ze swych homilii: „[Chrystus] otworzył przed nami bramy raju, skąd Adam został wygnany i gdzie wszedł znowu pod postacią łotra, tak jak mówi Pan: »Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju«. Tam też został porwany święty Paweł”⁵⁰.

W doktrynie chrześcijańskiej utrwalił się pogląd, że rajski ogród ma znaczenie zarówno stanu pierwotnego (ziemskiego), jak i ostatecznego (niebieskiego) szczęścia, do którego Bóg powołuje człowieka.

W takiej perspektywie nie szuka się już rajskiego szczęścia z dala od człowieka, ale w nim samym, w jego wnętrzu; przy pomocy łaski Bożej dokonuje się proces przywracania przyjaźni i przymierza z Bogiem oraz odnajdowania pełni szczęścia poprzez pogłębione życie duchowe. Za wyraz takiego poszukiwania można uznać uduchowioną poezję Efrema Syryjczyka (*Hymny o raju*), który na sposób poetycko-oniryczny opisywał rajski ogród⁵¹: jako „ogrodzone miejsce,

⁴⁹ Grzegorz z Nyssy, *Oratio in baptismum Christi*, PG46, kol. 600; Cyt. za: J. Delumeau, *Historia raju...*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁰ Św. Atanazy, *Expositio fidei*, I, PG 25, kol. 201; Cyt. za: J. Delumeau, *Historia raju...*, dz. cyt., s. 30–31.

⁵¹ W poetycko-duchowym podejściu do kwestii rajskiego ogrodu wybrzmiewa echo tradycji helleńskiej. Jakkolwiek recepcja poglądów antycznych na temat Złotego Wieku i Wyp Szczeniowych natrafiła na silny opór pisarzy wczesnochrześcijańskich (byli oni krytycznie nastawieni nie tylko do mitologii, ale całej spuścizny antyku), to niektórzy z nich dostrzegali jednak pewną wartość niektórych twierdzeń i pojęć antycznych, traktując je bądź to jako rzekome zapożyczenia z tradycji biblijnej bądź jako daleką jej trawestację. Znamienna jest w tym względzie Przestroga dla Greków, przypisywana Justynowi Męczennikowi (zm. 165), której autor stwierdza, że Homer zapoznał się z Pięcioksięgiem Mojżesza podczas pobytu w Egipcie. Homer – według Justyna – miał biblijny opis ogrodu rajskiego przetworzyć w fikcję literacką:

gdzie [są] milczące drzewa figowe [...], jasne siedziby, wonne źródła”. A odnosząc te poetyckie obrazy do raju eschatologicznego przestrzegał, aby rozumieć je na sposób duchowy: „oczyszczenia duszy – pisze – widzę raj [...]. Uduchowionym przystoją oczy duchowe”⁵².

OGRÓD RAJSKI W MISTYCE

W życiu duchowym mostem i łącznikiem między rajem utraconym i odzyskanym jest Maryja. Interpretacja mariologiczna rajskiego ogrodu łączy ogród rajski z osobą Maryi oraz – za jej pośrednictwem – z całym wierzącym ludem, czyli Kościołem (wychodząc od całkowicie darmowego wybrania, przez które Przedwieczny związał się z Nią i całą ludzkością). Maryja jest jedną z niewielu niewiast, które uzyskały status znaku, który od dwóch tysięcy lat głęboko przenika kulturę i życie religijne⁵³. Maryja komunikuje w tajemnicy życia chrześcijańskiego przede wszystkim cnotę wiary, pokory, chrześcijańskiej doskonałości i pełni⁵⁴. Ponieważ pełnia i doskonałość wiązała się w średniowieczu z pięknem, to Maryja stała się *tota pulchra*, jako najpiękniejszy kwiat ogrodu-Kościła uprawianego przez Boskiego Ogrodnika⁵⁵.

W życiu duchowym mostem i łącznikiem między rajem utraconym i odzyskanym jest Maryja.

Na początku XV wieku w literaturze religijnej i teologicznej oraz w ikonografii powstaje wywodzący się z Księgi Pieśni nad Pieśniami temat Maryi jako „ogródka rajskiego”. Oblubieniec z tej księgi biblijnej, utożsamiany w egzegezie

„Postarał się następnie, aby ogród Alkinoosa stał się obrazem raju ziemskiego, opisując ogród wiecznie kwitnący i pełen owoców”. Zob. Św. Justyn Męczennik, *Cohortatio ad Grecos*, PG 6 kol. 294. Cyt. za: J. Delumeau, *Historia raju*, dz. cyt., s. 15.

⁵² Efrem Syryjczyk, *Hymny o raju*, Cyt. za: J. Delumeau, *Historia raju*, dz. cyt., s. 16, 20.

⁵³ M. Warner, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980, s. 19.

⁵⁴ B. Forte, *Maryja ikona tajemnicy*, przeł. B. Widła, Warszawa 1999, s. 17.

⁵⁵ Przypomnijmy, że sam Jezus po swoim zmartwychwstaniu ukazał się Marii Magdaleinie jako ogrodnik (scena *Noli me tangere*).

chrześcijańskiej z samym Chrystusem, mówi: „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostrze ma, oblubienico, ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym. (...) Jesteś źródłem ogrodów, zdrojem wód żywych spływających z Libanu” (PnP 4, 12n). Tekst ten był w średniowieczu odczytywany w kluczu mariologicznym i eklezjologicznym. Zamknięty ogród (*hortus conclusus*) symbolizuje dziewictwo Maryi, objęcie i posiadanie wielu cnót i zachowanie przez Nią wolności od grzechu oraz orędownictwo Matki Boga w niebie za ludźmi; w odniesieniu do Kościoła – pilne strzeżenie depozytu wiary⁵⁶. Piewcą cnót Maryi jako ogrodu zamkniętego był cysters, św. Bernard z Clairvaux. Także Honoriusz z Autun uznawał *hortus conclusus* za symbol Maryi i Kościoła⁵⁷, wyjaśniając, że zamknięcie ogrodu symbolizowało ochronę Maryi przed grzechem⁵⁸.

Liczne kwiaty i inne rośliny w ogrodzie Maryi nabierają znaczenia mistycznego⁵⁹. Według generalnych przekonań średniowiecznych kwiaty pachnące miały moc odstraszania demonów a rośliny kolczaste czy włochate przyciągania⁶⁰. Wśród kwiatów najpiękniej pachnących była róża. Maryję nazywano „ogrodem różanym”, „różą wspaniałą”, „różą mistyczną”, „różą bez kolców” (*rosa sine spina* – wierzono, że kolce wyrosły róży dopiero po grzechu pierworodnym)⁶¹. Różami Matki Bożej i różami bez kolców nazywane były również piwonie⁶².

⁵⁶ W scenach malarskich obrazujących ten fragment Maryja siedzi na ławce z darni w ogródku różanym. Najczęściej przedstawiana jest z Dzieciątkiem Jezus, czasem ze świętymi, szczególnie ze świętymi dziewicami, które stoją na kwiecistej łące. Łąkę i postaci otacza mur z krenelażem, żywopłot lub płot z zamkniętą bramą. Zob. J. Seibert, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 269–270.

⁵⁷ S. Kobielski, *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997, s. 142.

⁵⁸ J. Delumeau, *Historia raju...*, dz. cyt., s. 117.

⁵⁹ T. Basiura, *Ogród Maryi. Atlas roślin maryjnych*, Kraków 2018.

⁶⁰ J. Jagła, *Święte czy diabelskie? Symboliczny wizerunek roślin kłujących, kolczastych i cierpiących w malarstwie europejskim*, w: *Rośliny lecznicze w kulturze, nauce i sztuce. Materiały z konferencji z okazji 25-lecia „Ogrodu roślin zdatnych do zażycia lekarskiego” w Muzeum Rolnictwa im. Ks. K. Kluka w Ciechanowcu*, Ciechanowiec 2009, s. 67n.

⁶¹ S. Kobielski, *Florarium...*, dz. cyt., s. 184–189.

⁶² Są one przedstawione m.in. na obrazie Mistrza Górnoreńskiego obok innych roślin. Widzimy tu poziomki – symbol niewinności Maryi, lilie – znak czystości, irysy – symbol smutku, konwalie, babki zwyczajne – znak pokory, pierwiosnki – znak Maryi jako pierwszej i błogosławionej między niewiastami, malwy, mniszki lekarskie – symbole uzdrowicielskiej mocy Maryi, szalwia – święty kwiat, który miał ukryć Świętą Rodzinę przed oprawcami w drodze do Egiptu, goździki, róże – znaki miłości Jezusa i cierpienia Maryi. Zob. Tamże.

Duchowość maryjna nie przypadkiem ukształtowała się w kręgach monastycznych, w których równolegle rozwijała się kultura ogrodowa. W dawnych zakonach opartych na zasadzie *stabilitas loci* – np. według Reguły św. Izydora z Se Willi (zm. 636) ogrody funkcjonowały obligatoryjnie⁶³. W odniesieniu do życia zakonnego opat Gillerbert (zm. 1172) wykazywał, że *hortus conclusus* w życiu zakonników należy rozumieć w ten sposób, że *hortus* oznacza „rozkosz”, a *conclusus* – „wewnętrzną karność”. W takim ogrodzie rodzą się liczne pąki dzieł duchowych o różnorodnych zapachach, rosną w nim fiołki wyznawców, róże męczenników, lilie dziewic, złoto aniołów, które przeradza się w wieczny blask, trud wyznawców przemienia się w nieskazitelny szkarłat, krew męczenników w królewską purpurę, czystość dziewic w piękność lilii⁶⁴.

Najczęściej średniowieczne klasztory zaopatrzone były w wewnętrzną ogród zwany wirydarzem. Był on nie tylko warzywnikiem, ale również miejscem przeznaczonym do osobistej kontemplacji i modlitwy; był miejscem poszukiwania odpowiedzi na najważniejsze pytania filozoficzne i egzystencjalne⁶⁵. Miał na ogół kształt kwadratu i był podzielony drózkami w kształcie krzyża na cztery części. Na przecięciu drózek z reguły znajdowała się studnia (fontanna), która symbolizowała źródło życia albo drzewo – symbol rajskiego drzewa poznania dobra i zła albo Chrystusowego drzewa krzyża (*arbor vitae*)⁶⁶. Z tej racji ogrody klasztorne były wprost pojmowane jako toposy biblijnego Edenu i rosnącego w nim Drzewa Życia.

Bogaty materiał pozwalający prześledzić powstanie i ewolucję założeń ogrodu klasztornego zawiera hagiografia i ikonografia średniowieczna. Dla przykładu jeden z najważniejszych zabytków literatury staroruskiej: *Pateryk Kijowsko-Pieczerski* (wydany drukiem w Kijowie w 1661)⁶⁷, w warstwie ilustracyjnej wyraż-

⁶³ S. Kobielus, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 139.

⁶⁴ Tamże, s. 144.

⁶⁵ Kultura ogrodowa miała bezpośrednie przełożenie na kształt życia mniszego i odwrotnie, na wygląd ogrodu klasztornego wpływał sposób życia poszczególnych kongregacji zakonnych: inaczej wyglądał ogród mnichów prowadzących życie wspólnotowe (np. benedyktynów), a inaczej eremitów (np. kamedułów). Pieczołowicie pielęgnowane ogrody klasztorne stanowiły topos „duchowego ogrodu, który winien rozkwitać w każdej duszy”. Zob. *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, t. 3, Warszawa 1987, s. 11.

⁶⁶ L. Impelluso, *Ogrody i labirynty*, przeł. A. Wójcicka, Warszawa 2009, s. 21.

⁶⁷ Pierwsze drukowane wydanie *Pateryku* w języku cerkiewno-słowiańskim ujrzało światło dzienne „z polecenia i z błogosławieństwem” pieczerskiego archimandryty, Innocentego Gizela, wybitnego teologa i działacza kultury rusińskiej w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej.

nie przedstawia klasztor jako ogród rajski. *Pateryk* został bogato zilustrowany grafikami przez mistrza izografii – Ilję. Na jednej z nich ukazany jest budynek cerkwi z którego wyrastają pędy obsypane kwiatami, którymi są święci mnisi pieczerscy; po bokach cerkwi stoją święci założyciele ławry: Antoni i Teodozy ukazani całopostaciowo⁶⁸. W artystycznej świadomości izografa powstał tu dekoracyjny system komunikacyjny, w centrum którego znajduje się skomplikowana, wielocłonowa alegoria ogrodu rajskiego, odpowiadająca potrzebom stworzenia uniwersalnego modelu życia chrześcijańskiego prowadzącego od raju utraconego do raju odzyskanego⁶⁹.

OGRÓD W KOMUNIKACJI KULTUROWEJ

W chrześcijańskim światopoglądzie symbole i alegorie dominują nad sensem bezpośrednim stanowiąc istotny kanał komunikacji religijnej. W takim ujęciu ważne jest odniesienie symboli do danych biblijnych, do bogactwa relacji pierwotnej i normatywnej wiary⁷⁰. Temat ogrodu rajskiego jako toposu szczęścia doskonale nadawał się, by realizować potrzebę nauczania i poruszania uczuć (łac. *docere et permovere*), przy wykorzystaniu bogatego arsenału narzędzi kulturowych służących zasadzie rozkoszowania (*delectare*), rozweselania serca, czyli dawania uciechy, słodyczy i radości. Plotyn w III *Enneadzie* stwierdzał, że kosmos jest na wzór ogrodu dziełem Poety-Stwórcy (Kreatora)⁷¹. Poezja znacząco wpłynęła na akceptację, a później na syntezę chrześcijańskiej i antycznej wizji ogrodu⁷²,

⁶⁸ Na grafice Mistrza Ilji, datowanej na 1658 rok, po raz pierwszy spotyka się kompozycję z ukorzenionym w kijowskiej cerkwi uspieńskiej pędem, który wkopuje łopatą św. Antoni a podlewa wodą z dzbanki św. Teodozy. cyt., s. 75–94; w związku z tym należy odnotować zbieżność ogólnej struktury kompozycyjnej omawianej ikony i całego szeregu opraw książkowych II połowy XVII – początku XVIII wieku zarówno ukraińskiej, jak i rosyjskiej roboty. Na temat tych redakcji zob. D.I. Abramowicz, *Issledowanije o Kijewo-Pieczerskom Patierikie kak istoriko-litieraturnom pamiatnikie*, Sankt-Pietierburg 1901, rozdz. 2, s. 96–120; W.N. Pierietc, *Kijewo-Pieczerskij Patierik w polskom i ukrajskom pieriewodzie*, w: *IV Międzynarodnyj sjezd sławistow. „Słowianskaja fiłologija”*, wyd. III, Moskwa 1958, s. 176–177.

⁶⁹ Zob. A.A. Morozow, *Iz istorii osmyslenija niekotorych emblem w epochu Renesansa i Barokko*, w: *Mif, Fołklor, Litieratura*, Leningrad 1978, s. 38–67.

⁷⁰ B. Forte, *Maryja...*, dz. cyt., s. 21.

⁷¹ E. Garin, *Moyen Age et Renaissance*, Paris 1969, s. 45.

⁷² Echo scholastycznej syntezy tradycji chrześcijańskiej i antycznej odnajdujemy jeszcze w XVII wieku na wschodnich kresach łacińskiej *reipublicae litterarum*. W 1632 roku

tak iż po kilku wiekach Dante Alighieri w *Czyśćcu* (XXXII, 73) w *Boskiej komedii*, przywołując obraz biblijnego rajskiego ogrodu mógł marzyć, aby: „oglądać pąki jabłoni, która swym owocem wywołuje pożądanie aniołów, i sprawia w Niebie ustawiczne wesele”. To błogosławione miejsce, które Bóg dał człowiekowi jako rękojmię szczęścia, wypełnione było dąbrową o gęstych liściach chroniących ludzi przed żarem słońca; wielka tam panowała rozmaitość zieleni, wśród której „ptaszęcy rój na każdym drzewie z pośrodku liści nuci radośnie”⁷³.

Poetyckim obrazom rajskiego ogrodu towarzyszyły „malarskie poematy”. Ikonografia chrześcijańska podjęła się wizualizacji różnych wątków historii rajskiej. Sceny plastyczne przedstawiające Adama i Ewę w ogrodzie Eden z reguły koncentrują się na podkreślaniu wydarzeń zbawczych redukując znaczenie flory rajskiego ogrodu (najczęściej do jednego drzewa – poznania dobra i zła), jak to zostało przedstawione choćby na płaskorzeźbie brązowych słynnych drzwi bpa Bernwarda w Hildesheim (XI w.). Dopiero od początku XV wieku wraz z nurtami humanizmu i odrodzenia zainteresowanie rozszerza się na przedstawianie roślinności rajskiej. Krajobraz nabiera coraz większej samodzielności jako *locus amoenus* („przyjemne, urokliwe miejsce”) przysłaniając niekiedy podstawową treść religijną przedstawień ogrodów rajszych. Nicolas Poussin w cyklu pór roku (Luwr, ok. 1600) przedstawił jako „ziemski raj” – wiosnę⁷⁴. Równolegle rozwija się zainteresowanie samą sztuką ogrodnictwa – powstają idylliczne ogrody z bogactwem roślin.

Ważnym elementem opisu biblijnego ilustrowanego przez malarzy było Wygnanie z raj, co znakomicie przedstawia słynna mozaika z Monreale (XII w.),

w Kijowie powstał panegiryczny zbiór łączący chrześcijańskie symbole z obrazami mitologii antycznej, tzw. *Ewcharistipion albo Wdziaczność*, w którym studenci kursu retoryki kolegium mohylańskiego opisywali dwa „Ogrody umiejętności”. W pierwszym, „Helikonie”, wyrasta osiem korzeni: gramatyka, retoryka, dialektyka, arytmetyka, muzyka, geometria, astronomia i ósmy – korzeń wszystkich umiejętności – teologia. Drugi ogród – „Parnas” – został ozdobiony dziewięcioma latoroślami, to jest dziewięcioma muzami. Dobrymi robotnikami w tych ogrodach są: teolog, retor, matematyk, poeta, muzykant itd. „Królową rajszych ogrodów” i „Patronką wszystkich nauk” jest tu sama Matka Boża. Zob. F. Titow, *Tipografija Kijewo-Pieczerskoj ławry. Istoriceskij oczerk (1606–1616–1721)*, t. I, *Priloženija*, Kijew 1918, s. 293–304. „Rozmaitymi kwiatami słów” obsadzał „Ogród Bogurodzicy” również Antoni Radziwiłowski, autor zbioru kazań *Ogorodok Marii Bogorodicy* (Kijów 1676). Zob. A. I. Sobolewskij, *Pieriewodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVII wiekow*, Sankt-Pieterburg 1903, s. 252.

⁷³ Cyt. za: J. Delumeau, *Historia raj, dz. cyt.*, s. 49.

⁷⁴ J. Seibert, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 269.

ukazująca cherubina pełniącego straż przy wejściu do Edenu i wyrzucającego prarodziców z rajskiego ogrodu. Wygnanie pierwszych ludzi dokonało się przez bramę raju ziemskiego; w ikonografii chrześcijańskiej zarówno wygnanie, jak i powrót do raju niebieskiego dokonuje się przez bramę – portal kościoła. W Apokalipsie św. Jana (rozdz. 21–22) zbawieni otrzymują obietnicę udziału w niebieskim Jeruzalem, którego bramy zaopatrzone są w dwanaście bram. W czasach gotyku raj często przedstawiano jako katedrę (obrazującą Kościół), której portalowi głównemu przypisywano znaczenie „bramy niebios”⁷⁵. Na lewym skrzydle Sądu Ostatecznego Hansa Memlinga droga zbawionych do raju prowadzi przez późnogotycki portal, z przedstawieniem Chrystusa na majestacie w tympanonie, w nawiązaniu do słów „Ja jestem bramą owiec. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie będzie zbawiony” (J10, 9). W szczycie bramy wyobrażono stworzenie Ewy. Oba te wyobrażenia przedstawiają myśl, że bramy niebios zamknięte przez grzech pierworodny, zostały znów otwarte dzięki dziełu drugiego Adama – Chrystusa i drugiej Ewy – Maryi⁷⁶.

Gotycki portal jako brama zbawienia był niewątpliwie poddany ideom świętej geometrii opartej na proporcjach liczbowych wyłożonej w dziełach Augustyna i Boecjusza (echa neoplatonizmu i pitagoreizmu)⁷⁷. Podobnie, jak starożytni pitagorejczycy, byli oni zdania, że o doskonałości i pięknie czegokolwiek stanowią liczby budujące harmonię⁷⁸. Uważali, że kontemplacja piękna zbliża do prawdy, przynosi więc szczęście⁷⁹. W tym kontekście interesująca jest wizja chrześcijańskiego raju wypełnionego złocistym blaskiem i anielską muzyką, w których przebywają zbawieni oglądający Boga „twarzą w twarz”. Raj ma być tu miejscem

⁷⁵ M. Borowska, *Raj...*, dz. cyt., s. 62.

⁷⁶ B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia, piekło, raj*, Warszawa 1994, s. 194.

⁷⁷ Sekstus Empiryk pisał: „Żadna sztuka nie powstaje bez proporcji, a proporcja leży w liczbie. Wszelka więc sztuka powstaje przez liczbę”. Cyt. za: B. Sudak, *Matematyczna koncepcja muzyki*, Zielona Góra 1992, s. 248.

⁷⁸ Jak pisze w odniesieniu do doskonałych (rajskich) proporcji katedr gotyckich von Simson: „[Według Augustyna] zbawienie miało być wieczną symfonią (...). Współbrzmienia muzyczne – również te zawarte w uchwytnych dla oka proporcjach dzieł ludzkiej ręki – mają udział w wiecznej harmonii, która je przenika”. Zob. O. Von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, przeł. A. Palińska, Warszawa 1989, s. 42.

⁷⁹ M. Borowska, *Raj...*, dz. cyt., s. 42.

„muzyczno-tanecznej harmonii” ukazywanej w chrześcijańskiej ikonografii⁸⁰ często przez śpiewających i grających aniołów⁸¹.

Stosowanie zasad świętych proporcji było nawiązaniem do pierwotnego kosmosu wyrwanego przez Stwórcę z odmetów chaosu, ewokującego stan rajskej harmonii⁸². Ten kosmologiczny aspekt odzwierciedlany w średniowiecznej plastyce przez mozaiki i miniatury ukazujące Stwórcę posługującego się cyrklem i wagą miał istotne znaczenie w formowaniu się geometrii sakralnej⁸³. Ogrody rajskie przyjmowały w ikonografii na ogół kształt kwadratu, w mniejszym stopniu koła lub oktagonu, przywołując określone znaczenia metafizyczne i mistyczne⁸⁴. Z uwagi na to, że o kwadratowym planie niebieskiego Jeruzalem wprost mówi Apokalipsa, kwadrat powszechnie przyjął się do symbolizowania raju niebieskiego, czyli oczekiwanego raju „końca czasów”. Oktogony, to figury przejściowe między kwadratem i kołem; powstawały z nałożenia dwóch kwadratów; z racji posiadania ośmiu boków symbolizowały dzień zmartwychwstania (ósmy dzień, tj. 7+1), zbawienie, życie wieczne, szczęście eschatologiczne⁸⁵. W kształcie kolistym, doskonałym, wyobrażano w średniowieczu przede wszystkim raj utracony, czyli ziemski, historyczny. W słynnych *Bardzo bogatych godzinkach księcia de Berry* znajduje się miniatura ukazująca symboliczny kolisty ogród rajski otoczony murem z wielką gotycką bramą i z Fontanną Życia pośrodku ujętą w monumentalną konstrukcję gotycką (tabernakulum). Jak pisze Jean Hani, przenikanie się koła i kwadratu („kwadratura koła”) w średniowiecznej sztuce sakralnej, stanowiło

⁸⁰ Ikonografia muzyki rajskej przybiera najczęściej postać chórów anielskich, czego dobrym przykładem może być Ołtarz Gandawski Huberta i Jana van Eycków.

⁸¹ Zauważmy, że muzyka była obszarem, w którym dochodzi do głosu proponowane przez św. Augustyna „piękno proporcji”. Por. W. Eborowicz, *Z genealogii dialogu o muzyce*, w: Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, przeł. D. Turkowska, t. IV, Warszawa 1954, s. 12.

⁸² Jak pisze J. T. Frazik: „Gotycki rysunek architektoniczny nie był oderwany od całej wiedzy i estetyki średniowiecznej. Odwrotnie, architekci korzystali z pitagorejskiej teorii liczby i platońskiej kosmologii. Analogicznie odnoszono się do muzyki łącząc ją z koncepcją kosmologiczną”. Zob. J.T. Frazik, *Ze studiów nad warsztatem architekta w średniowieczu*, Kraków 1990, s. 34.

⁸³ Por. Wizerunek Stwórcy jako Architekta lub Geometry: *Bible moralisée*, Biblioteka Narodowa w Wiedniu (Cod. 2554, fol.1); *Bible moralisée*, Bodleian Library w Oksfordzie (Ms. 270 b, fol. 1) i in.

⁸⁴ S. Kobielski, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 46.

⁸⁵ Tamże, s. 50–51.

łączenie nieba z ziemią, „doczesny obrót świata i jego zatrzymanie, które jest jednocześnie przeobrażeniem *obecnego wieku w przyszły wiek*”⁸⁶.

Szczególną postać średniowiecznej geometrii świętej przyjmowały labirynty na posadzkach katedr gotyckich, które służyły zdobywaniu raju niebieskiego (tzw. drogi jerozolimskie). Były to szlaki, które miały prowadzić na sposób duchowy do zdobycia ziemskiej Jerozolimy dla tych, którzy nie mogli wziąć udziału w wyprawach krzyżowych. Wiercono przy tym, że kto polegnie w Ziemi Świętej w walce z muzułmanami będzie zbawiony. Tak więc, wędrówkę wewnątrz labiryntu rozumiano jako rodzaj duchowej pielgrzymki, poszukiwania i odnajdywania szczęścia w wymiarze eschatologicznym, jako drogę do raju odzyskanego⁸⁷. Do dzisiaj takie labirynty zachowały się m.in. w Chartres, Amiens, w Pawii, w San Vitale w Rawennie, czy w katedrze w Quedlinburgu⁸⁸.

Łaciński neoplatonik Makrobiusz nazywał pierwotny rajski ogród „kosmiczną świątynią”; podobnie Euzebiusz z Cezarei⁸⁹. Tę tradycję kontynuował Alan z Lille i inni filozofowie szkoły w Chartes. Pod wpływem apokaliptyki staro- i nowotestamentowej nastąpiło złączenie obrazu rajskiego ogrodu z Księgi Rodzaju z obrazem eschatologicznego niebieskiego Jeruzalem, co skutkowało wykształceniem się nowych schematów ikonografii⁹⁰. Kosmiczna góra, na której Ezechiel

⁸⁶ J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. A.Q. Lavique, Kraków 1995, s. 26.

⁸⁷ Tamże, s. 100–101.

⁸⁸ Labirynty funkcjonowały w kulturze europejskiej niekiedy w postaci „zaczarowanego ogrodu”, o którym pisał Robert Mallet: „Damy przebiegające ogrodowe labirynty mogły sobie wyobrazić, że biorą duchowy udział w przeżyciach swych mężów lub adorujących je rycerzy. Święty Graal i Grób Chrystusa stanowiły cel na miarę silnych dusz, opętanych tragedią wygnania z Raju i potrzebą jego odzyskania, posuwających się aż do granic swoich możliwości”. Zob. R. Mallet, *Jardin et Paradis*, Paris 1962. Cyt. za: Z. Żygulski jun., *Obraz raju w sztuce islamu*, w: *Orient i orientalizm w sztuce. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Kraków, grudzień 1983, Warszawa 1986, s. 20.

⁸⁹ M. Borowska, *Raj...*, dz. cyt., s. 54.

⁹⁰ W interpretacji teologicznej i ikonograficznej rajski ogród zostaje utożsamiony zarówno z eschatologicznym Niebieskim Jeruzalem, klasztorem (wspólnotą zakonną), jak i całym Kościołem wojującym i triumfującym (w kategoriach teologii trydenckiej), tak jak to przedstawił w obrazie *Źródło życia wiecznego* mistrz Jan van Eyck. Tronujący Chrystus przedstawiony jest tu jako Pontifex w szatach papieskich, na bogatym tronie z 4 symbolami ewangelistów i posągami proroków w tabernakulach, po bokach Maryja i Jan – w ujęciu Deesis. U stóp Chrystusa Baranek Apokaliptyczny, poniżej którego znajduje się źródło życia wiecznego (w postaci fontanny). Fontanna ma formę monumentalnej gotyckiej wimpergi (przypominającej ówczesne sakraria służące do przechowywania Sanctissimum). W dolnym rejestrze mamy

umieścił swój mesjanistyczny Eden o murach z cennych kamieni, przeistoczyła się w erze chrześcijańskiej w święte miasto Jeruzalem, niebieską Jerozolimę (Ap 21, 11–22). Warstwy „fundamentu pod murem Miasta zdobne są wszelkim drogim kamieniem”, będą tam szmaragdy, topazy i jeszcze dziewięć innych rodzajów szlachetnych kamieni. Już na mozaice w kościele św. Kosmy i Damiana w Rzymie Baranek na skale i w aureoli to Baranek Apokaliptyczny; z tronu Boga i Baranka w niebieskiej Jerozolimie wytryskuje „rzeka wody życia” (Ap 22, 1). Co ciekawe, rzeki rajskie pojawiają się stosunkowo rzadko w ikonografii rajskiego ogrodu. Najstarsze przykłady tych scen nawiązują do raju eschatologicznego, do niebieskiego Jeruzalem – od Baranka stojącego na rajskiej górze (skale) wypływają cztery strugi oznaczające „rzekę wody życia”. Takie przedstawienia znajdujemy na przykład na czterech płytach podłogowych kolistego żyrandola („korony światła”) cesarza Barbarossy w Akwizgranie, czy też na środkowej gałce relikwiarza św. Elżbiety w Marburgu. Mozaika w górnym rejestrze (w konsze absydy kościoła) kościoła św. Kosmy i Damiana w Rzymie wyraża mistyczną, transcendentną naturę Kościoła, którego głową jest Chrystus; Kościół w dolnym rejestrze zostaje przedstawiony w postaci baranków symbolizujących dwunastu apostołów – „mała trzódka” skupionych wokół Paschalnego Baranka (Łk 12,32). Rajskie rzeki wypływające ze skały (tronu Baranka) przybierają nieraz znaczenia mistycznego jako wyobrażenie łaski Chrystusa ożywiającej Kościół Boży⁹¹.

Ogród z kulturą, a artystę ze Stwórcą
 łączył pierwszy rosyjski humanista,
 siedemnastowieczny carski poeta,
 Symeon Połocki (1629–1680).

wyobrażenie Eklezji (heraldycznie po prawej stronie) i Synagogi (po lewej) z arcykapłanem z zawiązanymi oczami (co oznacza, że naród wybrany nie rozpoznał swego Mesjasza i sam odciął się od źródła życia).

⁹¹ Źródło Życia w centrum Raju rozmaicie je przedstawiano: albo jako źródło, jako naczynie z którego piją zwierzęta albo jako bukłak czy fontannę. Często spotykamy personifikacje rajskich rzek, tak jak na wysklepkach sklepienia krzyżowego katedry w Cividale (XI w.).

Ogród z kulturą, a artystę ze Stwórcą łączył pierwszy rosyjski humanista, siedemnastowieczny carski poeta, Symeon Połocki (1629–1680). W swoim zbiorze poetyckim „Ogród wielokwiatowy” (*Wiertograd mnogocwietnyj*) kunszt poetycki uznawał za echo „raju duchowego” i „ogrodu niebieskiego”. Nadawał nadto swej wyrafinowanej sztuce wersyfikatorskiej kształt wizualnego „ogrodu kwiecistego” urządzonego – jak sam pisał – na chwałę Stwórcy i dla pożytku duchowego ludzi. Kwiaty tego literackiego ogrodu miały przynieść pożytek dydaktyczny i słodycz duchową (*duszewnoje usłażdżenie*)⁹². Połocki określał swoją pisarską tożsamość twórcy mianem „robotnika (*trudnika*) słowa”, „ogrodnika” przesadzającego do swojego ogrodu z duchowych i kwiecistych ogrodów (*priebogatocwietnych wiertogradow*) przeszłości, przesłodka i pożyteczne dla duszy kwiaty ożywiające duszę (*priestładostnyje duszepoleznyje cwiety uslażdżenijsia duszeżiwatielnago*)⁹³. Trud poety uważał za eksternalizację prawdziwego arcyzmu, jako „przesadzanie korzeni i przenoszenie nasion” (*priessażdżenijsia korniej i siemion*) z europejskiego do rosyjskiego „ogrodu”, czyli na łono języka słowiańskiego (*w domasznij mi jazyk słowienskijsij*)⁹⁴.

⁹² Symeon Połocki w zbiorze poetyckim „Ogród wielokwiatowy” (*Wiertograd mnogocwietnyj*) nawiązującym formą literacką i treścią do średniowiecznych florilegiów. Za podstawę posłużyły wiersze napisane w różnym czasie. Praca nad zbiorem „Ogród wielokwiatowy” trwała w latach 1677 – 1678. Zbiór, zgodnie ze scholastycznym schematem, miał nie tylko dawać rozrywkę i pouczać, ale posłużyć za swoisty słownik encyklopedyczny. Stosowny do tego pomysłu materiał został podzielony na poszczególne rubryki według porządku alfabetycznego: „Aaron”, „Abel” itd. „Ogród wielokwiatowy” zachował się w kopiach przechowywanych w Dziale Rękopisów Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie, *Sinodalnoje sobranije* nr 288, 659 oraz w rękopisie w stylu kaligraficznym w półustawie w Dziale Rękopisów Biblioteki Akademii Nauk Federacji Rosyjskiej w Moskwie nr 31.7.3. W rękopisie wiersze nie zostały jeszcze ułożone według porządku alfabetycznego. Jedną z kopii była przygotowaniem do druku i posiada poprawki uczynione ręką Połockiego. Zob. I. P. Jeriomina, *Poietičeskijskij stil Simieona Połockogo*, „Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury” Moskwa-Leningrad 1948, t. VI, s. 7–84; A. M. Panczenko, *Słowo i Znanijsia w estietike Simieona Połockogo. Na materiale «Wiertograda mnogocwietnogo»*, „Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury”, t. 25, Leningrad 1973. Por. W. W. Byczkow, *Estietika pozdniej anticznosti*, Moskwa 1982, s. 43.

⁹³ W zbiorze Połockiego „Ogród wielokwiatowy” tematowi pracy poświęcony został cały szereg wierszy: God wieka obraz, Prazdnowanijsia, Trud i wiele innych. W wierszu „Orzeł rosyjski” wypowiedział myśl, że pracowitym winien być sam władca:

„Przez pracę bogactwo i sława przychodzi
Trud wieńcem carskim wiele nagrodi.”

Zob. *Orieł rossijskijskij. Tworienijsia Simieona Połockogo*, (red.) N.A. Smirnow, Sankt-Pietierburg 1915, s. 44.

⁹⁴ Zob. W.K. Bylinin, W.A. Grichin, *Simieon Połockij i Simon Uszakow: K problemie estietiki Russkogo barokko*, w: *Barokko w sławiańskich kulturach*, Moskwa 1982, s. 210.

Połocki podkreślał autonomiczną rolę artysty, jego „stwórczą” funkcję, tworzącego na wzór Boga i na chwałę Boskiego Stwórcy. W średniowiecznych i nowożytnych dyscyplinach naukowych nieraz Boga nazywano Poetą lub Artystą; Bóg wszak podyktował ludziom natchnione wersety Biblii i w sposób mistrzowski zaplanował i stworzył świat. Mojżesz, Hiob, Dawid, Salomon i Izajasz byli poetami tworzącymi dzięki natchnieniu Boga. W średniowieczu poeta spełniał mistyczną rolę pośrednika między człowiekiem a Bogiem. Źródłem takiego rozumienia roli poety była sama Biblia, jako wielki poemat Boga-Stwórcy, który umieścił ją obok innego swojego dzieła – przyrody⁹⁵. Połocki uważał, że wszystkie rośliny ogrodowe stanowią część wielkiej księgi danej przez Boga człowiekowi jaką jest natura, którą Bóg dał we władanie człowiekowi. Analogicznie, kunszt artystyczny według Połockiego realizował się w organizowaniu w jedność estetyczną duchowych i materialnych elementów, czyli w pięknym urządzeniu „ogrodu kultury”. Biegłość doświadczonego twórcy (*chitrost’ chudożnika iskusnago*) Połocki stawiał wyżej, niż największe cuda przyrody. Pracę twórcy Symeon zestawiał z trudem Stwórcy, a z drugiej strony z pracą ogrodnika uprawiającego naturę i przekształcającego ją w kulturę. Twórca jak ogrodnik hoduje szlachetne kwiaty pośród dzikich traw. Świadom swego kunsztu artysta-ogrodnik okazuje się robotnikiem pokonującym naturę, wprowadzającym porządek i harmonię w swoim kulturalnym ogrodzie; tak postępuje artysta, który na podobieństwo do umiejętności hodowcy kwiatów, sadzącego według porządku pór roku i zasad agrarnych kwiaty, urządza „kulturalny ogród”⁹⁶.

