

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

SCALANIE I DIALOG Refleksje o „stylu” Karola Wojtyły – Jana Pawła II w setną rocznicę urodzin

Pontyfikat Jana Pawła II przypadł na okres gwałtownego przyspieszenia cywilizacyjnego, któremu towarzyszy kryzys wartości. Nic dziwnego, że ich obrońcy mogą obwiniać przemiany cywilizacyjne za ich upadek. Nie jest to jednak jedyna możliwa odpowiedź na sytuację kryzysu humanizmu i religii. Alternatywną odpowiedzią jest dialog, budowanie mostów, poszerzanie horyzontu, osadzanie myślenia w nowych przestrzeniach. Zakłada to budowanie własnej tożsamości jako tożsamości otwartej, przyswajającej ziarna prawdy pochodzące z różnych źródeł i uczenie się wierności w sytuacjach wcześniejszym pokoleniom nieznanym.

STYL – BIOGRAFIA – DRAMAT DZIEJÓW

Powiedzenie „styl to człowiek” zdaje się wskazywać na bliskie Karolowi Wojtyłe przekonanie, że podstawowym doświadczeniem człowieka jest czyn¹. W czynie ujawnia się bowiem niepowtarzalność osoby jako sprawcy. Jednocześnie poprzez działanie osoba kształtuje samą siebie, staje się jeszcze pełniej sobą – i można powiedzieć, że jej osobowość rodzi się z czynu. Każda opowieść biograficzna uwzględnia istotne, choć czasem na pierwszy rzut oka niedostrzegalne, jak gdyby ukryte gdzieś głębiej związki między bohaterem a jego umysłowością. Namysł nad „stylem” osoby pomaga odkrywać charakterystyczne rysy jej tożsamości, przenikające różne obszary jej aktywności i dzieł. Dlatego też badanie stylu języka, którym posługuje się dana osoba, nie dotyczy tylko jego zewnętrznych właściwości, dzięki którym myślenie znajduje swój wyraz, lecz powinno także wydobywać – w miarę możliwości – duchowe pierwiastki tkwiące w umysłowości danego człowieka. Żeby zrozumieć poetę, trzeba nie tylko poznać historyczno-kulturowy kontekst jego twórczości, ale również spotkać się z nim samym w nadziei, że może uda się nam poznać tajemnicę jego stylu².

¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 58n.

² Pojęcie stylu zasadniczo odnosi się do wytworów człowieka, w obecnym szkicu jednak obejmuje ono również podmiot będący sprawcą jego działań i stworzonych przezeń dzieł. W tym szerszym rozumieniu styl traktowany jest jako zbiór cech określających umysłowość, a mówiąc głębiej,

Stulecie urodzin św. Jana Pawła II skłania do ponownej próby zrozumienia jego umysłowości, do zastanowienia się nad tym, które z jej cech sprawiły, że stał się on jednym z najbardziej wpływowych ludzi dwudziestego wieku i niezwykłym uczestnikiem dramatu współczesności. George Weigel nazwał go „świadkiem nadziei”³, Ferdinando Adornato mówił, że Karol Wojtyła był jedynym w swej epoce filozofem, który dokonał wstrząsu moralnego, i zastanawiał się, czy ktoś mu podobny pojawi się jeszcze w historii⁴. Obydwaj admiratorzy Papieża Polaka zdają się zarazem zwracać uwagę na trudny, ale przecież nie bezowocny proces spotkania chrześcijaństwa ze światem współczesnym.

Jan Paweł II nie był pierwszym papieżem, który podejmował podróże apostołskie, ale dzięki pielgrzymkom na wszystkie kontynenty jako biskup Rzymu zetknął się z nabrzmiałymi problemami całego świata. Dzięki papieskim podróżom oraz ich medialnemu przekazowi głoszenie chrześcijańskiego orędzia wpisywało się w proces globalizacji, na drogę której ludzkość jako podmiot historii zaczęła wchodzić w ostatnich dekadach dwudziestego stulecia. Chrześcijański uniwersalizm stanął wówczas wobec nowych wyzwań i musiał wypracowywać nowe narzędzia uobecniania chrześcijaństwa w świecie. Wizję i pragnienie tej szerokiej, a zarazem pogłębionej obecności odnajdujemy już w homilii Papieża z dnia inauguracji pontyfikatu. „Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku»”⁵.

Papież nie znajduje się ponad Kościołem, jest tylko zwornikiem idei i działań, które ożywiają wspólnotę uczniów Jezusa w określonym okresie

duchowość wybitnej postaci. Oczywiście przedmiotem badań będą tutaj teksty: utwory poetyckie, prace filozoficzne i nauczanie papieskie Karola Wojtyły – Jana Pawła II, autor jednak tylko ubocznie kieruje swe zainteresowanie ku problemom ściśle dotyczącym ich stylistyki, esej stanowi bowiem próbę rekonstrukcji „stylu myślenia” i „stylu działania” Papieża, uwzględniającej z jednej strony wielość pól jego kulturotwórczej działalności, z drugiej zaś ciągłość charakterystycznego dlań podejścia do problemów różnorodności kulturowej w kolejnych fazach jego życia. Poszerzając kategorię stylu, autor idzie w ślad za Hansem Ursem von Balthasarem. Współczesny teolog filologiczną kategorię stylu zastosował do analizy historii duchowości chrześcijańskiej, wyróżniając w ramach estetyki teologicznej style klerykalne i style świeckie (por. H.U. von B a l t h a s a r, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 2, *Fächer der Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, s. 20-28).

³ Zob. G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.

⁴ Zob. F. A d o r n a t o, *Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof naszego czasu*, tłum. A.M. Wierzbicki, „Ethos” 15(2002) nr 3-4(59-60), s. 40-53.

⁵ J a n P a w e ł I I, „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi” (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na rozpoczęcie pontyfikatu, Watykan, 22 X 1978), w: *Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku. Międzynarodowe sympozjum Instytutu Jana Pawła II KUL w trzydziestą rocznicę inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009, s. 14.

dziejów Ludu Bożego. Nie zawsze musi też wносить swój wkład do nauczania Kościoła, wystarczy, że je przekazuje i dostosowuje do aktualnych zadań duszpasterskich. Ten typ posługi Piotra sprawdza się przede wszystkim w epokach kulturowej stabilizacji, wolnych od ideowego fermentu i nowych zjawisk. Pontyfikat św. Jana Pawła II przypadł na okres gwałtownego przyspieszenia cywilizacyjnego, któremu towarzyszy kryzys wartości. Nic dziwnego, że ich obrońcy mogą obwiniać przemiany cywilizacyjne za ich upadek. Nie jest to jednak jedyna możliwa odpowiedź na sytuację kryzysu humanizmu i religii. Alternatywną odpowiedzią jest dialog, budowanie mostów, poszerzanie horyzontu, osadzanie myślenia w nowych przestrzeniach. Zakłada to budowanie własnej tożsamości jako tożsamości otwartej, przyswajającej ziarna prawdy pochodzące z różnych źródeł i uczenie się wierności w sytuacjach wcześniejszym pokoleniom nieznanych. Umysłowość Jana Pawła II, charakteryzująca się dążeniem do *s c a l a n i a i d i a l o g u*, szczególnie predysponowała go do wiernej, a zarazem kreatywnej, nieulegającej ani lękowi, ani entuzjazmowi, chrześcijańskiej odpowiedzi na ambiwalencje epoki globalizacji.

Obie te idee – scalanie i dialog – są kluczowe w całej spuściźnie papieża Wojtyły. Są one wyznacznikami jego stylu. Obecny szkic stanowi zaledwie wstępny rekonesans ich obecności w jego poezji, filozofii i posłudze papiejskiej. Będzie on próbą ukazania jednorodności dzieła człowieka, który stał się Janem Pawłem II i w darze pozostawił Kościołowi swój fascynujący i płodny styl myślenia. Szkic ten będzie zarazem próbą czytania dziedzictwa św. Jana Pawła II jako tekstu, który stanowi żywe przesłanie poety, myśliciela i kapłana – przesłanie zawarte w jego słowach i czynach.