PODSUMOWANIE

Nie można przecenić znaczenia ogrodów w historii kultury światowej, wszak to one stanowiły miejsce powstawania i kształtowania się syntezy kultury agrarnej i intelektualnej ze względu na dokonującą się w tych miejscach sztukę uprawiania roślin (łac. *cultus* – „uprawa” – kultura), a także dogodne warunki środowiskowe sprzyjające rozwojowi twórczości i nauki. Obserwując rozwój historii ogrodów można stwierdzić, że każda epoka poprzez wnoszenie do założeń ogrodowych nowych elementów, sukcesywnie ubogacała sztukę kształtowania ogrodów. Od

⁹⁵ Filon z Aleksandrii nazywał świat „młodszym synem Boga”. Zob. Filon Aleksandryjski, *O niezmienności Boga*, w: *Pisma*, t. 1, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 26.

⁹⁶ W.W. Byczkow, *Estietika...*, dz. cyt., s. 35.

czasów starożytności rozwinęła się znacząco skala rozwiązań kompozycyjnych, poszerzyły się programy i zasoby środków, co pozwalało na coraz lepsze zagospodarowywanie naturalnej przestrzeni w odniesieniu do potrzeb użytkowych, utylitarnych i estetycznych. Równolegle do generowania określonych uwarunkowań społeczno-gospodarczych każda epoka historyczna jednocześnie stwarzała określone uwarunkowania w komunikowaniu określonych treści ewokowanych przez treści symboliczne ogrodów. Ogród już w zamierzchłych czasach przybrał postać symbolu skrywającego wiele różnych treści kulturowych. W symbolu znaczenie czegoś komunikuje się głębiej, niż można to wyrazić i pojąć w inny sposób; dzięki niemu zostają obudzone nowe impulsy w komunikowaniu myśli, człowiek czuje się dosięgnięty przez „inne”, które prowokuje, karmi i odślania nieprzewidywalne horyzonty; otwiera się na syntezę, której nie wyczerpuje nawet najlepiej przeprowadzona analiza. Jej podstawy zostały stworzone już przed wiekami. Nie sposób nie wymienić w tym miejscu anonimowego tekstu bizantyńskiego *Ogród symboliczny* (XII w.) opublikowanego przez Margaret H. Thomson, który szczegółowo podaje i opisuje symbolikę ogrodu, rozmaitych roślin ogrodowych, żywiołów, ogrodnika, ogroduzenia itp.⁹⁷

Ogród już w zamierzchłych czasach przybrał postać symbolu skrywającego wiele różnych treści kulturowych.

Ogród jako nośnik znaczeniowy szczęścia stał się w kulturze chrześcijańskiej pojęciem, w którym zawiera się sens wiecznej młodości, nieprzemijającej wiosny, dziewiczej natury, wytchnienia i odpoczynku, odosobnienia, radości czy satysfakcji duchowej i zmysłowej. Ogród to przestrzeń, w której przyroda zostaje wygradzona, ujarzmiona, uporządkowana i wyselekcjonowana⁹⁸. Ogród jest

⁹⁷ Zob. M.H. Thomson (ed.), *The Symbolic Garden. Reflections Drawn from a Garden of Virtues. A XIIth Century Greek Manuscript*, North York, Ont. 1989; Por. A. Littlewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn, *Byzantine Garden Culture*, Washington 2002.

⁹⁸ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2000, s. 283 (hasło: *Ogród*). W świętej księdze zaratustrian, *Aweście*, rajski ogród nosi miano *paii-daeza*, co oznacza dosłownie „miejsce ogrodzone”, „ogród”, które następnie przeszło do języka późnobałkańskiego

miejszem, w którym zaznaje się odpoczynku (*otium*); dlatego w średniowieczu był przeciwstawiany miastu, jako miejscu pracy i handlu (*negotium*)⁹⁹. W chrześcijańskim kodzie kulturowym ogród jest znakiem szczęścia i przyjemności (*hortus voluptatis*), ale także posiada znamię miejsca odosobnienia, bezpieczeństwa i tajemnicy. Jako rzeczywistość obwarowywana murem lub płotem (*hortus conclusus*), zaopatrzona w wąską bramę strzeżoną przez realne lub mistyczne stwory (np. węże, serafiny), bywa owiana tajemnicą stając się znakiem wiedzy hermetycznej. Mur lub płot okalający ogród jest symbolem ograniczenia w dotarciu do środka i do istoty rzeczy. Na płaszczyźnie symbolicznej wchodzenie do rajskiego ogrodu oznacza trud ponoszony w celu osiągnięcia wyższego stopnia rozwoju intelektualnego i duchowego; może też być symbolem emocjonalnego opanowania i wstrzemięźliwości, jak również panowania rozumu nad uczuciami. Dzięki temu ogród stał się w komunikacji kulturowej znakiem tajemnicy, wiedzy, wybraństwa, miejscem elitarnym¹⁰⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz D.I., *Issledowanije o Kijewo-Pieczerskom Patierikie kak istoriko-litieraturnom pamiatnikie*, Sankt-Pietierburg 1901.
- Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, t. 3, Warszawa 1987.
- Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, przeł. K. Augustyniak, w: *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953.
- Basiura T., *Ogród Maryi. Atlas roślin maryjnych*, Kraków 2018.
- Borowska M., *Raj – miejsce czy droga? Wyobrażenia późnośredniowieczne a myśl współczesna*, Izabelin 2004.
- Byczkow W.W., *Estietika pozdniej anticznosti*, Moskwa 1982.
- Bylinin W.K., Grichin W.A., *Simieon Połockij i Simon Uszakov: K problemie estietiki Russko-go barokko*, w: *Barokko w sławiańskich kulturach*, Moskwa 1982.

w postaci *pardisu*. Izraelici przebywając na wygnaniu w Babilonii widzieli w kraju swoich ciemiężycieli piękne ogrody wraz z którymi przejęli określenie *pardes*, a tłumacze Septuaginty przetłumaczyli to na grecki jako *paradeisos*. W języku greckim pojęcie to otrzymało wyraźny wydźwięk szczęścia, przyjemności, rozkoszy. We frazie Septuaginty *paradeisos tes tryfes* rajski ogród stał się dosłownie „ogrodem rozkoszy” (łac. *hortus voluptatis*).

⁹⁹ W licznych dziełach sztuki i literatury europejskiej zawarta została bogata symbolika chrześcijańska. Połączenie w badaniach nad ogrodami obszaru botaniki i sztuki, historii i filozofii, architektury i teologii oraz innych dyscyplin znajduje uzasadnienie i wykorzystanie we współczesnej humanistyce. Por. M. Borowska, *Raj...*, dz. cyt., s. 8.

¹⁰⁰ *Leksykon Symboli* (Herder), przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2009, s. 200.

- Chrobok A., *Historia ogrodów*, cz.6: *Ogrody renesansu* <http://www.miejskiogrodnik.pl/porady-dla-ogrodu/item/490-historia-ogrodow-cz6-ogrody-renesansu>, dostęp 31.08.2018.
- Cirlot J.E., *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2000.
- Danielou J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1994.
- Dąb-Kalinowska B., *Ziemia, piekło, raj*, Warszawa 1994.
- Delumeau J., *Historia raj. Ogród rozkoszy*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1996.
- Dudek-Klimiuk J., *Ogród botaniczny Uniwersytetu Warszawskiego – ogród pamięci i wyobraźni*, „Architektura” 2-A/2012.
- Eborowicz W., *Z genealogii dialogu o muzyce*, w: Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, przeł. D. Turkowska, t. IV, Warszawa 1954.
- Filon Aleksandryjski, *O niezmienności Boga*, w: *Pisma*, t. 1, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Fortyniuk K., *Ogrody barokowe*, http://www.ogrodyprojekty.com/pl_ogrody-barokowe,74.html, dostęp 31.08.2018.
- Forte B., *Maryja ikona tajemnicy*, przeł. B. Widła, Warszawa 1999.
- Frazik J.T., *Ze studiów nad warsztatem architekta w średniowieczu*, Kraków 1990.
- Garin E., *Moyen Age et Renaissance*, Paris 1969.
- Guzikowska-Konopińska E., *Ogród japoński*, Warszawa 2013.
- Hani J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. A.Q. Lavique, Kraków 1995.
- Hodor K., *Podmiejskie rezydencje dworsko-ogrodowe w kształtowaniu krajobrazu mikroregionu Rowu Krzeszowickiego*, Kraków 2011.
- Horacy, *XVI epoda*, przeł. T. Węclewski, *Wielka Literatura Powszechna*, t. V (Antologia. Cz. I. Literatury: chińska, japońska, indyjska, sumero-akkadzka, babilońska i asyryjska, egipska, starohebrajska, żydowska, arabska, perska, turecka, grecka, rzymska, łacińska wieków średnich, włoska, staro- i nowoprowancka, francuska), Nakładem Księgarni Trzaski, Everta i Michalskiego, Warszawa 1930.
- Impelluso L., *Ogrody i labirynty*, przeł. A. Wójcicka, Warszawa 2009.
- Jagla J., *Święte czy diabelskie? Symboliczny wizerunek roślin kłujących, kolczastych i ciernistych w malarstwie europejskim*, w: *Rośliny lecznicze w kulturze, nauce i sztuce. Materiały z konferencji z okazji 25-lecia „Ogrodu roślin zdalnych do zażycia lekarskiego” w Muzeum Rolnictwa im. Ks. K. Kluka w Ciechanowcu*, Ciechanowiec 2009.
- Jeromin I.P., *Poeticzeskij stil Simieona Połockogo*, „Trudy Otdiela Driewnierusskoj Litieratury”, t. VI, Moskwa-Leningrad 1948.
- Klaja M., *Idea szczęścia u św. Tomasza z Akwinu, „Alma Mater”*, <http://www2.almamater.uj.edu.pl/102/20.pdf>; dostęp 5.06.2018.
- Kobieliński S., *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997.
- Kobieliński S., *Florarium christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987.
- Kopiński K., *Wiszące ogrody Semiramidy*, <http://www.7cudow.ovh.org/stare-cuda/wisza-ce-ogrody-semiramidy.html>, dostęp 31.08.2018.

- Koszałko M., *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LXIV nr 3/2016.
- Leach E., *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, przeł. M. Buchowski, Warszawa 2010.
- Leksykon Symboli* (Herder), przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2009.
- Littlewood A., Maguire H., Wolschke-Bulmahn J., *Byzantine Garden Culture*, Washington 2002.
- Majdecki L., *Historia ogrodów*, Warszawa 1981.
- Mallet R., *Jardin et Paradis*, Paris 1962.
- Misiąg-Bocheńska A., *Arrasy biblijne. Sceny z Księgi Genesis*, w: *Arrasy Wawelskie*, Warszawa 1994.
- Mitkowska A., Siewniak M., *Tezaurus sztuki ogrodowej*, Warszawa 1998.
- Morozow A.A., *Iz istorii osmyslenija niekotorych emblem w epochu Renesansa i Barokko*, w: *Mif, Fołklor, Litieratura*, Leningrad 1978.
- Orieł rossijskij. Tworienije Simieona Połockogo*, N.A. Smirnow (red.), Sankt-Pietierburg 1915.
- Panczenko A.M., *Słowo i Znanije w estietikie Simieona Połockogo. Na matieriale „Wiertograda mogocwietnogo”*, „Trudy Otdieła Driewnierusskoj Litieratury”, t. 25, Leningrad 1973.
- Peters J., *Göbekli Tepe: Agriculture and Domestication*, w: *The Archeological Record*. https://www.researchgate.net/publication/260198406_Gobekli_Tepe_Agriculture_and_Domestication, dostęp 16.08.2018.
- Pierietc W.N., *Kijewo-Pieczerskij Patierik w polskom i ukrainskom pieriewodie*, w: *IV Międzynarodnyj sjezd sławistow. „Słowianskaja fiłologija”*, wyd. III, Moskwa 1958.
- Platon, *Sofista i Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956.
- Poniatowski Z., *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969.
- Rozmarynowska K., *O wzajemnych relacjach człowieka, przyrody, ogrodu i miasta*, „Estetyka i krytyka” 2007, nr 12 (1/2007).
- Rymkiewicz J.M., *Myśli różne o ogrodach*, Warszawa 1968.
- Schmidt K., *Göbekli Tepe. Eine Beschreibung der wichtigsten Befunde erstellt nach den Arbeiten der Grabungsteams der Jahre 1995–2007*, w: *“ArcheNova”, Erste Tempel – frühe Siedlungen. 12 000 Jahre Kunst und Kultur. Ausgrabungen und Forschungen zwischen Donau und Euphrat*, Isensee – Oldenburg 2009.
- Schmidt K., *Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs*, „Documenta Praehistorica”, vol. XXXVII (2010).
- Seibert J., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej. Tematy, postacie, symbole*, przeł. D. Petruk, Kielce 2007.
- Simson O. Von, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, przeł. A. Palińska, Warszawa 1989.

- Sobolewskij A. I., *Pieriewodnaja litieratura Moskowskoj Rusi XIV-XVII wiekow*, Sankt-Peterburg 1903.
- Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013.
- Sudak B., *Matematyczna koncepcja muzyki*, Zielona Góra 1992.
- Thomson M.H. (ed.), *The Symbolic Garden. Reflections Drawn from a Garden of Virtues. A XIIth Century Greek Manuscript*, North York, Ont. 1989.
- Titow F., *Tipografija Kijewo-Pieczerskoj ławry. Istorический очерк (1606–1616–1721)*, t. I, *Priloženija*, Kijew 1918.
- Urbaniak T., *III Studencka Sesja Naukowa na temat filozoficznych koncepcji szczęścia*, „Studia Philosophiae Christianae” 10/2, 1974.
- Warner M., *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo 1980.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, przeł. W.F. Bednarski OP, Londyn [b.r.w.], <http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/Suma%209.pdf>; dostęp 5.06.2018.
- Wilder J., *Ogród doskonały*, Warszawa 2013.
- Wyślouch S., *Literatura a sztuki wizualne*, Warszawa 1994.
- Zachariasz A., *Zieleń jako współczesny czynnik miastotwórczy ze szczególnym uwzględnieniem parków publicznych*, Kraków 2006.
- Zemanek B., *Ogród – raj odzyskany czy substytut natury*, w: *Ogród Pana. XVIII Międzynarodowe Seminarium Sacrum i Przyroda*, red. J. Brusiło, Kraków 2010.
- Żygulski Z. jun., *Obraz raju w sztuce islamu*, w: *Orient i orientalizm w sztuce. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków, grudzień 1983*, Warszawa 1986.

Biogram

Norbert Mojżyn, historyk sztuki i teolog kultury, pracuje na UKSW, zajmuje się komunikacją wizualną i kulturową.

Anna Hamling

University of New Brunswick

Tolstoy's Concept of Happiness in the Light of Faith

Koncepcja szczęścia Lwa Tołstoja w świetle wiary

ABSTRACT:

*Happiness does not depend on outward things, but on the way, we see them, wrote Leo Nikolaevich Tolstoy (1828–1910) one of the greatest writers of all times whose literary, philosophical, religious and artistic work transcended boundaries of his native Russia and influenced many of the prominent writers and activists of non-violence, amongst them M Gandhi and Martin L King Jr. In his youth Tolstoy led the life of a wealthy aristocrat who owned 300 serfs and committed many 'sins.' As Tolstoy states in his masterpiece work *Confession* (1879–82) he killed many innocent people in the wars. He could not justify his actions and at the age of 50 Tolstoy went through existential crisis and began the journey in search for the meaning of his life. He read *Gospels* daily, led ascetic lifestyle and created his own concept of 'happiness.' What was 'happiness' for Tolstoy? In the current study I attempt to examine Tolstoy's concept of happiness through the analysis of the *Confession* and the *Sermon on the Mount*.*

KEYWORDS:

Tolstoy, literature, happiness,
Confession, *Sermon on the Mount*

STRESZCZENIE:

„Szczęście nie zależy od rzeczy zewnętrznych, ale od tego, jak je postrzegamy” pisał Lew Tołstoj, jeden z największych pisarzy literatury światowej, którego dzieła, filozofia i przekonania religijne przekraczały granice Rosji i wywierały wpływ na wielu uznanych twórców oraz aktywistów szukających pokojowych rozwiązań konfliktów, wśród nich Mahatma Gandhi, Martin Luther King jr. W młodości Tołstoj prowadził życie bogatego arystokraty, który miał 300 chłopów pańszczyźnianych i liczne grzechy na sumieniu. Jak przyznawał w swoim dziele *Spowiedź*, w czasie wojen zabił wielu niewinnych ludzi, czego nie mógł sobie wybaczyć. W wieku 50 lat przeszedł kryzys egzystencjalny i rozpoczął podróż w poszukiwaniu sensu życia. Codziennie czytał Ewangelię, prowadził ascetyczny tryb życia i tworzył własną koncepcję szczęścia. Czym było szczęście dla Tołstoja? W tym opracowaniu staram się omówić koncepcję szczęścia Tołstoja wypływającą z analizy *Spowiedzi* w kontekście *Kazania na górze*.

SŁOWA KLUCZOWE:

Tołstoj, literatura, szczęście, *Spowiedź*,
Kazanie na górze

INTRODUCTION

A quiet secluded life in the country, with the possibility of being useful to people to whom it is easy to do good, and who are not accustomed to have it done to them; then work which one hopes may be of some use; then rest, nature, books, music, love for one's neighbor — such is my idea of happiness.

There are many different definitions of happiness. According to Ferguson (2002) happiness is a state of emotional and mental wellbeing and it may involve positive and pleasant emotions like extreme joy and contentment. There are also many different approaches towards happiness such as religious, biological, philosophical, economic and psychological. Twentieth March is the international happiness day declared by the United Nations in its effort to prove that happiness is more than just simple emotion like joy. Many see happiness in terms of the quality of life and/or health. Happiness is a complex term and it means something different to different people.¹ However, according to some researchers different religion traditions and their structures contribute to happiness.²

Religious traditions such as Christianity, Islam, Judaism, Buddhism, Hinduism, Jainism can make a person happier because of the socialization and support that she/he receives and that, in turn, leads to the involvement in the practice of religious life.³ Religion has an impact on the positive attitude of the individual and encourages practicing religious activities. It is well known that psychological factors have an impact on happiness, and they, in turn, help individuals deal with stress effectively.⁴

¹ B Brülde, *Happiness, Morality, and Politics*, Journal Of Happiness Studies, 13(2) 2010, p. 57.

² Ibid, p. 123.

³ GLafitte, BRibush, *Happiness in a material world*, Lothian Books, Port Melbourne 2002, p. 32.

⁴ W Ferguson, *Happiness*, Canongate, Edinburgh 2002, p. 62.

Lagatum Prosperity Index has had repeated research findings that confirm that there is a positive link between wellbeing, religious beliefs and religious affiliations; people who confess that God plays an important role in their lives are on average more satisfied and content with their lives than secular individuals. This is despite their amount of income or age; the personality of these people seems to play an important role in their happiness.⁵ This index affirms the fact that religious people tend to be happier than those without any religious affiliations.

On the other hand, it has been argued that links between religious beliefs and religion are usually weak; relying on scripture might not be enough to sustain the feeling of wellbeing.⁶ This implies that there are many religious beliefs that influence our happiness or, on the other hand, religious beliefs can add to our suffering. In addition, in numerous peer-reviewed articles we can find generalization that there is a strong relationship between religious beliefs and commitment to them with elevated signs of happiness, good self-esteem and perceived sense of wellbeing.⁷

Different religions have different beliefs about happiness. For instance, in Buddhist tradition, happiness can only be achieved by avoiding all forms of human desires.⁸ Buddhism believes that everyone deserve happiness and people should be compassionate and loving towards each other. In Judaism, for example, happiness is considered vital in serving God. The Bible states that people should be joyful and happy when serving Him. This belief gives the Jewish people motivation to be happier in their daily activities and when serving God; this helps them to manage depression and unhappy moods more effectively. In many traditions of Christianity, the main reason and goal of existence is happiness; it is believed that God's plan for humanity is for people to be happy⁹; however, the ultimate happiness is not to be found in this world but rather the next life.¹⁰ When one thinks about the goodness of God, he or she may experience a beautiful and rich feeling of wellbeing.

⁵ R Ridington, J Ridington, *Where Happiness Dwells*, UBC Press, Vancouver 2013, p. 90.

⁶ K Sharpe, *The pursuit of Happiness: Evolutionary Origins, Psychological Research, and Implications for Implicit Religion*, *Implicit Religion*, 8(2) 2007, p. 53.

⁷ K Sharpe, *The pursuit of Happiness: Evolutionary Origins, Psychological Research, and Implications for Implicit Religion*, *Implicit Religion*, 8(2) 2007, p. 59.

⁸ W Ferguson, *Happiness*, Canongate, Edinburgh 2002, p. 54.

⁹ *Ibid*, 123.

¹⁰ *Ibid*, 145.

It appears that religion tends to fulfill most of people's needs¹¹. Happiness has a lot to do with the personality of an individuals and events that happen in their life. While happiness has an effect on the quality of life that one lives, optimistic people usually strive to achieve a high level of happiness. It can also be argued that religious beliefs are very important in determining the level of happiness that a person can achieve.¹² Despite the fact the people have the choice not to have any religious affiliations, it is important to understand the possible negative implications of not having any religious affiliations. Though happiness can be viewed in different contexts, people from different religious traditions seem to experience happiness on a larger scale.

TOLSTOY AND HAPPINESS

Tolstoy path to the discovery of the meaning in life and happiness was not a smooth one. He was an aristocrat brought up in the dogmatic faith of Russian Orthodox Church. However, as a young boy, he stopped going to confession and started questioning sacraments imposed by Church. As a young man he travelled to fight in Caucasus with his brother Dimitri who was an official of the Russian army.¹³ He took part in the battles close to the Starogladkovskaya border which divided the Cossack territory from the Muslim villages in the Caucasus mountains, and later fought in the Crimean war between 1854–55, which ended in Russia's defeat. In his book *Confession* Tolstoy explained how he thought of those years in the military with horror because he had killed so many men in the war. He thought about his lies, the robberies, the waste of his fortune, but remembered that his friends had praised him and had considered him to be a moral man. Yet he was aware that such life did not offer him any meaning. He lost belief in the dogmas of his Church but he was searching for spiritual unity with God. In his *Diaries*, written in Caucasus on the 11th June 1851, Tolstoy revealed that he had prayed ardently and that it had offered him inner stillness.

The writer indicated that the idea of going to Caucasus probably came to him from above; it was the hand of God which drove him to fulfil his purpose. In his *Diary* of the 8th July 1853 Tolstoy wrote:

¹¹ Ibid, 112.

¹² Ibid, 23.

¹³ Ibid, 25.

I cannot prove the existence of God. I cannot find any evidence and I can't find this concept to be necessary. It is easier to understand the existence of the entire world in its perfect order than the one who made it. The desire of the body and of man's soul constitutes the only way that man has to understand the mystery of life. When the desire of the soul contrasts with the desire of the body, it is the soul which wins, because it is immortal and that which reaches happiness. I do not understand the need for the existence of God, but I believe in Him and I ask Him to help me to understand it.¹⁴

After Tolstoy's religious crisis at the age of 50, his purpose in life was to spread the word of God, fight for social and religious justice in Russia and to educate the poor.¹⁵ Serving other people brought him happiness.

Tolstoy distanced himself from Russian Orthodox Church because of two reasons; the Orthodox Church denied the "correct" understanding of the faith of other Christian religions. For Tolstoy, what mattered was man and love for his neighbour. The second reason lay in the position of the Church regarding war. "How could the Russians kill their enemies in war in the name of the faith which the Church professed?" Tolstoy kept asking without finding any logical answer.¹⁶

Tolstoy rejected the Church's approval of killing enemies during war. This rejection of the Church as an institution probably had deeper roots. The search for the truth, the passionate temperament of Tolstoy no longer needed external rules for his own happiness as spiritual wellbeing. For Tolstoy, religion did not reside in the preparation of man for a future life, but should be strength for the present life.

Tolstoy understood that "the truth" is found in tradition, in the Gospels. His profession of faith was much simpler than that of the Church and more accessible to the poor. All the teaching of the Church seemed superficial to him. He could, however, accept the superficial, despite being incomprehensible to him if the spiritual world that the Church offered did not oppose true love towards neighbours. For Tolstoy, religion and faith are not so separated from intellectual life; faith, life, understanding of the world, and performance in this world should all form an interior unity in man.

¹⁴ L N Tolstoy, *Diary*, volume 58, p. 67.

¹⁵ L N Tolstoy, *Confession*, volume 10, p. 34.

¹⁶ L N Tolstoy, *Diary*, volume 58, p. 78.

For four years (1879–1883) Tolstoy dedicated himself to the enormous work of translating thousands of pages of the Greek Gospels to Russian with notes and critical commentaries of the Russian theologians in order to demonstrate that his translation was more correct and detailed than other translations. The usefulness of this enormous work was contained within itself. Tolstoy soon realised that it was not valuable to either intellectuals or to the simple people. Furthermore, such a detailed translation of the Gospels, which would change the meaning of the other interpretations, was not permitted in Russia at that time. When he became aware of the difficulties, Tolstoy wrote *The Gospel in Brief* the work which contained the very interpretation of the Gospels made by the writer. This was what led him to the elaboration of his own commandments, which were based entirely on the teaching of Christ in the New Testament.¹⁷

Tolstoy observed that Christ himself never wrote any book and that he never addressed the educated people. Only after his death did anyone begin to write what was known of him. As the four Gospels are the work of thousands of human minds. Churches added false interpretations, and distorted and contradictory explanations.¹⁸ For Tolstoy, the essence of Christianity resides in the total fulfilment of five fundamental ideas taken from the New Testament, Thou shalt not resist evil.

Thou shalt not resist evil.

According to Matthew 5:38–42 and Luke 6:29–30 the fourth commandment states:

You have heard that it was said, '*An eye for an eye and a tooth for a tooth.*' But I tell you not to resist an evil person. But whoever slaps you on your right cheek, turn the other to him also. If anyone wants to sue you and take away your tunic, let him have *your* cloak also. And whoever compels you to go one mile, go with him two. Give to him who asks you, and from him who wants to borrow from you do not turn away.¹⁹

¹⁷ L N Tolstoy, *Diary*, volume 57, p. 98.

¹⁸ Ibid, p. 101.

¹⁹ L N Tolstoy, *Kingdom of God*, volume 23, p. 253.

The translation of the Greek words into English “thou shalt not oppose evil”, often used in the sense of “thou shalt not resist the actions of the evil one” were translated by Tolstoy as “thou shall not fight against evil” (ne boris so zlom), but he names the chapter relating to this material “thou shall not oppose evil” (nie protivsia zlu zlom).²⁰

In Tolstoy’s interpretation, the Greek Orthodox priests who interpreted this passage placed certain restrictions on the understanding of these words of Christ. According to them, the commandment did not prohibit private or public means to reduce evil, but contained the possibility to harm others. Tolstoy’s version stated:

Christ advises that we do not act returning evil for evil that is very simple; fire does not kill fire, and evil does not kill evil. Only kindness, upon finding evil, not infected by it, may conquer evil.²¹

Tolstoy added that loving your enemies forms the basis of Christianity. He knew this from childhood, but he did not correctly understand these simple words:

Never do anything against the law of love. They taught me from childhood that Christ was God, and that his doctrine is divine. But at the same time they taught me to respect the sacred institutions which protected me from violence and evil. They taught me that I should resist evil, they taught me to punish others and to judge them. According to these principles, everything around me, my personal security, my family, and my property depended on the law of Christ [a tooth for a tooth].²²

In terms of this commandment, Tolstoy said that, in justice tribunals, in all forms of discipline and order, the law of Christ is ignored because “evil with evil” is resisted. For Tolstoy, all manner of punishment constitutes evil and, for this reason, all forms of organised justice constitute an evil.²³

There is one more commandment that Tolstoy considers essential to ensure that the kingdom of God is fulfilled in this world is to love the neighbours. According to Matthew 5:43–48:

²⁰ L N Tolstoy, *Diary*, volume 58, p. 78.

²¹ L N Tolstoy, *Kingdom of God*, volume 23, p. 65.

²² *Ibid*, 189.

²³ *Ibid*, 378.

You have heard that it was said, '*You shall love your neighbour* and hate your enemy.' But I say to you, love your enemies, bless those who curse you, do good to those who hate you, and pray for those who spitefully use you and persecute you, that you may be sons of your Father in heaven; for He makes His sun rise on the evil and on the good, and sends rain on the just and on the unjust. For if you love those who love you, what reward have you? Do not even the tax collectors do the same? And if you greet your brethren only, what do you do more than others? Do not even the Gentiles do so? Therefore you shall be perfect, just as your Father in heaven is perfect.²⁴

Tolstoy explained that Jesus Christ had said words which were not found in the Mosaic Law. He consulted the concordances of the Greek Gospels searching for the words "enemy" and "neighbour". He was convinced that when the word "neighbour" was used in Hebrew, the meaning given was of citizen of the same town, or another Jew. Because of this, he arrived at the conclusion that Christ wanted to differentiate between the citizens of one town and the fellow countrymen and foreigners. In the Gospels, the word "enemy" is never used in the sense of a personal enemy, but rather in that of an enemy of the country. Tolstoy explained that in the Mosaic Law the Jews were asked not to treat the enemies of their land badly. The writer thought that he had already solved the problem of the incorrect use of these two words, interpreting the word "enemy" in the sense of an enemy of the nation and not a personal enemy.

Tolstoy often affirmed that there are hundreds of religions in the world, and thousands of superstitions; all have the same basis despite having different forms and expressions.²⁵ All these religions relate to the conscience of these truths. The religions have different exterior forms but they have the same essence; the power of God through love makes us strong.

Some years later he amplified this affirmation, explaining that he did not want to be a Christian, and that he did not want people to be Buddhist, Confucian, Taoist, or Muslim. According to the writer, we all had to find our own faith, common to us all, renounce ourselves, and dedicate ourselves fully to the community²⁶. He came to believe that this is the highest level of 'happiness' in all its forms and meanings.

²⁴ Ibid, 454.

²⁵ Ibid, 323.

²⁶ L N Tolstoy, *Diary*, volume 58, p. 67.

CONCLUSION

Tolstoy started teaching a more universal and more inclusive understanding of religions after his religious conversion. He was against labeling religions and people and claimed that most religious traditions had a monopoly on Truth. The question that Tolstoy kept asking was: Do people become enemies because they change their religion? Is the God of the Mohammedan tradition different from the God of the Hindu? Religions are different roads leading to the same goal. Does it matter that we take different roads if they all lead us to the same point? Does it matter that we take different roads if we reach the same goal? According to Tolstoy all the religions are equal in the sense they are true to the people who profess them. They are leading their believers towards spiritual progress of humanity.

BIBLIOGRAPHY

- Bible*. International Bible, Studies. Goose Publications, Fredericton 2000.
- Brülde, B. *Happiness, Morality, and Politics*, Journal Of Happiness Studies, 13(2), p. 56 2010.
- Ferguson, W. *Happiness*, Canongate, Edinburgh, 2002.
- Francis, L. and Lester, D; *Religion, personality and happiness*, Journal of Contemporary Religion, 12(1), pp. 81–86, 1997.
- Koenig, McCullough, M Larson; *Handbook of religion and health*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Lafitte G, Ribush B; *Happiness in a material world*, Lothian Books, Port Melbourne 2002.
- Lewis C, Cruise S; *Religion and happiness: Consensus, contradictions, comments and concerns*, Mental Health, Religion & Culture, 9(3), pp. 213–225. 2006.
- Literaturnaya Gazeta* 11 Sept. 1957: 15–23; 13 Dec. 1985: 12–16.
- Literaturnoe Nasledstvo*. Special issue dedicated to L. Tolstoy. pp. 37–38 (1938): 1–200.
- Pardo Bazán, E; *La revolución y la novela en Rusia*, Aguilar, Madrid 1967.
- Ridington, R, Ridington, J; *Where Happiness Dwells*, UBC Press 2013.
- Seligman M, *Authentic Happiness*, Free Press, New York 2002.
- Sharpe K., *The pursuit of Happiness: Evolutionary Origins, Psychological Research, and Implications for Implicit Religion*, Implicit Religion, 8(2). 2007.
- Snow N, Trivigno, F; *The philosophy and psychology of character and happiness*, Lothian Books, Port Melbourne 2009.
- Tolstoi, Leo N. (1928–58) *Polnoe sobranie sochinenii*. 90 vols. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Khudozhestvennaia literature.

Tolstoi, Leo N., *The Complete Works of Lyof N. Tolstoi*, XII Volumes Thomas y Crowell & Co, New York 1919.

Weisbach D, *What Does Happiness Research Tell Us about Happiness?* SSRN Electronic Journal, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.995319>.

Biogram

Dr Anna Hamling is currently teaching Spanish, Latin American Culture and Literature at the University of New Brunswick in Canada.

Dagmara Jaszewska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Problem szczęścia i nieszczęścia w *Wygnanie* Andrieja Zwiagincewa – próba interpretacji teologicznej

The problem of happiness and unhappiness in *The Banishment* of Andrey Zvyagintsev – an attempt of theological interpretation

STRESZCZENIE:

Artykuł analizuje film Andrieja Zwiagincewa pt. *Wygnanie* z perspektywy kulturoznawczo-teologicznej, koncentrując badania na problematyce szczęścia i nieszczęścia. Mimo, że filmy reżysera nie są konfesyjne, w *Wygnanie* da się odnaleźć spójną chrześcijańską wizję szczęścia, która zasadza się na trzech filarach (odpowiadają im poszczególne części pracy): 1. stan nieszczęścia, zwłaszcza w relacjach między kobietą a mężczyzną, jako konsekwencja grzechu pierworodnego i wygnania z Raju; 2. szczęście odzyskane dzięki staraniom człowieka, który poszukuje Boga i dzięki przyjaźni z Nim – odzwierciedla się w odzyskanej harmonii małżeńskiej; 3. szczęście dzięki ofierze przypominającej ofiarę Chrystusa, umożliwia poznanie transcendentnej Prawdy, skruczę i nawrócenie. *Wygnanie* pokazuje, że chrześcijańskie szczęście nie jest w pełni możliwe tu, na Ziemi, często bywa szczęściem w nieszczęściu – jednak jest to zgodne z duchem Kazania na Górze. Z pewnością jest to jednak szczęście prawdziwe.

SŁOWA KLUCZOWE:

Andriej Zwiagincew, *Wygnanie*, teologia filmu, szczęście, nieszczęście

ABSTRACT:

The article analyzes the movie from Andrey Zvyagintsev titled *The Banishment*, from a cultural-theological perspective, concentrating the research on issues surrounding happiness and unhappiness. Despite the director's movies not being confessional, in *The Banishment* we can find a consistent Christian vision of happiness, which is built on 3 pillars (particular parts of the thesis correspond to each one of them): 1. the state of unhappiness, particularly in relations between a man and a woman, as a consequence of the original sin and banishment from Eden; 2. the happiness regained thanks to the effort of a person that seeks God and friendship with Him – it is reflected in a regained harmony in marriage; 3. the happiness gained thanks to a sacrifice resembling the sacrifice of Christ, which makes it possible to know the transcendent Truth, to repent and convert. *The Banishment* shows us that Christian happiness is not fully possible here on Earth, and that it frequently is a blessing in disguise – but it is consistent with the spirit of the Sermon on the Mount. However, such happiness is definitely true.

KEYWORDS:

Andrey Zvyagintsev, *The Banishment*, a theology of film, happiness, unhappiness

Poszukiwanie szczęścia to jedna z kluczowych cech ludzkiej kondycji. Stawiając pytanie o szczęście ludzkie, filozofując, psychologizując czy teologizując na ten temat, warto jest sięgnąć do dzieł sztuki, aby dojrzeć, co na temat szczęścia mówili artyści i co mówią same dzieła sztuki – w tym również filmy. Jakie koncepcje szczęścia/nieszczęścia tam znajdziemy? Dlaczego bohaterowie wielkich dzieł artystycznych są szczęśliwi/nieszczęśliwi? Jakie prawdy o człowieczym losie pokazuje literatura, teatr, film, czy pouczają one o drodze do szczęścia? Oczywiście, motyw poszukiwania szczęścia nie musi być *explicite* wskazany w tytule czy w fabule dzieła; można go zeń wydobyć, wyinterpretować.

Celem niniejszego artykułu jest interpretacja jednego z wczesnych filmów Andrieja Zwiagincewa, *Wygnanie*¹, w perspektywie teologicznej, a w szczególności: przez pryzmat chrześcijańskiej koncepcji szczęścia. Wydaje się to uprawnione po pierwsze z racji tematyki poruszanej przez reżysera. Zwiagincew tworzy filmy egzystencjalne, poważne, mówiące o kondycji człowieka we współczesności², o największych ludzkich pragnieniach, relacjach międzyludzkich, rodzinnych (wpisanych w szerszy społeczny kontekst) – możemy też powiedzieć, że pyta również o szczęście człowieka. Po drugie, jak pisze Adam Regiewicz, w każdym filmie podejmującym tematykę ludzkiej kondycji można dostrzec refleksję egzystencjalną – ważki przekaz na temat sensu ludzkiego życia, a ten z kolei otwiera się na teologiczną interpretację³. Autor ten zachęca do kerygmaticznej interpretacji kina zaznaczając, że nie tyle twórczość filmowa jest kerygmaticzna, ile „kerygmaticzność jest wartością aksjologiczną, dzięki której można przekazy filmowe odczytywać w perspektywie »historii zbawienia«”⁴. Kino Zwiagincewa jest na taką interpretację szczególnie podatne, ponieważ refleksja tego artysty

¹ A. Zwiagincew, *Izgnanije*, 2007.

² Przede wszystkim współczesnej Rosji, chociaż filmy Zwiagincewa można też odczytać na płaszczyźnie uniwersalnej, jako diagnozę człowieka ery późnej nowoczesności. Uniwersalność ta jest widoczna szczególnie w dwóch pierwszych filmach reżysera, *Powrocie* (*Wozwraszczenije*, 2003) i *Wygnanie* (*Izgnanije*, 2007), których akcja umieszczona jest w swoistym bezczasie, mogłaby działać się wszędzie. Z tego powodu filmy te określono mianem paraboli – zob. np. M. Kempna-Pieniążek, *Wygnanie z raju według Andrieja Zwiagincewa*, „Art Papier” 2008, nr 102, <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=56&artykul=1245> [dostęp 10.09.2018].

³ A. Regiewicz, *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmaticznej*, Lublin 2011, s. 5.

⁴ Tamże.

nad losem ludzkim bliska jest antropologii chrześcijańskiej – choć nie w sposób oczywisty. Wielokrotnie już wskazywano, że twórczość reżysera obfituje w symbole religijne – była ona już analizowana jako kino religijne⁵, czy nawet teologiczne⁶. Oczywiście filmów reżysera nie sposób określić mianem „ewangelicznych” w tradycyjnym sensie⁷, nie są one w pełni ortodoksyjne. Zwiagincewskie strategie operowania symboliką religijną określano mianem „poetyki dysonansu międzytekstowego”, a samą symbolikę określano mianem „zmąconej”⁸. Filmy tego reżysera są raczej apokryfami⁹, wariacjami na temat religijnych prawd i wątków, grą z religijnymi znaczeniami¹⁰. Mimo licznych symboli religijnych (dotyczy to dwóch pierwszych filmów), ukazują jednak świat bez Boga¹¹, zsekularyzowaną

⁵ B. Pawłowska-Jądrzyk, *Zmącone obrazy. O poetyce dysonansu międzytekstowego w filmach apokryficznych Andrieja Zwiagincewa*, „Studia Kulturoznawcze” 2014, nr 2 (6); M. Kempna-Pieniążek, *Wygnanie z raju...*, dz. cyt.

⁶ U. Tes, *Symbolika Wignania – konteksty religijne i malarskie*, w: U. Tes, A. Gielarowski (red.), *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film*, Kraków 2012; D. Jaszewska, *Zerwane komunio. Problemy komunikacyjne jako kategorie teologiczne w Powrocie i Wignaniu Andrieja Zwiagincewa*, w: G. Łęcicki, M. Butkiewicz, P. Drzewiecki, *Film w perspektywie teologii mediów i edukacji medialnej*, Warszawa 2017.

⁷ Jako przekazujących prawdę Ewangelii, mogące służyć nawróceniu. O takiej kategorii filmów tak pisała Mariola Marczak: „Jawnie religijne, wyznawcze (konfesyjne), mówiące o Bogu, o ludziach oddanych Bogu, grzechu, nawróceniu lub z jawną motywacją religijną bohaterów (...)” – M. Marczak, *Między kontemplacją a dramatem. O pewnej tendencji w kinie religijnym i metafizycznym ostatnich lat*, w: S. J. Konefał, M. Zelent, K. Kornacki (red.), *Sacrum w kinie dekadę później*, Gdańsk 2013, s. 32.

⁸ B. Pawłowska-Jądrzyk, *Zmącone obrazy...*, dz. cyt., s. 171 i n.

⁹ M. Marczak, *Apokryficzne figury Chrystusa we współczesnym polskim kinie*, „Studia Kulturoznawcze” nr 2 (6), 2014; B. Pawłowska-Jądrzyk, *Zmącone obrazy...*, dz. cyt., s. 173; D. Jaszewska, *Film jako medium (nie)obecności Boga. Ukryta teologia w „Niemości” Andrieja Zwiagincewa*, s. 53–54 „Kultura-Media-Teologia” nr 31, 2018.

¹⁰ „(Zwiagincew) (...) przywołując, czasem nawet wielokrotnie i wyraziście, różnorodne konteksty religijne, uniemożliwia ich całościowe i spójne „przełożenie” na opowiadane historie, z uporem gmatwa plan odniesień symbolicznych, mnoży i myli tropy interpretacyjne. Pole tych wielorakich relacji międzytekstowych określa zatem gra znaczeń, którą znamionują różne napięcia, także o charakterze antyestetycznym i ironicznym” – zob. B. Pawłowska-Jądrzyk, *Zmącone obrazy...*, dz. cyt. s. 177.

¹¹ Z jednej strony świat ekranu Zwiagincewa wydaje się być pozbawiony religii i wszelkiej duchowości. Z drugiej strony artysta zostawia w nim znaki-ślady sakralnej rzeczywistości. Świetnie o tej sprzeczności pisała Urszula Tes: „Bohaterowie «Wignania» żyją w świecie bez Boga — w przestrzeni, która ich otacza, w słowach, które wypowiadają, Bóg «nie istnieje». Zwiagincew, wprowadzając bogatą symbolikę biblijną i muzykę sakralną w ten świat, metaforycznie «wskrzesza» zapomniany przez ludzi boski wymiar życia.” Zob. tejże, *Symbolika*

kulturę dzisiejszych czasów. Co więcej – w ostatnich filmach Zwiagincew odchodzi od kina symbolicznego, religijnego, co jeszcze bardziej utrudnia odczytanie w tym duchu. Można jednak sądzić, że w ręku wrażliwego i mocnego artysty użyte symbole nie są nigdy bezradne, ale zaczynają na gruncie sztuki żyć i w jakimś sensie „robić teologię”. Samo ich przywołanie ma bowiem teologiczny sens – nawet, jeśli umieszczone w zdesakralizowanym świecie przedstawionym, wydają się nie „pasować”¹², czy nawet mieć znaczenie dekonstrukcyjne, rozsadzające religijny sens¹³. Dla wielu odbiorców, nawet wierzących, oglądanie takich filmów może mieć ewangelizujący charakter bardziej, niż oglądanie dzieł konfesyjnych i z ewangelicznym przesłaniem – ponieważ w tym przypadku reżyser odważnie konfrontuje prawdy i symbole wiary z prawdą o współczesnym świecie. Zważywszy, jak istotna we współczesnych badaniach nad kinem religijnym jest rola interpretującego filmowe dzieło podmiotu¹⁴, dla jednych taki obraz będzie dowodem na „nieprzystawanie” religii do współczesnej kultury – dla innych, nastawionych na kontemplację i duchowy odbiór dzieła, będzie to okazja do przepracowania teologicznych pewników zgodnie z próbą, jakiej poddał je artysta. Nawet bowiem, kiedy przyjmiemy założenie Mircei Eliadego o religii jako (jedynie) pamięci, które ciekawie podjęła w odniesieniu do kina Agnieszka Morstin-Popławska¹⁵, to warto zdać sobie sprawę, że dla człowieka współczesnego może to być

Wygnania..., dz. cyt., s. 348. Sam reżyser twierdzi, że żyjemy w czasach ciemności, zaniku sakralnych przestrzeni, nieobecności Boga. Bóg jednak nie „odszedł” ze świata, to my przestaliśmy umieć Go dostrzegać. Zob. D. A. Chriukin, *Motywy mitologiczne w twórczości Andrieja Zwiagincewa*, Sankt Petersburg 2015, s. 23.

¹² Wielu odbiorców wyrażało rozczarowanie filmem *Wygnanie* (który Zwiagincew nakręcił po genialnym *Powrocie*), twierdząc, że reżyser przesadził w nim z liczbą biblijnych odniesień, które tracą na swojej wiarygodności. Zob. np. Magda B., *Symbole wygnane z rzeczywistości – recenzja najnowszego filmu Zwiagincewa*, <https://gadzetomania.pl/52397,-symbole-wygnane-z-rzeczywistosci-recenzja-najnowszego-filmu-zwiagincewa> [dostęp 15.09.2018]. Por. U. Tes, *Symbolika Wygnania...*, dz. cyt., s. 345.

¹³ B. Pawłowska-Jądrzyk, *Zmącone obrazy...*, dz. cyt.

¹⁴ „Bez widza film potencjalnie religijny nie może uzyskać koherencji (...). Widz uświadomiwszy sobie ‘pęknięcie’, podążając za ‘pracą’ filmu dąży do scalającej wizji, której następstwem może być ekspresja wartości numinotycznych lub ewokowanie Transcendentnego, czemu niekiedy towarzyszą uczucia katartyczne” – M. Marczak, *Poetyka filmu religijnego*, Kraków 2000, s. 218.

¹⁵ A. Morstin-Popławska, *Jak daleko stąd do raju? Religia jako pamięć w polskim filmie fabularnym*, Kraków 2010, s. 31–33.

nie tyle zagrożeniem, co ratunkiem dla religijności¹⁶. Ponadto trudne, niejednoznaczne przesłanie religijne dzieła można odczytać w świetle teologii negatywnej – wówczas religię poddaną na ekranie próbie ponowoczesnej dekonstrukcji można zrozumieć w kategoriach kenozy (ogołocenia)¹⁷. Zdaniem Adama Regiewicza już samo diagnozowanie współczesnej kultury, ukazujące „konsekwencje erozji duchowej: erotyzację, cielesność, idolatrię, materializm, nihilizm, pragmatyzm itd.” staje się specyficzną „katechezą świata”¹⁸. Sztuka ma dziś, w świecie

Sztuka ma dziś, w świecie postsakralnym,
pełnić rolę poszukiwania prawdy
i bezwzględnego testowania teologicznych
katechizmów, mierzenia ich z piekłem
nowoczesności. Jest to zgodne z myślą,
którą wyraził Jan Paweł II w słynnym *Liście
do Artystów*, w którym nie tylko nie zabraniał
artystom odważnego zagłębiania się w zło
współczesności, ale wręcz widział w tym ich
rolę – o ile sztuka będzie szukała nadziei

postsakralnym, pełnić rolę poszukiwania prawdy i bezwzględnego testowania teologicznych katechizmów, mierzenia ich z piekłem nowoczesności. Jest to zgodne z myślą, którą wyraził Jan Paweł II w słynnym *Liście do Artystów*, w którym nie tylko nie zabraniał artystom odważnego zagłębiania się w zło współczesności,

¹⁶ Tamże.

¹⁷ J. Sarbiewska, *Po dekonstrukcji – doświadczenie kenotyczne w kinie w świetle teologii negatywnej i mistycznej „nocy ciemnej” (na przykładzie analizy filmu Odgłosy robaków. Zapiski mumii Petera Lechtiego)*, w: S. J. Konefał, M. Zelent, K. Kornacki (red.), *Sacrum w kinie dekadę później*, Gdańsk 2013. Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

¹⁸ A. Regiewicz, *Kino a kultura...*, dz. cyt., s. 5.

ale wręcz widział w tym ich rolę – o ile sztuka będzie szukała nadziei¹⁹. W tej perspektywie poszukiwanie nadziei leży też po stronie odbiorcy – nawet, jeśli twórca pozostawił jedynie okruchy sensu, jeśli tylko to pozwoliła mu pozostawić materia filmu.

Jeśli chodzi o Zwiagincewa, to choć filmowe tropy i wątki nie przynoszą prostej, katechizmowej odpowiedzi na duchowe i egzystencjalne pytania, to przedstawiona w nich kondycja ludzka ma głęboki religijny charakter przynajmniej w pytaniach, jakie stawia reżyser, i w jego diagnozach rzeczywistości ludzkiej. Wydaje się, że w twórczości Zwiagincewa można odnaleźć pewne teologiczne prawdy o człowieku i warto spróbować ująć koncepcję ludzkiej kondycji tego reżysera w chrześcijańskich pojęciach: miłości, ofiary, ale też – szczęścia. Właśnie koncepcja szczęścia zdaje się być istotną wykładnią teologicznej wymowy *Wygnań* jako tekstu kultury.

Odnosnie do metody badania szczęścia w filmie – użyta zostanie hermeneutyka kadru filmowego, czyli badanie pojedynczych zdjęć, które wyrażają szczęście bądź nieszczęście. Należy oczekiwać, że reżyser może wykorzystać w tym celu język filmu: mimikę, gesty i postawę aktora, światło, sposób filmowania, muzykę. Oczywiście kluczowe w wyinterpretowaniu szczęścia bohatera filmowego z kadru jest odczytanie go na tle całego filmu, fabuły; wszystkie wcześniejsze i poprzednie sceny dialogują ze sobą, korespondują, sprawiają, że pojedynczy kadr „obraża” w znaczeniu, można snuć wokół niego opowieść. Odczytujemy jego wymowę jako obraz chwili, która jednak zawdzięcza swój sens całej opowieści²⁰. Ożywiamy różne wątki, analizujemy symbole, uruchamiamy opowieści wokół obrazu. Do tej „wewnętrznej intertekstualności” dochodzi intertekstualność zewnętrzna, a więc inne filmy, inne kadry tego samego reżysera (albo też innych reżyserów). Kolejnym poziomem interpretacji jest sięgnięcie do warstwy kulturowej, ideologicznej, filozoficznej, religijnej filmowego kadru. Warto użyć do analizy filmu teorii

¹⁹ Jan Paweł II, *List do artystów*, 4 kwietnia 1999.

²⁰ Jednym z filmowych obrazów szczęścia, który zapadł mi w pamięć, jest ostatnia scena z *Iluminacji* Zanutiego. Widzimy obraz głównego bohatera, który przez całą fabułę filmu poszukiwał sensu życia, i oto wygląda, że je odnalazł, że doznaje on tytułowej iluminacji. Stojąc po kolana w wodzie, patrząc na niebo, na siedzącą nad brzegiem żonę i bawiące się dziecko, uśmiecha się – jego uczucia wyraża podniosła muzyka. Scena ta staje się ikoną szczęścia, jeśli pamiętamy wszystkie ujęcia, wcześniejsze dialogi, perypetie bohatera. Zob. K. Zanussi, *Iluminacja*, 1972.

i koncepcji (filozoficznych, teologicznych) po to, by wydobyć zeń specyficzną dla reżysera teorię szczęścia. Kadr filmowy stanie się więc w ten sposób punktem wyjścia do tego, żeby odnaleźć jakąś filozofię, czy – w tym przypadku – teologię szczęścia²¹.

NIESZCZĘŚCIE WYGNANYCH Z RAJU

Na religijny sens szczęścia ludzkiego u Zwiagincewa naprowadza uniwersalny dla niego motyw wygnania z Raju. Filmy tego reżysera – nie tylko *Wygnanie* – odkrywają głęboko religijną (judaistyczno-chrześcijańską) tożsamość człowieka upadłego, człowieka po grzechu pierworodnym, żyjącego w obcym świecie, bez Boga i bez miłości. Tymczasem biblijna opowieść o ogrodzie Eden jest „obrazowym przedstawieniem idei, że pierwsi ludzie byli szczęśliwi, żyli w stanie przyjaźni ze Stwórcą”²². Grzech pierworodny sprowadził zaś na pierwszych rodziców i cały rodzaj ludzki nieszczęście²³.

W pierwszych filmach Zwiagincewa wyraźnie ukazane są, poprzez kontrast, dwie rzeczywistości. Są to po pierwsze ślady, reminiscencje Raju, w postaci pięknej przyrody: rajskiego jeziora, nad które zabrał synów ojciec w *Powrocie*, czy pięknej scenerii wsi w *Wygnaniu*, z motywem (rajskiego) drzewa (fot. 1)²⁴. Te ślady Raju skonstrastowano z brzydotą miejsc, w których żyją bohaterzy, która może symbolizować zło i grzech, wygnanie z Raju. Wspólną cechą tych, ale i późniejszych filmów artysty, jest portretowanie na wpół wymarłych, szarych

²¹ Mowa tu o teologii chrześcijańskiej. Wypadałoby powiedzieć: katolickiej, ale omówione w tekście teologiczne tropy niosą uniwersalne prawdy, które łączą prawosławie i katolicyzm.

²² Z. Ziółkowski, *Opowiadanie o Edenie* (Rdz 2–3), PP 114: 1997, nr 4 s. 88–95, za: J. Kułaczkowski, *Grzech pierworodny i jego następstwa dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3*, „Studia Warmińskie” nr 4445, 2007/2008, s. 20.

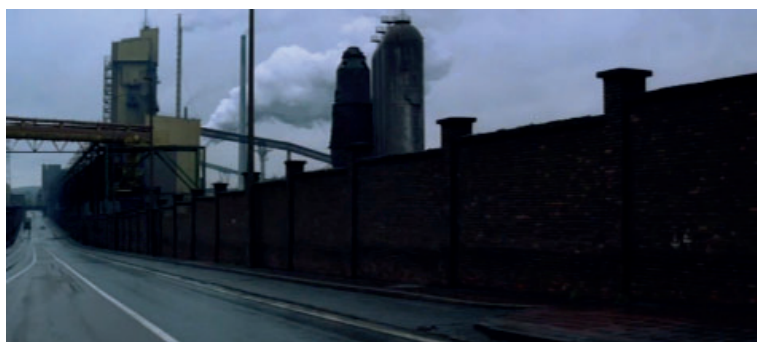
²³ Jako nieszczęście jawią się konsekwencje grzechu pierworodnego wskazane w Katechizmie Kościoła Katolickiego: „Ustalona dzięki pierwotnej sprawiedliwości harmonia, w której żyli, została zniszczona; zostało zerwane panowanie duchowych władz duszy nad ciałem; jedność mężczyzny i kobiety została poddana napięciom; ich relacje będą naznaczone pożądaniem i chęcią panowania. Została zerwana harmonia ze stworzeniem; stworzenie widzialne stało się wrogiem i obce człowiekowi. (...) Śmierć weszła w historię ludzkości” – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012, 400.

²⁴ U. Tes, *Symbolika Wygnania...*, dz. cyt., s. 346.

miast z zaniedbanymi, obdrapanymi budynkami, pustostanami²⁵ (fot. 2). Miasto obfituje w przestrzenie opustoszałe, niepotrzebne nikomu, jakby przypadkowe; to środowisko wyraźnie nieprzyjazne człowiekowi, z grasującymi grupami puszczzonej samopas młodzieży, z ukrywającymi się szajkami przestępczymi, pościgami i brudnymi interesami. Oczywisty jest, niewymagający komentarza, kontrast między rajskim ogrodem (którego pozostałości można w kadrach Zwiagincewa zauważyć) a piekłem miasta. Jest to piekło nowoczesności – tej samej, która powoduje rozpad rodziny, wspólnoty, samotność jednostki, egoizm, materializm, instrumentalizm. I której konsekwencją jest: nieszczęście ludzkiej jednostki.



Fot. 1. Reminiscencje raju – kadr z filmu Andrieja Zwiagincewa *Wygnanie*²⁶



Fot. 2. Piekło nowoczesności

²⁵ W filmach Zwiagincewa *Elena* (*Elena*, 2011) i *Nie miłość* (*Nelyubov*, 2017), w których pojawia się temat współczesnych możliwych i ich pięknego świata, brzydota obdrapanych komunistycznych bloków dotyczy już tylko niższych warstw społecznych. Bogaci mają już swój konsumpcyjny „raj”.

²⁶ Wszystkie zamieszczone w tekście filmowe kadry pochodzą z filmu Andrieja Zwiagincewa pt. *Wygnanie*.

Oczywisty jest, niewymagający komentarza, kontrast między rajskim ogrodem (którego pozostałości można w kadrach Zwiagincewa zauważyć) a piekłem miasta. Jest to piekło nowoczesności – tej samej, która powoduje rozpad rodziny, wspólnoty, samotność jednostki, egoizm, materializm, instrumentalizm. I której konsekwencją jest: nieszczęście ludzkiej jednostki.

Nie tylko sceneria filmu pokazuje, że jego bohaterowie zdają się być wygnani z Raju. Dalszą tego ilustracją są sceny (i kadry) ukazujące ich bardzo trudne relacje. W *Powrocie* są to sceny bolesnych nieporozumień między tytułowym ojcem i synami (zwłaszcza młodszym, zbuntowanym Iwanem). W *Wygnaniu* jest chłód i wiejąca przepaść między żoną i mężem. Nie ma między nimi porozumienia, miłości, harmonii; kobieta i mężczyzna nie wzbogacają się sobą nawzajem, ale żyją w nieprzystających do siebie światach. Symbolicznie wyrażają tę nieprzyjaźń kadry ukazujące parę w łóżku, odwróconą od siebie plecami (fot. 4). Oddalenie kobiety i mężczyzny symbolizują skrajne kolory: biel i czerni. Aleks (Konstantin Ławronienko) najpierw kładzie czarne płótno obok śpiącej żony, ubranej na biało, z jasnymi włosami – następnie kładzie się na nim, cały w czerni (fot. 5).



Fot. 3. Osobno

Inne kadry z *Wygnania* przedstawiają nieudane próby komunikacji między Wierą (Maria Bonevie) a Aleksem: gesty ukazujące dystans i oddalenie. Widzimy

wyczerpaną, znerwicowaną, momentami przerażoną twarz Wiery i oschłego, zamkniętego, separującego się od niej męża (fot. 4).



Fot. 4. Osobno



Fot. 5. Męski świat.

Oto obraz nieszczęśliwego małżeństwa. W wykładni teologicznej brak porozumienia, jedności między kobietą i mężczyzną to pierwszy skutek wygnania

z Raju²⁷. Bohaterowie *Wygnań* mają więcej cech przypominających biblijne opowiadanie. Małżeństwo stanowią archetypowa kobieta i archetypowy mężczyzna, ucieleśniający niemal biblijne przekleństwo. Bardzo kobieca bohaterka *Wygnań*, Wiera, jest nieszczęśliwa – cierpi z powodu nieczułości i chłodu męża („On nas traktuje jak rzeczy”; „Nie rozmawia ze mną, jak dawniej”²⁸). Widać tu typową dla Zwiagincewa wieloznaczność symboliki religijnej. Wiera przyczynia się swym kontrowersyjnym czynem do nawrócenia Aleksa; jej postać przypomina z jednej strony figurę Matki Boskiej (posiada pewne jej cechy: pokorę, cichość – symbolizują to kolory jej sukienek²⁹), z drugiej – postać Chrystusa (będzie o tym dalej). Ma też cechy biblijnej Ewy – jej postawa przywołuje na myśl przekleństwo związane z wygnaniem z Raju, które dotyczyło Ewy (a z nią wszystkich kobiet): „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16). Wiera jest słaba, roztrzęsiona, spragniona miłości. W obliczu żądania przez męża aborcji nie walczy o dziecko, poddaje się, w końcu popełnia samobójstwo. Teolodzy widzą w kobiecej słabości skutek grzechu pierworodnego, który sprowadził na kobiety „nieuporządkowane pragnienie mężczyzny”³⁰. Ponadto, biblijne przekleństwo „rodzenia w bólach” można odnieść do trudności przeżywanych w związku z trzecią ciążą i zawodu, jaki Wierze sprawiła córka, oddalając się od niej psychicznie. Wiera rodzi dzieci w bólach, w bólach je też wychowuje, patrząc jak rosną, by podzielić losy jej i męża.

Z kolei widzimy też w filmie nieszczęście mężczyzny. Reżyser portretuje smutny, niebezpieczny męski świat, oschły, brzydki i surowy – nietknięty ręką kobiety, która wprowadziłaby tu ład, porządek, ciepło. Mężczyźni, których widzimy na ekranie, opatrują swoje rany wynikające z porachunków z innymi „złymi” mężczyznami, w obskurnych mieszkaniach, pełnych dymu papierosów i męskich akcesoriów. Podobnie, wiele aluzji w *Powrocie* zdradza, że filmowy ojciec znikł z życia rodzinnego, by zająć się męskimi, niebezpiecznymi sprawami – przez co stał się oschły,

²⁷ „Pierwszym skutkiem zerwania z Bogiem, czyli pierwszego grzechu, było zerwanie pierwotnej komunii mężczyzny i kobiety. Ich wzajemna relacja została wypaczona przez ich wzajemne oskarżenia; ich pociąg ku sobie, będący darem Stwórcy, zamienił się w relację panowania i pożądliwości (...) – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012, 1607.

²⁸ Wypowiedzi Wiery ze ścieżki dźwiękowej filmu *Wygnań*.

²⁹ U. Tes, *Symbolika Wygnań*..., dz. cyt., s. 351.

³⁰ Zob. J. Kułaczkowski, *Grzech pierworodny i jego następstwa dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3*, „*Studia Warmińskie*” nr 4445, 2007/2008, s. 32.

nieczuły, samotny. Praca jest dla męskich bohaterów filmów Zwiagincewa przekleństwem – zgodnie z zapowiedzią związaną z wygnaniem z Raju („W pocie czoła pracować będziesz”, Rdz 3.19). Mężczyzna u Zwiagincewa, podobnie jak kobieta, jest nieszczęśliwy i cierpi z powodu utraconej jedności z kobietą – tylko mniej to okazuje, zamykając się w sobie, milcząc. Jest albo samotny, cyniczny, ponieważ nie powiodło mu się w związkach z kobietami (brat Aleksa, Mark), albo – jeśli nawet jest w takim związku – zazdrośny, pełen niepokoju, posesywny. Aleksa również dotyka biblijne przekleństwo: panowania nad kobietą. Jest od niej silniejszy fizycznie i psychicznie i wykorzystuje swoją władzę, będąc dla niej oschły, zamknięty na nią. Taka władza zaś prowadzi związek kobiety i mężczyzny do nieszczęścia³¹.

Upadek prawdziwej męskości i kobiecości dotyczy nawet dzieci: syn Aleksa, Kir (co znaczy: pan, władca³²), dopytuje, jaki można mieć użytek z oglądanych zwierzątek, czy można na nich pojeździć. Trzyma stronę ojca, zasiewając w nim podejrzliwość wobec żony. Córką, Ewą, nie chce być „słoneczkiem mamy”, nie chce pomagać jej w kuchni, nie chce być kobietą – zazdrości bratu, który mógł pojechać z ojcem na męskie spotkanie. Zazdrość, chłód, niezrozumienie, uzależnienie: oto relacje łączące wygnanych z Raju.

Omówione powyżej wybrane kadry z *Wygnań* Zwiagincewa można odczytać jako obrazy nieszczęścia: rozpaczliwy chłód małżeńskiej sypialni, chaos i brzydota męskiego świata, ukazany jest u Zwiagincewa w przerażających scenach i kadrach. To fotografie nieszczęśliwych miast, nieszczęśliwych ludzi. Wspomnieniem Raju są obrazy pięknej, dzikiej przyrody. Dotąd w filmie o Bogu się nie mówi – ale na trop, że ukazane w filmie nieszczęście bohaterów ma religijny sens, naprowadza znamienna scena, w której rodzina Aleksa, spacerując po okolicy, chce wstąpić do kościoła – okazuje się jednak, że jego bramy są zatrzęsnięte³³.

MAŁE SZCZĘŚCIE – RAJ ODBUDOWANY

Paradoksalnie, kończące się tragedią głównych bohaterów *Powrót* i *Wygnań* to najbardziej optymistyczne ze wszystkich filmów Zwiagincewa. Dają bowiem nadzieję i pokazują, w kontraście do ukazanego w filmie zła, także rzeczywistość

³¹ Tamże, s. 33.

³² U. Tes, *Symbolika Wygnań*..., dz. cyt., s. 348.

³³ Tamże, s. 350.

dobrą, zbawioną. Po pierwsze, jak to już zostało powiedziane, są to obrazy natury, symbolizujące rajski Eden, który człowiek musiał opuścić po grzechu pierworodnym. Po drugie, mamy w nich motyw nawrócenia bohaterów, ich pozytywnej przemiany, którą można łączyć z przyjęciem ofiary – do tego powrócę dalej. Po trzecie wreszcie – w filmie *Wygnanie Zwiagincewa* można odnaleźć obrazy małego, ludzkiego rodzinnego szczęścia, możliwego na ziemi – pod warunkiem zwrócenia się człowieka w stronę Boga.

Jest to zgodne z teologią chrześcijańską mówiącą, że jest możliwe odzyskanie szczęścia po upadku człowieka wskutek grzechu pierworodnego. W judaizmie służyć ma temu przede wszystkim wypełnianie Prawa. I tak, Stary Testament wzywa do słuchania i przestrzegania Bożych przykazań: w licznych makaryzmach autor natchniony poddaje jednostce wybór dotyczący nie tylko przyjaźni z Bogiem czy też odrzucenia Boga, ale i związanych z tym obietnic szczęścia i nieszczęścia.³⁴ Z kolei chrześcijaństwo wypełnia i udoskonala starotestamentowy przekaz wezwaniem do praktykowania miłości³⁵. Doskonałym tego wyrazem jest Hymn o Miłości z Listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor, 13,1–13). Wielu teologów podkreśla, że samo zwrócenie się ku Bogu jest równoznaczne ze zwróceniem się człowieka do szczęśliwego życia. Jak pisał w *Wyznaniach* św. Augustyn: „Gdy szukam Ciebie, mojego Boga, szukam życia szczęśliwego. Będę Cię szukał, by dusza moja żyć mogła”³⁶.

Zwiagincew tej przyjaźni z Bogiem nie pokazał dosłownie, posłużył się pewnymi znakami, symbolami, pojedynczymi scenami – bardzo zresztą wymownymi. Ukazując nieszczęśliwe życie rodziny Aleksa, jednocześnie pokazuje pewien

³⁴ „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść” – Pwt 30, 15–16.

³⁵ Tak więc szczęście to wybór człowieka, by żyć według Bożych przykazań. Wtedy możliwy jest dla człowieka choćby częściowy powrót do Edenu – chasydzi i niektórzy ojcowie Kościoła widzieli życie mnisze, przepełnione Bogiem, jako życie w Raju. Ale też życie wspólnoty chrześcijan powinno być szczęśliwe, tak, by inni, patrząc na chrześcijan, mogli powiedzieć: „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem” – Ps 133,1, czy „Zobaczcie jak oni się miłują” – Tertulian 39,7.

³⁶ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, Księga X, 20, Kraków 2007. Bóg i przyjaźń z Nim jako podstawa szczęścia były powszechną ideą w chrześcijańskim średniowieczu, głoszoną również przez św. Tomasza – zob. M. Łuszczuk, *Starożytne i średniowieczne rozumienie szczęścia*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu” nr 483, 2017, s. 80–87.

kontrapunkt: życie rodziny jego przyjaciela, Wiktora. Nie jest ona szczęśliwa w potocznym sensie tego słowa – nie są to ludzie bardzo zamożni, ani sławni, ani piękni: ich życie i ich mieszkanie, ubiór, są skromne i zwyczajne. Nie widzimy tu nawet idealnego małżeństwa – mężczyzna w scenie spotkania dwóch małżeństw upija się i w tym stanie zagaduje swoje dzieci; z rozmowy, jaką prowadzą dzieci, dowiadujemy się, że czasem „mama bardzo krzyczy na tatę”³⁷. Jest to zwykła, nieidealna rodzina. A może jednak krzyk żony na męża, mający na celu poprawę funkcjonowania małżeństwa jest lepszy, niż nadmierna słabość Wiery, która nie miała siły dotrzeć do Aleksa ze swoim komunikatem? Sceny, w których widzimy wnętrze tego domu, skontrastowane zostały ze smutnym wnętrzem domu Aleksa (surowym i męskim, owianym tajemniczą historią³⁸) i bolesnymi



Fot. 6. Świat harmonii – żeńskie porządki

³⁷ Cytat ze ścieżki dźwiękowej filmu *Wynanie*.

³⁸ Tak pisze o tym Urszula Tes: „Ze słów Wiery domyślamy się, że rodzina Aleksa naczyniona jest stygmatem braku miłości (oschłość obu braci). Mark dźwiga podwójne piętno — mamy wyraźną sugestię, że uwikłany jest w świat przestępczy, utracił też kontakt z żoną i dziećmi, które przestały dla niego istnieć. Syn Wiery i Aleksa, Kir (Maksim Szibajew) zauważa, że jego wujek «pachnie jak dom ojca»” – U. Tes, *Symbolika Wygnania...*, dz. cyt., s. 348.

wydarzeniami dziejącymi się w tym samym czasie: oto zapadła decyzja o aborcji i dorośli ją przygotowują. W tym czasie Kir dzwoni do swojej przyjaciółki, Flory. Naszym oczom ukazuje się dom pełen ciepła, dom – widać, że zagospodarowany przez kobiety, przez matkę i trzy córki, dom przytulny, spokojny i radosny, pełen ozdób, firanek, serwetek, owoców, słowem: pełen kobiecego ciepła (fot. 6). Reżyser pokazuje więc: możliwe jest też szczęście, możliwa jest harmonia między kobietą a mężczyzną, możliwa jest miłość. Jednak będzie to możliwe tylko wtedy, gdy mężczyzna doceni i uszanuje słabszą z natury kobiecość. Dom Wiktora i Lizy to triumfująca kobiecość, to kobiecość, która – choć słabsza – to jednak ma swoje miejsce. To dziewczynka, której twarz pełna jest dumy i godności, która nie wstydzi się – jak Ewa – że jest dziewczynką, która patrzy w ojcowskie oczy czując się kochana, pewna siebie, piękna (fot.7).



Fot. 7. Świat harmonii – żeńskie porządki

Znaczące – jak niemal wszystko w tym filmie – są imiona dzieci (Flora, Frida, Faina – wszystkie zaczynające się jedną literą, symbolizują Trójkę Świętą). Znamienne jest zdanie, które podczas wizyty u przyjaciół wygłasza Liza do Wiery: „Boh lubit’ trojcu”³⁹. Religijny sens tego kontrastu rodzinnego piekła i raju dopełniają sceny, gdzie równolegle dzieje się aborcja i zabawa dzieci, które najpierw układają puzzle przedstawiające obraz „Zwiastowanie” Leonarda da Vinci (fot. 6), a potem czytają na dobranoc wskazany przez matkę fragment Pisma Świętego: Hymn o Miłości św. Pawła. Sceny te, piękny i przytulny dom, kochająca i silna matka, uroda dzieci – tak wygląda szczęście. Idyllicznym obrazom modlących się dzieci towarzyszy podniosła i piękna muzyka. Wcześniej zresztą była scena, gdy dziewczynka zadzwoniła do Kira tylko po to, by puścić mu do słuchawki piękną muzykę (J. S. Bacha⁴⁰). A więc powrót do Raju, powrót do szczęścia możliwy jest tylko dzięki miłości, która jednoczy świat męski i kobiecy, buduje mosty, daje szacunek, godność. A miłość ta – widzimy to przez znaki, jakie zostawił reżyser – ma duchowy charakter, jest rzeczywistością transcendentną. To szczęście odbudowane dzięki – pozaziemskiej – miłości.