WCZESNY ZAMYŚŁ POETYCKI PIERWSZA UMYSŁOWA KRYSTALIZACJA

Słowa „scalenia” użył Karol Wojtyła po raz pierwszy jako niespełna dwudziestoletni student filologii polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, zmagający się z formą literacką swojej pierwszej książki. Wiosną 1939 roku pracował nad tomem *Psalterz Dawidów (Księga słowiańska)*. Cykl sonetów, stanowiących zrab poetyckiej materii literackich pierwocin przyszłego Papieża, dopełnia poemat *Symphonie – Scalenia*⁶. Psychologia potwierdza fakt przeżywania przez młodego człowieka procesu kształtowania przezeń swojej osobowej

⁶ Zob. K. W o j t y ł a, *Symphonie – Scalenia*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, *Juwenilia (1938-1946)*, red. J. Popiel i in., Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 63-87.

odrębności na drodze dezintegracji pozytywnej⁷. Tygiel emocji, wizji i idei obecny w młodzieńczym utworze Wojtyły zdaje się odzwierciedlać podobne psychiczne zjawisko, w wyniku którego nastąpiła w tym wypadku eksplozja twórcza. Mimo śmiałej próby stworzenia własnego poetyckiego idiomu autor jednak nie mówi jeszcze własnym językiem, ale zapożycza głosy i idee z tradycji. Własny jest natomiast jego zamysł dojścia do nieznanej pełni, do ułożenia symfonii na drodze scalania.

Scalania czego? Chodzi tu o scalanie tradycji literackich, różnych sztuk, kultur i wreszcie samego podmiotu. Współobecność wątków estetycznych i ponadestetycznych: egzystencjalnych i dziejowych, etycznych i metafizyczno-religijnych, sprawia, że młodzieńcze poetyckie dzieło przyszłego Papieża jawi się jako swoisty (jakkolwiek nie do końca chyba uświadomiony) zamysł pewnej „fenomenologii ducha”. Jego treściowy ładunek rozsadza formę, treść jest bowiem tak bogata i tak złożona, że trudno sobie z nią poradzić w tradycyjnych formach poetyckich, jak choćby sonet czy wiersz. Owa obfitość, wręcz „nadobfitość” rzeczywistości, którą poeta pragnie zrozumieć i wyrazić, prowadzi go w stronę poematu, którego struktura – wypracowywana przezeń w późniejszej twórczości – będzie pełniej przystawać do typu jego umysłowości. Wydaje się, że już wtedy, w początkach swej literackiej twórczości, Wojtyła wkraczał na drogę poszukiwań charakterystycznych dla twórców awangardy⁸. Siłą młodzieńczego tomu, który powinien był stać się debiutem poety, jest dążenie do syntezy wszystkiego, co stanowi o ludzkiej duchowości – tak zbiorowej, jak i indywidualnej.

Spróbujmy zatem zrekonstruować główne trajektorie scalania w przestrzeni Wojtyłowskiej *Księgi słowiańskiej*. Gdy chodzi o rolę poety, uderza połączenie romantycznego wzorca ze wzorcem biblijnym. Poeta jest wieszczem i psalmistą. Synteza ta wpisana jest w dzieje słowiańszczyzny, „Dawid Słowiański” nawiązuje do Kochanowskiego tłumaczenia psalmów, posługuje się słowiańsko brzmiącymi słowami („chram”⁹, „władyka”¹⁰, „wnuka”¹¹), ewokuje „słowiańskie” obrzędy i krajobrazy rodzinnego Podbeskidzia¹². Jako poeta romantyczny, pracuje nad duchem narodu. List Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka stanowi świadectwo jego imponującej znajomości poezji dwudziestolecia. Wybór romantyzmu jako inspiracji nie jest skutkiem zapóźnienia

⁷ Zob. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, PIW, Warszawa 1979.

⁸ Zob. Z. Zarebianka, *Medytacja znaczeń – o specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły na tle tendencji w poezji polskiej XX wieku*, w: tamże, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2018, s. 29n.

⁹ Wojtyła, *Symphonie – Scalania*, s. 81.

¹⁰ Tamże, s. 63-65.

¹¹ Tamże, s. 76.

¹² Por. tamże, s. 55.

literackiego, przeciwnie jest on reakcją na redukcyjne poetyki skamandrytów, Bolesława Leśmiana i Konstantego I. Gałczyńskiego, w których twórczości atrofii uległa wielka problematyka chrześcijańska i narodowa. Znamienne, że Gałczyńskiego krytykuje za uleganie ideologii endeckiej¹³. Wybuch wojny potwierdza żywotność romantycznej dykcji. „Bo dla nas duch jest więcej niż przemoc i miecz: bo w nas są korzenie Piękna przegłębo, bo Piękno nasze i sztuka nasza z naszego jest Narodu i dla naszego Narodu: to jest pieśń Wieszców”¹⁴.

Poezja w zamyśle twórcy z Wadowic jest sztuką syntetyczną i cechuje ją muzyczność, plastyczność (zwłaszcza architektoniczność) oraz teatralność. Wykazuje ona pokrewieństwo z obrzędami religijnymi. Wszystkie te cechy przyrastają do pnia słowa, będącego jako *l o g o s i s y m b o l* nośnikiem sensu i piękna. Pierwsza krystalizacja umysłowa dokonuje się w przypadku Karola Wojtyły wokół kategorii piękna, a w jego późniejszej twórczości intelektualnej, częściowo także artystycznej, kategoriami wiodącymi, organizującymi całokształt myśli, okazały się „dobro” i „prawda”. Nie znaczy to jednak, że „piękno” stanie się mniej ważne, kategoria ta będzie przedmiotem wielu rozważań papieskich, wystarczy przypomnieć pojęcie *e p i f a n i i p i ę k n a* z *Listu do artystów*¹⁵ czy medytacje nad freskami Michała Anioła z *Tryptyku rzymskiego*¹⁶.

Warto wskazać na niektóre przykłady „scalania” sztuk w *Księdze słowiańskiej*. Otóż muzyczność jest w niej żywiołem łączącym konkretne doznania słuchowe z przeżyciami treści symbolicznych. Głosy natury są jakby uśpione, obecne w milczącym tle, natomiast wybrzmiewają dźwięki naznaczone sensami kulturowymi: sobótkowa pieśń obrzędowa, śpiewy procesyjne, pieśni maryjne, ciche pieśni matki (zapewne kołysanki), organy, dzwony z Bielan, dźwięki fortepianu, melodia poloneza. Budują one harmonię, którą niszczy dźwiękowy dysonans bombardowania.

i biały jestem i w pędzie zastygły –
kamienia chwyta się kurczowa dłoń,
uchem przymknąłem do martwej calizny,
a rozpacz szarpie mi, rozrywa skroń –
Rozpacz! – słyszę tej melodii ryk,

¹³ „Otóż chciałbym stworzyć wyłom niejako. Wbrew kolegom moim, którzy się grażą ciągle jeszcze w rozpamiętywaniu wspaniałości Tuwima, cudnej – sam to przyznaję – melodii Lieberta, endeckiej bojowości Gałczyńskiego, czy wreszcie panteistycznej liryki Leśmiana”. T e n ż e, *Listy do Mieczysława Kotlarczyka z okresu wojny i okupacji*” (List z 14 XI 1939 r.) w: Wojtyła – Jan Paweł II, *Juwenilia (1938-1946)*, s. 351.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. J a n P a w e ł II, *List do artystów*, nr 10, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 5-6(213), s. 9.

¹⁶ Zob. t e n ż e, *Tryptyk rzymski*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 4(252), s. 7-15.

gra w chmurach grom,
zniszczenie niesie,
melodia spada na ziemię jak sęp,
w kawały rwie całuny łąk –
Przekłeta! O Przekłeta!!
*Movζική [Mousike]*¹⁷

Symbole architektoniczne: Wawel, będący – jak w wizji Wyspiańskiego – Akroplem, „cezariańskie forum”, gotyckie i renesansowe kościoły, fragment Świątyni Jerozolimskiej obecny za sprawą poetyckiego (jakby filmowego) montażu w wawelskich arkadach, a nawet minaret przeniesiony w słowiański krajobraz z mitycznego Orientu, symbolizują dziedzictwo kultury, której zagraża barbarzyństwo wojny¹⁸. Poeta scala bliskie i dalekie doświadczenia kulturowe w trosce o ocalenie dziedzictwa humanizmu – jest świadom wielości jego źródeł. Scalenie staje się antytezą wrogości i zniszczenia. Młodzieńczy tom Wojtyły, naznaczony cierpieniem pierwszych miesięcy drugiej wojny światowej, jest próbą przeciwstawienia humanizmu nihilizmowi, twórczości zaś – pogardzie dla ludzkiego ducha. Jest w nim energia wypływająca z wiary w głęboko humanistyczny sens kultury rozwiniętej w basenie Morza Śródziemnego, która wraz z rozwojem chrześcijaństwa stała się również kulturą Słowian.

Cykl sonetów odzwierciedla jakąś strukturalną – tkwiącą w sakralnej naturze człowieka – ciągłość między obrzędami słowiańskimi a kultem chrześcijańskim. Sceniczny ruch: obchody sobótkowe, polonez, procesja eucharystyczna, świadczy o próbie teatralizacji cyklu. W poemacie *Symphonie – Scalenia* zaskakuje dostrzeganie związków między misteriami dionizyjskimi a duchowością franciszkańską. Młody Wojtyła – poeta i aktor – żyje raczej tradycją teatru niż filozofii greckiej, postrzegając świat w kategoriach misterium, dramatu i sceny. Nawiązując do Sobótki, sięga do misterium słowiańskiego, ale nie jest to powrót do wierzeń pogańskich, chodzi tu natomiast o wydobywanie ludzkiej treści dawnych misterii, otwartej na dopełnienie przez chrześcijaństwo. „Grek i Słowianin”¹⁹ z poematu Wojtyły jest chrześcijaninem. W poemacie tym rozbrzmiewa echo głośnego sporu: Ateny czy Jerozolima? Wojtyła opowiada się za syntezą tych możliwości na gruncie chrześcijaństwa. Odnosząc się do swoich przemyśleń z pierwszych tygodni wojny i eksplikując przesłanie tomu, pisze w liście do Kotlarczyka. „Myślę o Polsce ateńskiej, ale od Aten całym ogromem chrystianizmu doskonalszej. I o takiej myśleli wieszczowie i prorocy babilońskiej niewoli. Naród upadł jak Izrael, bo nie poznał ideału

¹⁷ Wojtyła, *Movζική [Mousike]*, w: tenże, *Juwenilia (1938-1946)*, s. 76.

¹⁸ Por. tamże, s. 67-81.

¹⁹ Tamże, s. 67.

mesjańskiego, ideału swojego, który był już podniesiony jak żagiew – ale nie urzeczywistniony!”²⁰. Mesjanizm młodego Wojtyły jest mesjanizmem chrystocentrycznym, poszukującym sensu cierpienia jednostek i narodu, ukazującym Chrystusa jako źródło wyzwolenia i nadziei²¹.

W POSZUKIWANIU PEŁNEGO PROFILU FILOZOFII SPRAW LUDZKICH

Rozpoznawalnym znakiem filozoficznej myśli Karola Wojtyły jest jej koncentracja wokół problematyki osoby. Dążyła ona do przezwyciężenia różnorodnych form alienacji i poniżenia godności człowieka, których doświadczali ludzie dwudziestego wieku. Filozofia Wojtyły wpisuje się w przebudzenie personalistyczne, inspirujące odnowę kultury, religii, polityki oraz innych dziedzin relacji międzyludzkich w odpowiedzi na kryzys, u którego podstaw znajduje się zagubienie prawdy o człowieku. Do personalistycznej wrażliwości, która już w pionierskiej wizji Emmanuela Mouniera miała prowadzić do rewolucji ducha, Wojtyła dodaje solidną podbudowę filozoficzną, zarazem konfrontując personalizm z filozofią klasyczną i współczesną. Dążąc do pełnego profilu filozofii osoby, nadaje personalizmowi jako prądowi kulturowemu filozoficzną gęstość i spoistość. Jedną z metod jego pracy filozoficznej stało się scalanie ziaren prawdy, rozproszonych w różnych tradycjach filozoficznych, nierzadko traktujących się nawzajem z podejrzliwością i odnoszących się do siebie z uprzedzeniami. Myśli Wojtyły nie da się zamknąć w granicach wyznaczonych przez systemy filozoficzne, gdyż dąży ona do odsłonięcia pełnego profilu filozofii spraw ludzkich.

Przypomnijmy, że określenie etyki jako *f i l o z o f i i s p r a w l u d z k i c h* pochodzi od Arystotelesa²² i wskazuje na praktyczną, zakorzenioną w doświadczeniu społeczno-politycznym osobliwość jej przedmiotu i metody, odróżniając ją od *f i l o z o f i i z a s a d*, czyli metafizyki, pojmowanej jako filozofia pierwsza (nauka naczelną)²³. Sprzęgnięcie w personalistycznej filozofii Woj-

²⁰ T e n ż e, *Listy do Mieczysława Kotlarczyka z okresu wojny i okupacji* (List z 2 XI 1939 r.), s. 348.

²¹ Mesjanizm Wojtyły ma oczywisty rodowód romantyczny. Wątki mejsanistyczne występują także u Jana Pawła II i podlegają wyraźnemu oczyszczeniu dokonanemu z perspektywy chrześcijańskiego chrystocentryzmu i personalizmu. Mamy w tym wypadku do czynienia z integracją elementów mesjanizmu w teologii katolickiej, nie można natomiast mówić o kontynuacji mesjanizmu przez Jana Pawła II w wieku dwudziestym. Tę drugą interpretację rozwija Paweł Rojek (zob. P. R o j e k, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Wydawnictwo M, Kraków 2016).

²² P o r. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. X, 9, 1181 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 300.

²³ P o r. t e n ż e, *Metafizyka*, ks. I, 2, 982 b, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, t. 1, s. 13n.

tyły problematyki etycznej z problematyką antropologiczną zdaje się usprawiedliwiać nazywanie również jego filozofii filozofią spraw ludzkich. Dla Wojtyły wyróżnikami osoby są działanie i moralność. Jego analizy filozoficzne dokonują się poniekąd według ruchu wahadłowego: od moralności ku osobie, a potem od osoby ku moralności. Pytanie o istotę moralności prowadzi najpierw do sformułowania normy personalistycznej, nakazującej afirmację osoby ze względu na jej godność, dalej zaś następuje ogląd osoby przez pryzmat analizy struktury czynu, którego osoba jest sprawcą. Wszystko to pozwala wyraźniej dostrzec istnienie dynamicznego układu osoba–moralność. Filozoficzne książki Karola Wojtyły: *Miłość i odpowiedzialność*²⁴, *Osobę i czyn* oraz niedokończoną *Człowiek w polu odpowiedzialności*²⁵, trzeba traktować jako personalistyczną trylogię, w której z jednej strony ze względów analitycznych problematyka etyczna i antropologiczna ulegają separacji, z drugiej zaś – ze względu na charakter przedmiotu, czyli specyfikę spraw ludzkich – kwestie etyczne i antropologiczne zostają zintegrowane i zastosowane do rozwiązywania problemów praktycznych. Filozofia spraw ludzkich, a zwłaszcza jej personalistyczna wykładnia, nigdy bowiem nie może odrywać się od dylematów Antygony, Hamleta czy Kowalskiego²⁶.