A więc powrót do Raju, powrót do szczęścia
możliwy jest tylko dzięki miłości, która
jednoczy świat męski i kobiecy, buduje mosty,
daje szacunek, godność. A miłość ta – widzimy
to przez znaki, jakie zostawił reżyser – ma
duchowy charakter, jest rzeczywistością
transcendentną.

³⁹ Cytat ze ścieżki dźwiękowej filmu *Wygnanie*.

⁴⁰ Urszula Tes zauważyła, że utwór ten jest bardzo znamieny – to fragment *Quia respexit humilitatem z Magnificatu* J. S. Bacha, który nawiązuje do słów uwielbienia Maryi wypowiedzianych w czasie Nawiedzenia św. Elżbiety, co stanowi aluzję do błogosławionego stanu Wierzy – zob. U. Tes, *Symbolika Wygnania...*, dz. cyt., s. 354.

ODKUPIENIE – SZCZĘŚCIE W NIESZCZĘŚCIU, SZCZĘŚCIE PRZYWRÓCONE

Inny rodzaj odbudowania szczęścia w filmach Zwiagincewa, który przywodzi na myśl religijny sens, związany jest z motywem ofiary. Taką ofiarę poniósł beziemienny ojciec z *Powrotu* oraz Wiera z *Wygnania*. Ojciec, aż dotąd surowy i oschły, apodyktyczny, nieczuły, nagle objawia swoje prawdziwe uczucia, rzucając się na ratunek synowi (co kończy się tragicznie). Z kolei Wiera, która nie potrafi wytłumaczyć niczego mężowi, w pewnym momencie poddaje się⁴¹ – przyjmuje wyrok śmierci, który został (niesprawiedliwie) zasądzony na jej dziecko (i przez to, jak się okazuje, na nią samą). Nie są to symbole jednoznaczne (zamiast dobrowolnej ofiary ma miejsce raczej nieszczęśliwy wypadek i samobójstwo). Jednak ukryte symbole (jak choćby czerwony kolor sukienki Wiery – fot. 8, czy sceny przedstawiające ojca w pozach i sytuacjach przypominających Chrystusa⁴²), wplatają opisywane historie w ewangeliczną narrację, a one same okazują się być niezmiernie ważne i brzemiennie w konsekwencje. Śmierć ojca z *Powrotu*, choć w dużej mierze przypadkowa, przynosi „nawrócenie” synów i ich nagłą dojrzałość – można mówić o pośmiertnym triumfie ojca⁴³. Bardzo podobnie jest w *Wygnaniu* – jak zauważa Brygida Pawłowska-Jądrzyk, śmierć Wiery staje się „punktem granicznym, przełomem, który prowadzi do pojawienia się w świecie upadłych wartości głębokiej skruchy oraz potrzeby pokuty, a z nimi także i nadziei na odrodzenie” – i dzięki temu „samobójstwo ciężarnej bohaterki filmu nabiera poniekąd znaczenia ofiary Chrystusa”⁴⁴. Dodajmy, że dzięki ofierze, „uruchomiona” (uzdrowiona) została międzyludzka komunikacja; do bohaterów dotarły prawdy, na które przedtem byli ślepi i głusi.

⁴¹ Można dostrzec analogię tej decyzji do decyzji Chrystusa, który w pewnym momencie zaprzestał nauczania, mówienia, tłumaczenia (zakończył swoją misję), przestał też się ukrywać i dbać o bezpieczeństwo i postanowił przemówić czynem, poddając się niesprawiedliwemu sądowi i wyrokowi. Pełną teologicznego sensu decyzję o dobrowolnym przyjęciu krzyża można też chyba częściowo wytłumaczyć w perspektywie komunikacji – nie znajdując już argumentów dla tych, którzy nie chcieli Go słuchać, sięgnął po argument ostateczny: ofiarę. Zob. na ten temat D. Jaszewska, *Zerwane communio...*, dz. cyt., s. 133.

⁴² Zob. np. B. Pawłowska-Jądrzyk, *Zmqcone obrazy...*, dz. cyt., s. 173–175.

⁴³ Tamże, s. 176.

⁴⁴ Tamże, s. 179.



Fot. 8. Ofiara

W przypadku *Powrotu* ciężko dostrzec na ekranie szczęście synów przyjmujących ofiarę ojca. Jednak da się odczuć, że są oni blisko szczęścia w sensie zrozumienia prawdy, czego skutkiem jest widoczna w kadrach filmu powaga chłopców i ich siła, nieugiętość (zwłaszcza starszego z braci). Być może ich szczęście stanie

Taką interpretację można oprzeć na kadrze z filmu, przedstawiającym Aleksa siedzącego pod drzewem, który za chwilę wsiądzie do samochodu i pojedzie odebrać swoje dzieci od przyjaciół. Mimo niewyobrażalnego tragizmu tej sytuacji (jest winny śmierci żony; musi powiedzieć dzieciom, że nie mają już mamy), jego twarz nie tylko nie wyraża rozpaczy, ale – w porównaniu z wcześniejszymi obrazami twarzy stanowczego, surowego, milczącego mężczyzny – maluje się na niej pokój, pogodzenie z losem, godność, a nawet wypogodzenie.

się widoczne później; w scenach kończących film widzimy ich pełnych bólu, osieroconych przez ojca – ale przecież nie zrozpaczonych. Natomiast sceny rozgrywające się po śmierci Wiery wyraźnie sugerują, że, w pewnym sensie, dokonała

ona zbawienia swojego męża, ale też zarazem jego uszczęśliwienia. Taką interpretację można oprzeć na kadrze z filmu, przedstawiającym Aleksa siedzącego pod drzewem, który za chwilę wsiądzie do samochodu i pojedzie odebrać swoje dzieci od przyjaciół. Mimo niewyobrażalnego tragizmu tej sytuacji (jest winny śmierci żony; musi powiedzieć dzieciom, że nie mają już mamy), jego twarz nie tylko nie wyraża rozpacz, ale – w porównaniu z wcześniejszymi obrazami twarzy stanowczego, surowego, milczącego mężczyzny – maluje się na niej pokój, pogodzenie z losem, godność, a nawet wypogodzenie (fot. 9). Jakże inna to twarz niż ta, którą na ogół widzimy w *Wygnaniu* (fot. 10). Wygląda na to, że Aleks przyjął ofiarę żony i odmienił swoje serce. Paradoksalnie więc mimo, że utracił żonę, jest szczęśliwy i wygląda na to, że dopiero zaczyna swoje życie.



Fot. 9. Przyjęcie ofiary – szczęście w nieszczęściu

Wypogodzona twarz Aleksa wyraża szczęście – choć można by je nazwać szczęściem w nieszczęściu. Jaki rodzaj szczęścia przynosi więc mesjańska ofiara? Przede wszystkim świadomość bycia kochanym, pokój w sercu – w epoce niemiłości⁴⁵, chaosu i lęku. Dalej: zrozumienie swojego grzechu, żal nad nim: ale nie ten „judaszowy”, prowadzący do rozpacz (Aleks miał najlepsze powody do rozpacz, skoro był winny jej śmierci, i skoro odzyskał swoją żonę i jej miłość, i zrozumiał wszystko dopiero wtedy, gdy ją stracił). Jak zauważyła Urszula Tes, poprzez muzykę, którą słyszymy za chwilę w filmie, reżyser sugeruje duchowe ocalenie

⁴⁵ Taki właśnie tytuł nosi najnowsze dzieło A. Zwiagincewa – *Niemiłość* (*Nelyubov*, 2017).

Aleksa, które jest możliwe dzięki pokucie⁴⁶. Jest to pokuta prawdziwa, taka, która nie poniża człowieka, ale umysławia mu prawdę o nim samym i umiejscawia go we właściwej relacji z Bogiem. Zwiagincew za św. Augustynem sugeruje, że szczęście to znajomość prawdy⁴⁷. Konsekwencją tej prawdy i pokuty jest również dojrzałość bohaterów: chłopców z *Powrotu*, którzy nadludzką siłą sprawiają pogrzeb swojemu ojcu, stając się młodymi mężczyznami, i Aleksa – który nie ucieka, nie rozpacza, ale z zadziwiającą siłą jedzie wziąć do siebie osierocone dzieci. Ta siła – zdaje się mówić reżyser – możliwa jest dzięki przemianie duchowej, ta zaś dzięki ofierze podobnej do ofiary Chrystusa. Oświeceni dzięki niej bohaterzy wracają do Boga. Mimo, że w obu omawianych filmach Zwiagincewa zaistniało zło – śmierć głównych bohaterów – to, podobnie jak w historii Chrystusa, zostaje ono w nadprzyrodzony sposób pokonane. Chrystus zmartwychwstaje – zmartwychwstają też do prawdziwego życia bohaterowie *Powrotu* i *Wygnańia*. Bólu, cierpienia i zła nie da się wprawdzie tak po prostu wymazać: Chrystus już na zawsze zostaje ze swoimi pięcioma ranami, Hiob traci nie tylko swój dobytek, ale też żonę i dzieci, których już nie odzyska, a Aleks musi żyć bez Wiery. Jednak zarówno Chrystus, Hiob, jak i bohater *Wygnańia*, przeżywają mimo tak wielkich strat nadprzyrodzone szczęście. W przypadku Hioba Bóg przywraca mu bogactwo i rodzinę – co w planie psychologicznym budzi pewne kontrowersje⁴⁸, jednak w planie duchowym jest znakiem Bożej łaski i przychylności. Pewne znaki wskazują na to, że również w przypadku Aleksa zło zostało uchylone, cofnięte. Tak można interpretować ostatnią scenę filmu, w której widzimy śpiewające, pracujące w polu wieśniaczki; jedna z nich niesie dziecko – to jakby cudowny powrót poddanego aborcji dziecka. Dopełnieniem tej interpretacji są znaki powrotu do Raju, powrotu do harmonii, w charakterystycznych dla Zwiagincewa symbolach wody: rzeki, która po ulewnym deszczu zaczyna znów płynąć obok domu. Film zamyka klamra – znów widzimy drzewo, które teraz może symbolizować powrót do Raju.

⁴⁶ Wygnanie wieńczy muzyka z Kanonu pokutnego Arvo Pärta. Zgodnie z trafną konkluzją U. Tes: „Wykorzystując słowa Kanonu pokutnego, Zwiagincew sugeruje duchowe ocalenie Aleksa przez skrucę, która prowadzi do poznania swojej »marność« i oczyszczenia z grzechu. Poprzez muzykę (i słowa) reżyser wprowadza w świat Wygnańia wymiar sacrum – przywracając utracony związek człowieka z Bogiem”. U. Tes, *Symbolika Wygnańia...*, dz. cyt., s. 359.

⁴⁷ „Pewnego dnia (dusza – D.J.) stanie się szczęśliwa, jeśli ponad wszystkim, co mogłoby jej przeszkadzać, zacznie się radować tą jedyną Prawdą, przez którą prawdziwe jest wszystko, cokolwiek jest prawdziwego. Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, Księga X, 22.

⁴⁸ Hiob nie odzyskał przecież pierwszej żony i pierwszych dzieci.



Fot. 10. Przemiana Aleksa

PODSUMOWANIE

Zwiagincew ukazuje na ekranie w swoich wczesnych filmach szczęście chrześcijańskie – niepozorne, niezwiązane z sukcesem, powodzeniem czy sprzyjającym losem. W *Wynaniu* jest ono możliwe mimo upadłej natury człowieka – tylko w przyjaźni z Bogiem. Jeśli zaś człowiek jest zatwardziały i nie umie do Boga wrócić, ten składa Siebie w ofierze – poprzez obecne w filmowych obrazach figury Chrystusa. Wówczas szczęście bohaterów staje się drogo kosztujące („W jego ranach jest nasze zdrowie” – Iz 53,5). Jednocześnie wymaga ono przewartościowania życia, przyznania się do grzechu i pokuty. Szczęście chrześcijańskie przychodzi więc na człowieka z góry – na co w filmach Zwiagincewa wskazuje wiele znaków; charakteryzuje się pokojem serca mimo przeciwności, mimo cierpienia. Jego warunkiem jest poznanie i przyjęcie Prawdy – jak nauczał św. Augustyn. To jakże często szczęście w żałobie, w cierpieniu, szczęście przez łyzy, szczęście w dramacie – mimo wszystko. W końcu w Kazaniu Na Górze Jezus ogłosił dość paradoksalną prawdę: błogosławionymi, a więc szczęśliwymi są ci, których świat uważa za nieszczęśliwych: płaczący, ubodzy w duchu łaknący sprawiedliwości,

cisi (Mt 5,2–7,28). Chrześcijańskie szczęście nie wyklucza cierpienia, łez – dotyczy raczej poczucia sensu, poczucia pozostawania w rękach Boga, pokoju w sercu, niż szczęśliwego biegu zdarzeń. Tak rozumiany obraz szczęścia można odnaleźć w *Wygnaniu* Andrieja Zwiagincewa.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Biblia Tysiąclecia – Pismo św. Starego i Nowego Testamentu, Pallotinum, Poznań 2003.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2012.

Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2007.

Św. Jan Paweł II, *List do artystów*, 4 kwietnia 1999.

Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947.

Literatura:

Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

Chriukin A., *Motywy mitologiczne w twórczości Andrieja Zwiagincewa*, Sankt Petersburg 2015.

Jaszewska D., *Zerwane communio. Problemy komunikacyjne jako kategorie teologiczne w Powrocie i Wygnaniu Andrieja Zwiagincewa*, w: G. Łęcicki, M. Butkiewicz, P. Drzewiecki, *Film w perspektywie teologii mediów i edukacji medialnej*, Warszawa 2017.

Jaszewska, *Film jako medium (nie)obecności Boga. Ukryta teologia w „Niemiłości” Andrieja Zwiagincewa*, s. 53–54 „Kultura-Media-Teologia” nr 31, 2018.

Kempna-Pieniążek M., *Wygnanie z raju według Andrieja Zwiagincewa*, „Art Papier” 2008, nr 102, <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=56&artykul=1245> [dostęp 10.09.2018].

Kułaczkowski J., *Grzech pierworodny i jego następstwa dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3*, „Studia Warmińskie” nr 4445, 2007/2008.

Łuszczczyk M., *Starożytne i średniowieczne rozumienie szczęścia*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu” nr 483, 2017.

Marczak M., *Miedzy kontemplacją a dramatem. O pewnej tendencji w kinie religijnym i metafizycznym ostatnich lat*, w: S. J. Konefał, M. Zelent, K. Kornacki (red.), *Sacrum w kinie dekadę później*, Gdańsk 2013.

Marczak M., *Apokryficzne figury Chrystusa we współczesnym polskim kinie*, „Studia Kulturoznawcze” nr 2 (6), 2014.

Marczak M., *Poetyka filmu religijnego*, Kraków 2000.

Pawłowska-Jądrzyk B., *Zmącone obrazy. O poetyce dysonansu międzytekstowego w filmach apokryficznych Andrieja Zwiagincewa*, „Studia Kulturoznawcze” nr 2(6), 2014.

Morstin-Popławska A., *Jak daleko stąd do raju? Religia jako pamięć w polskim filmie fabularnym*, Kraków 2010.

- Regiewicz A, *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmatycznej*, Lublin 2011.
- Tes U., *Symbolika Wygnania – konteksty religijne i malarskie*, w: U. Tes, A. Gielarowski (red.), *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film*, Kraków 2012.
- Symbole wygnane z rzeczywistości – recenzja najnowszego filmu Zwiagincewa*, <https://gadzeto-mania.pl/52397,symbole-wygnane-z-rzeczywistosci-recenzja-najnowszego-filmu-zwiagincewa> [dostęp 15.09.2018].
- Sarbiewska J., *Po dekonstrukcji – doświadczenie kenotyczne w kinie w świetle teologii negatywnej i mistycznej „nocy ciemnej” (na przykładzie analizy filmu Odgłosy robaków. Zapiski mumii Petera Lechiego)*, w: S. J. Konefał, M. Zelent, K. Kornacki (red.), *Sacrum w kinie dekadę później*, Gdańsk 2013.
- Ziółkowski Z., *Opowiadanie o Edenie* (Rdz 2–3), PP 114: 1997, nr 4 s. 88–95, za: J. Kułaczkowski, *Grzech pierworodny i jego następstwa dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3*, „Studia Warmińskie” nr 4445, 2007/2008.

Filmografia:

- Zanussi K, *Iluminacja*, 1972.
- Zwiagincew A., *Izgnanie*, 2007.
- Zwiagincew A., *Wozwraszczenie*, 2003.
- Zwiagincew A., *Elena*, 2011.
- Zwiagincew A., *Nelyubov*, 2017.

Biogram

Dagmara Jaszewska: doktor nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa, magister socjologii, pracownik naukowy Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autorka książki „Nasza niedojrzała kultura. Postmodernizm inspirowany Gombrowiczem” (Warszawa 2002) oraz prac poświęconych perspektywie teologicznej w analizie kulturowej (m. in. „Wierzyć i widzieć”, red. K. Flader-Rzeszowska, D. Jaszewska i inni, Sandomierz 2013; „Więcej niż obraz – film poszerzony o teologię”; w: „Więcej niż obraz. Przestrzeń wizualna”, red. E. Wilk, A. Nacher, M. Zdrodowska, E. Twardoch i M. Gulik, 2016). Adres e-mail: djaszewska@wp.pl

Magdalena Kozhevnikova

Rosyjska Akademia Nauk (Russian Academy of Sciences)

W poszukiwaniu szczęścia ludzkości: eksperymenty w zakresie hybrydyzacji i chimeryzacji człowieka

**In search of human happiness: experiments in the field
of human hybridization and chimerism**

STRESZCZENIE:

Współcześnie szczęście pojmowane jest często jako poprawienie kondycji ciała, w którego osiągnięciu mają pomóc nowe technologie. W tym kontekście autorka opowiada o hybrydyzacji i chimeryzacji człowieka, będącymi częścią nurtu *human enhancement*, czyli technologicznego ulepszenia człowieka oraz prezentuje wybrane historyczne i współczesne eksperymenty naukowe oraz projekty bioartu. Wyraża także przekonanie, że w związku z nieuchronnością biotechnologicznego „ulepszania” potrzebne jest stworzenie nowej etyki, wychodzącej poza ograniczenia gatunkowe.

SŁOWA KLUCZOWE:

human enhancement, szczęście, biotechnologie, chimery, hybrydy

ABSTRACT:

Today happiness is often understood as improving the condition of our body - the case where new technologies can help to achieve the aim. In this context, the author writes about human hybridization and chimerism, which are part of the human enhancement and presents a selection of historical and contemporary scientific experiments and bioart projects. She also expresses an opinion that it is necessary to create a new ethics that goes beyond species limitations due to the inevitability of biotechnological enhancement.

KEYWORDS:

human enhancement, happiness, biotechnologies, chimaeras, hybrids

WPROWADZENIE

Ponadczasowe dążenie ludzkości do szczęścia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, w XXI wieku przybrało formę dążenia do polepszenia cech fizycznych i przedłużenia (aż do nieśmiertelności) długości ludzkiego życia.

Ten teoretyczno-praktyczny nurt otrzymał nazwę *human enhancement*, a gwałtowny rozwój biotechnologii pozwolił na eksperymentowanie w zakresie genetycznego, intelektualnego, a nawet moralnego ulepszenia człowieka. Sam termin „ulepszenie” (bo tak się najczęściej tłumaczy angielskie *enhancement*) pozostaje jednak sporny, gdyż trudno określić, czy rzeczywiście przyniesie poprawę. Pojawia się także wątpliwość, czy to, co jest szczęściem dla ludzkości, będzie nim także dla jednostek oraz czy nie będziemy mieli do czynienia z krótkotrwałym efektem pozytywnym, niosącym jednakowoż zagrożenia dla przyszłości gatunku lub całej planety.

Nie zagłębiając się w te wątpliwości etyczne, chciałabym opowiedzieć o hybrydyzacji i chimeryzacji człowieka, będącymi częścią *human enhancement*. Hybrydyzacja i chimeryzacja organizmów innych, niż ludzkie, jest już szeroko praktykowana. Mam na myśli tworzenie organizmów, w których każdej komórce znajduje się pełen zestaw genów organizmów „rodzicielskich”, należących do różnych gatunków biologicznych (hybryda), a także o tworzeniu organizmów, które zawierają komórki lub narządy organizmów należących do innego gatunku biologicznego (chimera). Do chimer zalicza się również organizmy transgeniczne. Hybrydyzacja i chimeryzacja z udziałem ludzi jest rzadka i z reguły budzi kontrowersje.

Niemniej jednak stworzenie „człekozwierza” od zawsze było atrakcyjnym tematem, czego dowodzą mitologie i sztuka, tworzone na przestrzeni tysiącleci przez prawdopodobnie wszystkie istniejące kultury. Powszechnie znane kulturowe „człekozwierzęta” to przede wszystkim postacie z mitologii Greków i Rzymian, takie jak Pan (Faun), satyrowie, centaury, Minotaur itp., jak również z mitologii egipskiej: Sfinks, Izyda, Set i Horus. W hinduizmie występują między innymi Narasinha, Ganeśa, Garuda, Hanuman. W nowożytnym europejskim kręgu kulturowym popularne są postacie syrenek, wampirów i wilkołaków. Motyw „człekozwierzęcia” przejawia się także w kulturze współczesnej, przede wszystkim masowej: powieści i filmy o szalonych naukowcach i ich stworach (doktor Frankenstein, doktor Moreau, profesor Preobrażeński i jego człowiek-pies Szarikow, człowiek-amfibia Ichthyander), a także o hybrydach w rodzaju Spidermana czy Batmana. Od najdawniejszych czasów przekraczanie i zacieranie granicy między tym, co ludzkie i tym, co zwierzęce miało też różne wymiary filozoficzne lub religijne. Dziś te same lęki i nadzieje przejawiają się w debacie na temat „ulepszenia”

człowieka. Jednym z głównych pytań jest to, czy ulepszeniu fizycznemu będzie towarzyszyć ulepszenie umysłowe i moralne. Wiara w zwierzęcych przodków (totevizm) lub w możliwość przemiany w zwierzę (wilkołaki, szamanizm) wskazują, że granica między człowiekiem a zwierzęciem jest płynna, przekraczalna i nie ma charakteru ostatecznego. Jednak wraz z rozwojem cywilizacji ta granica stawała się coraz silniejsza, a człowiek coraz bardziej oddalał się od świata przyrody. W rezultacie narodziło się poczucie osamotnienia ludzi jako jedyne rozumnego gatunku i rozpoczął się proces poszukiwania sobie podobnych istot rozumnych wśród bogów, zwierząt i kosmitów. Dobrym przykładem tej tendencji w odniesieniu do zwierząt są bajki dla dzieci o Doktorze Nieboli i o Doktorze Doolittle, a także niesamowite eksperymenty naukowe z delfinami i małpami człekokształtnymi, które uczą się porozumiewania z ludźmi za pomocą języka migowego lub piktogramów.

Kulturowe „człeko-zwierzęta” zainspirowały nowożytnych uczonych, którzy próbowali tworzyć istoty chimeryczne, łącząc części organizmów różnych gatunków i różnych płci, z kolei wiek XX był świadkiem pierwszych prób w zakresie hybrydyzacji człowieka – eksperymentów Ilji Iwanowa nad krzyżowaniem ludzi i szympanów. W XXI wieku hybrydyzacja i chimeryzacja człowieka przybrała masową skalę: w laboratoriach, za pomocą biotechnologii, dochodzi do tworzenia istot łączących w sobie cechy ludzkie i zwierzęce. Bez względu na kontrowersje etyczne, eksperymenty te mają w większości bardzo pragmatyczne cele: pozyskanie ludzkich komórek macierzystych, wyhodowanie organów do transplantacji, stworzenie zwierzęcych modeli ludzkich chorób itp. Podobne działania, choć pozbawione celu pragmatycznego, prowadzone są również w zakresie bioartu, zjawiska z pogranicza sztuki i biotechnologii. Nie można także zapominać o możliwości, na razie tylko teoretycznej, zmiany ludzkich cech poprzez dodanie zwierzęcych lub roślinnych genów do genomu człowieka. Takie „udoskonalenia” mogłyby polegać na zdolności regeneracji, widzenia w ciemności, zwiększenia siły mięśni itp., co mogłoby doprowadzić do tworzenia ludzi z określonymi zdolnościami do realizacji pewnych zadań społecznych (żołnierze, ratownicy ekstremalni, sportowcy), bądź stanowiłyby gwarancję zwiększenia odporności na pogarszające się warunki ekologiczne i rozszerzałyby możliwości adaptacji do nowych warunków życia (na przykład w trwale zanieczyszczonym środowisku, w zmieniającym się klimacie lub w kosmosie).

CHIMERY ABRAHAMA TREMBLEYA

Choć historia obfituje w śmiałe eksperymenty w zakresie tworzenia hybryd i chimery, czego przejawem są dziś przede wszystkim rozmaite gatunki roślin uprawnych i zwierząt hodowlanych, to do jednych z najciekawszych spośród dawnych eksperymentów można zaliczyć prace szwajcarskiego zoologa Abrahama Trembleya z XVIII wieku i radzieckiego biologa Ilji Iwanowicza Iwanowa z pierwszej połowy XX wieku.

Abraham Trembley prowadził badania nad słodkowodnymi stułbiami: odkrył i opisał ich zdolność do regeneracji. Rozcinał, a nawet rozdrabniał ciała stułbii zielonej (*Hydra viridissima*), po czym obserwował odrastanie poszczególnych części, aż do powstania nowego organizmu. O jego badaniach było głośno, a wielu naukowców i amatorów powtarzało doświadczenia Trembleya.

„Trembley fascynował się różnymi rodzajami »znęcania« się nad stułbiami i za każdym razem otrzymywał wstrząsające dowody ich żywotności i umiejętności powrotu do normalnego funkcjonowania. Na przykład »wkladał« jedną stułbię w drugą, obserwował tę ostatnią ponad tydzień i przekonał się, że »wewnętrzna« stułbia nie jest trawiona przez »zewnętrzną«, choć z powodzeniem trawione są dawane jej jako pokarm robaki. Nie doszło do tego również, gdy do wewnątrz jednej stułbii włożona została inna, wywrócona na drugą stronę stułbia. Po jakimś czasie wewnętrzna stułbia »połączyła się« głową i jamą ustną z zewnętrzną stułbią, przy czym pozostały dwa rzędy macek. Ta »chimera« żyła u Trembleya przez 5 miesięcy, jedząc i rozmnażając się, aż zmarła na jakąś infekcję”¹ – brzmi opis wymyślnych eksperymentów szwajcarskiego zoologa.

Eksperymenty Trembleya wpłynęły na rozwój chimeryzacji i hybrydyzacji gatunków przede wszystkim swoją śmiałością w przekraczaniu granic. Francuski badacz Jean Rostand określił pracę Trembleya mianem „biologii twórczej”. Stwierdził, że „Prowadząc te słynne doświadczenia, Trembley nie tylko odkrywał dziwy przyrody: wykazał on nadto, że można interweniować czynnie w dziedzinie zjawisk życia, grał rolę czarodzieja, zachowywał się już jak »twórca zjawisk«”². W czasach Trembleya wielu naukowców próbowało łączyć różne części organi-

¹ S.D. Stiepanianc, W.G. Kuzniecowa, B.A. Anochin, *Gidra: Ot Abraama Tramble do naszych dziej*, Moskwa-Sankt-Pietiersburg 2003, s. 28–29.

² J. Rostand, *Biologia twórcza*, Warszawa 1964, s. 23.

zmów, zarówno w obrębie jednego, jak i różnych gatunków. I choć, jak ostrzegali Rostand, „należy zakazać fabrykowania potworów wśród istot naszego gatunku”³, jego niepokoje nie wpłynęły na zamysły współczesnych mu, XX-wiecznych, naukowców. Najlepszym przykładem chęci „fabrykowania potworów” jest historia nieudanych eksperymentów Ilji Iwanowa.

HYBRYDY LUDZI I SZYMPANSÓW

Ilja Iwanow, radziecki biolog, w latach 20-ych XX wieku prowadził badania nad skrzyżowaniem człowieka i szympansa (a także innych małp człekokształtnych). Jego idea nie tylko nie została skrytykowana, ale wręcz otrzymała szerokie wsparcie Radzieckiej Akademii Nauk, a nawet francuskiego Instytutu Pasteura, który zezwolił na prowadzenie badań we francuskim protektoracie – Gwinei. Dzięki temu, a także dzięki uzyskanemu od Akademii Nauk finansowaniu, uczony mógł udać się na badania do Afryki, gdzie przeprowadzał inseminację samic szympansov ludzką spermą. Nie afiszował swoich zamiarów wśród tubylczej ludności, nawet większość współpracowników nie była wtajemniczona w jego plany badawcze. Wobec niepowodzenia przyjętej taktyki (brak ciąży wśród samic małp) zamierzał odwrócić schemat i spróbować zapłodnić spermą małp kobietę. Nie mógł przeprowadzić tego planu w Afryce, poszukał wobec tego możliwości kontynuacji badań w Związku Radzieckim. W Petersburgu znalazł ochotniczki, gotowe poddać się zabiegowi i wydać na świat hybrydę małpio-ludzką, a w Suchumi miał laboratorium i stację hodowli małp. Potrzebował zatem tylko dwóch-trzech samców małp człekokształtnych, aby całe doświadczenie stało się tańsze i prostsze do przeprowadzenia. Podjęte próby znów zakończyły się niepowodzeniem. Poparcie dla projektu Iwanowa spadło, a on sam stał się wkrótce politycznym zesłańcem w Kazachstanie.

Udział kobiety jako matki hybrydy został uznany za naruszenie granic moralnych, choć sam fakt powstania hybrydy na skutek międzygatunkowego krzyżowania nie był oceniany negatywnie. Na odwrót, badania Iwanowa miały stać się potwierdzeniem nauki socjalistycznej, nowego ładu moralnego i nowego miejsca człowieka wśród innych bytów. Chociaż bezwzględna większość współczesnych ocenia doświadczenia Iwanowa, a przede wszystkim samą myśl o krzyżowaniu człowieka i szympansa, jako nieetyczne, to rosyjski badacz Kirill Rossianov

³ Tamże, s. 27.

doszedł do wniosku, że „intuicyjne przekonanie o amoralności krzyżowania nie jest poparte jasnymi dowodami etycznymi”⁴. Z kolei niemiecki filozof i teolog Matthias Beck, dostrzegając ten brak etycznej argumentacji przeciwko krzyżowaniu, odwołuje się do „szczególnego statusu człowieka” i tłumaczy intuicyjną niechęć wobec międzygatunkowego krzyżowania tym, że człowiek „nie chce, aby ludzkie komórki płciowe (plemniki lub komórki jajowe) zostały użyte do stworzenia nowej formy życia”⁵. Nie jest to jednak wystarczające wytłumaczenie dla świeckich debat o międzygatunkowej hybrydyzacji. Ostatecznie relewantny argument przeciwko hybrydyzacji wychodzi od Rossianova i jest związany z etyką zwierząt, a nie humanistyczną etyką: nie mamy prawa do hybrydyzacji międzygatunkowej, gdyż jest to akt przemocy wobec innych gatunków, rodzaj biologicznej kolonizacji i swego rodzaju „zanieczyszczenie” genomu innych zwierząt ludzkimi genami.

Obecnie wiadomo, że eksperyment Ilji Iwanowa był skazany na niepowodzenie ze względu na różnicę w liczbie chromosomów ludzi i szympanów i niemożność poczęcia hybrydowego embriona drogą sztucznego zapłodnienia. Niemniej jednak właśnie dziś eksperyment Iwanowa może zostać powtórzony z powodzeniem, jeśli embrion z materiałem genetycznym człowieka i szympansa zostanie stworzony w laboratorium za pomocą inżynierii genetycznej. Z tego powodu warto wspominać o nieco zapomnianych radzieckich eksperymentach nad hybrydyzacją i zastanowić się nad aspektem, który został pominięty milczeniem sto lat temu: statusem moralnym hybrydy.

MIĘDZYGATUNKOWE TRANSPLANTACJE

Na tym tle stosunkowo najmniej kontrowersji budzi ksenotransplantacja, czyli przeszczepy międzygatunkowe. Z pewnością decydujące znaczenie ma fakt, iż jest ona technologią terapeutyczną, jej celem jest ratowanie życia i zdrowia. Jej głównym atutem, w porównaniu do tradycyjnej transplantacji, jest stosunkowa łatwość pozyskania organów do przeszczepu. Oczywiście, pozyskiwanie organów od zwierząt także rodzi wątpliwości etyczne, jednak na tle masowej hodowli dla

⁴ K.O. Rossijanow, *Opasnyje swiazi: I. I. Iwanow i opyty skrieszcziwanija czełowieka s czełowiekoobraznymi obiez'janami*, „Woprosy istorii jestestwoznaniia i tiechniki”, 2006, nr 1, <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/IVAPITEK.HTM> (14.08.2018).

⁵ M. Beck, *Mensch-Tier-Wesen. Zur ethischen Problematik von Hybriden, Chimären, Parthenoten*, Paderborn 2009, s. 280.

zaspokojenia apetytu ten problem schodzi na dalszy plan. Tym bardziej, że pojawiają się nowe technologie, które mają szansę zastąpić organy zwierząt narządami innego pochodzenia.

Przeszczep odzwierzęcy nie jest nowym wymysłem, prawdopodobnie już od dawna ludzie próbowali czerpać zamienne części ciała z organizmów zwierząt. Jak podaje J.Z. Kuźmicz, pierwszym udokumentowanym przypadkiem ksenotransplantacji była operacja z 1682 roku, kiedy to w Rosji uzupełniono czaszkę dworzanina kością czaszkową psa. Cerkiew Prawosławna zażądała jednak usunięcia implantu pod groźbą wykluczenia wiernego⁶. Kolejne znaczące praktyki ksenotransplantacyjne miały miejsce w XIX oraz na początku XX wieku i związane są z postaciami Charlesa-Edouarda Brown-Séquarda, który dokonywał na sobie doświadczeń w zakresie podskórnych iniekcji roztworu z jąder świń morskich i psów oraz Siergieja Woronowa, który przeszczepiał mężczyznom fragmenty małpich jąder. Ich eksperymenty miały na celu odmłodzenie, były zatem zapowiedzią współczesnych praktyk w zakresie *human enhancement* i dążenia do szczęścia związanego z kondycją ciała, realizowanego przez osiągnięcie wiecznej młodości, sił witalnych i potencji. Warto wspomnieć, że Siergiej Woronow to prototyp profesora Preobrażeńskiego ze słynnego opowiadania Michaiła Bułhakowa „Psie serce”.

Późniejsza XX-wieczna ksenotransplantacja miała cel terapeutyczny. Jej głównym zadaniem było rozwiązanie problemu niewystarczającej ilości organów do przeszczepu. Początkowo wykorzystywano w tym celu małpy, ze względu na ich bliskie pokrewieństwo z człowiekiem. To jednak okazało się problemem, gdyż bliskość ewolucyjna zaowocowała również zwiększonym ryzykiem przenoszenia chorób. Ale nie był to jedyny z problemów: małpy rozmnażały się wolno, ich utrzymanie było stosunkowo trudne i kosztowne. Ponadto, swój sprzeciw wyrażali też obrońcy praw zwierząt. Wszystko to spowodowało, że zdecydowano się na wykorzystanie świń jako źródła narządów do przeszczepu: ich organy są również bardzo podobne do ludzkich, przede wszystkim mają ten sam rozmiar, z kolei ich filogenetyczne oddalenie od ludzi zmniejsza ryzyko zarażenia chorobami odzwierzęcymi. Masowa hodowla świń na mięso spowodowała również, że uśmiercanie ich dla celów medycznych wydawało się mniej barbarzyńskim i nie budziło takiego oporu wśród opinii publicznej.

⁶J.Z. Kuźmicz, *Ogólne aspekty ksenotransplantacji*, <http://www.biotechnolog.pl/artykul-225.htm> (30.07.2018); *Encyklopedia Bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2007, s. 312.