Podając problematykę wielkich pytań, skondensowaną w rzeczywistości osoby, Wojtyła czerpie z różnorodnych tradycji filozoficznych. Tego typu metodologiczny pluralizm Jerzy W. Gałkowski uznaje za charakterystyczną cechę filozoficznego dyskursu Wojtyły²⁷. Istnieje ryzyko, że sięganie do różnych tradycji filozoficznych i wybieranie ich elementów doprowadzi do eklektyzmu. Nie dotyczy ono jednak filozofii Wojtyły, w jego myśli bowiem studium historii jakiegoś problemu, na przykład dobra i wartości, normy i szczęścia, aktu i przeżycia, przebiega równolegle z analizą tego problemu w świetle danych doświadczenia. Wojtyła jest przede wszystkim fenomenologicznym intuicjonistą, wykorzystującym teoretyczne osiągnięcia myślicieli wcześniejszych do pogłębienia swoich własnych wątków, uzyskiwanych na drodze eksploracji doświadczenia. Rzecz zrozumiała, że podejmuje on dyskusję z koncepcjami wypracowywanymi od starożytności po współczesność, aby je korygować pod kątem pełniejszego profilu etyki i antropologii. Szerokość jego analiz historycznych, ich głęboka fenomenologiczna uważność, ustawiony słuch metafizyczny oraz dar syntezy scalającej aspekty poznania sprawa-

²⁴ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

²⁵ Zob. tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, oprac. A. Szostek, Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym–Lublin 1991.

²⁶ Zob. T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 19–32.

²⁷ Por. J.W. Gałkowski, *Pozycja filozoficzna Karola Wojtyły*, w: tenże, *Szkice z filozofii Karola Wojtyły*, Instytut Jana Pawła II KUL – Wydawnictwo Academicon, Lublin 2017, s. 23n.

ją, że styl filozofowania Wojtyły w równej mierze wolny jest od nachylenia w stronę sceptycyzmu, jak i w stronę dogmatyzmu; wyraża się w nim dbałość o integralne podejście do aporii.

W koniecznym skrócie zarysujemy „filozoficzne mosty” Wojtyły, dzięki którym pełniejsze stawało się jego rozumienie, czym jest moralność oraz kim jest osoba. Doświadczenie moralności ujawnia najpierw treść aksjologiczną – chodzi w nim o dobro i zło moralne. Wartość moralna urzeczywistnia się poprzez ludzkie czyny: osoba, działając, staje się moralnie dobra lub moralnie zła. Wartość moralna i czyn znajdują się w dynamicznej relacji, którą ożywia i stymuluje przeżycie powinności moralnej. Wartość–czyn–norma stanowią jednolity układ egzystencjalno-przedmiotowy, dany w przeżyciu i zobiektywizowany poznawczo, obydwie funkcje zaś: przeżycie i poznanie, konstytuują sumienie. Biorąc pod uwagę złożoność doświadczenia moralności, Wojtyła mówi o jego trzech warstwach: aksjologicznej, prakseologicznej i deontologicznej²⁸.

Fakt wielowarstwowości doświadczenia moralności powoduje, że w filozoficznych teoriach moralności wskazuje się na odmienne dominanty. Wojtyła docenia ukazanie przez Kanta prymatu powinności, ale jednocześnie prowadzi z nim spór o rozumienie autonomii moralnej, jej założeń epistemologicznych i konsekwencji antropologicznych. Fascynacji Kantowską etyką imperatywu kategorycznego, zwłaszcza jego formułą personalistyczną: traktuj osobę jako cel sam w sobie, nigdy zaś tylko jako środek²⁹, towarzyszy u Wojtyły krytyka aprioryzmu oraz redukcji sfery moralności do sfery świadomości, czy wręcz krytyka destylacji moralności z realnego życia osoby poprzez przeniesienie moralności w sferą noumenalną. Ambivalencja etyki Kanta nie przeszkadza Wojtyłie docenić jej znaczenia, gdy chodzi o ekspozycję pierwiastka normatywnego w moralności oraz podważenie pryncypiów utilitaryzmu.

W rozprawie habilitacyjnej poświęconej możliwości zastosowania systemu etycznego Maxa Schelera w teologii moralnej Karol Wojtyła dochodzi do wniosku, że założenia filozoficzne Schelerowskiej etyki wartości nie są spójne z założeniami etyki wywodzącej się ze źródeł biblijnych. Poddaje krytyce Schelerowskie ujęcie związku między osobą a wartościami oraz emocjonalistyczną i esencjonalistyczną interpretację wartości. Docenia natomiast stosowanie metody fenomenologicznej w etyce. „Nadaje ona pracom etycznym owo znamię doświadczenia, zbliża je do przeżyć konkretnego człowieka, pozwalając badać życie etyczne od strony jego przejawów”³⁰. Na tym wcale

²⁸ Por. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 24.

²⁹ Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 62.

³⁰ Por. K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 125.

się jednak nie kończy Wojtyłowska recepcja myśli Schelera, a jego dyskusja z autorem *Formalizmu w etyce i materialnej etyki wartości*³¹ w sprawie związku wartości moralnych z wolą i intencjonalnego dążenia do dobra moralnego ma charakter sporu między dwoma fenomenologami wartości. Podczas gdy dla Schelera osoba jest miejscem przejawiania się wartości, Wojtyła – ukazując samostanowienie i samourzeczywistnienie osoby – podkreśla jej udział w realizacji wartości moralnych. Aksjologię scala z antropologią. „Dopiero na tak pojętym gruncie ontologicznym (antropologicznym) interpretacja moralności jako rzeczywistości danej w doświadczeniu winna zarazem posiadać charakter aksjologiczny. Wszak chodzi w niej o dobro i zło – a to są wartości”³².

Nietrudno zauważyć, że Wojtyła w swych krytycznych analizach etycznych koncepcji Kanta i Schelera często odwołuje się do stanowiska św. Tomasza z Akwinu. Znajomość myśli Akwinaty zawdzięczał studiom na uniwersytetach w Krakowie i Rzymie, które zostawiły głęboki ślad w jego umysłowości. Nie stał się jednak nigdy „tomistą podręcznikowym”, wręcz przeciwnie – uważał, że tomizm ze względu na swój realizm jest filozofią otwartą na dalsze dopełnienia. Mamy tu do czynienia z podwójnym procesem: po pierwsze, Karola Wojtyły lektura Kanta i Schelera przebiega w horyzoncie myśli św. Tomasza, a po drugie, przyswojenie nowych – potwierdzonych przez doświadczenie – aspektów moralności pomaga mu poprawnie zrozumieć doniosłość niektórych poglądów etycznych św. Tomasza z Akwinu. W ten sposób krakowsko-lubelski filozof etykę jako naukę normatywno-aksjologiczną osadza na kościecu etyki jako nauki praktycznej, osadzonej jeszcze głębiej: na podstawach antropologicznych i metafizycznych. Aby spełnić warunek realizmu, etyka nie może porzucać, jak stało się to w myśli Kanta i Schelera, badania związku normy i wartości z czynem. Głębsza analiza normatywno-aksjologiczna z kolei prowadzi Wojtyłę do krytyki eudajmonizmu, który Tomasz przejął od Arystotelesa. Wojtyłowska norma personalistyczna ma więcej wspólnego z etyką imperatywu kategorycznego niż z tradycyjną tomistyczną wizją szczęścia jako ostatecznego celu działania. W swoim myśleniu, stale konfrontowanym z danymi doświadczenia moralnego, Wojtyła scala deontologiczny i teleologiczny model etyki. Wartość, powinność i cel, to trzy kategorie, które w jego przekonaniu należy scalić w filozoficznej interpretacji doświadczenia moralności, aby w ten sposób uzyskać pełniejszy profil etyki.

Scalanie aspektów, które zostały rozproszone w różnych doktrynach filozoficznych, wynika u Wojtyły z potrzeby dorównania teorii do rzeczywistości, będącej jej przedmiotem. Dążenie do realizmu w antropologii tłumaczy sens

³¹ Zob. M. S c h e l e r, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer, Halle 1921.

³² W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 31.

syntezy filozofii bytu z filozofią świadomości³³. Filozofia klasyczna ujmowała człowieka jako jeden z bytów i dlatego podejście metafizyczne, będące do pewnego stopnia także podejściem naturalistycznym (kosmologicznym) do człowieka w filozofii, zapewniało jej obiektywizm i realizm. Filozofia nowożytna, która zrywa z oglądem bytu ludzkiego w perspektywie kosmologicznej, aby zbudować antropologię w trosce o to, co specyficznie ludzkie, wychodzi od świadomości, a wraz z tym zwrotem antropologicznym dokonuje się przebudowa całej filozofii. Absolutyzacja aspektu świadomości prowadzi jednak nieuchronnie do subiektywizmu i idealizmu. Wskazując na realność świadomości i jej rolę w konstytuowaniu się osoby, Wojtyła w imię *r e a l i z m u i o b i e k t y w i z m u* podjął próbę przezwyciężenia antynomii realizm–idealizm oraz subiektywizm–obiektywizm. Zauważa: „Są to dwa zupełnie różne wymiary: być podmiotem (*suppositum*) i przeżywać siebie jako podmiot; w tym drugim dopiero wymiarze dotykamy właściwej rzeczywistości ludzkiego «ja». Otóż dla ukształtowania się tego drugiego wymiaru podmiotowości osobowej człowieka świadomość ma znaczenie kluczowe i konstytutywne”³⁴. Aspekty świadomości i bytu wzajemnie się dopełniają, a bez syntezy scalającej obydwie te aspekty filozofia człowieka nie mogłaby osiągnąć swojego pełnego profilu; zarówno jako jednostronna filozofia bytu, jak i jednostronna filozofia świadomości, pozostawałaby daleka od adekwatnej filozofii osoby.

WOBEC WIELOŚCI RELIGII

Jan Paweł II był papieżem, który z autentycznym zapałem rozwijał dialog międzyreligijny. Impulsem do przełomu we wzajemnych relacjach religii współczesnego świata okazało się nauczanie Soboru Watykańskiego II. Możli-

³³ Wielu badaczy filozofii Karola Wojtyły podkreśla, że jego synteza filozofii świadomości z filozofią bytu opiera się gruntownych, cechujących się realizmem wglądach w istotę świadomości i jej roli w konstytucji bytu osoby i jej sprawczości (por. J. S e i f e r t, *Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as a Philosopher and Cracow/Lublin School of Philosophy*, „Aletheia. An International Journal of Philosophy” 2(1981), s. 130-181; R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010, s. 188-204; A. P ó ł t a w s k i, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 237-257; G. R e a l e, *Karol Wojtyła. Pielgrzym Absolutu*, tłum. M. Gajda, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 63-74; J. M e r e c k i, *Osoba i dobro. Szkice o filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 55-66; A.M. W i e r z b i c k i, *Filozofia Karola Wojtyły wobec problemu moderny*, w: *Tropami retoryki, stylistyki i dziennikarstwa. Tom dedykowany Profesor Barbarze Bogolebskiej*, red. M. Worsowicz, B. Fiołek-Lubczyńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 167-179).

³⁴ K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 382.

na jednak wyobrazić sobie bardziej spowolnioną i ostrożną recepcję *Nostra aetate*³⁵, gdyby zabrakło osobistego, odpowiadającego jego umysłowości, oddania się Papieża sprawie pojednania między religiami. Bez wątpienia jego „scalająca” osobowość była istotnym czynnikiem dziejowego przyspieszenia na tym polu.

Zanim przyjrzymy się poglądom Jana Pawła II na temat sensu wielości religii, warto przypomnieć, że już w dzieciństwie i młodości odnosił się on z zainteresowaniem i aprobatą do wyznawców judaizmu w swoich rodzinnych Wadowicach. „Mam żywo przed oczyma obraz żydów podążających w dzień sobotni do synagogi, która znajdowała się na zapleczu naszego gimnazjum. Obie grupy religijne, katolików i żydów – łączyła, jak przypuszczam – świadomość, że modlą się do tego samego Boga. Mimo różnicy języka, modlitwy w kościele i w synagodze w znacznej mierze opierały się na tych samych tekstach”³⁶. Jego postawę dialogu kształtowało pozytywnie doświadczenie koleżeństwa i przyjaźni z rówieśnikami narodowości żydowskiej. Do jej pogłębienia przyczynił się także wstrząs, jakim była Zagłada, której symbolem stało się Auschwitz. „Oświęcim nie przestaje ostrzegać także i dzisiaj. Oświęcim mówi, iż *antysemityzm jest wielkim grzechem przeciw ludzkości*”³⁷.

W rozmowach Papieża z Vittorioem Messoriem znajduje się obszerny blok refleksji na temat wielości religii i dialogu międzyreligijnego. Nie sposób tu nawet streścić tych rozważań. Wystarczy zauważyć, że odzwierciedlają one koncentryczny układ religii, który zarysowany został w soborowej deklaracji *Nostra aetate*: od religii animistycznych, poprzez wielkie azjatyckie religie duchowości, do trzech religii monoteistycznych. Jan Paweł II podkreśla pierwiastki zbawcze i etyczne we wszystkich religiach. Dość precyzyjnie omawia zbieżności i rozbieżności między chrześcijaństwem a innymi religiami. Komentarzom religiologicznym i teologicznym towarzyszy świadectwo, czym są dla niego jako Papieża tak liczne w czasie jego pontyfikatu spotkania z przedstawicielami religii niechrześcijańskich. Opowieść ta ukazuje współczesny świat jako scenę, na której pojawili się nowi aktorzy i nowa „światowa gra” – wielkie religie w dialogu przezwyciężającym obcość i wrogość³⁸.

Styl myślenia Karola Wojtyły – Jana Pawła II cechuje się poszukiwaniem stałych antropologicznych w różnorodnych ludzkich doświadczeniach. Zasada ta ma również zastosowanie w odniesieniu do wielości religii. W odpowiedzi

³⁵ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1968, s. 334-338.

³⁶ J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1995, s. 89n.

³⁷ Tamże, s. 90.

³⁸ Por. tamże, s. 91n.

na pytanie Messoriego Papież zaznaczył: „Pan mówi o wielu religiach, natomiast ja spróbuję ukazać, co stanowi dla tych religii *wspólny trzon i wspólny korzeń*”³⁹. Nowoczesność myślenia Jana Pawła II współbrzmi z postawą soborową, skłaniającą, aby najpierw szukać tego, co łączy, ponieważ nadmierna koncentracja na różnicach może podziały dalej pogłębiać i radykalizować. Tożsamość religijna czy wyznaniowa nie powinna ulegać atrofii, a daje się ona jeszcze pełniej wyrażać, gdy zostanie w niej ukazany fundament antropologiczny. Już w czasie trwania soboru abp Karol Wojtyła zdawał sobie sprawę, że kluczem do zrozumienia duszpasterskiego i ekumenicznego wymiaru tego zgromadzenia jest pojęcie osoby.

W przygotowywanych w czasie Soboru katechezach zatytułowanych *Kazanie na Areopagu*⁴⁰, będących w pewnej mierze refleksem odbytej wówczas pielgrzymki śladami św. Pawła do miejsca spotkania chrześcijaństwa z kulturą grecką, Wojtyła bardzo wyraźnie akcentuje humanistyczny sens religii. „Współcześni badacze i analitycy zjawiska religii w jego wielorakiej postaci zwracają przede wszystkim uwagę na wartość «sacrum», która zdaje się stanowić sam rdzeń doświadczenia religijnego. Słowa Pawła na Areopagu, a także przytoczony tekst dokumentu soborowego, uwydatniają nade wszystko stronę treściową religii. Religia jest szukaniem odpowiedzi na podstawowe pytania związane z ludzką egzystencją. Pytania te dotyczą problemów «granicznych», gdzie ludzkie poznanie, oparte na świadectwie zmysłów, staje wobec spraw niewiadomych. Wszystkie te pytania przybliżają nas do owej Tajemnicy, która jest «ostateczna i niewysłowiona»”⁴¹. Religie mogą spotkać się na wspólnej płaszczyźnie, ponieważ każda z nich wyrasta z poszukiwania odpowiedzi na te same pytania wiążące się z sensem ludzkiej egzystencji. Wielość religii jest oczywiście związana z wielością odpowiedzi na te pytania, co więcej, wielość ta prowadzi do pytania o prawdziwość każdej z tych odpowiedzi, nie można jednak pomijać faktu zbieżności wszystkich religii w obszarze poszukiwania prawdy o człowieku, rzadko uwzględnianego we wcześniejszych relacjach między religiami. Dialog międzyreligijny staje się możliwy, gdy antropologię stawiamy przed teologią i gdy równocześnie uznajemy, że teologia zawiera odpowiedź na pytania, na które sama antropologia nie daje odpowiedzi.