Niemniej jednak, do powszechnego użytku ksenotransplantacja nie weszła; podwyższona bariera immunologiczna prowadziła do częstego odrzucenia przeszczepionych narządów. Wiele krajów, w tym także Polska, ma na swoim koncie hodowlę świń ze zredagowanym genomem, których organy mogą być łatwiej przyswojone przez organizm ludzkiego biorcy. Bez względu na te osiągnięcia, obecnie przeprowadza się transplantacje tylko niektórych tkanek zwierzęcych: zastawek serca, ścięgien i chrząstek.

Ksenotransplantacja przyszłości być może będzie miała zupełnie inny charakter niż wskazywałby jej rozwój w minionym wieku. 2017 rok był przełomem w tym, co można nazwać „odwróconą ksenotransplantacją”: hodowlą ludzkich organów w ciele zwierząt. Wówczas otrzymano embrion świni z rozwijającą się w nim ludzką wątrobą⁷. Mamy tutaj zatem do czynienia z powstaniem ludzko-zwierzęcej chimery, jednak jest to tylko etap pośredni w całym procesie terapeutycznym, którego rezultatem ma być pacjent z przeszczepionym ludzkim organem (często wyhodowanym z jego własnych komórek macierzystych). Ta metoda, na razie tylko eksperymentalna, niesie ze sobą poważne ryzyko humanizacji zwierząt: z ludzkich komórek macierzystych mogą rozwijać się nie tylko organy funkcjonalne, ale również mózg lub gamety.

Bardziej etycznym rozwiązaniem może być „drukowanie” narządów, nad którym również trwają zaawansowane badania. Były już przypadki eksperymentalnych przeszczepów „wydrukowanej” skóry i tchawicy pacjentom⁸.

Obiecującym źródłem „części zamiennych” ludzkich ciał są również rośliny. Szeroką popularność zdobyły szczególnie dwa projekty z tego obszaru: ucho z jabłka i serce ze szpinaku.

Ucho z jabłka to idea realizowana przez Andrew Pellinga, założyciela Pelling Laboratory for Biophysical Manipulation przy Uniwersytecie Ottawy. Usunął

⁷ Por. Cell, [http://www.cell.com/cell/abstract/S0092-8674\(16\)31752-4?returnURL=http%3A%2F%2Flinkinghub.elsevier.com%2Fretrieve%2Fpii%2FS0092867416317524%3Fshowall%3Dtrue](http://www.cell.com/cell/abstract/S0092-8674(16)31752-4?returnURL=http%3A%2F%2Flinkinghub.elsevier.com%2Fretrieve%2Fpii%2FS0092867416317524%3Fshowall%3Dtrue); New York Times, https://www.nytimes.com/2017/01/26/science/chimera-stemcells-organs.html?_r=0; The Telegraph, <http://www.telegraph.co.uk/science/2017/01/26/human-pig-hybrids-created-scientists-breakthrough-organ-transplants/>; BBC News, <http://www.bbc.com/news/health-38717930>.

⁸ Por. <http://www.medonet.pl/zdrowie/wiadomosci,zmarlo-pierwsze-dziecko-po-przeszczepie-sztucznej-tchawicy,artykul,1685644.html>; <https://portal.abczdrowie.pl/przeszczep-tchawicy-wyhodowanej-w-laboratorium>; <http://www.newsweek.pl/nauka/wiadomosci-naukowe/serce-z-drukarki-3d,101490,1,1.html>.

on z jabłka większość komórek, pozostawiając rusztowanie z celulozy, a na nim umieścił ludzkie komórki (nieśmiertelne komórki HeLa), które obrosły stworzone rusztowanie przyjmując formę ludzkiego ucha. Tak stworzone ucho nie jest narządem słuchu, ale estetyczną protezą małżowiny usznej, która jest, jak podkreśla jej twórca, tania i łatwa w produkcji. W planach Pellinga jest stworzenie rdzenia kręgowego ze szparagów.

Z kolei naukowcy z Worcester Polytechnic Institute pracują nad stworzeniem ludzkiego serca z liści szpinaku. Podkreślają, że szukają tego, co łączy królestwo zwierząt i roślin, a tym czymś może być na przykład struktura żyłek, występująca w roślinach i mogąca służyć za odpowiednik układu krwionośnego. Podobnie, jak w laboratorium Pellinga, liść szpinaku został zredukowany do unaczynionego rusztowania z celulozy, na którym umieszczono ludzkie komórki. Naukowcy przekonują, że roślinna transplantologia jest nie tylko mniej kosztowna, ale przede wszystkim bardziej etyczna i ekologiczna od innych typów transplantologii⁹.

SZTUKA Z LABORATORIUM

Przekraczanie granic gatunkowych to także domena nowej sztuki, bioartu, który pojawił się na przełomie XX i XXI wieku. Jest to bez wątpienia zjawisko artystyczne, niemniej narzędzia, jakimi posługują się twórcy, to narzędzia naukowe i laboratoryjne. „Pracownią artysty staje się laboratorium, a sam proces tworzenia często odbywa się w ścisłej współpracy z biologami, biotechnologami i lekarzami, co oznacza, że realizacje bio artu są przedsięwzięciami interdyscyplinarnymi” – zauważa Monika Bakke¹⁰. Bioart można określić jako zjawisko z pogranicza sztuki i biotechnologii, które często porusza kwestie etyczne i stanowi swego rodzaju popularyzację projektów biotechnologicznych wśród niespecjalistów. Jest to forma dialogu różnych środowisk (naukowych, artystycznych, szerokiej publiczności) na temat nowych możliwości nauki.

To, co zdecydowanie odróżnia artystów bioartu od naukowców korzystających z biotechnologii, to brak praktycznej, wymiernej korzyści społecznej płynącej

⁹ J. R. Gershlak, S. Hernandez, G. Fontana, *Crossing kingdoms: Using decellularized plants as perfusable tissue engineering scaffolds*, „Biomaterials”, Vol. 125, May 2017, p. 13–22, <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0142961217300856>.

¹⁰ M. Bakke, *Bio art – sztuka in vivo i in vitro*, <http://archiwum-obięgu.u-jazdowski.pl/teksty/4408> (23.08.2018).

z przeprowadzonego eksperymentu – obiektu artystycznego: na jego podstawie nie zostaną opracowane nowe terapie ani nowe leki, wiedza teoretyczna się nie rozszerzy. Natomiast twórcy bioartu zmuszają publiczność do refleksji nad związkami człowieka z resztą przyrody, nad problemem „naturalności” i „sztuczności” oraz testują dopuszczalne granice ingerencji w organizmy.

Podobnie, jak naukowcy, artyści bioartu często balansują na granicy tego, co jest etycznie dopuszczalne. Zajmując się fenomenem życia, artysta może wywołać cierpienia, stwarzać nie tylko piękno, ale także monstrualność (na przykład Verena Kaminiarz, która w ramach projektu „Ich vergleiche mich zu dir” stworzyła dwugłowe planaria). Jednak najbardziej istotne i rozpoznawalne dzieła bioartu wykazują coś przeciwnego: przypominają o odpowiedzialności nauki.

Przykładem tego może być projekt „Embracing Animal” Kathryn High dotyczący laboratoryjnych transgeniczných szczurów. Szczury – chimery, które stanowią modele ludzkich chorób, cierpią w imię naszego postępu. High nie tworzy kolejnych laboratoryjno-bioartystycznych żywych obiektów, ale zabiera z laboratorium trzy transgeniczne szczury, którym zapewnia godziwą, spokojną i wolną od cierpienia starość. Artystka sprzeciwia się instrumentalnemu traktowaniu zwierząt w laboratorium: uczłowieczone (poprzez swoje ludzkie choroby) szczury otrzymały imiona Matilda, Tara i Star i zamieniły się w podmioty. Tym sposobem traktowania laboratoryjnych chimer High dzieli się z publicznością poprzez wystawę w galerii oraz transmisję w Internecie¹¹.

Jedną z czołowych postaci bioartu jest Eduardo Kac, autor trylogii: „Genesis” (1999), „GFP Bunny” (2000), „Eighth Day” (2001). Projekt „GFP Bunny” polegał na stworzeniu chimery królika i meduzy, a konkretnie zielonego białka fluorescencyjnego (GFP) wyizolowanego z meduzy. Królik otrzymał imię „Alba” i zgodnie z życzeniem Kaca, po wystawie we Francji miał zostać w rodzinie artysty jako zwierzątko domowe. Niestety, laboratorium się na to nie zgodziło, co odsłania kolejny problem współzależności artystów i naukowców. Eduardo Kac wielokrotnie podkreślał, że królik, którego stworzył nie cierpi z powodu tego, że jest transgeniczny, a dodanie nowego genu nie wpłynęło na jego zdrowie i komfort fizyczny. Jednym z celów projektu było pokazanie, że również zwierzęta transgeniczne, laboratoryjne, zasługują na miłość i troskę¹².

¹¹ K. High, *Embracing Animal*, <http://embracinganimal.com/> (22.08.2018).

¹² Eduardo Kac, <http://www.ekac.org/houserzdf.html> (22.08.2018).

Podobny cel przyświecał również innemu projektowi Kaca – „Edunii”. W ramach tego przedsięwzięcia artystycznego Eduardo Kac włączył swoje geny w genotyp petunii i otrzymał transgeniczną Edunię – roślinę z wyraźnym rysunkiem czerwonych żyłek, przypominających naczynia krwionośne. Po króliku-chimerze nadszedł czas na stworzenie ludzkiej hybrydy, kolejnego twórczego dowodu na możliwość przekraczania międzygatunkowych granic, kontynuację mitologicznych hybryd i chimer. Jak podkreśla G. Gajewska, Edunia zaprzecza powszechnej opinii, że hybrydy są potworami o przerażającym, nieprzyjemnym wyglądzie. Hybrydowa Edunia jest piękna i jest „żywym (w sensie dosłownym) manifestem przekraczania hierarchicznej struktury bytów”¹³. Ten projekt Kaca jest jeszcze jednym dowodem bliskości człowieka ze wszystkimi żywymi istotami na planecie.

Skandalizująca, kontrowersyjna i jednocześnie szeroko uznana artystka Maja Smrekar ze Słowenii zamuje się innym rodzajem hybrydyzacji: bada i artystycznie interpretuje koewolucję genów, psychologię ewolucyjną, ekologię behawioralną, a poprzez nie ewolucję kulturową w trójkącie wilk-pies-człowiek. Do jej najważniejszych prac w kontekście omawianej przeze mnie tematyki można zaliczyć dwa projekty z cyklu „K - 9 _ T O P O L O G Y”. W ramach jednego z nich Smrekar stworzyła hybrydowy embrion: połączyła w biotechnologicznym laboratorium swoją komórkę jajową z komórką somatyczną psa. Wzrost uzyskanego tą drogą embrionu został zatrzymany w fazie blastocysty. W innym projekcie, o nazwie „Hybrydowa Rodzina”, artystka za pomocą procedur hormonalnych wywołała u siebie laktację, po czym karmiła piersią szczenię.

Jeszcze dalej poszła artystka Marion Laval-Jeantet, która w ramach projektu „May The Horse Live In Me” przez kilka miesięcy wprowadzała do krwi immunoglobuliny krwi konia, aby przygotować swój organizm do kulminacyjnej dawki oczyszczonej końskiej krwi podczas performance’u. Także technicznie próbowała jak najbardziej upodobnić się do konia, poprzez poruszanie się na specjalnych szczudłach. Opowiadając o swojej motywacji powiedziała: „poczułam się sfrustrowana z powodu niezdolności do postawienia się naprawdę w miejscu zwierzęcia, a także zszokowana tym, że miejsce to systematycznie wyznaczane jest z ludzkiego punktu widzenia. (...) nadszedł taki moment, w którym musiałam

¹³ G. Gajewska, *Przyroda(i)kultura w epoce antropocenu*, „Przestrzenie Teorii” nr 17, 2012, s. 107.

doświadczyć czegoś innego niż wiecznie ludzka percepcja”¹⁴. W tym projekcie artystycznym związek człowieka i zwierzęcia jest metaforą jedności natury i aluzją do mitu o centaurach, a także, jak i pozostałe omówione przedsięwzięcia z dziedziny bioartu, wskazuje na to, że bariery dzielące gatunki są sztuczne i przekraczalne. Zrozumienie tego musi pociągnąć za sobą zmianę myślenia o relacjach człowieka z pozostałymi zwierzętami.

Większość artystów, którzy tworzą w nurcie bioartu, podziela ten pogląd. Poprzez swoje dzieła podkreślają to, co nas łączy z resztą świata żywego, co stało się szczególnie wyraźne w kontekście nowych biotechnologii, pozwalających na tworzenie nowych form życia. Okazuje się, że granice między gatunkami są przede wszystkim konstruktami kulturowymi. Tylko przez zbieg okoliczności geny zmieszają się tak, a nie inaczej, a na świecie są takie, a nie inne formy życia. Na to wskazują artyści bioartu, którzy uczą nas także odpowiedzialności i szacunku dla życia w ogóle. W tym sensie ich działalność jest dopełnieniem bioetyki.

ZNACZENIE HYBRYDYZACJI I CHIMERYZACJI CZŁOWIEKA

Hybrydyzację i chimeryzację człowieka można rozpatrywać z wielu perspektyw. Jako część *human enhancement*, jako terapię, działanie artystyczne, troskę o przyszłe pokolenia czy wizjonerski rozwój naszego gatunku. To także przełamywanie naturalnych barier i budowanie międzygatunkowych mostów. Bez wątpienia, dzisiejsze projekty biotechnologiczne mają pragmatyczne cele, bazujące zarówno na terapii (powrocie do normy), jak i na woli ulepszenia (wyjściu poza normę). Naukowcy starają się przejąć stery ewolucji, nie pozostawić już niczego ślepym siłom przyrody, co jest logiczną kontynuacją rozwoju nauki i medycyny

Bez wątpienia, dzisiejsze projekty biotechnologiczne mają pragmatyczne cele, bazujące zarówno na terapii (powrocie do normy), jak i na woli ulepszenia (wyjściu poza normę).

¹⁴ *Niech żyje we mnie koń* (wywiad z Art Orienté Objet), http://www.artandsciencemeeting.pl/teksty/niech_zyje_we_mnie_kon_wywiad_z_art_oriente_objet-13/ (21.08.2018).

pojmowanych jako wyjaśnianie i – do pewnego stopnia – zmienianie reguł rządzących światem przyrody. Z drugiej strony, możemy mówić o hybrydyzacji i chimeryzacji jako o powrocie do mitycznych korzeni, do jedności z naturą. Jest to zatem sposób na poszukiwanie miejsca człowieka, rewizję jego aktualnego statusu i poszukiwanie nowych, lepszych, wcieleń.

Bez względu na interpretację samego zjawiska, nie powinno już być dziś wątpliwości, że hybrydyzacja i chimeryzacja są nieuchronną częścią dalszego rozwoju gatunku homo sapiens, a może nawet doprowadzą do jego radykalnej przemiany.

Bez względu na interpretację samego zjawiska, nie powinno już być dziś wątpliwości, że hybrydyzacja i chimeryzacja są nieuchronną częścią dalszego rozwoju gatunku homo sapiens, a może nawet doprowadzą do jego radykalnej przemiany. Właśnie utrata „natury ludzkiej” na skutek biotechnologicznych ingerencji jest główną obawą zarówno w kręgach naukowych, jak i wśród niespecjalistów. Tymczasem zdefiniowanie „natury ludzkiej” jest wysoce problematyczne. Współczesne definicje opierają się bądź na biologii, bądź na duchowości człowieka. W każdym przypadku pozostawiają spory margines i nie są precyzyjne ani wyczerpujące. Co więcej, natura ludzka musiałaby ewoluować tak samo, jak i sam gatunek ludzki, nie może mieć zatem ani jasno określonego początku, ani wyznaczonego celu. Zarówno w sensie biologicznym, jak i kulturowym, człowiek nie jest stabilną postacią z określonym zbiorem cech, ale raczej pewnym konstruktem, różniącym się w zależności od epoki i szerokości geograficznej.

Polski filozof Mateusz Klinowski twierdzi, że za strachem przed biotechnologiami zmieniającymi naturę ludzką w rzeczywistości kryje się strach przed utratą instytucji społecznych w dzisiejszym kształcie, czyli strach przed transformacją społeczeństwa, a nie samego człowieka¹⁵. Zagrożenia płynące z rozwoju

¹⁵ M. Klinowski, *Współczesne spojrzenie na naturę ludzką*, w: *Dyskrecjonalność w prawie*, red. W. Staśkiewicz, T. Stawecki. Warszawa 2010, s. 475–480.

technologii *human enhancement* są realne i niewątpliwie powinny być brane pod uwagę przy rozpatrywaniu ram prawnych dla ich przyszłego stosowania, jednak nie powinny przesłaniać korzyści, które płyną z biotechnologii, ani nie powinny paraliżować ustawodawców. Eksperci muszą ostrzegać przed ewentualnym rozwarstwieniem społeczeństwa i powstaniem biologicznych kast, przed nierówną dystrybucją biotechnologii, ich niedostępnością dla niektórych klas społecznych, genetyczną dyskryminacją czy nadużyciami w sferze nowych technologii ze strony władz, prowadzącymi do rozwoju nowych totalitaryzmów. Niemniej jednak, biotechnologie zmieniające człowieka mają swoich zwolenników, wierzących, że tędy właśnie prowadzi droga ku lepszej przyszłości: „Nowe technologie to to, co zbawi nas od nierówności, a nie umocni ją”¹⁶ – twierdzi dziennikarz naukowy Ronald Bailey. I polemizując z tezami J. Habermasa dodaje: „Wydaje mi się, że o wiele bardziej dostojnym jest wykorzystać rozum i technologie do ulepszenia ludzkiego życia, niż grać w genetyczną loterię”¹⁷.

Biotechnologie niosą bowiem ze sobą zagrożenia o charakterze socjalnym (związane z nadużyciami na przykład ze strony władz lub wielkich koncernów) i biologicznym (nieprzewidzianymi skutkami ubocznymi, które mogą prowadzić do nieodwracalnych skutków dla całego naszego gatunku).

Biotechnologie, podobnie jak wszystkie inne technologie, mają za główny cel poprawę jakości życia ludzi, przyniesienie ulgi lub redukcję cierpienia spowodowanego biologicznymi ograniczeniami naszego ciała. Można zatem uznać, że są przez wielu uważane za sposób osiągnięcia szczęścia ludzkości. Jednak, jak zauważył rosyjski bioetyk Pavel Tishchenko, „wykorzystanie biotechnologii do

¹⁶ *Izlishniaya priedostorozhnost' – odin iz samykh pagubnykh principov*, wywiad, Meduza, 18.07.2016, <https://meduza.io/feature/2016/07/18/izlishnyaya-predostorozhnost-odin-iz-samyh-pagubnyh-printsipov> (16.08.2018).

¹⁷ R. Biejli, *Dieti na zakaz*, <http://www.m.inliberty.ru/library/707-Deti-na-zakaz> (07.08.2018).

osiągnięcia szczęścia to nadal niewystarczające uzasadnienie ich dopuszczalności¹⁸. Biotechnologie niosą bowiem ze sobą zagrożenia o charakterze socjalnym (związane z nadużyciami na przykład ze strony władz lub wielkich koncernów) i biologicznym (nieprzewidywanymi skutkami ubocznymi, które mogą prowadzić do nieodwracalnych skutków dla całego naszego gatunku).

Bez względu na to, czy należymy do zwolenników, czy do przeciwników biotechnologicznego ingerowania w gatunek ludzki, musimy zdawać sobie sprawę z nieuchronności *human enhancement*. Wobec mającej miejsce migracji naukowców, prywatnego finansowania laboratoriów i swojego rodzaju wyścigu biotechnologicznego, ludzkość nie może pozwolić sobie na ignorowanie perspektywy pojawienia się „ulepszonych” ludzi. Mam na myśli konieczność stworzenia nowej etyki, wychodzącej za ramy naszego gatunku i obejmującej różne podmioty. Pewnym krokiem w tym kierunku jest posthumanistyczne uznanie nie-ludzkich osób, rozwijające się etyka zwierząt i etyka robotów. Z tego powodu, że hybrydyzacja i chimeryzacja człowieka prowadzą do powstania nowych, nie-ludzkich lub wykraczających poza ludzkie form życia, współczesna etyka musi prezentować co najmniej otwartość wobec nich.

BIBLIOGRAFIA

- Bakke M., *Bio art - sztuka in vivo i in vitro*, <http://archiwum-obieg.u-jazdowski.pl/teksty/4408> (23.08.2018).
- BBC News <http://www.bbc.com/news/health-38717930>.
- Beck M., *Mensch-Tier-Wesen. Zur ethischen Problematik von Hybriden, Chimären, Parthenoten*, Paderborn 2009.
- Cell, [http://www.cell.com/cell/abstract/S0092-8674\(16\)31752-?_returnURL=http%3A%2F%2Flinkinghub.elsevier.com%2Fretrieve%2Fpii%2FS0092867416317524%3Fshowall%3Dtrue](http://www.cell.com/cell/abstract/S0092-8674(16)31752-?_returnURL=http%3A%2F%2Flinkinghub.elsevier.com%2Fretrieve%2Fpii%2FS0092867416317524%3Fshowall%3Dtrue).
- Encyklopedia Bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2007.
- Gajewska G., *Przyroda(i)kultura w epoce antropocenu*, „Przestrzenie Teorii” 17, 2012, s. 105–114.
- Gershlak J.R., Hernandez S., Fontana G., *Crossing kingdoms: Using decellularized plants as perfusable tissue engineering scaffolds*, *Biomaterials*, Vol. 125, May 2017, p. 13–22, <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0142961217300856>.
- High Kathy, *Embracing Animal*, <http://embracinganimal.com/>, (22.08.2018).

¹⁸ P.D. Tiszchenko, *Biotiehnologii inchiensmienta: na puti k triet'jej utopii?*, w: *Paboczije tietradi po bioetike*, wyp. 20, ried. P.D. Tiszchenko, Moskwa, 2015, s. 22.

- Kac Eduardo, <http://www.ekac.org/houserzdf.html>, (22.08.2018).
- Klinowski M., *Współczesne spojrzenie na naturę ludzką, Dyskrecjonalność w prawie*, red. W. Staśkiewicz, T. Stawecki. Warszawa 2010, s. 475–480.
- Kuźmich J.Z., *Ogólne aspekty ksenotransplantacji*, <http://www.biotechnolog.pl/artykul-225.htm> (30.07.2018).
- “New York Times” https://www.nytimes.com/2017/01/26/science/chimera-stemcells-organs.html?_r=0.
- Niech żyje we mnie koń (wywiad z Art Orienté Objet), http://www.artandsciencemeeting.pl/teksty/niech_zyje_we_mnie_kon_wywiad_z_art_oriente_objet-13/ (21.08.2018).
- Przeszczep tchawicy wyhodowanej w laboratorium, <https://portal.abczdrowie.pl/przeszczep-tchawicy-wyhodowanej-w-laboratorium> (21.08.2018).
- Rostand J., *Biologia twórcza*, Warszawa 1964.
- “The Telegraph” <http://www.telegraph.co.uk/science/2017/01/26/human-pig-hybrids-created-scientists-breakthrough-organ-transplants/>.
- Biejli R., *Dieti na zakaz*, <http://www.m.inliberty.ru/library/707-Deti-na-zakaz> (07.08.2018).
- Izliszniaja predostoroznost’ – odin iz samych pagubnych pryncipow*, wywiad, „Meduza”, 18.07.2016, <https://meduza.io/feature/2016/07/18/izlishnyaya-predostoroznost-odin-iz-samyh-pagubnyh-printsipov> (16.08.2018).
- Rossijanow K.O., *Opasnyje swiazi: I. I. Iwanow i opyty skrieszcziwania czelowieka z czelowiekoobraznymi obiež’janami*, „Woprosy istorii jesteswtoznania i tiechniki”, 2006, nr 1, <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/IVAPITEK.HTM> (14.08.2018).
- Serce z drukarki 3 D*, <http://www.newsweek.pl/nauka/wiadomosci-naukowe/serce-z-drukarki-3d,101490,1,1.html> (14.08.2018).
- Stiepanianc S.D., Kuzniecowa W.G., Anochin B.A., *Gidra; Ot Abraama Tramble do naszych dnei*, Moskwa-Sankt-Pietierburg 2003.
- Tiszczenko P.D., *Biotiechnologii inchiensmienta: na puti k triet’jej utopii?, Raboczije tietradi po bioetike*, wyp. 20: *Gumanitarnyj analiz biotiechniologiczeskich projektow* «ułucz-szenija» czelowieka: sb. naucz. st., ried. P.D. Tiszczenko, Moskwa 2015.
- Zmarło pierwsze dziecko po przeszczepie sztucznej tchawicy*, <http://www.medonet.pl/zdrowie/wiadomosci,zmarlo-pierwsze-dziecko-po-przeszczepie-sztucznej-tchawicy,artykul,1685644.html>.

Biogram

Magdalena Kozhevnikova, dr nauk filozoficznych, absolwentka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW oraz niemiecko-rosyjskiej magistratury „Komunikacja międzykulturowa” Moskiewskiego Uniwersytetu Humanistycznego (Rosja) i Alice Salomon Hochschule (Niemcy). Pracownik naukowy Instytutu Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk. Członek Stowarzyszenia Antropologów Medycznych Rosji. Adres e-mail: kmagdalena@yandex.ru

HISTORIA I SPOŁECZEŃSTWO

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA 34/2018

Jarosław Cabaj

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, Siedlce

Problematyka wojny polsko-radzieckiej i walk o granice Polski na łamach prasy siedleckiej z okresu międzywojennego

**The problems of the Polish Soviet war and the battles
for the borders of Poland in the pages of the Siedlce press
from the inter-war period**

STRESZCZENIE:

W artykule została ukazana analiza zbiorów prasy siedleckiej pod kątem obecności treści związanych z wojną polsko-radziecką i walkami o granice Polski. Autor ustalił, że na bieżąco o przebiegu walk z bolszewikami pisały „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”.

W piśmie tym informowano czytelników o działaniach bp. Henryka Przeździeckiego, który zachęcał księży i ludność do aktywnej obrony. Organizował pomoc dla wojska. W prasie siedleckiej zamieszczano też wspomnienia uczestników walk o niepodległość, w tym również z czasów wojny z bolszewikami. Niewiele informacji znajdujemy na temat walk o granice Polski. Wyjątek stanowi sprawa Górnego Śląska, którym interesował się szczególnie bp Przeździecki.

SŁOWA KLUCZOWE:

Siedlce, prasa, wojna polsko-radziecka, biskup Henryk Przeździecki, wspomnienia

ABSTRACT:

The article presents an analysis of the collection of the Siedlce press regarding the presence of content related to the Polish-Soviet war and the battles over Poland's borders. The author determined that "Diocesan News Podlasie" wrote about the course of battles with the Bolsheviks. In this letter, readers were informed about the activities of Bishop Henryk Przeździecki, who encouraged priests and people to actively defend themselves. He organized help for the army. In the Siedlce press, there were also memories of participants of the struggles for independence, including those from the time of the war with the Bolsheviks. We find little information about the battles over Poland's borders. The exception is the case of Upper Silesia, which was particularly interested in bishop Przeździecki.

KEYWORDS:

Siedlce, press, Polish-Soviet war, bishop Henryk Przeździecki, memories

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie problematyki wojny polsko-radzieckiej w 1920 roku i walk o granice niepodległej Polski podejmowanych przez prasę wydawaną w Siedlcach w okresie międzywojennym¹. Kwerenda w zbiorach tych pism pozwala na ogólne stwierdzenie, że tematyka narodowowyzwoleńcza zajmowała w nich ważne miejsce. Publikowane materiały mają różnorodny charakter. Są wśród nich m.in. takie, które pozwalają niemal na bieżąco śledzić sytuację społeczno-polityczną w okresie kształtowania się zrębów niepodległego państwa, wojny polsko-bolszewickiej i kształtowania granic Polski odrodzonej, w tym również zachowań miejscowej ludności. Te zagadnienia można jednak prześledzić tylko na podstawie „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich”, których zachowały się niemal kompletne zbiory z pierwszych lat niepodległości. Kolejną, istotną grupę stanowią materiały retrospektywne, ukazujące wydarzenia z walk o niepodległość i granice. Znajdujemy wśród nich wspomnienia uczestników tamtych zmagani. Na podstawie prasy siedleckiej dowiadujemy się też o organizacji i przebiegu obchodów rocznic powstań narodowych. Jako odrębną grupę tematyczną należy potraktować relacje z obchodów 11 listopada i uroczystości związanych z Józefem Piłsudskim (m.in. obchody imienin, uroczystości pogrzebowych, kształtowania kultu po śmierci i in.). Tę ostatnią tematykę częściowo podejmowałem w badaniach naukowych. Z tego zakresu powstał artykuł opublikowany przed kilku laty². Odrębny tekst został też poświęcony obecności tematyki powstania styczniowego w prasie siedleckiej³.

Konieczne jest jednak dopełnienie wcześniejszych publikacji z uwagi o ustalenia dotyczące okresu wojny polsko-bolszewickiej i walk o granice. Wynika to po części z faktu odnajdywania nowych, niewykorzystywanych dotychczas materiałów prasowych, rozproszonych w bibliotekach krajowych i zagranicznych. Warto przy tym podkreślić, że Siedlce w okresie międzywojennym były prężnym ośrodkiem wydawania pism lokalnych. Ukazywało się w tym mieście kilkanaście tytułów, spośród których można wymienić wydawane przez cały omawiany okres

¹ Wyniki badań zrealizowane w ramach tematu badawczego nr 271/11/S („Prasa podlaska w XIX-XXI wieku”), zostały sfinansowane z dotacji na naukę, przyznanej przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

² J. Cabaj, *Tematyka walk o niepodległość na łamach prasy siedleckiej w dwudziestoleciu 1918–1939*, w: J. Cabaj (red.), *Prasa podlaska w XIX-XXI wieku. Szkice i materiały*, t. 4, Siedlce 2015, s. 75–90.

³ J. Cabaj, *Prasa siedlecka z lat trzydziestych XX. wieku o powstaniu i powstańcach 1863 r.*, w: K. Maksymiuk, D. Wereda i A. Zawadzki (red.), *Spółeczeństwo polskie i wojsko. Studia i materiały*, Siedlce 2016, s. 173–183.

(„Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”⁴), czy kilku lat („Gazeta Podlaska”⁵, „Placówka”⁶, „Nowa Gazeta Podlaska”⁷, „Głos Podlaski”⁸, „Ziemia Siedlecka”⁹, „Życie Podlasia”¹⁰), czy wreszcie okazjonalne i mające krótki żywot (kilka numerów).

Ogólną problematykę prasy siedleckiej w okresie międzywojennym podejmowali m.in. badacz dziejów miasta Antoni Winter¹¹, Arkadiusz Kołodziejczyk¹², a także Dariusz Grzegorczyk¹³. Na materiałach z pism lokalnych w znacznym stopniu jest oparta publikacja trzech autorów poświęcona związkom Józefa Piłsudskiego z Siedlcami¹⁴.

⁴ „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” – organ prasowy Kurii Diecezjalnej, miesięcznik, który ukazywał się nieregularnie w latach 1918–1939, wznowiony po drugiej wojnie światowej. W okresie międzywojennym jego redaktorami naczelnymi byli kolejno: ks. Koronat Piotrowski (1918–1919), ks. Julian Ryster (1919–1924), ks. Marian Stefański (1924–1931), ks. Jan Grabowski (1931–1938) i ks. Bolesław Kowalczyk (1939); A. Winter, *Siedlce 1918–1939*, Siedlce 2015, s. 537–538.

⁵ „Gazeta Podlaska” – pismo piłsudczykowskie ukazujące się w Siedlcach w latach 1930–1932; tamże, s. 549–550.

⁶ „Placówka” – tygodnik ukazujący się w Siedlcach w latach 1926–1929 nakładem Siedleckiej Egzekutywy Związku Naprawy Rzeczypospolitej; tamże, s. 545.

⁷ „Nowa Gazeta Podlaska” – tygodnik społeczny, oświatowy, gospodarczy i polityczny, wydawany w Siedlcach w latach 1931–1934 z inicjatywy miejscowych piłsudczyków; tamże, s. 549–551.

⁸ „Głos Podlaski” – tygodnik wydawany z inicjatywy siedleckiej Kurii Diecezjalnej od 1 grudnia 1930 r. do wybuchu II wojny światowej. Był na Podlasiu rzecznikiem Akcji Katolickiej. Pismo redagowali jako redaktorzy naczelni: ks. Aleksander Ejme (1930–1931), ks. Jan Grabowski (1931–1938) i ks. Bolesław Kowalczyk (1939); tamże, s. 548.

⁹ „Ziemia Siedlecka” – pismo dekadowe, które ukazywało się od 1 stycznia do 30 kwietnia 1934 r., po czym po fuzji z „Nową Gazetą Podlaską” i powstaniu w jej wyniku „Życia Podlasia”, nie było wydawane. Wznowienie nastąpiło od 10 września 1936 r. Było to zapewne następstwem rozdzwieńców w redakcji połączonego „Życia Podlasia”. Po wznowieniu „Ziemia Siedlecka” ukazywała się do wybuchu wojny. Była uważana za nieoficjalny organ Zarządu Miejskiego, kojarzona z lewicą piłsudczykowską. Funkcję redaktora naczelnego pełnił dr Stanisław Wąsowski; tamże, s. 551.

¹⁰ „Życie Podlasia” – pismo dekadowe, ukazujące się od 1 maja 1934 r. do wybuchu wojny. Redaktorem naczelnym był Tadeusz Zemlich. Pismo prezentowało poglądy obozu rządzącego, kojarzone z Zarządem Powiatowym; tamże, s. 551–552.

¹¹ A. Winter, *Prasa siedlecka w latach 1918–1939*, w: *Siedlce*, Siedlce 1973; tenże, *Siedlce 1918–1939...*, dz. cyt., s. 536–556.

¹² A. Kołodziejczyk, *Szkice z dziejów prasy podlaskiej*, Siedlce 1997.

¹³ D. Grzegorczyk, *Prasa siedlecka w okresie II Rzeczypospolitej*, w: D. Grzegorczyk, A. Kołodziejczyk (red.), *Prasa podlaska w XIX-XX wieku. Szkice i materiały*, t. 1, Siedlce 2000, s. 53–67.

¹⁴ J. Cabaj, R. Dmowski, R. Roguski, *Piłsudski i Siedlce*, Siedlce 2018.

WOJNA POLSKO-RADZIECKA

Ze zbiorów prasy siedleckiej możemy poznać materiały źródłowe powstałe w trakcie tych działań, jak również wywołane po kilku latach, spisane zapewne w następstwie inspiracji płynących od redakcji pism. Te pierwsze znajdujemy tylko na łamach wspomnianych wyżej „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich”. Wydarzenia z tamtego okresu były prezentowane przez pryzmat działań biskupa Henryka Przeździeckiego na forum Episkopatu Polski i diecezjalnym¹⁵. Wyrazem tego były listy i odezwy kierowane do wiernych indywidualnie, jak też wraz z innymi dostojnikami kościelnymi. Dotyczą one przede wszystkim okresu bezpośrednio poprzedzającego bitwę warszawską i kilku miesięcy po odparciu bolszewików. I tak, pierwszy z dokumentów pochodzi z 2 lipca 1920 r. i był skierowany do „duchowieństwa i wiernych diecezji podlaskiej”, a dotyczył agresji bolszewików i ich marszu na zachód. W charakterystyczny sposób¹⁶ przedstawił biskup agresora: „Hordy te wyparłszy się Boga. Ze świątyń domy rozpusty czynią. Nie tylko bogatym lecz i biednym wszystko zabierają, nawet ostatni snopek ze stodoły. W straszliwy sposób pastwią się nad ludem, rozstrzeliwują, skórę żywcem zdzierają, drzazgi za paznokcie wbijają obszarnikowi, małorolnemu i bezrolnemu, fabrykantowi, majstrowi, robotnikowi, starcowi i młodzieńcowi, mężczyźnie i niewieście. Wsie całe w perzynę obracają. Rodzicom dzieci odbierają. Dziewczęta i kobiety za wspólną własność wszystkich mężczyzn uznają”¹⁷. Po takiej charakterystyce najeźdźców z troską wskazał hierarcha na trudne doświadczenie Polski. Stwierdził m.in.: „Miły Boże! Ledwieśmy trochę odetchnęli po Rosjanach i Niemcach, ledwieśmy po pogorzelach z jam wyszli i chaty budować zaczęli, a już nam grożą nowe pożary, nowe mordy, nowa nędza i to tak straszna, jakiej jeszcze nigdy Ziemia Polska nie doświadczyła”¹⁸.

¹⁵ O działaniach bp. H. Przeździeckiego pisał w swoim opracowaniu Janusz Szczepański; J. Szczepański, *Spółeczeństwo Polski w walce z najazdem bolszewickim 1920 roku*, Warszawa-Pułtusk 2000, s. 175, 206.

¹⁶ Opis najeźdźcy ze wschodu przedstawiony w liście biskupa koresponduje z ustaleniami Sylwii Szczotki, dotyczącymi wizerunku bolszewika w polskich plakatach propagandowych z czasu wojny 1920 r.; S. Szczotka, *Wizerunek bolszewika w polskich plakatach propagandowych z wojny polsko-rosyjskiej 1919–1920 ze zbiorów Muzeum Niepodległości w Warszawie*, „Niepodległość i Pamięć” 2012 z. 19/1–4, s. 207–209.

¹⁷ Henryk Przeździecki z Bożego zmiłowania i Stolicy Apostolskiej łaski Biskup Podlaski Duchowieństwu i Wiernym Diecezji Podlaskiej pozdrowienie w Panu i błogosławieństwo pasterskie, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” (dalej: WDP) 1920, nr 7, 8, 9 i 10, s. 194.

¹⁸ Tamże, s. 195.

Po ukazaniu wroga oraz zagrożenia dla bezpieczeństwa Ojczyzny i rodaków wskazywał biskup duchowieństwu i wiernym możliwości przeciwstawienia się najeźdźcy. Nawoływał do zgody, porzucenia wszelkich waśni i sporów i do wspólnego działania. Zalecał udzielanie wszelkiej pomocy wojsku i Wodzowi Naczelnemu. A jaki wkład mógł – zdaniem biskupa – wnieść każdy diecezjanin w obronę Polski? Ordynariusz podlaski radził: „Kto broń dźwigać może, niech się zapisuje w gminie na wszelki wypadek, jako ochotnik do wojska, gmina o tym zawiadomi starostwo. Kto bronią nie może władać, niechaj zobowiąże się uprawiać rolę tego, kto wstąpił w szeregi walczących. Niewiasty i dziewczęta, czy wy wiecie, że rannych i chorych żołnierzy naszych opatrują i pielęgnują najczęściej nie Polki? Polek bowiem brak. Nie pozwólcie na to. Niech ranni chorzy wojacy nasi słyszą mowę polską, pacierz polski i czują nad sobą opiekę Polek. Zapisujcie się w gminie na pielęgniarce do wojska, gmina zawiadomi o tym starostwo”. Z apelem zwracał się także do kapłanów, których brakowało w diecezjach. Mimo tego deficytu biskup nawoływał: „Zapisujcie się na kapłanów, abym w każdej chwili mógł wskazać Biskupowi Wojsk Polskich kandydatów. Bracia sąsiedzi będą pracowali i w swojej i w waszej parafii”. Apelowal też hierarcha, aby „wszyscy bez wyjątku niechaj niosą grosz, i to jak najwięcej, ziarno, odzież, płótno do gmin dla żołnierza polskiego, a te odeślą do starostów”¹⁹.

Po ukazaniu wroga oraz zagrożenia
dla bezpieczeństwa Ojczyzny i rodaków
bp Henryk Przeździecki wskazywał
duchowieństwu i wiernym możliwości
przeciwstawienia się najeźdźcy. Nawoływał
do zgody, porzucenia wszelkich waśni
i sporów, i do wspólnego działania.
Zalecał udzielanie wszelkiej pomocy wojsku.

¹⁹ Tamże.

List pasterski biskupa kończyło wezwanie skierowane do księży proboszczów, aby ci, otrzymawszy go, przeczytali z ambony w najbliższą niedzielę. Ponadto, mieli rozwinąć myśli w nim zawarte. Ordynariusz zalecał również księżom odprawienie sumy z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, odśpiewanie „Litanii do Wszystkich Świętych”, a po mszy – „Suplikacji”. W kwestiach organizacyjnych proboszczowie zostali zobligowani przez biskupa do tworzenia komitetów parafialnych, odpowiedzialnych za wdrażanie zaleceń zawartych w liście.

Prezentowane przez organ Kurii Diecezjalnej Podlaskiej aktywne stanowisko ordynariusza w kwestii angażowania się diecezjan w sprawy armii wynikało po części z apelu skierowanego do niego przez biskupa Wojska Polskiego Stanisława Galla. Ten ostatni, jak wynika ze wzmianki zamieszczonej w „Wiadomościach Diecezjalnych Podlaskich” z 3 lipca 1920 r., powiadomił bp. Przeździeckiego, że rekruci przybywający do oddziałów są nieraz w takim stanie, iż „nie tylko budzą litość, ale i wstyd. Boso, obdarci, nieraz bez koszuli, muszą pozostawać w oddziale przez pewien czas, zanim zostaną umundurowani”²⁰.

Problem uposażenia rekrutów, sygnalizowany przez biskupa Wojska Polskiego, dotyczył zapewne nie tylko poborowych z diecezji podlaskiej. Spotkał się tu jednak ze zdecydowanym działaniem ordynariusza. Jak bowiem wynika ze wzmianki w „Wiadomościach Diecezjalnych Podlaskich” bp Przeździecki wezwał proboszczów, aby „wpływali na rodziców, by obdartych i bosych synów nie posyłał do wojska, bo zdrowie ich narażają na szwank, ambicję na wstyd, a dowództwo wojskowe na najrozmaitsze trudności”²¹.

Jak wynika z materiałów zamieszczanych na łamach „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich” bp Przeździecki po odparciu bolszewików w bitwie warszawskiej kontynuował działania mające na celu wspieranie Wojska Polskiego. 6 września 1920 r. z Siedlec zaapelował do duchowieństwa i wiernych o ofiarność na rzecz armii wskazując, iż Podlasie w niewielkim stopniu zostało zniszczone przez wroga. We wstępie wskazał, iż „dzielne wojska nasze błyskawicznym ruchem wyparły bolszewików z Podlasia poza rzekę Bug. – Dziękując Bogu za łaskę nam okazaną i pełni wdzięczności dla żołnierza naszego za jego męstwo i trud, nie poprzestaniemy chyba tylko na chwaleniu żołnierzy naszych, wyzbywając się

²⁰ *W sprawie rekrutów*, tamże, s. 207.

²¹ Tamże; por. J. Szczepański, *Społeczeństwo Polski...*, dz. cyt., s. 206.

wszelkiej troski o nich i pozwalając, aby rycerze nasi nie mieli bielizny, aby wobec zbliżających się chłodów ziębli w niedostatecznie ciepłej odzieży”²².

Jak wynika z materiałów zamieszczanych na łamach „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich” bp Przeździecki po odparciu bolszewików w bitwie warszawskiej kontynuował działania mające na celu wspieranie Wojska Polskiego.

Ofiarność na rzecz armii uzasadniał biskup argumentami z Ewangelii. Zawarł też jednoznaczną ocenę tych, którzy byliby obojętni na potrzeby armii. Stwierdził wprost: „Kto na potrzeby żołnierzy obojętny, kto nie chce z żołnierzem dzielić się groszem, odzieżą, obuwiem, a żąda od nich męstwa, niecofania się przed wrogiem, obrony własnego mienia i życia, jest sobkiem, ten jest niewypowiedzianie nierozumnym człowiekiem, jeżeli bowiem wróg drugi raz na naszą ziemię przyjdzie, to mu wszystko zabierze, nic nie zostawi. Wtedy będą próżne żale, próżne łzy na własne skąpstwo i sobkostwo”²³.

Jak wynika z cytowanego wyżej dokumentu biskup podlaski nakazał proboszczom odczytanie swojego listu z ambon w najbliższą niedzielę lub święto po otrzymaniu. Księża mieli też zachęcać swoich parafian do ofiarności na rzecz armii. Ordynariusz wskazywał też jak ma zostać zorganizowana pomoc. Wzywał więc proboszczów, aby „dobrawszy sobie do pomocy dwóch lub więcej poważnych, ogólnie szanowanych parafian, przyjmowali dary, dając na każdy pokwitowanie. Zebrane dary należy odesłać do właściwego księdza dziekana, a ten odeśle je do najbliższego oddziału Czerwonego Krzyża lub pokrewnej mu instytucji opiekującej się żołnierzem polskim”²⁴.

Redakcja „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich” także w następnych miesiącach włączała się w upowszechnianie wezwań o wspieranie żołnierzy polskich. Tak na przykład przed Bożym Narodzeniem 1920 r. zamieściła informacje o powstaniu

²² *Biskup Podlaski*, WDP 1920, nr 7, 8, 9 i 10, s. 203.

²³ Tamże, s. 204.

²⁴ Tamże.

w Warszawie Komitetu Wigilijno-Wielkanocnego Polskiego Białego Krzyża. Ukazano główne cele jego działania. W zakończeniu zaś wzmianki prasowej znalazło się polecenie Kurii Diecezjalnej, aby „Wielebne Duchowieństwo rozwinąwszy z ambo-ny powyższe uwagi nasze, zachęciło wiernych gorącym i serdecznym słowem do składania darów w naturze oraz ofiar pieniężnych, samo dając przede wszystkim ofiarny przykład, przyjmując jednocześnie na siebie pośrednictwo przy przesyłaniu zebranych darów pod adresem wyżej wspomnianego Komitetu”²⁵.

Redakcja „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich” włączała się w upowszechnianie wezwań o wspieranie żołnierzy polskich.

Lektura „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich” pozwala nam poznać działania Episkopatu Polski, w tym również bp. Przeździeckiego w okresie najazdu bolszewickiego. Z pewnością celem publikowania tych materiałów było kształtowanie patriotycznych zachowań wśród czytelników. Na łamach czasopisma zostały zamieszczone pełne teksty pism skierowanych do Ojca św., „Episkopatu świata”, „Do narodu”²⁶ oraz „Odezwa Biskupów polskich do narodu po konferencji na Jasnej Górze”²⁷. Zapewne powodem publikacji tych materiałów był fakt, że pod wszystkimi podpisał się ordynariusz podlaski. Pierwszy z listów, poza wymienionym, sygnowali też „w imieniu biskupów Polski”: kardynałowie – Prymas Polski Edmund Dalbor i Aleksander Kakowski, biskupi – krakowski (Adam Sapieha) i lubelski (Marian Fulman) oraz arcybiskup lwowski obrządku ormiańskiego (Józef Teodorowicz)²⁸. List „Biskupów polskich do Episkopatu świata”, poza wymienionymi wyżej, podpisał arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego Józef Bilczewski²⁹.

²⁵ *Upominki gwiazdkowe dla żołnierzy*, tamże, 1920, nr 11 i 12, s. 227.

²⁶ *List pasterski biskupów polskich do narodu*, dz. cyt., s. 199–201.

²⁷ *Odezwa biskupów polskich do narodu po konferencji na Jasnej Górze*, Tamże, s. 201–201; por. Pełny tekst odezwy w: M.M. Drozdowski, H. Eychhorn-Szwankowska, J. Wiechowski (oprac.), *Zwycięstwo 1920. Warszawa wobec agresji bolszewickiej*, Paryż 1990, s. 90–92.

²⁸ *Biskupi Polscy do Ojca Świętego*, WDP 1920, nr 11 i 12, s. 196.

²⁹ *Biskupi polscy do Episkopatu świata*, tamże, s. 196–199; por. J. Szczepański, *Społeczeństwo Polski...*, dz. cyt., s. 206–215.

Nawiązanie do tychże apeli i działań znajdujemy w kolejnym numerze „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich” za listopad i grudzień 1920 r. Redakcja zamieściła „List zbiorowy Episkopatu belgijskiego w sprawie Polski”³⁰, odpowiedź papieża Benedykta XV³¹ na apel skierowany doń przez przedstawicieli biskupów oraz obszerną relację z obrad konferencji Episkopatu Polski³², która odbyła się na Jasnej Górze w dniach 28–29 lipca 1920 r. z udziałem osiemnastu ordynariuszy i sufraganów pod przewodnictwem Prymasa Polski Edmunda Dalbora. Wśród obecnych znalazł się – jak już wyżej wskazano – bp Przeździecki.

Dzięki „Wiadomościom Diecezjalnym Podlaskim” dowiadujemy się też o podziękowaniu, które skierował bp Przeździecki do duchowieństwa po odparciu najazdu bolszewickiego. W liście datowanym na 24 września 1920 r. „w dniu Matki Boskiej od wykupu niewolników”, a skierowanym do „Wielebnego Duchowieństwa Diecezji Podlaskiej”, ordynariusz podkreślił: „Bracia Moi, dziękuję Wam, żeście strachając się i lękając zarazem z Chrystusem Panem, idącym na mękę, poszli za przykładem Boskiego męstwa, mówiąc: nie moja ale Twoja niech się stanie wola. Dziękuję, żeście wytrwali na stanowisku, nie uciekając przed wrogiem, zalewającym wasze parafie. Dziękuję Wam za te słowa ukojenia i pociechy, płynące z ust Waszych w serca wiernych Waszych. Dziękuję Wam za przykład żywy, że Polak nie powinien nawet przed najdzikszym wrogiem opuszczać ziemi rodzinnej. Dziękuję Wam za te najwymowniejsze, głoszone przez Was ludowi obecnością Waszą wśród wiernych kazanie, które Wam nadzieją na długie lata w duszach wiernych pozostanie i obfite owoce wydawać będzie dla chwały Boga i pożytku dusz ludzkich”³³. Biskup apelował też do tych wszystkich, którzy w obliczu najazdu wroga podejmowali zobowiązania w intencji zwycięstwa nad agresorem. Wskazywał, że zmagania z bolszewikami były czasem rekolekcji i pokuty, a wszystko, co w tym trudnym czasie ślubowane, musi dziś zostać zrealizowane.

We wspomnianym liście biskup odniósł się również do sprawy tych kapłanów, którzy w obliczu zagrożenia bolszewickiego nie wykazali się dostatecznym

³⁰ *List zbiorowy Episkopatu belgijskiego w sprawie Polski*, WDP 1920, nr 11 i 12, s. 215–218.

³¹ *Ojciec święty do Biskupów Polski*, dz. cyt., s. 222–223.

³² *Zjazd Ks. Ks. Biskupów Polski na Jasnej Górze*, dz. cyt., s. 218–219.

³³ *Biskup Podlaski Wielebnemu Duchowieństwu Diecezji Podlaskiej pozdrowienie w Panu i błogosławieństwo pasterskie*, WDP 1920, nr 7, 8, 9 i 10, s. 193. Pisownia wielkich liter zachowana jak w oryginale.

męstwem i opuszczali swoje parafie. Zwracał się do nich ze słowami zrozumienia: „A Wy, Ukochani Moi, których lęk i strach był silniejszy ponad moc ducha Waszego, nie sądźcie, abym Was potępiał. Rozumiem, że ciało jest mdłe, rozumiem, że lęk paniczny może ogarnąć człowieka”³⁴. Zapewne niewielu było takich duchownych, ale jak podkreślił biskup: „Wolałbym, aby i tej małej garstki nie było Kapłanów na Podlasiu, która strachem powodowana, nie wytrzymała i opuściła wyznaczone sobie stanowiska”. I dalej, w duchu zrozumienia i przebaczenia: „Bóg, który zna serca ludzkie, zna stopień winy każdego z Was. Ja nie chcę Was karać. Sumienie wasze będzie sędzią Waszym. Sędzia ten jednak czyniąc wyrzuty, dopomoże Wam tak się duchowo wzmocnić, aby w dalszym życiu kapłańskim być pochodnią gorejącą pragnieniem ofiar i zaparcia się. Ja, Ukochani Moi, mam dla Was wielkie współczucie, boście oprócz niewygód ucieczki strasznie musieli cierpieć duchowo. I dlatego nie przestaję Was i nadal miłować”³⁵.

Zamieszczenie przez biskupa sprawy „małej garstki kapłanów” w liście kierowanym do duchowieństwa miesiąc po odparciu najazdu bolszewickiego może świadczyć o tym, iż w tym czasie miało miejsce rozliczanie z zachowań w obliczu agresji. Przeździecki, chcąc zapewne łagodzić konflikty, podchodził ze zrozumieniem i przebaczeniem do tych, którzy ze strachu opuścili swoje posterunki. Wybaczył im, odwołując się do ich sumień, przemyśleń. To w jego przekonaniu może wzmocnić ich w dalszej posłudze kapłańskiej. Apelował też do księży, aby nie rozliczali swoich kolegów – kapłanów. Stwierdził wprost: „Mam nadzieję, że nikt z Kapłanów nie będzie czynił Bratu Kapłanowi wyrzutów z powodu opuszczenia parafii – jak ja nie czynię – pamiętając, że ten, który stoi, ma patrzeć, aby nie upadł. Niech wśród nas zawsze będzie szczerza, braterska miłość, która zawsze skora do pomocy, do wspólnego dźwigania ciężarów tego żywota, złości nie wyrządza, nie nadyma się”³⁶.

Przebaczenie nie oznaczało jednak zaniechania wyciągnięcia konsekwencji służbowych, wyrażających się m.in. przeniesieniem z parafii lub pozbawieniem stanowiska. W duchu miłości chrześcijańskiej zwracał się bp Przeździecki do wspomnianej „małej garstki” z przekazem, których adresatami byli w zasadzie wszyscy: „Nie za karę też, lecz dla dobra dusz ludzkich, dla ułatwienia Wam

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 193–194.

³⁶ Tamże, s. 194.

wypełnienia obowiązków pasterskich, zabrałem was z parafii, któreście opuścili, i przesłałem na inne, nie mogłem przecież pozwolić, aby pasterza spotkał zarzut małoduszności od tych, którym ma przykład dawać, a którzy widzieli go opuszczającego owce swoje. Nie za karę też zwolniłem niektórych Kapłanów od obowiązków dziekańskich, lecz dlatego, że nie mieliby powagi koniecznej Kapłanowi tym urzędem obarczonemu”³⁷.

Na łamach „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich” znajdujemy też informacje o zachowaniach ludności Podlasia w okresie najazdu bolszewickiego, stosunku do najeźdźców. W opublikowanym w gazecie liście pasterskim bp. Przeździeckiego na Boże Narodzenie stwierdził on m.in.: „W czasie najścia bolszewików byli i tacy, co gromadą spieszyli na wiece bolszewickie. Nie zapomnę nigdy widoku po sumie. Naród przed chwilą zanosił korne modły do Boga, wielbił Go, błagał o zmiłowanie nad Ojczyzną. Wyszedł z kościoła po sumie. Przed kościołem zaczyna przemawiać bolszewicy. Gromada zatrzymuje się. Z ust mówców płyną bluźnierstwa na Boga, napaści na Kościół, plują na Polskę. I niedawni chwalcy Boga, płaczący nad Ojczyzną, wydają okrzyki radości i zgody na słowa bluźniercze/.../ Wstyd ogarnia i zgroza przejmuje, gdy się widzi na wiecach i zebraniach tych samych ludzi bijących okłaski mówcom, z których jeden napada na Wiarę i Kościół, a drugi broni Wiary i Kościoła/.../ Wstyd ogarnia i zgroza przejmuje, gdy się widzi ludzi miłujących Boga, unikających nienawiści a czytających, kupujących i rozdających pisma pełne bluźnierstw, szydzenia z Kościoła, zachęcających do kłótni, waśni i nienawiści/.../ Byli i tacy, którzy szydzili z odezwy naszej czytanej w kościołach przed przyjściem bolszewików. Szydzono, nie wierząc ostrzeżeniom/.../ Mistrza i Pana mego Jezusa Chrystusa, nazywano zwodzicielem, porównywano z belzebubem, dlaczegoż ucznia i sługę Jego, biskupa nie miano tak nazywać? Bolałem nie nad szyderstwem, lecz bolałem nad tymi, którzy duszę własną zaprzeczali/.../ Byli i tacy, którzy jako judasze odezwę naszą bolszewikom pokazywali i wskazywali na kapłanów, którzy ją objaśniali”³⁸.

³⁷ Tamże.

³⁸ Henryk Przeździecki z *Bożego zmiłowania i Stolicy Apostolskiej łaski Biskup Podlaski dr św. T. – Duchowieństwu i wiernym Diecezji Podlaskiej pozdrowienie w Panu i błogostawieństwo pasterskie*, WDP 1920, nr 11 i 12, s. 249–250. O zachowaniach różnych grup społecznych i partii politycznych wobec bolszewików szerzej traktuje w swoim opracowaniu Janusz Szczepański; J. Szczepański, *Społeczeństwo Polski...*, dz. cyt. s. 371–386. Na przejawy zachowań probolszewickich wśród miejscowej ludności żydowskiej, niemieckiej, jak również części

W piśmie Kurii Diecezjalnej Podlaskiej nie mamy bliższej informacji co do miejsc, w których takie zachowania zaobserwował biskup, czy został o nich poinformowany. Nie ulega wątpliwości, że przejawy sympatii probolszewickich były, aczkolwiek na niewielką skalę. Świadczy o tym dalsza część listu pasterskiego, w którym ordynariusz podlaski stwierdził: „na szczęście wszystko, co dotąd pisałem, to wyjątki. Naród polski na ogół jest zdrowy, szlachetny, miłujący Boga, kochający Ojczyznę. Podlasie moje tyleż przecie dowodów bohaterstwa w obronie Wiary i Ojczyzny złożyło”³⁹.

W publikowanym przez „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” liście pasterskim bp. Przeździeckiego znajdujemy odwołanie do ingerencji Boskiej, co stało się fundamentem budowania idei cudu nad Wisłą (m.in. zjednoczenie na modlitwie całego narodu, wsparcie modlitewne papieża i katolików z innych państw, wreszcie odparcie bolszewików w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny)⁴⁰.

polskiej inteligencji z terenu północnego Mazowsza wskazał Paweł Piotrowski; P. Piotrowski, *Walki o miasta Mazowsza Północnego podczas wojny polsko-rosyjskiej 1920 roku*, Poznań 2014, s. 227–237.

³⁹ Henryk Przeździecki z *Bożego zmiłowania i Stolicy Apostolskiej łaski Biskup Podlaski dr św. T. – Duchowieństwu i wiernym Diecezji Podlaskiej pozdrowienie w Panu i błogosławieństwo pasterskie*, WDP 1920, nr 11 i 12, s. 249–250.

⁴⁰ Na temat nastrojów społecznych i sytuacji w kraju podczas najazdu bolszewickiego i w pierwszych miesiącach po jego odparciu bp Przeździecki napisał: „Chociaż rozmaici agitatorzy pragną pokłócić naród, podzielić go na partie wzajemnie nienawidzące się, i chociaż ta robota już pewne owoce wydała, na chwili jednak, gdy wróg wkroczył na ziemię naszą, naród cały drgnął, zapomniał o kłótniach, agitatorach i pomny na słowa Apostoła narodów: »wszystko mogę w tym, który mnie umacnia«, skupił się, zjednoczył, wyciągnął błagalne ręce do Boga, nabrał męstwa – i Bóg cud uczynił/.../ oto nieprzyjaciół, który już prawie całą Polskę zajął, który groził, że dnia 15 sierpnia tj. w dzień Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny wejdzie do Warszawy, naraz zatrzymał się i zadrżał, począł się cofać i w panicznym strachu uciekać/.../ Bóg tylko czekał na zgodę narodu, na zaprzestanie waśni, aby potęgę miłosierdzia swego okazać/.../ O to miłosierdzie wołali biskupi polscy, gdy pod koniec miesiąca lipca w Częstochowie Polskę ofiarowali Najświętszemu Sercu Jezusowemu i Najświętszej Maryi Pannie, Królowej Korony Polskiej/.../ O to miłosierdzie wołała Warszawa obnosząc w uroczystej procesji relikwie św. Władysława i bł. Andrzeja Boboli/.../ O to miłosierdzie prosiło Podlasie, zwracając swe oczy ku relikwii św. Wiktora w katedrze Janowskiej, ufne w opiekę św. Józefa/.../ o to miłosierdzie błagali Ojciec święty, biskupi, kapłani i narody na skutek prośby biskupów Polski wysłanej do świata całego/.../ 15 sierpnia, gdy już wróg spodziewał się zapanować nad nami w uroczystość Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny, związaną ze świętem Matki Boskiej Częstochowskiej, we Francji, w Lourdes, w tej Częstochowie świata katolickiego, tysiączne rzesze pielgrzymów, korząc się przed Najświętszym Sakramentem, trzymanym ponad ich głowami,

Tematyka wojny polsko-bolszewickiej pojawiała się w następnych latach na łamach prasy siedleckiej w okresie obchodów kolejnych rocznic bitwy warszawskiej, od 1923 r. Święta Żołnierza Polskiego, jak również przy okazji uroczystości poświęconych Józefowi Piłsudskiemu. Prezentowane materiały miały na ogół charakter wspomnieniowy, bądź też zawierały zachowane dokumenty. I tak, w diecezjalnym „Głosie Podlaskim” z 1931 r. okolicznościowy artykuł zamieścił redaktor naczelny pisma, ks. Jan Grabowski. Wspominając rok 1920, posłużył się typowym opisem najeźdźcy. Stwierdził m.in.: „Horda bolszewicka wyruszyła na Polskę, by tu nasze urządzenia społeczne zniszczyć, prywatną własność przekreślić. Horda bolszewicka chciała całe nasze mienie zabrać na własność państwa, a nam z tej własności państwowej wydzielać jedzenie, ubranie itp.”. Dalej, w duchu religijnym ksiądz J. Grabowski podkreślił, że „Matka Najświętsza, która w Polsce ma tylu czcicieli, która na Jasnej Górze i w Ostrej Bramie, w Kodniu i w Leśnej tylu przyjmuje co roku pielgrzymów, ta Matka Boża w samą rocznicę Swego Wniebowzięcia, 15 sierpnia 1920, wybłągała u Syna Swego dla nas wolność i zbawienie narodowe. To też w uroczystość Wniebowzięcia N. Maryi Panny przypominamy sobie rok 1920 i dziękujemy gorąco Matce Najśw. za wyproszoną nam łaskę Cudu nad Wisłą”⁴¹.

W publikowanym przez „Wiadomości
Diecezjalne Podlaskie” liście pasterskim bp.
Przeździeckiego znajdujemy odwołanie do
ingerencji Boskiej, co stało się fundamentem
budowania idei cudu nad Wisłą.

W prasie piłsudczykowskiej problematyka wojny polsko-bolszewickiej pojawiała się najczęściej przy omawianiu dokonań Józefa Piłsudskiego, a zatem w marcu (obchody imienin Marszałka) lub listopadzie (Święto Niepodległości).

wołały: Chryste, zmiłuj się nad Polską! Chryste, ocal Polskę! /.../ Wtem wśród rozmodlonego i zapłakanego tłumu staje zdyszany poseł z telegramem w ręku i woła: Polska ocalona! Wróg od Warszawy odparty!”. Tamże, s. 250–251.

⁴¹ J. Grabowski, *Wspomnienie roku 1920*, „Głos Podlaski”, 16.08.1931.

Zrozumiałe jednak, że z okazji rocznicy bitwy warszawskiej również te treści zamieszczały pisma kojarzone z obozem rządzącym. Tak było w 1936 r., gdy na stronie tytułowej wydania z 16 sierpnia okolicznościowy artykuł zamieściła redakcja „Życia Podlasia”. Tekst opatrzono też znamienym tytułem – „Zwycięski Wódz i jego żołnierze”⁴². Rok po śmierci Marszałka przypominano w nim jego zasługi w odparciu agresji radzieckiej. Służyło to budowania legendy zmarłego, ale również było okazją do atakowania przeciwników politycznych obozu rządzącego. Wskazuje na to m.in. opis sytuacji społeczno-politycznej w Warszawie. Podkreślano w nim rolę Józefa Piłsudskiego jako Naczelnego Wodza z jednej strony, z drugiej zaś wskazywano, że „nad Warszawą wisiała zmora mędrkowania, bezsilności rozumkowania tchórzów”.

Przedstawianie przez siedlecką prasę piłsudczykowską wydarzeń z 1920 r. przybrało specyficzny charakter w końcu lat trzydziestych. W warunkach narastania zagrożenia wojennego pojawiały się wezwania do mobilizacji społeczeństwa. I tak w 1938 r. na stronie tytułowej „Ziemi Siedleckiej” z dnia 15 sierpnia ukazał się komentarz odredakcyjny, stanowiący z jednej strony przypomnienie wydarzeń sprzed osiemnastu lat, z drugiej zaś apel do czytelników o czynne poparcie Wojska Polskiego. W odniesieniu do roku 1920 podkreślono, iż: „osiemnaście lat mija od chwili, kiedy nawała moskiewska zalała polskie ziemie. Wezbrane fale wraże runęły na Ojczyznę naszą, gigantycznymi siły bijąc o mury Warszawy... Zda się żadne moce uchronić Polski nie mogły przed ponowną niewolą, tak niedawno wysiłkiem najlepszych synów skruszoną. Mocarnym jednak duchem Wodza wiedziony naród ostrzami bagnetów rozgromił potęgę moskiewską, utrwalił granice Polski, dał pokój zwycięski, a Europę przed zalewem barbarzyńców osłonił... W dniu piętnastego sierpnia, w dniu święta Żołnierza Polskiego, jak Rzeczpospolita długa i szeroka biją wdzięczne serca do Tych, co piersiami swymi Matkę-Ojczyznę od upadku osłoniли, dając Jej niepodległy byt...”⁴³. W dalszej części zwrócono uwagę na konieczność wspierania Wojska Polskiego. Komentarz kończyło wezwanie: „A gdy z ust Wodza padnie rozkaz – do broni – staniemy w zgodnym szeregu, ramie przy ramieniu, by z Nim, Żołnierzem Polskim na ołtarzu Ojczyzny złożyć swą serdeczną krew!!!”⁴⁴.

⁴² *Zwycięski Wódz i jego żołnierze*, „Życie Podlasia”, 16.08.1936.

⁴³ Komentarz bez tytułu, „Ziemia Siedlecka”, 15.08.1938.

⁴⁴ Tamże.

W tym samym numerze redakcja „Ziemi Siedleckiej” zamieściła manifest Tymczasowego Komitetu Rewolucyjnego Polski, podpisany przez Juliana Marchlewskiego (przewodniczący) oraz Feliksa Dzierżyńskiego, Feliksa Kona, Edwarda Próchniaka i Józefa Unslichta (członkowie), a skierowany do polskich robotników i chłopów, by wsparli Czerwoną Armię i wystąpili przeciw swoim władzom. Dokument został opatrzony wstępem, dotyczącym losów jego sygnatariuszy⁴⁵.

W latach trzydziestych ubiegłego wieku na łamach prasy siedleckiej były zamieszczane wspomnienia uczestników walk o niepodległość w latach poprzedzających wybuch pierwszej wojny światowej, jak również okresu odbudowy odrodzonej Rzeczypospolitej. Inicjatywa taka została przedstawiona przez redakcję „Nowej Gazety Podlaskiej”. Na jej łamach w 1932 r. został zamieszczony apel następującej treści: „Chętnie otwieramy łamy swego pisma dla wspomnień uczestników walk o Niepodległość Polski i mamy nadzieję, że po obecnie drukowanych wspomnieniach z czasów okupacji niemieckiej nastąpią inne, których oczekujemy, wzywając uczestników wszystkich okresów walki o Niepodległość do podzielenia się z ogółem czytelników swymi wspomnieniami”⁴⁶. Redakcja podejmowała zatem inicjatywę podtrzymania w pamięci społeczeństwa wydarzeń sprzed kilkunastu lat z uwagi na stopniowe odchodzenie uczestników walk o niepodległość i zarazem wchodzenia w dorosłe życie młodego pokolenia.

Spisywanie i publikowanie relacji nie było pomysłem oryginalnym redakcji „Nowej Gazety Podlaskiej”, gdyż już kilka lat wcześniej wspomnienia uczestnika walk o niepodległość z terenu powiatu węgrowskiego zamieściła na swoich łamach piśsudczykowska „Placówka”, zaś „Gazeta Podlaska” w 1931 roku opublikowała materiały zgromadzone przez Adama Wyrzykowskiego⁴⁷, a dotyczące okupacji bolszewickiej w Siedlcach w 1920 r.

⁴⁵ *Przypomnienie na czasie*, tamże.

⁴⁶ Bez tytułu, „Nowa Gazeta Podlaska”, 19.03.1932.

⁴⁷ Adam Wyrzykowski – aktywny uczestnik działalności konspiracyjno-niepodległościowej w siedleckim okręgu Polskiej Organizacji Wojskowej. Został ciężko ranny podczas antyokupacyjnych wystąpień przeciw postanowieniom traktatu brzeskiego z 9 lutego 1918 r. W latach 1919–1933 był członkiem siedleckiej rady miejskiej. W 1935 r. przeniósł się do Grodna i był tam zatrudniony w Ubezpieczalni Społecznej. Włączył się też w działalność społeczną. Współpracował z miejscowym „Dziennikiem Kresowym” oraz redagował „Rezerwistę Ziemi Grodzieńskiej”. Brał też udział w pracach Zarządu Powiatowego Związku Rezerwistów w Grodnie jako referent propagandowo-prasowy. W 1937 r. został odznaczony Medalem Niepodległości; *Odnaczenie siedlczanina*, „Ziemia Siedlecka”, 20.05.1937.

We wspomnianym wyżej numerze „Nowej Gazety Podlaskiej” zostały zamieszczone *Wspomnienia z walk o niepodległość na Podlasiu* mieszkańca Siedlec, Wacława Skupa. Dotyczyły one okoliczności powstania komórek lokalnych Polskiej Organizacji Wojskowej, rozwoju struktur terenowych i ich aktywności⁴⁸.

Miesiąc później redakcja „Nowej Gazety Podlaskiej” zamieściła na swoich łamach wspomnienia anonimowego autora, podpisującego się jako „Piłsudczyk”. Ten z kolei ukazał w nich swoje spostrzeżenia dotyczące życia politycznego w Siedlcach w pierwszych latach niepodległości. Wskazał na trudną sytuację zwolenników Józefa Piłsudskiego, marginalizowanych – jego zdaniem – przez zwolenników Narodowej Demokracji⁴⁹.

Zapewne apel reakcji „Nowej Gazety Podlaskiej” nie spotkał się z szerszym odzewem uczestników walk o niepodległość. Poza wyżej wymienionymi nie ukazały się bowiem na jej łamach inne wspomnienia.

W kolejnych latach w pismach siedleckich publikowano znacznie obszerniejsze od poprzednich wspomnienia dwóch uczestniczek życia społecznego Siedlec – Jadwigi Barszewskiej-Michałowskiej i Anny Kuć-Staniszewskiej. Pierwsza z wymienionych autorek założyła w 1904 r. a następnie przez kilkanaście lat prowadziła prywatną szkołę żeńską handlową. Placówkę tę wymienił Józef Miąso podkreślając jej pionierski charakter, a ponadto na praktyczne przygotowanie uczennic, gdyż „oprócz przedmiotów ogólnych i zawodowo-handlowych nauczano w niej nadobowiązkowo również pisanie na maszynie, gospodarstwa domowego, sztuki kucharskiej, muzyki, śpiewu, tańców i gimnastyki”⁵⁰. Wspomnienia Barszewskiej-Michałowskiej, w latach dwudziestych aktywnej nauczycielki w Warszawie, a w następnej dekadzie urzędniczki Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, dotyczyły przede wszystkim funkcjonowania kierowanej przez nią szkoły. Autorka wiele miejsca poświęciła też życiu społecznemu miasta od czasu powstania szkoły w 1904 r., przez wydarzenia rewolucji 1905 r., następnie ostatnich lat panowania rosyjskiego, wojny i okupacji, tworzenia zrębów niepodległego państwa i sytuacji w okresie wojny polsko-bolszewickiej. Z kolei wspomnienia Anny Kuć-Staniszewskiej, w latach okupacji niemieckiej

⁴⁸ W. Skup, *Wspomnienia z walk o niepodległość na Podlasiu*, „Nowa Gazeta Podlaska”, 19.03.1932.