Czymś naprawdę niezwykłym w dziejach ludzkości jest wejście na drogę dialogu międzyreligijnego pomimo – a nawet wbrew – cenionej przez każdą religię tradycji, konserwującej wzorce z przeszłości. Jest to oczywiście droga stroma i trudna, wymagająca wewnętrznej odnowy każdej z religii. Koniecz-

³⁹ Tamże, s. 76.

⁴⁰ Zob. K. W o j t y ł a, *Kazanie na Areopagu. 13 katechez*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.

⁴¹ T e n z e, „*Nieznany Bóg*”, w: Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*, s. 17.

ność zbliżania się religii do siebie wyrasta na pewno z refleksji nad istotą religii, nad sensem człowieczeństwa i duchowości. Refleksja tego typu nie dokonuje się wyłącznie w klimacie „czystej kontemplacji”, wpływają na nią również dramatyczne wyzwania współczesności, musi się ona bowiem mierzyć z gwałtowną sekularyzacją o zasięgu globalnym oraz z faktem istnienia religijnych fundamentalizmów, stanowiących zagrożenie dla pokojowego istnienia narodów, a nawet całych cywilizacji.

Dialog wymaga działań „sceniczych”, a myśli wyrażane w słowach powinny w pewien sposób scalać się z gestami, a bywa, że dopiero gesty inspirują i rozwijają dalsze myślenie. Można przypuszczać, że właśnie w oparciu o tego typu przesłanki Jan Paweł II postanowił w roku 1986 zwołać w Asyżu pierwsze w tak wielkiej skali spotkanie międzyreligijne. Stało się ono wręcz symbolem, swoistym znakiem profetycznym, ukazującym duchowe potencjalności współdziałania światowych religii na rzecz dobra ludzkości. Modlitwa w Asyżu odsłaniała przed każdą religią perspektywę uniwersalną, w wielu – jeśli nie we wszystkich – religiach podporządkowywaną sprawom partykularnym. Religia, podobnie jak poezja, niczego nie zmienia⁴², paradoksalnie jednak... może zmienić wszystko. Wraz z porzuceniem pretensji do dominacji może odkrywać swą uniwersalną misję.

Prawdopodobnie bez scalającej umysłowości papieża z Krakowa bezprecedensowa wspólna modlitwa przedstawicieli wielkich religii świata nie miałaby miejsca, dzięki jego wyobraźni dobra jednak, coś, co w świetle chłodnego analitycznego dyskursu wydawało się niemożliwe, stało się wydarzeniem stymulującym myślenie logiką faktu. Papieski biograf pisze: „Był to rzeczywiście pomysł Papieża. Jego poprzednicy, rozważając taki krok, rozesłaliby zapewne notatkę z zapytaniem o zdanie watykańskiej biurokracji, wskutek czego propozycja zginęłaby pod tysiącami kontrargumentów”⁴³. Inny biograf Papieża stwierdza, że wydarzenie z Asyżu stało się faktem oznaczającym kreatywne wcielanie w życie soborowej deklaracji *Nostra aetate*⁴⁴. Kreatywność zdaje się tutaj znaczyć pójście o krok dalej niż ideowa deklaracja życzliwości i dialogu, oznacza ona sam dialog, konkretyzujący się w spotkaniu, słuchaniu i modlitwie.

Modlitwa wyznawców różnych religii w jednorodnej przestrzeni sakralnej budziła obawy o propagowanie synkretyzmu religijnego. Podczas kolejnych wielkich spotkań międzyreligijnych w Asyżu, które kontynuowali Jan Paweł II

⁴² Por. W.H. Auden, *Pamięci W.B. Yeatsa* (zm. w styczniu 1939), w: tenże, 44 wiersze, tłum. S. Barańczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 65.

⁴³ Weigel, dz. cyt., s. 647.

⁴⁴ Por. A. Riccardi, *Jan Paweł II. Biografia*, Edycja Świętego Pawła, tłum. K. Stopa, Częstochowa 2014, s. 417.

oraz jego następcy Benedykt XVI i Franciszek, nie było już jednak wspólnej modlitwy, odbywała się ona w ścisłych kręgach wyznawców danej religii. Z teologicznego punktu widzenia jest to decyzja głęboko uzasadniona, wyraża się w niej respekt dla odmienności doktrynalnych i odmienności form kultu. Byłoby jednak nieporozumieniem uważać, że Jan Paweł II ulegał pokusie synkretyzmu czy redukował misterium religijne do spektaklu medialnego. Jeśli nawet wbrew tradycji i argumentom teologicznym zainicjował jednorazową wspólną modlitwę wyznawców wszystkich religii, to czynił to w zgodności z humanistycznym przesłaniem chrześcijaństwa. Obecność Dalajlamy czy animisty obok Papieża bulwersowała ludzi myślących w kategoriach ekskluzywizmu religijnego. Ale czy chodziło tylko o odejście od tradycji? Budziła ona przede wszystkim szok antropologiczny, była bowiem wizualizacją i przeżyciem jedności całej rodziny ludzkiej – jedności prereligijnej i poniekąd transreligijnej, którą każda religia może odkrywać w swoich własnych źródłach i traktować jako konstytutywny element swej tożsamości.

UNIJNA HISTORIOZOFIA CZYLI W STRONĘ WSPÓLNOTY

Pontyfikat Jana Pawła II wpisuje się w epokę upadku komunizmu w krajach Europy Środkowowschodniej i budowania nowego ładu geopolitycznego, ustrojowego i ekonomicznego w całej Europie. Papież z Polski, kraju, w którym rozpoczął się demontaż komunizmu, a na przebieg tego procesu wpływało – obok innych czynników – jego papieskie nauczanie o godności i prawach człowieka oraz o konieczności prowadzenia walki bez przemocy, stał się współarchitektem Europy po upadku komunizmu, Europy wchodzącej na drogę integracji politycznej i ekonomicznej⁴⁵. Jan Paweł II wyrażał poparcie dla integracji europejskiej, kontynuując w ten sposób stanowisko swoich poprzedników i wnosząc do tego projektu kulturowe doświadczenie Papieża Słowianina. Odwoływał się przy tym do pamięci o chrześcijańskich korzeniach Europy, wierząc w jej przyszłość i w znaczenie dla innych kontynentów. Myślenie Jana Pawła II o Europie przenika charakterystyczne dla jego umysłowości spojrzenie syntetyczne, ogarniające faktyczną i ideową wielość aspektów europejskości, oraz poszukiwanie zasad tę wielość scalających.

Karol Wojtyła miał świadomość, że wypadło mu być papieżem w przełomowym dla Europy, nacechowanym sprzecznościami momencie dziejowym. Obok zjawisk pozytywnych, jak powojenna odbudowa Zachodu, dekoloniza-

⁴⁵ Zob. *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*, red. Ch. Böhr, S. Raabe, Societas Vistulana – Konrad Adenauer Stiftung, Kraków–Warszawa 2007.

cja, a wreszcie rozkład komunizmu, w ówczesnym czasie ujawniały się również zjawiska negatywne, świadczące o kryzysie kulturowym. Synonimem „nowej europejskości” stawały się sekularyzacja, hedonizm i nihilizm. Niezależnie od jego przejawów w różnorodnych dziedzinach życia kryzys tradycyjnych wartości europejskich, wyrosłych na glebie chrześcijaństwa, stawał się przede wszystkim k r y z y s e m w s p ó ł n o t y, zamykając żyjących w dostatku i pokoju Europejczyków w sferze prywatności i egoizmu. W odpowiedzi na tę najgłębszą w dziejach Europy zapasć, dotyczącą jej fundamentów antropologicznych, Jan Paweł II ukazywał w s p ó ł n o t ę d u c h a jako odpowiedź na pytanie o sens bycia razem, współpracy i solidarności między narodami⁴⁶. Był wizjonerem zjednoczonej Europy oraz wizjonerem „unijnej” – jagiellońskiej – polskości.

O korzeniach europejskiej jedności Jan Paweł II mówił, gdy nasz kontynent doświadczał jeszcze powojennego podziału na ideologiczne i polityczne strefy wpływów i gdy wydawało się, iż rzeczywistość murów i żelaznej kurtyny długo jeszcze określać będzie losy Europy. W homilii wygłoszonej w roku 1979 w Gnieźnie podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny przypominał, że chrześcijaństwo połączyło ludy Europy mówiące językami romańskimi, germańskimi, anglosaskimi, celtyckimi i słowiańskimi, a granice Europy pokrywają się z granicami chrystianizacji⁴⁷. W wyborze Papieża z Polski dostrzegał jakiś znak przebudzenia się świadomości europejskiej, poprzez który odczytywał swą misję wobec podzielonej i zapominającej o swej tożsamości Europy. „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu”⁴⁸. W późniejszym okresie tę samą wizję duchowej jedności Europy wyrażał za pomocą zapożyczonych od rosyjskiego poety Wiaczesława Iwanowa metafory Europy dwóch płuc.

Kiedy Jan Paweł II myśli o jedności Europy, podkreśla z jednej strony ciągłość dziejową, której punktem zwrotnym była chrystianizacja jej ludów, z drugiej zaś ukazuje stan aktualnego kryzysu ideowego, który nie pozwala adekwatnie zdefiniować, co znaczy być Europejczykiem. Pamięć o historii Europy, o jej duchowym źródle, jest symbolicznym aktem regenerującym jej tożsamość. Warto przytoczyć kluczowe słowa papieskiego Aktu Europejskiego, wygłoszonego w roku 1982 w Santiago de Compostela roku, w miejscu

⁴⁶ Zob. J. Ż y c i ń s k i, *Europejska wspólnota ducha: Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998.

⁴⁷ Zob. J a n P a w e ł I I, *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia podczas Mszy św., Gniezno, 3 VI 1979), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron, A. Jarocho, Pallottinum, Poznań 1990, s. 606-611.

⁴⁸ Tamże, s. 609.

nazywanym w średniowieczu „finis terrae”, do którego prowadziły drogi pielgrzymie przebiegające przez różne części kontynentu. „Dlatego ja, Jan Paweł II, syn polskiego narodu, który zawsze uważał się za naród europejski ze względu na swe początki, tradycję, kulturę i żywotne więzy, narodu słowiańskiego wśród Latynów i łacińskiego pośród Słowian; ja Następca Piotra na Stolicy Rzymskiej, stolicy, którą Chrystus zechciał umieścić w Europie i którą kocha za jej trud szerzenia chrześcijaństwa na całym świecie; ja, Biskup Rzymu i Pasterz Kościoła powszechnego, z Santiago kieruję do ciebie, stara Europo, wołanie pełne miłości: Odnajdź siebie samą! Bądź sobą! Odkryj swoje początki. Tehnij życie w swoje korzenie. Tehnij życie w te autentyczne wartości, które sprawiały, że twoje dzieje były pełne chwały, a twoja obecność na innych kontynentach dobroczynna. Odbuduj swoją jedność duchową w klimacie pełnego szacunku dla innych religii i dla prawdziwych swobód. Oddaj cesarzowi to, co cesarskie, Bogu zaś to, co Boskie. Nie chełp się swoimi podbojami, pomna na ich możliwe negatywne konsekwencje. Nie zniechęcaj się z powodu zmniejszania się twojego znaczenia w świecie czy też z powodu kryzysów społecznych i kulturalnych, które cię dotykają. Możesz jeszcze być latarnią cywilizacji i bodźcem postępu dla świata”⁴⁹.

Papież nie idealizuje przeszłości Europy, dostrzega w niej zgubne skutki kolonizacji i dominacji, trudności z rozdzieleniem „cesarskiego” i „boskiego”, konflikty religijne i brak konsekwencji w sprawie wolności. Te ciemne strony dziejów Europy, sytuacje, w których chrześcijaństwo się nie sprawdziło, bo nie było wystarczająco spójne i radykalne, nie powinny jednak osłabiać nadziei wypływającej z wartości, które trzeba odnaleźć i na nowo pielęgnować, aby odzyskać poczucie sensu. Nie można powiedzieć, że Papież głosi jakąś spirytualistyczną utopię – przeciwnie, demitologizuje on Europę bez wartości, przeciwstawia się płytkiemu realizmowi życia bez ideałów, za krótkowzroczną uznaje tezę, że kryzys ponowoczesnej Europy jest nieodwracalny. W solennym Akcie Europejskim daje się usłyszeć przede wszystkim pokorny apel o wierność tym podstawowym wartościom, które stworzyły wielkość i różnorodność cywilizacji europejskiej. Proces odnajdywania i scalania świadomości europejskiej zakłada adekwatne rozpoznanie aksjologicznych fundamentów europejskości, konieczność odnowy chrześcijaństwa, zdolnego do autentycznego świadectwa, a ponadto niestrudzony wysiłek na rzecz pełniejszej syntezy chrześcijaństwa i nowoczesności.

Znana jest głęboka miłość Jana Pawła II do Ojczyzny – Papież z prawdziwą dumą czerpał z zasobów polskiej kultury, by mówić światu o sprawach

⁴⁹ T e n ż e, *Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego* (Akt Europejski, Santiago de Compostela, 9 XI 1982), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 5 (1981), cz. 2, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1996, s. 773n.

uniwersalnych, a jednocześnie na przestrzeni swego długiego pontyfikatu wielokrotnie formułował przesłanie do Polaków, towarzysząc nam w przełomowych wydarzeniach roku 1980 i 1989, a wypowiedziane przez niego hasło: „Od Unii Lubelskiej do Unii Europejskiej”⁵⁰, skondensowało aspiracje Polaków, wyrażone w referendum akcesyjnym w roku 2003. Jan Paweł II znalazł się w samym centrum naszych najnowszych dziejów, w najtrudniejszych momentach zmagania się o suwerenność mówił „o nas i za nas”. Jego przemówienia wygłoszone podczas wszystkich pielgrzymek do Ojczyzny można uznać za jeden tekst wpisujący się we współczesną debatę o Polsce⁵¹. Polskocentryczne czy mesjanistyczne interpretacje tego nauczania są jednostronne, a właściwym kluczem do rozumienia papieskiej koncepcji narodu jest zasada personalistyczna, pozwalająca na ocenę wkładu narodu i jego kultury w życie osób. W polskim doświadczeniu dziejowym Jan Paweł II najbardziej cenił jagielloński model patriotyzmu. „Polskość to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie. Wydaje się jednak, że ten «jagielloński» wymiar polskości [...] przestał być, niestety, w naszych czasach czymś oczywistym”⁵².

Tendencję do zawierania unii uznaje Jan Paweł II za doniosły wkład kultury polskiej w kształtowanie wartości europejskich. Na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa głosi pochwałę polskiego „złotego wieku”, „wieku jagiellońskiego”. „Istotnie, nie było w Polsce wojen religijnych. Była natomiast tendencja ku porozumieniom i uniom: z jednej strony, w polityce, unia z Litwą, a z drugiej, w życiu kościelnym, unia brzeska zawarta pod koniec XVI wieku pomiędzy Kościołem katolickim a chrześcijanami wschodniego obrządku”⁵³. Jego zmysł odróżniania aspektów rzeczywistości i scalania ich na głębszym planie umożliwia dynamiczne, respektujące realizm historyczny spojrzenie na unię polsko-litewską. Ta wielka idea zderzała się z trudnościami w praktycznej realizacji, a studia współczesnych historyków potwierdzają rozbieżności oceny unii lubelskiej i jej skutków wśród narodów Rzeczypospolitej⁵⁴. Unia lubelska to „wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem

⁵⁰ T e n ż e, *Wdzięczność dla Boga za ten czas łaski* (Przemówienie do Polaków, Watykan, 19 V 2003), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 7-8(255), s. 46.