⁴⁹ Piłsudczyk, *Polityka i życie. 10 lat temu... (ze wspomnień osobistych)*, tamże, 13.04.1932.

⁵⁰ J. Miąso, *Szkoły handlowe w Królestwie Polskim (1855–1914)*, w: *Wybrane prace z historii wychowania*, Warszawa 1997, s. 79.

pracownicy miejscowego magistratu, a w latach dwudziestych nauczycielki fizyki i chemii Państwowego Gimnazjum im. Bolesława Prusa w Siedlcach⁵¹, dotyczyły okresu panowania niemieckiego aż po tworzenie polskiej administracji.

Wkrótce po zamieszczeniu wspomnień na łamach prasy siedleckiej doczekały się one odrębnych publikacji⁵². Jednak jako pierwsi mogli się z nimi zapoznać czytelnicy pism wychodzących w mieście. I tak, wspomnienia Barszczewskiej-Michałowskiej w trzydziestu częściach zamieściły w 1934 r. najpierw „Ziemia Siedlecka”, a po jej fuzji z „Nową Gazetą Podlaską”, powstałe z ich połączenia „Życie Podlasia”. Z kolei materiały Kuć-Staniszwskiej zostały opublikowane w trzydziestu czterech odcinkach drugiego z wymienionych w latach 1938–1939.

WALKI O GRANICE

Kwerenda prasy siedleckiej pozwala na ogólne stwierdzenie, iż poza wojną polsko-bolszewicką nie były szerzej prezentowane sprawy walk o granice. Wyjątek stanowią informacje na temat Górnego Śląska⁵³. Materiały te prezentowały „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”. I znów nasuwa się spostrzeżenie, że ich obecność miała związek z angażowaniem się Przeździeckiego w aktualną politykę polską, zainteresowaniem ordynariusza sprawą przynależności Górnego Śląska do Polski. Czasopismo kilkakrotnie przytaczało wypowiedzi biskupa podlaskiego w wymienionej wyżej kwestii. Dzięki relacjom dowiadujemy się, że Przeździecki już 24 sierpnia 1919 r. ogłosił w diecezji zbiórkę „w chlebie i groszu dla współrodaków na Śląsku gnębionych i prześladowanych za to, że nie chcą wyrzec się Polski”⁵⁴.

⁵¹ L. Koper, *75 lat I Liceum Ogólnokształcącego im. B. Prusa w Siedlcach 1923–1998*, Siedlce 1998, s. 14; A. Woźnica, J. Chróścicki, *Moja Szkoła... Z dziejów Gimnazjum i Liceum im. B. Prusa*, Siedlce 2013, s. 51, 79.

⁵² A. Kuć-Staniszwowska, *Wspomnienia z okupacji niemieckiej 1915–1918: na podstawie urzędowych dokumentów*, Warszawa 1939; Jadwiga Michałowska, *Walka o nową szkołę: wspomnienia z przed [!] 30 lat*, Warszawa 1935.

⁵³ W 1938 r. w związku z przyłączeniem do Polski spornego Zaolzia na łamach prasy siedleckiej („Głos Podlaski”, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, „Ziemia Siedlecka”, „Życie Podlasia”) obszernie informowano o tym terytorium, wskazując przede wszystkim na uwarunkowania demograficzne i polityczne decyzji władz polskich. W tym ujęciu problematyka ta nie wchodzi w zakres niniejszego artykułu.

⁵⁴ *Biskup Podlaski Duchowieństwu i Wiernym Diecezji Podlaskiej pozdrowienie w Panu i błogosławieństwo pasterskie*, WDP 1921, nr 1, 2, 3, s. 22.

„Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” informowały też swoich czytelników o stanowisku Episkopatu Polski w sprawie decyzji metropolity wrocławskiego, kardynała Adolfa Bertrama (1859–1945), zakazującego duchowieństwu z terenów plebiscytowych angażowania się w akcje społeczne bez zgody miejscowych proboszczów. Zarządca archidiecezji wydał to rozporządzenie 21 listopada 1920 r., na co odpowiedzieli w imieniu Episkopatu Polski, podpisani pod protestem do Benedykta XV, kardynałowie: E. Dalbor i A. Kakowski, abp J. Teodorowicz, oraz biskupi: A. Sapieha (krakowski), M. Fulman (lubelski) i H. Przeździecki (podlaski). Autorzy wskazywali, iż na terenie Górnego Śląska, na skutek wcześniej prowadzonej polityki zaborcy pruskiego, 75% proboszczów jest narodowości niemieckiej. Oddanie im możliwości decydowania czy księża i klerycy mogą angażować się w akcje społeczne, ograniczy duchowieństwu polskiemu prawa obywatelskie – udziału w akcji plebiscytowej. Protestujący wskazywali, że decyzja kard. Bertrama sprzeciwia się zasadom traktatu wersalskiego. W związku z tym wymienieni wyżej dostojnicy apelowali do Benedykta XV: „Jakkolwiek kardynał Bertram powołuje się na specjalne pełnomocnictwo, udzielone mu przez Stolicę Apostolską, mniemamy, że to nie odpowiada właściwemu stanowi rzeczy i intencjom Stolicy Apostolskiej. My, biskupi, pragnąc dobra Kościoła, utrzymania synowskiego stosunku narodu polskiego ze Stolicą Apostolską i zabezpieczenia należytej narodowi wolności wyznania stajemy przed Tobą, Ojcze św., bo narodowi polskiemu tym zarządzeniem stała się wielka krzywda. W obronie sprawiedliwości błagamy Cię Ojcze św., abyś powagą apostolską zło nam wyrządzone odwrócił”⁵⁵.

Do spraw Górnego Śląska nawiązywały „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” w 1921 r. Z uwagi na zbliżający się plebiscyt 24 stycznia tego roku bp Przeździecki zwrócił się do diecezjan o modlitwy w intencji Polaków z tamtych ziem. Ordynariusz stwierdził wprost: „Polska oświadcza: Górny Śląsk jest od wieków polski i do Polski ma należeć, choćby był najbiedniejszy. Polska bowiem na Śląsku nie szuka bogactw, lecz Polaków, wyrwanych z jej ciała”. A w związku ze zbliżającymi się rozstrzygnięciami biskup wyraził przekonanie, że „Polska cudownym sposobem uwolniona z kajdan niewoli trzech państw rozbiorczych, cudem uwolniona od hord bolszewickich, stojących nad Wisłą, wierzy w pomoc Bożą podczas plebiscytu na Śląsku/.../ O tę pomoc błagamy. Błagajmy gorąco, aby i współrodacy nasi na Śląsku, którzy po polsku czują, w dniu plebiscytu nie zlekli się pogróżek,

⁵⁵ *Biskupi polscy w obronie Górnego Śląska*, tamże, 1920, nr 11, 12, s. 234.

aby ci, którym niewola nie tylko język, lecz i serca spaczyła, na powrót poczuli się Polakami, i aby wreszcie wszyscy zaprzestali kłótni, nienawiści i pełni miłości Chrystusowej o przyszłości swej stanowili. Ufamy, że dzień plebiscytu na Śląsku będzie końcem wiekowych cierpień braci naszych”⁵⁶.

Adresatom listu, tj. proboszczom parafii, bp Przeździecki nakazywał, aby w niedzielę lub najbliższe święto, zapoznali parafian z jego treścią, poza tym zachęcali wiernych do modlitw w intencji rodaków na Górnym Śląsku. Księża ponadto byli zobligowani do odprawienia specjalnych modłów w intencji pomyślnego dla strony polskiej przebiegu plebiscytu. „Po sumie, odprawionej z wystawieniem Najświętszego Sakramentu kapłan – jak zalecał biskup – odmówi razem z ludem litanie w do Najśrodszego Serca Jezusowego, a po niej akt oddania Polski temuż Sercu, po czym udzieli błogosławieństwa Najśw. Sakramentem wiernym w kościele i braciom Ślązakom”⁵⁷.

Kolejny raz sprawę Górnego Śląska podjął biskup Przeździecki w kazaniu wygłoszonym w katedrze w dniu plebiscytu 20 marca 1921 r. Wskazał w nim na sześciowiekowe trwanie polskości w tej prowincji pomimo oderwania od macierzy. W podniosłym tonie mówił ordynariusz o znaczeniu głosowania w sprawie przynależności państwowej Górnego Śląska, czy będzie należał „do Polski czy do Prus”. Z pewną satysfakcją stwierdził, co odnotowały „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, iż „wspieraliśmy my, tu z Podlasia, razem z Polską całą rodaków ze Śląska, modliliśmy się na ich intencję, ufni w pomoc Bożą. Za te ofiary, za te modlitwy dziękowałem wam, Najmilsi, nie raz i teraz dziękuję”. I dalej, w duchu modlitewnym hierarcha nawoływał: „Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny daj braciom i siostram naszym moc i siłę, aby nie zlekli się grózb, przemocy, intryg, aby lęk nie owładnął ich duszą, aby śmiało wypowiedzieli, co serce ich czuje: Polakami jesteśmy i z Polską żyć razem stanowimy! /.../ Może w tej chwili na Górnym Śląsku krew się leje, rozlewana w szale rozpacz przez tych, co dotąd tą ziemią władali! Tym więc silnie i goręcej wołajmy: Daj męstwo rodakom naszym, Święty Boże, Święty mocny!”⁵⁸.

⁵⁶ *Biskup Podlaski Duchowieństwu i Wiernym Diecezji Podlaskiej pozdrowienie w Panu i błogosławieństwo pasterskie*, tamże, s. 22–23.

⁵⁷ Tamże, s. 23.

⁵⁸ *Przemówienie J. E. Ks. Biskupa Ordynariusza w katedrze podczas nabożeństwa dnia 20 marca 1921 r.*, tamże, 1921, nr 4, 5, 6, s. 92.

O sprawie Górnego Śląska informowały „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” w kolejnym numerze, który ukazał się już po przeprowadzonym tam plebiscycie. Redakcja opublikowała fragmenty podziękowania Polskiego Komitetu Plebiscytowego dla Górnego Śląska, podpisane przez Wojciecha Korfantego, a skierowane do Prymasa Polski. Wyrażona w nich została wdzięczność za wszelkie przejawy wsparcia. Z uwagi na to, iż biskup H. Przeździecki wielokrotnie angażował się w akcje pomocy dla rodaków ze Śląska, również i on otrzymał tekst podziękowania. Informację na ten temat „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” kończyły poleceniem: „Podając powyższe do wiadomości Wielebnego Duchowieństwa, Kuria Diecezjalna poleca jednocześnie podziękować tym parafianom, którzy na odezwę Pasterza pospieszyli z datkami na Górny Śląsk”⁵⁹.

Sprawa Górnego Śląska i organizowania tam polskiej działalności narodowej znajdowała odbicie na łamach „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich” jeszcze w następnych latach. I tak w 1924 r. pojawiała się informacja o utworzeniu czytelnicy w Królewskiej Hucie (Chorzowie). Jej powstanie było możliwe dzięki zaangażowaniu mecenasa Stanisława Bełzy z Warszawy. W związku z powstaniem tej placówki Kuria Diecezjalna Podlaska za pośrednictwem swojego organu prasowego zwróciła się do kapłanów o materialne wsparcie dla polskich działań na Śląsku⁶⁰.

PODSUMOWANIE

Prasa siedlecka z okresu międzywojennego jest cennym źródłem do badania dziejów walk narodowowyzwoleńczych w regionie, w tym również okresu wojny polsko-radzieckiej 1920 r., w mniejszym zaś stopniu walk o granice odrodzonej Polski. Dzięki materiałom zamieszczonym w „Wiadomościach Diecezjalnych Podlaskich” poznajemy na bieżąco działania biskupa podlaskiego Henryka Przeździeckiego, który aktywnie wspierał poczynania władz państwowych i dowództwa wojskowego w obliczu zagrożenia ze strony najeźdźców. Ordynariusz na szczeblu diecezji starał się aktywizować miejscowe duchowieństwo i wiernych. Materiały, które wytworzył pozwalają na poznanie zachowań księży i ludności w świeckiej, ich stosunku do agitacji bolszewickiej. Na podstawie tych źródeł

⁵⁹ Z Kurii Diecezjalnej. Podziękowanie Polskiego Komisarjatu Plebiscytowego dla Górnego Śląska, tamże, 1921, nr 7, s. 117–118.

⁶⁰ Z Kurii Diecezjalnej. Narodowo-kulturalna praca dla Górnego Śląska, tamże, 1924, nr 6, 7, s. 106.

poznajemy niezwykłą aktywność biskupa w okresie wojny polsko-radzieckiej i jego zasługi w kształtowaniu patriotycznych postaw diecezjan.

Dzięki inicjatywom redakcji pism z przełomu lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego wieku ich czytelnicy i badacze problematyki uzyskali materiały wspomnieniowe, dotyczące okresu odbudowy niepodległej Polski, w tym również czasu wojny polsko-radzieckiej. Obszerny ten materiał był już częściowo publikowany. Wymaga też oddzielnej analizy wykraczającej poza zakres niniejszej publikacji.

W prasie siedleckiej w niewielkim zakresie znalazły odzwierciedlenie wydarzenia, związane z walkami o granice odrodzonej Polski. Wyjątek stanowią wzmianki o Górnym Śląsku, zamieszczane na łamach „Wiadomości Diecezjalnych Podlaskich”. Ich obecność miała związek z aktywnością bp. Przeździeckiego, który żywo interesował się sprawami przynależności tej dzielnicy, podejmował działania na rzecz wspierania zamieszkującej tam ludności polskiej.

BIBLIOGRAFIA

- „Gazeta Podlaska” – 1930–1932.
 „Głos Podlaski” – 1930–1939.
 „Nowa Gazeta Podlaska” – 1931–1934.
 „Placówka” – 1926–1929.
 „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” – 1919–1939.
 „Ziemia Siedlecka” – 1934, 1936–1939.
 „Życie Podlasia” – 1934–1939.
 Cabaj J., *Prasa siedlecka z lat trzydziestych XX. wieku o powstaniu i powstańcach 1863 r.*, w: K. Maksymiuk, D. Wereda, Zawadzki A. (red.), *Społeczeństwo polskie i wojsko. Studia i materiały*, Siedlce 2016.
 Cabaj J., *Tematyka walk o niepodległość na łamach prasy siedleckiej w dwudziestoleciu 1918–1939*, w: J. Cabaj (red.), *Prasa podlaska w XIX-XXI wieku. Szkice i materiały*, t. 4, Siedlce 2015.
 Cabaj J., Dmowski R., Roguski R., *Piłsudski i Siedlce*, Siedlce 2018.
 Drozdowski M. M., Eychhorn-Szwankowska H., Wiechowski J. (oprac.), *Zwycięstwo 1920. Warszawa wobec agresji bolszewickiej*, Paryż 1990.
 Grzegorzczuk D., *Prasa siedlecka w okresie II Rzeczypospolitej*, w: D. Grzegorzczuk, A. Kołodziejczyk (red.), *Prasa podlaska w XIX-XX wieku. Szkice i materiały*, t. 1, Siedlce 2000.
 Kołodziejczyk A., *Szkice z dziejów prasy podlaskiej*, Siedlce 1997.
 Koper L., *75 lat I Liceum Ogólnokształcącego im. B. Prusa w Siedlcach 1923–1998*, Siedlce 1998.
 Kuć-Staniszevska A., *Wspomnienia z okupacji niemieckiej 1915–1918: na podstawie urzędowych dokumentów*, Warszawa 1939.

- Miąso J., *Szkoły handlowe w Królestwie Polskim (1855–1914)*, w: *Wybrane prace z historii wychowania*, Warszawa 1997.
- Michałowska J., *Walka o nową szkołę: wspomnienia z przed [!] 30 lat*, Warszawa 1935.
- Piotrowski P., *Walki o miasta Mazowsza Północnego podczas wojny polsko-rosyjskiej 1920 roku*, Poznań 2014.
- Szczepański J., *Spółeczeństwo Polski w walce z najazdem bolszewickim 1920 roku*, Warszawa-Pułtusk 2000.
- Szczotka S., *Wizerunek bolszewika w polskich plakatach propagandowych z wojny polsko-rosyjskiej 1919–1920 ze zbiorów Muzeum Niepodległości w Warszawie*, „Niepodległość i Pamięć” 2012, z. 19/1–4.
- Winter A., *Prasa siedlecka w latach 1918–1939*, w: *Siedlce*, Siedlce 1973.
- Winter A., *Siedlce 1918–1939*, Siedlce 2015, ss. 536–556.
- Woźnica A., Chróścicki J., *Moja Szkoła... Z dziejów Gimnazjum i Liceum im. B. Prusa*, Siedlce 2013.

Biogram

Jarosław Cabaj – historyk, dr hab., profesor w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, od 2012 r. dyrektor wspomnianego wyżej Instytutu. Prowadzi badania nad prasą regionalną XIX-XX w. Podejmuje też problematykę więzi polskich środowisk naukowych i społeczno-zawodowych w okresie zaborów. Adres e-mail: jaroslaw.cabaj@op.pl

KOŚCIÓŁ I SPOŁECZEŃSTWO

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA 34/2018

Agnieszka Siarkiewicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Zagadnienia łączące koncepcję CSR i nauczanie Kościoła katolickiego

Issues combining the concept of CSR and teaching the Catholic Church

STRESZCZENIE:

Celem artykułu jest ocena zakresu zgodności założeń koncepcji CSR z nauczaniem Kościoła katolickiego. Dokonanie oceny będzie możliwe dzięki zestawieniu tych dwóch obszarów. Na początku pod kątem definicyjnym, a następnie poprzez wskazanie elementów łączących. Nie chodzi tylko o ukazanie tych podstawowych, już w literaturze omówionych, jak kwestie etyczne czy pracownicze. Celem ma być szersza analiza i sprawdzenie, czy i co Kościół katolicki może mieć do powiedzenia w bardziej specyficznych zagadnieniach CSR, jak na przykład raporty niefinansowe, gospodarka obiegu zamkniętego czy odpowiedzialny łańcuch dostaw. Bezpośrednie zestawienie tych zagadnień z nauczaniem Kościoła katolickiego stanowi o wartości dodanej artykułu.

SŁOWA KLUCZOWE:

CSR, społeczna odpowiedzialność biznes, biznes, Kościół, Katolicka Nauka Społeczna

ABSTRACT:

The aim of the article is to assess the scope of compliance of the CSR concept with the teaching of the Catholic Church. The assessment will be possible thanks to the combination of these two areas. At the beginning for definitional reasons, and then by indicating connecting elements. It is not just about showing these basic issues discussed in the literature, such as ethical or employee issues. The aim is to be a broader analysis and to check whether and what the Catholic Church can have to say in more specific CSR issues, such as non-financial reports, circular economy or a sustainable supply chain. A direct comparison of these issues with the teaching of the Catholic Church is the added value of the article.

KEYWORDS:

CSR, corporate social responsibility, business, Catholic Church, Catholic social teaching

Omawianie kwestii etycznych we współczesnym świecie trudno wyobrazić sobie bez uwzględniania nauczania papieża, który wymieniany jest wśród najbardziej wpływowych ludzi na świecie¹. Działalność etyczna to z kolei nieodłączny element społecznej odpowiedzialności biznesu (ang. *Corporate Social Responsibility* – CSR). Na ile zatem założenia CSR pozostają spójne z nauczaniem Kościoła katolickiego, a szukanie źródeł tej koncepcji w dokumentach Kościoła jest uzasadnione?

Celem niniejszego artykułu jest ocena zakresu zgodności założeń koncepcji CSR z nauczaniem Kościoła katolickiego. Przygotowanie oceny zakłada najpierw omówienie obu obszarów pod kątem definicyjnym, a następnie zestawienie głównych założeń i wyodrębnienie elementów łączących. Chodzi o sprawdzenie nie tylko już dobrze omówionych w literaturze zagadnień z zakresu etyki czy pracy, ale także bardziej specyficznych, CSR-owych tematów jak np. raporty niefinansowe, gospodarka obiegu zamkniętego czy odpowiedzialny łańcuch dostaw.

Informacje o koncepcji CSR zostały opracowane głównie na podstawie materiałów dostępnych w „bazie wiedzy” na portalu Odpowiedzialnybiznes.pl oraz publikacji wydawanych przez Forum Odpowiedzialnego Biznesu, organizacji, która od 2000 roku zajmuje się upowszechnianiem standardów społecznej odpowiedzialności biznesu.

W artykule istotne jest szerokie wyjście w poszukiwaniu punktów wspólnych między nauczaniem Kościoła katolickiego i założeniami CSR, uwzględniające inne aspekty odpowiedzialnego biznesu, niż wspomniane na początku, bardzo istotne dla obu obszarów kwestie etyczne. Podejmowane one były już między innymi przez takich polskich naukowców: A. Barcik („Chrześcijańskie podstawy etyki biznesu”, „Pracodawca w świetle nauczania Leona XIII”), M. Leśniak i P. Król (red. „Wiara i biznes”), M. Borowiec („Etyka chrześcijańska w kształtowaniu ładu moralnego w biznesie w warunkach kryzysu społeczno-gospodarczego”), B. Ober-Domagalska („Religia a praca – ewolucja poglądów na temat etyki pracownika i jego otoczenia instytucjonalnego w chrześcijańskiej nauce społecznej”). Z pozycji zagranicznych, współczesnych, można przywołać następujące publikacje: „Bóg i biznes: twórcze współdziałanie” J. van Duzer; „Etyka i biznes. Katechizm dla przedsiębiorców” red. A. V. Abela, J. E. Capizzi.

¹ D. M. Ewalt, *Putin strącony z tronu. Najpotężniejszym człowiekiem świata jest Xi Jinping*, „Forbes” z 9.05.2018 r., <https://www.forbes.pl/rankingi/najpoteczniejsi-ludzie-swiata-2018-ranking-forbes/71zgg9w> (dostęp 25.09.2018 r.).

W pierwszym etapie przygotowywania artykułu zastosowana została metoda analizy dokumentów Kościoła katolickiego. Dokonano przeglądu nauczania Kościoła katolickiego pod kątem tematu odpowiedzialnego biznesu. Drugi etap obejmuje syntezę wyników – zebrany materiał posłużył do identyfikacji elementów łączących koncepcję CSR z nauczaniem zawartym w cytowanych dokumentach. Dominują w nich papieskie encykliki, począwszy od „Rerum novarum” Leona XIII, inaugurująca katolicką naukę społeczną, aż po encyklikę „Laudato si” papieża Franciszka, pierwsza w pełni poświęcona ekologii.

KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA

Kościół katolicki zabiera głos w obszarach życia człowieka związanych z etyką. Z tej perspektywy wypowiada się o zasadach życia gospodarczego, sprawach społecznych czy pracowniczych². Na temat zobowiązania Kościoła do podejmowania nauczania w wymienionych sferach pisał Pius XI w „Quadragesimo anno”: Kościół „nie może się żadną miarą wyrzec powierzonego sobie przez Boga zadania, aby podnieść autorytatywny swój głos nie tam, gdzie chodzi o techniczne zagadnienia – ku temu bowiem nie rozporządza odpowiednimi środkami, ani też te sprawy nie należą do jego zakresu – ale gdzie chodzi o zasady moralne. (...) Chociaż ekonomia i etyka, każdy w swoim zakresie, własnymi się rządzą zasadami, byłoby jednak błędnym przypuszczenie, że zakresy gospodarczy i moralny tak są różnorodne i obce sobie, że żadna pomiędzy nimi nie zachodzi zależność”³.

Na tym gruncie ukształtowała się nauka społeczna Kościoła, czyli „zbiór moralnych ocen zjawisk życia społeczno-politycznego z wyłączeniem ich strony technicznej. Ma ona wymiar zarówno etyczny, jak i pastoralny, charakter teoretyczny, jak i praktyczny. Jest bowiem refleksją nad szeroko rozumianą rzeczywistością społeczną w świetle Objawienia i prawa naturalnego”⁴.

Jan Paweł II w „Sollicitudo rei socialis” określił katolicką naukę społeczną jako „dokładne sformułowanie wyników pogłębionej refleksji nad złożoną

² R. Łętocha, *Ekonomia współdziałania. Katolicka nauka społeczna wobec wyzwań globalnego kapitalizmu*, Kraków 2016, s. 37.

³ Pius XI, *Encyklika Quadragesimo anno* (15.05.1931 r.), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931.html (dostęp 29.09.2018), nr 41–42.

⁴ W. Kawecki, *Vademecum kultury politycznej*, Warszawa 2015, s. 129.

rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania”⁵.

Można wymienić kilka głównych obszarów katolickiej nauki społecznej, w kontekście których Kościół podejmuje nauczanie. R. Łętocha wyodrębnił następujące⁶: etyka, ekonomia, nierówności, polityka, środowisko naturalne, rynek, praca. W części „Nauczanie Kościoła katolickiego a CSR” tego artykułu znalazły się odniesienia do większości z nich. W przywołanych dokumentach podjęty został temat zasad życia gospodarczego oraz wyzwań związanych z globalizacją ekonomii. Istotną kwestią staje się zrównoważony rozwój w świecie rosnących nierówności. Przypomniany zostaje temat praw pracowniczych, a także nadużyć, których dopuszczają się zarówno podmioty ekonomiczne, jak i polityczne. Wybrzmiewa również odpowiedzialność człowieka, jak i innych podmiotów życia gospodarczego o przyszłość planety i odpowiednie zarządzanie jej zasobami.

Reasumując, w katolickiej nauce społecznej Kościół podejmuje zagadnienia natury społeczno-politycznej i bada je pod kątem wiary i moralności. Obok wyjaśniania i przypominania zasad postępowania chrześcijańskiego, może formułować również wskazania praktyczne. W centrum nauczania społecznego Kościoła jest człowiek i troska o jego życie doczesne oraz zbawienie.

ROZWÓJ CSR I KLUCZOWE ZAŁOŻENIA KONCEPCJI

Poniższy rozdział jest poświęcony przypomnieniu definicji społecznej odpowiedzialności, a także podstawowych obszarów, których koncepcja ta dotyczy.

⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, oficjalna strona Watykanu „The Holy See”, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp 29.09.2018 r.), nr 41.

⁶ Por. R. Łętocha, *Ekonomia współdziałania. Katolicka nauka społeczna wobec wyzwań globalnego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 7.

Omówione aspekty są wstępem do dalszej części artykułu, gdzie kluczowe założenia CSR znajdują swoje odniesienie w nauczaniu Kościoła katolickiego.

Początki CSR wiążą się z etyką biznesu⁷. Rozwojowi koncepcji towarzyszy pytanie o oddziaływanie przedsiębiorstw na społeczeństwo i środowisko, a także o wymiar moralny ich działalności⁸. Z tego powodu „postępowanie etyczne” stanowi nieodłączony element rozumienia CSR i jest jedną z głównych zasad tej koncepcji⁹. Z perspektywy dalszej części artykułu ważne jest wprowadzenie definicji „etyki biznesu” rozumianej jako „zasady i standardy, które determinują akceptowalne postępowanie w organizacjach biznesowych. Z kolei, akceptowalność zachowania w biznesie jest wyznaczana przez klientów, konkurentów, regulatorów (władze), grupy interesu, opinię publiczną, jak również przez indywidualne osobiste zasady i wartości moralne”¹⁰. Istotne pozostaje wskazanie współczesnych wyzwań z zakresu etyki biznesu, podejmowanych również w niniejszym artykule. Diagnozy podjęli się uczestnicy grup roboczych ds. etyki w Ministerstwie Inwestycji i Rozwoju. Wśród wyzwań etycznych wskazali m.in.¹¹:

- „nieumiejętność patrzenia przez menedżerów na sprawy gospodarcze przez pryzmat dobra wspólnego;
- zaniechania edukacyjne w zakresie etyki biznesu na poziomie wyższym;
- zaniżanie progu wymagań etycznych w łańcuchu dostaw przez polskie przedsiębiorstwa, w szczególności przez spółki z udziałem Skarbu Państwa;
- szwankujący mechanizm samokontroli branżowej sprawowanej za pomocą standardów etycznych;

⁷ A. Drews, *Corporate Social Responsibility w sektorze MŚP*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Zarządzanie” 42(1) 2015, s. 32.

⁸ R. Sroka, *Grupa robocza ds. etyki i standardów odpowiedzialnego prowadzenia biznesu. Prezentacja idei i podsumowanie działań*, w: R. Sroka (red.), *Etyka biznesu – wokół kluczowych zagadnień*, Warszawa 2018, s. 4.

⁹ M. Andrejczuk, *Strategiczne podejście do CSR w normie ISO 26000*, w: M. Andrejczuk, A. Gruszecka-Tieśluk, E. Wojciechowicz (red.), *Wspólna odpowiedzialność. Rola strategii*, Warszawa 2016, s. 15–16.

¹⁰ O.C. Ferrell, G. Hirt, L. Ferrell, *Business: A Changing World*, 2013, s. 30, cyt. za: A. Stachowicz-Stanusch, *Etyka biznesu – przegląd pojęć i koncepcji*, Kwartalnik Naukowy „Organizacja i Zarządzanie” nr 4(36), Gliwice 2016, s. 84.

¹¹ P. Rotengruber, *Gospodarka przyjazna społeczeństwu. Od teorii etycznej do standardów postępowania*, w: R. Sroka (red.), *Etyka biznesu – wokół kluczowych zagadnień*, dz. cyt., s. 16.

- niską świadomość wymagań etycznych stawianych polskim firmom przez globalne korporacje;
- brak zachęty ze strony państwa dla przedsiębiorców postępujących w sposób etyczny;
- niewystarczające zaangażowanie administracji publicznej oraz podmiotów działających na jej zlecenie w proces kształtowania i egzekwowania zasad obowiązujących uczestników życia gospodarczego”.

Wymienione wyzwania są istotne również z perspektywy niniejszego opracowania. Temat dobra wspólnego stanowi odrębną część, a w tym kontekście przywoływane są wypowiedzi Jana Pawła II i Benedykta XVI. Podnoszenie świadomości w zakresie etyki biznesu to wyzwanie zarówno dla osób zajmujących się CSR, jak i przedstawicieli Kościoła. W encyklikach znajdują się również wezwania do wprowadzania mechanizmów zapobiegających nadużyciom podmiotów ekonomicznych i politycznych. „Nieodpowiedzialność w łańcuchu podmiotów darujących” dostrzegał i pisał o niej Benedykt XVI. Natomiast zasady życia gospodarczego, w tym transparentność, zostały omówione w podrozdziale „przejrzystość”.

Podnoszenie świadomości w zakresie etyki biznesu to wyzwanie zarówno dla osób zajmujących się CSR, jak i przedstawicieli Kościoła.

Przechodząc do istotny społecznej odpowiedzialności biznesu i definiowania pojęcia warto przywołać jedno z popularniejszych wydawnictw w Polsce. W 2001 roku ukazała się publikacja pod redakcją B. Roka, która w zwięzłej formie tłumaczy CSR. Określenie koncepcji odnosi się do jej tytułu: „Więcej niż zysk czyli odpowiedzialny biznes”. Chodzi o takie podejście do społecznej odpowiedzialności biznesu, które zakłada osiąganie zysku finansowego z poszanowaniem środowiska naturalnego i potrzeb interesariuszy¹².

¹² B. Rok (red.), *Więcej niż zysk czyli odpowiedzialny biznes. Programy strategii, standardy*, Warszawa 2001.

Formalnie definicję CSR wprowadziła Komisja Europejska w 2011 roku i obok definicji zawartej w normie ISO 26000 stanowi punkt odniesienia dla ekspertów i badaczy tematu. CSR według europejskich prawodawców to „odpowiedzialność przedsiębiorstw za ich wpływ na społeczeństwo”¹³. Drugie wymienione źródło definiuje CSR jako „odpowiedzialność organizacji za wpływ jej decyzji i działań na społeczeństwo i środowisko zapewniania przez przejrzyste i etyczne postępowanie, które: przyczynia się do zrównoważonego rozwoju, w tym dobrobytu i zdrowia społeczeństwa; uwzględnia oczekiwania interesariuszy; jest zgodne z obowiązującym prawem i spójne z międzynarodowymi normami postępowania; jest zintegrowane z działaniami organizacji i praktykowane w jej relacjach”¹⁴.

Norma ISO 26000 wskazuje także podstawowe siedem obszarów społecznej odpowiedzialności biznesu. Zalicza do nich: ład organizacyjny, prawa człowieka, praktyki z zakresu pracy, środowisko, uczciwe praktyki operacyjne, zagadnienia konsumenckie, zaangażowanie społeczne i rozwój społeczności lokalnej. Wskazany podział jest jednocześnie osią klasyfikacji dobrych praktyk w Raporcie Forum Odpowiedzialnego Biznesu „Odpowiedzialny biznes w Polsce. Dobre praktyki”. Publikacja ukazuje się co roku. Do tej pory miała 16 edycji¹⁵.

Poniżej omówione zostanie siedem obszarów normy ISO 26000. Podstawą zestawienia będą wspomniane już ostatnie edycje raportu Forum Odpowiedzialnego Biznesu. Przegląd pozwoli również na przybliżenie pojęcia od strony praktycznej.

Ład organizacyjny „to system, poprzez który organizacja podejmuje i wdraża decyzje, zmierzające do realizacji jej celów”¹⁶. To w tym obszarze zawierają się kwestie etyczne, które przedsiębiorstwa realizują wdrażając na przykład kodeksy

¹³ *Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów. Odnowiona strategia UE na lata 2011–2014 dotycząca społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw*, strony internetowe Komisji Europejskiej z 25.10.2011 r., <http://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2011/PL/1-2011-681-PL-F1-1.Pdf> (dostęp 9.09.2018 r.).

¹⁴ *Encyklopedia CSR*, portal Odpowiedzialnybiznes.pl (brak daty opubl.), <http://odpowiedzialnybiznes.pl/hasla-encyklopedii/spoleczna-odpowiedzialnosc-biznesu-csr/> (dostęp 9.09.2018 r.).

¹⁵ *Publikacje FOB*, portal Odpowiedzialnybiznes.pl (brak daty opubl.), <http://odpowiedzialnybiznes.pl/typ-publicacji/raporty-publicacje-fob/> (dostęp 9.09.2018 r.).

¹⁶ A. Abec, E. Albińska, i in. (red.), *Raport: Odpowiedzialny biznes w Polsce 2014. Dobre praktyki*, Warszawa 2015, s. 20.

etyczne. Tutaj znajdują się także praktyki dotyczące dialogu z interesariuszami oraz raportowania danych niefinansowych¹⁷.

Prawa człowieka to obszar, który dotyczy przestrzegania i poszanowania praw człowieka w sferze oddziaływania organizacji. „Często największa możliwość organizacji wspierania poszanowania praw człowieka dotyczy własnych operacji i pracowników”¹⁸ – tłumaczą autorzy normy ISO 26000.

Praktyki z zakresu pracy należą do prawie najliczniej reprezentowanych w raporcie Forum Odpowiedzialnego Biznesu. W normie zostaje podkreślone ich znaczenie dla rozwoju społecznego: „Tworzenie miejsc pracy, jak również wynagrodzenie wypłacane za wykonaną pracę należą do najważniejszych dziedzin gospodarczych i społecznych, do których organizacja wnosi swój wkład. Sensowna i produktywna praca jest podstawowym elementem w rozwoju człowieka; dzięki pełnemu i bezpiecznemu zatrudnieniu podnoszone są standardy życia”¹⁹.

Środowisko jako obszar normy ISO 26000 włącza działania przedsiębiorstw na rzecz ochrony przyrody i przeciwdziałania negatywnemu oddziaływaniu. Można w tych praktykach wymienić: troskę o bioróżnorodność, edukację ekologiczną, ekobudownictwo, ekoprodukty, odnawialne źródła energii, recykling, zrównoważony transport, a także jeden z najważniejszych trendów wśród CSR w ostatnich latach, czyli gospodarkę obiegu zamkniętego²⁰.

Uczciwe praktyki operacyjne definiowane są w normie jako „postępowanie etyczne w kontaktach organizacji z innymi organizacjami. (...) dotyczą obszarów przeciwdziałania korupcji, odpowiedzialnego angażowania się w działalność w sferze publicznej, uczciwej konkurencji, działań odpowiedzialnych społecznie, relacji z innymi organizacjami oraz poszanowania praw własności”²¹. Odpowiedzialna współpraca z dostawcami to również kluczowy aspekt w budowaniu zrównoważonego łańcucha dostaw²².

¹⁷ Tamże, s. 21.

¹⁸ Tamże, s. 30.

¹⁹ E. Albińska, M. Andrejczuk i in. (red.), *Raport: Odpowiedzialny biznes w Polsce 2015. Dobre praktyki*, Warszawa 2016, s. 36.

²⁰ Tamże, s. 68–69.

²¹ Tamże, s. 86.

²² M. Borowska, M. Górka i in. (red.), *Raport: Odpowiedzialny biznes w Polsce 2017. Dobre praktyki*, Warszawa 2018, s. 95.

Zagadnienia konsumenckie, jak wskazuje tytuł, odnoszą się do postępowania względem konsumentów. W tym obszarze znajdują się praktyki dotyczące dostarczania rzetelnej, przejrzystej informacji konsumentom. Chodzi w nim również o edukowanie i podnoszenie świadomości odbiorców dóbr i usług, odpowiedzialną konsumpcję. W tej części znajdują się działania zwiększające dostępność produktów na przykład dla osób starszych czy z niepełnosprawnościami²³.

Zaangażowanie społeczne i rozwój społeczności lokalnej to ostatni obszar normy ISO 26000. Włącza cały szereg różnorodnych inicjatyw społecznych. Wśród praktyk znajdują się m.in. działania charytatywno-filantropijne, edukacyjne, inwestycje i kampanie społeczne, sponsoring i mecenat sztuki oraz kultury. Obszar zawiera najwięcej praktyk CSR, czyniąc z niego najpopularniejszy wśród przedsiębiorstw. Nie mogą się do niego ograniczać, co podkreślają eksperci z Forum Odpowiedzialnego Biznesu w 15. edycji raportu: „Choć działania w obszarze zaangażowanie społeczne i rozwoju społeczności lokalnej przynoszą namacalne korzyści dla otoczenia, w którym funkcjonuje biznes, dojrzałe podejście do CSR wymaga dostrzeżenia i szukania zamian oraz konkretnych rozwiązań na innych polach, dla których wytyczne wyznaczyła wspomniana wcześniej norma”²⁴.

Inny podział wyznaczają tak zwane czynniki ESG. Skrót pochodzi od angielskich wyrazów: E – *environment*; S – *social*; G – *governance* i oznacza kwestie środowiskowe, społeczne oraz dotyczące ładu organizacyjnego, które powinny być uwzględniane przez przedsiębiorstwo w niefinansowej działalności²⁵.

I na koniec, dokument wyznaczający nie tyle obszary definicyjne, co obszary wymagające zaangażowania na drodze budowania świata bardziej zrównoważonego i sprawiedliwszego dla wszystkich ludzi na świecie. Chodzi o zawarte w „Agendzie 2030” 17 Celów Zrównoważonego Rozwoju (ang. *Sustainable Development Goals*), przyjęte przez Organizację Narodów Zjednoczonych w 2015 roku²⁶. Ban Ki-moon, sekretarz generalny ONZ, tak określał plan: „Ta Agenda do-

²³ E. Albińska, M. Andrejczuk i in. (red.), *Raport...*, dz. cyt., s. 94–95.

²⁴ E. Albińska, M. Borowska i in. (red.), *Raport: Odpowiedzialny biznes w Polsce 2016. Dobre praktyki*, Warszawa 2017, s. 95–134.

²⁵ N. Ćwik (red.), *Wspólna odpowiedzialność. Rola raportowania społecznego*, Warszawa 2013, s. 9.

²⁶ R. Sroka (red.), *Analiza tematyczna: Cele Zrównoważonego Rozwoju – plan działań dla ludzi i planety*, Warszawa 2015, http://odpowiedzialnybiznes.pl/wp-content/uploads/2015/10/AnalizaTematyczna_12-OST2.pdf (dostęp 9.09.2018), s. 1.

tyczy wszystkich ludów, nikogo nie pomijając. Jest planem działań na rzecz eliminacji ubóstwa we wszystkich jego formach na całym świecie, nieodwracalnie i raz na zawsze. Dąży do zapewnienia pokoju i dobrobytu oraz do powstania partnerstw, a sedno Agendy stanowią ludzie i nasza planeta. Zintegrowane, powiązane ze sobą i niepodzielne siedemnaście Celów Zrównoważonego Rozwoju to cele dla wszystkich ludów. Obrazują one skalę, powszechność i ludzkie ambicje wyrażone w nowej Agendzie”²⁷.

Zrównoważony rozwój jest rozumiany nie tylko w kontekście środowiskowym, ale także społecznym, jako walka z nierównościami społecznymi.

Autorzy „Agendy 2030” do określenia celów użyli pojęcia „zrównoważony rozwój”, przywoływanego wielokrotnie w artykule, w biznesie stosowanego równie często, co pojęcie CSR, czy wręcz zamiennie, na przykład w tytułach raportów niefinansowych²⁸. Posiada jednak szersze znaczenie, przyjęte przez Światową Komisję Środowiska i Rozwoju w 1987 roku. W raporcie pt. „Our Common Future”²⁹ komisja zdefiniowała „zrównoważony rozwój” jako rozwój, „który zaspokaja potrzeby obecne, nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich potrzeb”³⁰. Zrównoważony rozwój jest rozumiany nie tylko w kontekście środowiskowym, ale także społecznym, jako walka z nierównościami społecznymi. Taka interpretacja występuje również w dokumentach Kościoła³¹ i jest zastosowana w niniejszym artykule.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. *Biblioteka Raportów*, Raportyspoleczne.pl, <http://raportyspoleczne.pl/biblioteka-raportow/> (dostęp 27.09.2018).

²⁹ Z. Łepko, *Wprowadzenie w problematykę konferencji pt. „Theoria i praxis idei zrównoważonego rozwoju”*, w: R. Sadowski, Z. Łepko (red.), *Theoria i praxis zrównoważonego rozwoju: 30 lat od ogłoszenia Raportu Brundtland*, Warszawa 2017, s. 45.

³⁰ Światowa Komisja ds. Środowiska i Rozwoju, *Nasza wspólna przyszłość*, tłum. U. Grzełowska, E. Kolanowska, Warszawa 1991.

³¹ Zob. Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich ludzi dobrej woli*

Omówienie najważniejszych założeń koncepcji społecznej odpowiedzialności biznesu posłuży następnie do zestawienia wybranych jej elementów z nauczaniem Kościoła katolickiego. Na tej podstawie dokonana zostanie ocena spójności obu obszarów.

NAUCZANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO A CSR

Kościół jako nauczyciel w kwestiach wiary i moralności³² w głoszonym słowie nie udziela specjalistycznych rad w zakresie chociażby sporządzania raportów społecznych. Jednak w swoim nauczaniu, szczególnie odnoszącym się do katolickiej nauki społecznej, formułuje zasady i twierdzenia, w oparciu o które powinny być kształtowane relacje społeczne, polityczne i gospodarcze³³. Przekazywane nauczanie odnosi się do obiektywnych norm ludzkiej moralności. Ze względu na ich uniwersalny wymiar należy je wpisać w zasady życia poszczególnych ludzi, jak i stosunków międzynarodowych³⁴. Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice „Deus caritas est” w następujących słowach opisuje rolę, jaką w życiu gospodarczym odgrywa współcześnie Kościół oraz wzywa do dyskusji, która ma być wyrazem troski o dobro człowieka: „W trudnej sytuacji, w jakiej dziś się znajdujemy również z powodu globalizacji ekonomii, nauka społeczna Kościoła stała się podstawowym wskazaniem proponującym słuszne kierunki również poza jego granicami: kierunki te — w obliczu postępującego rozwoju — powinny być podejmowane w dialogu ze wszystkimi, którzy prawdziwie troszczą się »o człowieka i jego świat«”³⁵. Wezwanie Benedykta XVI do dialogu i wspólnej pracy dla dobra

o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, Watykan 2009, nr 21; Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, w: *Encykliki ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, nr 17.

³² H. Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 318.

³³ Por. T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Jasna Góra 2004, s. 11.

³⁴ *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (Dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego z 30 XII 1988 r.) 3; cyt. za: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 13.

³⁵ Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006, nr 27.

człowieka znajduje odzwierciedlenie w „Agendzie 2030”. W cytowanych wyżej słowach Ban Ki-moon również wybrzmiewa troska „o człowieka i jego świat”.

Podstawą społecznej nauki Kościoła jest miłość. Z niej rodzi się odpowiedzialność i zaangażowanie³⁶, tak znaczące dla rozumienia CSR, które z samej definicji zakłada wzięcie odpowiedzialności podmiotów gospodarczych za działalność w obszarze ekonomii, ekologii i społeczeństwa³⁷.

Więcej, Benedykt XVI radykalizuje postępowanie odpowiedzialne: „Bez prawdy, bez zaufania i miłości do prawdy, nie ma świadomości i odpowiedzialności społecznej”³⁸, określając naukę społeczną Kościoła „*caritas in veritate in re sociali*»: głoszeniem prawdy miłości Chrystusa w rzeczywistości społecznej”³⁹.

Bez prawdy, bez zaufania i miłości do prawdy, nie ma świadomości i odpowiedzialności społecznej

Głębokie odniesienie moralne Benedykta XVI przywołuje na myśl słowa Piusa XI z „Quadragesimo anno”. W encyklice podkreślał on, że błędem jest oddzielanie etyki od ekonomii. Choć zaznaczył, że obie płaszczyzny rządzą się swoimi prawami, to prawo moralne powinno znaleźć oddźwięk w każdym ludzkim działaniu⁴⁰. Jan Paweł II w Orędziu wygłoszonym z okazji Światowego Dnia Pokoju w 2000 roku nawet dobitniej zaznacza zależność porządku moralnego i gospodarczego: „Ekonomia, która nie bierze pod uwagę wymiaru etycznego i nie stara się służyć dobru człowieka – każdego człowieka i całego człowieka – w istocie

³⁶ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 2.

³⁷ Por. I. Porczak, *Etyka Zawodowa*, w: R. Sroka (red.), *Etyka biznesu – wokół kluczowych zagadnień*, dz. cyt., s. 52.

³⁸ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 5.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. Pius XI, *Encyklika papieża Piusa XI do czcigodnych braci patriarchów, prymasów, arcybiskupów, biskupów i innych ordynariuszy, utrzymujących pokój i jedność ze Stolicą Apostolską, także do wiernych chrześcijan katolików świata Quadragesimo anno o chrześcijańskim ustroju społecznym: 15 V 1931 r.*, Warszawa 2002, nr 42–43.

rzeczy nie zasługuje nawet na miano »ekonomii«, pojmowanej jako rozumne i dobroczynne zarządzanie zasobami materialnymi.”⁴¹.

Ekonomia, która nie bierze pod uwagę
wymiaru etycznego i nie stara się służyć
dobru człowieka – każdego człowieka i całego
człowieka – w istocie rzeczy nie zasługuje
nawet na miano »ekonomii«, pojmowanej jako
rozumne i dobroczynne zarządzanie zasobami
materialnymi.

Zrównoważony rozwój

Benedykt XVI w encyklice „*Caritas in veritate*” ostrzega przed nieodpowiedzialnością podmiotów gospodarczych, z których działania wynikają negatywne konsekwencje dla rozwoju świata. W tłumaczeniu zostały użyte pojęcia „łańcuch podmiotów darujących” i „łańcuch odbiorców”. Trudno nie dostrzec w nim analogii do kluczowego pojęcia CSR, jakim jest „odpowiedzialny łańcuch dostaw”. Przedsiębiorstwo społecznie odpowiedzialne włącza zasady CSR do swoich polityk, a tym samym do procesów dotyczących zarządzania łańcuchem dostaw. Te zasady obejmują m.in. bezpieczeństwo i higienę pracy, eliminację korupcji, pracy dzieci, pracy przymusowej⁴². „Korupcja i bezprawie są niestety obecne zarówno w zachowaniach podmiotów ekonomicznych i politycznych krajów bogatych, starych i nowych, jak i w krajach ubogich. Bywa, że ludzkie prawa pracowników nie są przestrzegane przez wielkie przedsiębiorstwa ponadnarodowe, ale także przez lokalne grupy produkcyjne w różnych krajach. Pomoc międzynarodowa była często przekazywana niezgodnie z jej przeznaczeniem, zarówno ze wzglę-

⁴¹ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (1.01. 2000 r.), *Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje!*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012000.html (dostęp 29.09.2018 r.), nr 16.

⁴² K. Mróz, *Odpowiedzialni w każdym ogniwie łańcucha dostaw*, „Logistyka a jakość” nr 4/2018, s. 49–51.

du na nieodpowiedzialność w łańcuchu podmiotów darujących, jak i w łańcuchu odbiorców. Ten sam stopień odpowiedzialności możemy znajdować pośród niematerialnych lub kulturowych przyczyn rozwoju i opóźnienia w rozwoju”⁴³.

Elementem określającym społeczną odpowiedzialność biznesu obok wymiaru etycznego jest również zrównoważony rozwój. Przedsiębiorstwa coraz częściej zaczynają dostrzegać zależność polegającą na tym, że kurczenie się zasobów środowiskowych i społecznych oddziałuje na przedsiębiorstwa, do których wzrastania zasoby te są niezbędne, starają się jednocześnie przeciwdziałać tym procesom⁴⁴. Papież Franciszek przypomina o remedium na wyzysk środowiska naturalnego: „Jeśli zbliżamy się do przyrody i środowiska bez tego otwarcia na zadziwienie i podziw, jeśli nie mówimy już językiem braterstwa i piękna w naszej relacji ze światem, to nasze postawy będą postawami władcy, konsumenta lub jedynie wyzyskującego zasoby naturalne, niezdolnego do postawienia ograniczeń swoim doraźnym interesom”⁴⁵. Papież podkreśla także potrzebę wypracowania rozwiązań służących planecie, odwołując się do założeń gospodarki obiegu zamkniętego: „system przemysłowy na końcu cyklu produkcyjnego i konsumpcji nie rozwinął zdolności pochłaniania i ponownego wykorzystania pozostałości i odpadów. Jeszcze nie udało się przyjąć zamkniętego modelu produkcji, który zapewniłby zasoby dla wszystkich i dla przyszłych pokoleń, a który wymaga maksymalnego ograniczenia użycia zasobów nieodnawialnych, pohamowania konsumpcji, maksymalizacji efektywności wykorzystania, ponownego wykorzystania i recyklingu. Zarządzenie tej kwestii byłoby sposobem przeciwdziałania kulturze odrzucenia, prowadzącej do wyrządzenia szkody całej planecie, ale dostrzegamy, że postęp w tym zakresie jest nadal bardzo ograniczony”⁴⁶.

Katolicka nauka społeczna nie określa chęci bogacenia się złem. „Gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane”⁴⁷. Jednak Benedykt XVI przypomina za Pawłem VI o ryzyku wy-

⁴³ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 22.

⁴⁴ Por. H. Bukowski, *W kierunku gospodarki cyrkularnej – rekomendacje rozwoju i implementacji praktycznych rozwiązań dla biznesu*, bmw. 2018, s. 4–5.

⁴⁵ Franciszek, *Encyklika Laudato si' papieża Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, Opoka.org.pl z 24.05.2015, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/laudato_si_24052015.html (dostęp 5.09.2018), nr 11.

⁴⁶ Tamże, nr 22.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus Ojca Świętego Jana Pawła II do czcigodnych braci w episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych kościoła katolickiego*

nikającym z ograniczonej perspektywy ekonomicznej. „Wyłączne nakierowanie na zysk, jeśli został źle osiągnięty i jeśli jego ostatecznym celem nie jest dobro wspólne, rodzi ryzyko zniszczenia bogactwa i tworzenia ubóstwa. Rozwój ekonomiczny, jakiego życzył sobie Paweł VI, miał być taki, by przynosił realny wzrost obejmujący wszystkich i konkretnie zrównoważony”⁴⁸.

O tym, że rozwój powinien dotyczyć każdego człowieka w każdym zakątku świata, pisał Jan Paweł II w encyklice „*Sollicitudo rei socialis*”: „rozwój albo stanie się powszechny we wszystkich częściach świata, albo ulegnie procesowi cofania się również w strefach odznaczających się stałym postępem. Zjawisko to jest szczególnie znamienne dla natury prawdziwego rozwoju: albo uczestniczą w nim wszystkie narody świata, albo nie będzie to prawdziwy rozwój”⁴⁹. Podobne poglądy wyrażają zarządzający największymi, społecznie odpowiedzialnymi przedsiębiorstwami. Należy do nich Paul Polman, prezes Unilever. W 2017 roku w wywiadzie dla „*Harvard Business Review*” mówił: „Celem biznesu jest przede wszystkim służyć społeczeństwu. Niemożliwe jest posiadanie silnego, dobrze funkcjonującego biznesu w świecie rosnącej nierówności, ubóstwa i zmian klimatycznych”⁵⁰.

Dobro wspólne

Zatem dobrobyt społeczeństwa wymaga większej odpowiedzialności i zaangażowania przedstawicieli władz, biznesu, organizacji; uwzględnienia w obszarze działań realnych problemów społecznych: „Angażowanie się na rzecz dobra wspólnego oznacza z jednej strony troszczenie się, a z drugiej korzystanie z zespołu instytucji tworzących z punktu widzenia prawnego, cywilnego, politycznego i kulturalnego strukturę życia społecznego, które w ten sposób przyjmuje kształt *polis*, miasta. Tym bardziej skutecznie kochamy bliźniego, im bardziej angażujemy się na rzecz dobra wspólnego, odpowiadającego również na jego rzeczywiste potrzeby”⁵¹.

i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę Encykliki Rerum novarum, w: *Encykliki ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, nr 35.

⁴⁸ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 21.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis...*, dz. cyt., nr 17.

⁵⁰ A. Ignatius, *The Opportunity Of Sustainability*, „*Harvard Business Review*” z 14.11.2017, <https://hbr.org/2017/11/the-future-economy-project-qa-with-paul-polman> (dostęp 9.09.2018).

⁵¹ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 7.

Nastawienie na dialog i współpracę z otoczeniem odnosi się wprost do idei CSR. Wsłuchanie się w głos interesariuszy pozwala przedsiębiorstwu zdiagnozować problemy w otoczeniu tym bliższym, ale i dalszym oraz uwzględniać wyrażane oczekiwania i potrzeby w działaniu przedsiębiorstwa, budując wartość dla wszystkich interesariuszy⁵².

Jan Paweł II w encyklice „Centesimus annus” przypomina również o odpowiedzialności za prawidłowe kształtowanie człowieczeństwa. Obok zaspokajania potrzeb fizycznych człowieka, należy zadbać również o spójny rozwój jego całej osobowości. „Dlatego pilnie potrzebna jest tu wielka praca na polu wychowania i kultury, obejmująca przygotowanie konsumentów do odpowiedzialnego korzystania z prawa wyboru, kształtowanie głębokiego poczucia odpowiedzialności u producentów i przede wszystkim u specjalistów w dziedzinie społecznego przekazu; konieczna jest także interwencja władz publicznych”⁵³.

Przejrzystość

Nauczanie społeczne Kościoła, pośrednio, nawiązuje również do raportowania społecznego (niefinansowego) i wartości za nim stojącej – do przejrzystości⁵⁴. Autorzy „Kompedium nauki społecznej Kościoła” zauważają dynamiczny rozwój świata finansów, sygnalizując większe ryzyko kryzysów. Koniecznym staje się szukanie narzędzi zapobiegających nadużyciom: „Nagłe przyspieszenie takich procesów, jak powiększenie się funduszy, administrowanych przez instytucje finansowe, oraz szybki rozwój nowych i skomplikowanych narzędzi finansowych sprawia jak nigdy, że coraz bardziej konieczne staje się znalezienie rozwiązań instytucjonalnych, mogących skutecznie wspierać stabilność systemu, bez obniżania jego możliwości i efektywności. Niezbędne jest wprowadzenie zmian ustawowych, umożliwiających ochronę tej stabilności w całej jej złożoności, wspieranie konkurencji pomiędzy pośrednikami i zapewnienie jak największej przejrzystości na rzecz inwestorów”⁵⁵.

⁵² Por. A. Abec, M. Andrejczuk (red.), *Dialog i budowanie relacji z interesariuszami – podręcznik dla firm*, Warszawa 2014, s. 4–7.

⁵³ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, dz. cyt., nr 36.

⁵⁴ Zob. M. Przybysz, *Etyka w komunikacji kryzysowej w kontekście nowych mediów*, w: R. Sroka (red.), *Etyka biznesu – wokół kluczowych zagadnień*, dz. cyt., s. 125.

⁵⁵ J. Kupny (red.), *Kompedium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 369.

Benedykt XVI w encyklice „*Caritas in veritate*” również przypomina kluczową dla raportowania społecznego wartość: „Wielkim stojącym przed nami wyzwaniem, jakie pojawiło się wobec problematyki rozwoju w tym czasie globalizacji i stało się jeszcze bardziej pilne z powodu kryzysu ekonomiczno-finansowego, jest pokazanie, zarówno w dziedzinie myśli, jak i zachowań, że nie tylko nie można zaniedbywać lub osłabiać tradycyjnych zasad etyki społecznej, jak przejrzystość, uczciwość i odpowiedzialność, ale również, że w stosunkach rynkowych zasada darmowości oraz logika daru jako wyraz braterstwa mogą i powinny znaleźć miejsce w obrębie normalnej działalności ekonomicznej”⁵⁶.

Raporty społeczne służą realizacji założeń społecznej odpowiedzialności biznesu. Pokazują wkład przedsiębiorstwa w rozwój społeczny i ochronę środowiska⁵⁷. Słowa zawarte w encyklice „*Centesimus annus*” Jana Pawła II, wydanej w setną rocznicę ukazania się encykliki „*Rerum novarum*” Leona XIII, oddają potrzebę wspólnego działania na rzecz poprawy bytu ludzkiego w perspektywie globalnej: „Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek pracować znaczy pracować z innymi i pracować dla innych: znaczy robić coś dla kogoś”⁵⁸.

WNIOSKI KOŃCOWE

W literaturze poświęconej społecznej odpowiedzialności biznesu podkreśla się wkład dorobku nauki społecznej Kościoła w rozwój koncepcji. Niektórzy badacze tematu nawet łączą początek CSR z wydarzeniem przełomowym dla nauki społecznej Kościoła, czyli wydaniem encykliki „*Rerum novarum*” Leona XIII⁵⁹.

Jednak punktów wspólnych dla obu dziedzin jest znacznie więcej, co zostało udowodnione w artykule. Od tych najbardziej oczywistych – kwestie etyczne, po bardziej specjalistyczne – raportowanie danych niefinansowych czy odpowiedzialny łańcuch dostaw. Tabela 1. ukazuje zdiagnozowane elementy łączące. Pozwala jednocześnie odnieść się do postawionego na początku artykułu celu pracy. Należy ocenić, że mamy szeroki zakres zgodności CSR i nauczania społecznego

⁵⁶ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 36.

⁵⁷ H. Banasiuk, *Elementy etyczne w systemie compliance w organizacji*, w: R. Sroka (red.), *Etyka biznesu – wokół kluczowych zagadnień*, dz. cyt., s. 64.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, dz. cyt., nr 31.

⁵⁹ A. Drews, *Corporate Social Responsibility w sektorze MŚP*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Zarządzanie” nr 42(1) 2015, s. 32.

Kościoła. Na poziomie teorii, a niekiedy również rozwiązań praktycznych, CSR i katolicka nauka społeczna w wielu punktach się przenikają, postulując podobne, a niekiedy identyczne zasady, założenia czy rozwiązania (na przykład zrównoważony rozwój i konieczność eliminacji nierówności).

Tabela 1. Elementy łączące CSR z nauczaniem Kościoła katolickiego

Zagadnienia z zakresu CSR	Odniesienia w nauczaniu Kościoła katolickiego
„Agenda 2030” i 17 Celów Zrównoważonego Rozwoju	• wezwanie do dialogu wszystkich, „którzy prawdziwie troszczą się »o człowieka i jego świat«” ⁶⁰
dialog z interesariuszami	• odwołanie się do przykazania „miłości bliźniego” ⁶¹ • angażowanie się na rzecz dobra wspólnego i rzeczywistych potrzeb człowieka ⁶²
działania edukacyjne	• wspólna praca na rzecz spójnego rozwoju człowieka zarówno w sferze materialnej, jak i osobowościowej ⁶³ • „wielka praca na polu wychowania i kultury” ⁶⁴
etyka i ekonomia	• „błędem byłoby twierdzić, że porządek gospodarczy i moralny tak są od siebie niezawisłe i tak obce, iż pierwszy zupełnie nie zależy od drugiego” ⁶⁵ • ekonomia powinna brać pod uwagę wymiar etyczny i służyć człowiekowi ⁶⁶
godna praca / prawa człowieka	• przestrzeganie przed naruszeniami praw pracowniczych przez przedsiębiorstwa ponadnarodowe i lokalnych producentów ⁶⁷
gospodarka obiegu zamkniętego	• przypomnienie potrzeby rozwijania i wprowadzania metod ponownego wykorzystania i recyklingu ⁶⁸
ochrona środowiska naturalnego	• wezwanie do szacunku wobec świata stworzonego i zachwyty nim ⁶⁹ • „kształtowanie głębokiego poczucia odpowiedzialności u producentów” ⁷⁰

⁶⁰ Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est...*, nr 27.

⁶¹ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 7.

⁶² Tamże.

⁶³ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, dz. cyt., nr 36.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, dz. cyt., nr 41–42.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju...*, dz. cyt., nr 16.

⁶⁷ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 22.

⁶⁸ Franciszek, *Encyklika Laudato si'...*, dz. cyt., nr 22.

⁶⁹ Tamże, nr 11.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, dz. cyt., nr 36.

odpowiedzialna konsumpcja	<ul style="list-style-type: none"> • konieczność „postawienia ograniczeń doraźnym interesom”⁷¹ • „przygotowanie konsumentów do odpowiedzialnego korzystania z prawa wyboru”⁷²
odpowiedzialność społeczna	<ul style="list-style-type: none"> • odpowiedzialność społeczna nie istnieje „bez prawdy, bez zaufania i miłości do prawdy”⁷³
odpowiedzialny łańcuch dostaw	<ul style="list-style-type: none"> • zwrócenie uwagi na dopuszczanie się nieodpowiedzialności w „w łańcuchu podmiotów darujących, jak i w łańcuchu odbiorców”, choć głównie w kontekście pomocy międzynarodowej⁷⁴
przejrzystość / raporty niefinansowe	<ul style="list-style-type: none"> • nie można zaniedbywać zasady przejrzystości szczególnie w kontekście procesu globalizacji⁷⁵ • wezwanie do znalezienia rozwiązań zapewniających przejrzystość na rzecz inwestorów⁷⁶
współpraca władz publicznych z biznesem	<ul style="list-style-type: none"> • wprowadzenie zmian ustawodawczych służących stabilności gospodarki⁷⁷ • wspólna praca na rzecz spójnego rozwoju człowieka zarówno w sferze materialnej, jak i osobowościowej⁷⁸
zrównoważony rozwój / przeciwdziałanie nierównością	<ul style="list-style-type: none"> • rozwój ekonomiczny powinien przynosić „realny wzrost obejmujący wszystkich”⁷⁹ • konieczność „maksymalnego ograniczenia użycia zasobów nieodnawialnych”⁸⁰

Źródło: Opracowanie własne na podstawie wyżej omówionych zagadnień.

Na uwagę zasługuje również najbardziej wspólny element, wokół którego toczy się pośrednio artykuł. Źródłem i fundamentem nauczania Kościoła katolickiego oraz społecznej odpowiedzialności biznesu, co zostało pokazane na przykładzie cytowanej literatury, jest człowiek. Jego dobro i potrzeby stają niejako w centrum współczesnego świata, a wśród tych wartości wymienia się m.in.:

⁷¹ Franciszek, *Encyklika Laudato si'...*, dz. cyt., nr 11.

⁷² Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, dz. cyt., nr 36.

⁷³ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 5.

⁷⁴ Tamże, nr 22.

⁷⁵ Tamże, nr 36.

⁷⁶ J. Kupny (red.), *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 369.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, dz. cyt., nr 36.

⁷⁹ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate...*, dz. cyt., nr 21.

⁸⁰ Franciszek, *Encyklika Laudato si'...*, dz. cyt., nr 22.

rozwój osobisty i zawodowy człowieka, godna praca i płaca, dostęp do niezanieczyszczonego środowiska i zasobów natury. Na te aspekty ma wpływ Kościół w wymiarze moralnym i duchowym, biznes z kolei w wymiarze praktycznym, jako np. producent, usługodawca, pracodawca. Świadomość oddziaływania powinna rodzić odpowiedzialność za przyszłość świata. To istotna płaszczyzna dialogu między Kościołem i biznesem. Jak dialog przebiega, formy angażowania się Kościoła i osiągnięcia na tym gruncie mogłyby podlegać odrębnej analizie. Podobnie, jak wpływ Kościoła pod względem etycznym na biznes.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła

- Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in Veritate Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich ludzi dobrej woli o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si' papieża Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, Opoka.org.pl z 24.05.2015, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/laudato_si_24052015.html (dostęp 5.09.2018).
- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus Ojca Świętego Jana Pawła II do czcigodnych braci w episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę Encykliki Rerum novarum*, w: *Encykliki ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, oficjalna strona Watykanu „The Holy See”, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp 29.09.2018 r.).
- Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, w: *Encykliki ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (1.01. 2000 r.), *Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje!*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012000.html (dostęp 29.09.2018).

Pius XI, *Encyklika papieża Piusa XI do czcigodnych braci patriarchów, prymasów, arcybiskupów, biskupów i innych ordynariuszy, utrzymujących pokój i jedność ze Stolicą Apostolską, także do wiernych chrześcijan katolików świata Quadragesimo anno o chrześcijańskim ustroju społeczny*: 15 V 1931 r., Warszawa 2002.

Pius XI, *Encyklika Quadragesimo anno* (15.05.1931 r.), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931.html (dostęp 29.09.2018).

Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej (Dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego z 30 XII 1988 r.) 3; cyt. za: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Jasna Góra 2004.

Publikacje o CSR

Abec A., Albińska E., i in. (red.), *Raport: Odpowiedzialny biznes w Polsce 2014. Dobre praktyki*, Warszawa 2015.

Abec A., Andrejczuk M. (red.), *Dialog i budowanie relacji z interesariuszami – podręcznik dla firm*, Warszawa 2014.

Albińska E., Andrejczuk M. i in. (red.), *Raport: Odpowiedzialny biznes w Polsce 2015. Dobre praktyki*, Warszawa 2016.

Albińska E., Borowska M. i in. (red.), *Raport: Odpowiedzialny biznes w Polsce 2016. Dobre praktyki*, Warszawa 2017.

Andrejczuk M., *Strategiczne podejście do CSR w normie ISO 26000*, w: M. Andrejczuk, A. Gruszecka-Tieśluk, E. Wojciechowicz (red.), *Wspólna odpowiedzialność. Rola strategii*, Warszawa 2016.

Banasiuk H., *Elementy etyczne w systemie compliance w organizacji*, w: R. Sroka (red.), *Etyka biznesu – wokół kluczowych zagadnień*, Warszawa 2018.

Borowska M., Górka M. i in. (red.), *Raport: Odpowiedzialny biznes w Polsce 2017. Dobre praktyki*, Warszawa 2018.

Bukowski H., *W kierunku gospodarki cyrkularnej – rekomendacje rozwoju i implementacji praktycznych rozwiązań dla biznesu*, bmw 2018.

Ćwik N. (red.), *Wspólna odpowiedzialność. Rola raportowania społecznego*, Warszawa 2013.

Drews A., *Corporate Social Responsibility w sektorze MŚP*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Zarządzanie” nr 42(1) 2015.

Encyklopedia CSR, portal Odpowiedzialnybiznes.pl (brak daty opubl.), <http://odpowiedzialnybiznes.pl/hasla-encyklopedii/spoleczna-odpowiedzialnosc-biznesu-csr/> (dostęp 9.09.2018 r.).

Ferrell O.C., Hirt G., Ferrell L., *Business: A Changing World*, 2013.

Ignatius A., *The Opportunity Of Sustainability*, „Harvard Business Review” z 14.11.2017, <https://hbr.org/2017/11/the-future-economy-project-qa-with-paul-polman> (dostęp 9.09.2018).

Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów. Odnowiona strategia UE na lata 2011–2014

- dotycząca społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw, strony internetowe Komisji Europejskiej z 25.10.2011 r., <http://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2011/PL/1-2011-681-PL-F1-1.Pdf> (dostęp 9.09.2018 r.).
- Łepko Z., *Wprowadzenie w problematykę konferencji pt. „Theoria i praxis idei zrównoważonego rozwoju”*, w: R. Sadowski, Z. Łepko (red.), *Theoria i praxis zrównoważonego rozwoju: 30 lat od ogłoszenia Raportu Brundtland*, Warszawa 2017.
- Mróz K., *Odpowiedzialni w każdym ogniwie łańcucha dostaw*, „Logistyka a jakość” nr 4/2018.
- Porczak I., *Etyka Zawodowa*, w: R. Sroka (red.), *Etyka biznesu – wokół kluczowych zagadnień*, Warszawa 2018.
- Przybysz M., *Etyka w komunikacji kryzysowej w kontekście nowych mediów*, w: R. Sroka (red.), *Etyka biznesu – wokół kluczowych zagadnień*, Warszawa 2018.
- Publikacje FOB*, portal Odpowiedzialnybiznes.pl (brak daty opubl.), <http://odpowiedzialnybiznes.pl/typ-publicacji/raporty-publicacje-fob/> (dostęp 9.09.2018 r.).
- Rok B. (red.), *Więcej niż zysk czyli odpowiedzialny biznes. Programy strategii, standardy*, Warszawa 2001.
- Sroka R. (red.), *Analiza tematyczna: Cele Zrównoważonego Rozwoju – plan działań dla ludzi i planety*, Warszawa 2015, http://odpowiedzialnybiznes.pl/wp-content/uploads/2015/10/AnalizaTematyczna_12-OST2.pdf (dostęp 9.09.2018).
- Sroka R., *Grupa robocza ds. etyki i standardów odpowiedzialnego prowadzenia biznesu. Prezentacja idei i podsumowanie działań*, w: R. Sroka (red.), *Etyka biznesu – wokół kluczowych zagadnień*, Warszawa 2018.
- Stachowicz-Stanusch A., *Etyka biznesu – przegląd pojęć i koncepcji*, Kwartalnik Naukowy „Organizacja i Zarządzanie” nr 4(36), Gliwice 2016.
- Światowa Komisja ds. Środowiska i Rozwoju, *Nasza wspólna przyszłość*, tłum. U. Grzełowska, E. Kolanowska, Warszawa 1991.

Inne

- Borutka T., Mazur J., Zwoliński A., *Katolicka nauka społeczna*, Jasna Góra 2004.
- Kawecki W., *Vademecum kultury politycznej*, Warszawa 2015.
- Kupny J. (red.), *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 369.
- Łętocha R., *Ekonomia współdziałania. Katolicka nauka społeczna wobec wyzwań globalnego kapitalizmu*, Kraków 2016.
- Ewalt D. M., *Putin strącony z tronu. Najpotężniejszym człowiekiem świata jest Xi Jinping*, „Forbes” z 9.05.2018 r., <https://www.forbes.pl/rankingi/najpoteczniejsi-ludzie-swia-ta-2018-ranking-forbes/71zgg9w> (dostęp 25.09.2018 r.).
- Seweryniak H., *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006.

Biogram

Agnieszka Siarkiewicz od ponad 7 lat zajmuje się tematem społecznej odpowiedzialności biznesu. Najpierw współpracując z Forum Odpowiedzialnego Biznesu w ramach Ligi Odpowiedzialnego Biznesu, a potem pracując w organizacji i odpowiadając za kwestie komunikacji i promocji. Absolwentka kierunku Edukacja Medialna i Dziennikarstwo na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Tematem jej pracy magisterskiej były: „Raporty w Corporate Social Responsibility (CSR). Studium z zakresu komunikacji społecznej i marketingowej”. W roku akademickim 2014–2015 realizowała Podyplomowe Studia Nowoczesna Promocja w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie, a w 2015 rozpoczęła studia doktoranckie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Absolwentka kursu London School of Public Relations oraz XV Akademii Letniej „Wyzwania zrównoważonego rozwoju w Polsce. Adres e-mail: siarkiewicz.agnieszka@wp.pl