⁵¹ Zob. A.M. W i e r z b i c k i, *Polska Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła, Lublin 2011.

⁵² J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 92.

⁵³ Tamże, s. 143.

⁵⁴ Zob. D. B e a u v o i s, *Spory historyków (Francja, Rosja, Polska) wokół Ukrainy-Rusi*, w: *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2000, s. 32-52; T. S n y d e r, *Rekonstrukcja narodów. Polska. Ukraina. Litwa. Białoruś. 1569-1999*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Fundacja Pogranicze, Sejny 2006; J. K ł o c z o w s k i, *Dziedzictwo Rzeczypospolitej obojga (wielu) narodów*, „Ethos” 21(2008) nr 1(81), s. 29-37.

a Wschodem”⁵⁵ – mówił Jan Paweł II. I dodał: „Wzajemnego przyciągania się i odpychania. Odpychania – ale i przyciągania. Ten proces należy do całych naszych dziejów. Można powiedzieć, całe nasze dzieje tkwią w samym środku tego procesu”⁵⁶. Całościowy ogląd procesu – uwzględniający jego dynamikę – wyraża się w synoptycznym ujęciu dwóch jego wektorów: „przyciągania i odpychania” oraz „odpychania i przyciągania”. Papieska hermeneutyka nie pozwala zredukować złożonego, żywego zjawiska historycznego do jednego z jego wymiarów, pozostaje otwarta na oceny historyczne, politologiczne, teologiczne, a przede wszystkim etyczne. Pochwała unii lubelskiej jako idei powinna zostać dopełniona przez refleksję na temat budzących wątpliwości sposobów tworzenia tej unii.

Unijna historiozofia Jana Pawła II ma podstawy antropologiczne i została wyraźnie zarysowana w jego wcześniejszych pracach filozoficznych. U podstaw papieskiej refleksji na temat Europy i Polski znajduje się idea uczestnictwa w człowieczeństwie i losie innych ludzi. W studium *Osoba i czyn* uczestnictwo rozumiane jest jako przeciwieństwo alienacji, a personalistyczna teoria uczestnictwa przynosi klucz do rozwiązania aporii przenikającej całą nowoczesną myśl społeczną: indywidualizm czy kolektywizm? Obydwa systemy cechują się podobnym błędem antropologicznym, ignorując wspólnotę jako realną relację, ukonstruowaną w samej istocie osoby. Negacja uczestnictwa nie jest problemem wyłącznie historycznym, przybiera ona różne formy wraz z przemianami społecznymi i w każdym kontekście zakłóca – a w skrajnych przypadkach wręcz burzy – moralne podstawy więzi międzyludzkich⁵⁷.

Uczestnictwo jest najpierw właściwością osoby, jego etyczno-normatywny aspekt stanowi zaś pochodną prawdy o człowieku jako osobie. Wojtyłowska idea uczestnictwa ma zakorzenienie w filozofii klasycznej, ale daje się również zauważyć jej pokrewieństwo z Kantowską teorią „państwa celów”⁵⁸. Według obydwu personalistów wspólnota urzeczywistnia się, gdy osoba afirmowana jest jako cel w sobie. W sposób oczywisty prawdę tę przekreśla kolektywizm, którego skrajnymi przypadkami stały się systemy totalitarne. Przekreśla ją również indywidualizm, ponieważ izoluje jednostkę i przyznaje jej pozycję nadrzędną w stosunku do każdego typu społeczności.

Wojtyła podkreśla, że podstawowym układem odniesienia, na którym nabudowuje się wspólnota, jest bycie bliźnim, z faktu tego rodzi się wzajemność

⁵⁵ Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli KUL, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5(90), s. 12.

⁵⁶ Tamże

⁵⁷ Zob. A. Szostek, *Alienacja: problem wciąż aktualny*, w: tenże, *Śladami myśli Świętego. Osoba pasją Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014, s. 75-93.

⁵⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 68n.

i solidarność międzyludzka. Unijna historiozofia Jana Pawła II opiera się na dwóch pryncypiach: uznaniu pluralizmu i uznaniu dobra wspólnego. Osłabienie jednej z tych zasad pociąga za sobą również osłabienie drugiej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adornato, Ferdinando. "Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof naszego czasu." Translated by Alfred M. Wierzbicki. *Ethos* 15, nos. 3–4 (59–60) (2002): 40–53.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- . *Metafizyka*. Vol. 1. Translated by Tadeusz Żeleźnik. Edited by Mieczysław A. Krąpiec and Andrzej Maryniarczyk. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986.
- Auden, Wystan Hugh. "Pamięci W.B. Yeatsa (zm. w styczniu 1939)" in Auden *44 wiersze*. Translated by Stanisław Barańczak, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- von Balthasar, Hans Urs. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Vol. 2. *Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984.
- Beauvois, Daniel. "Spory historyków (Francja, Rosja, Polska) wokół Ukrainy-Rusi." In *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*. Edited by Jerzy Kłoczowski. Vol. 1. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2000.
- Böhr, Christoph, and Stephan Raabe (eds.). *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*. Kraków and Warszawa: Societas Vistulana and Konrad Adenauer Stiftung, 2007.
- Buttiglione, Rocco. *Myśl Karola Wojtyły*. Translated by Jarosław Merecki, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.
- Dąbrowski, Kazimierz. *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.
- Gałkowski, Jerzy W. "Pozycja filozoficzna Karola Wojtyły." In Gałkowski, *Szkice z filozofii Karola Wojtyły*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Wydawnictwo Academicum, 2017.
- Jan Paweł II. "Akt Europejski." 9 November 1982. In Jan Paweł II. *Europa zjednoczona w Chrystusie: Antologia*. Edited by Leszek Sosnowski and Gabriel Turowski. Kraków: Biały Kruk, 2002.
- . "Jakie są perspektywy tego pokolenia?" Lublin, 9 June 1987. *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 8, no. 5 (90) (1987): 11–2.
- . "Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy." Gniezno, 3 June 1979. In *Jan Paweł II: Nauczanie papieskie*. Vol. 2 (1979). Part 1. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jarocho. Poznań: Pallottinum, 1990.
- . "List do artystów." 4 April 1999. *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 20, nos. 5–6 (213) (1999): 4–20.
- . "Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi." In *Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku: Międzynarodowe sympozjum Instytutu Jana Pawła II KUL*

- w trzydziestą rocznicę inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.
- . *Pamięć i tożsamość: Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- . “Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego.” Santiago de Compostela, 9 November 1982. In *Jan Paweł II: Nauczanie papieskie*. Vol. 5 (1981). Part 2. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jarocho. Poznań: Pallottinum, 1996.
- . *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 1994.
- . “Tryptyk rzymski.” *L’Osservatore Romano*. The Polish Edition 24, no. 4 (252) (2003): 4–20.
- . “Wdzięczność dla Boga za ten czas łaski.” Vatican, 19 May 2003. *L’Osservatore Romano*. The Polish Edition 24, nos. 7–8 (255) (2003): 44–7.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1953.
- . *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1984.
- Kłoczowski, Jerzy. “Dziedzictwo Rzeczypospolitej obojga (wielu) narodów.” *Ethos* 21, no. 1 (81) (2008): 29–37.
- Merecki, Jarosław. *Osoba i dobro: Szkice o filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Wydawnictwo KUL, 2019.
- Półtawski, Andrzej. *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?* Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Reale, Giovanni. *Karol Wojtyła: Pielgrzym Absolutu*. Translated by Małgorzata Gajda, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2008.
- Riccardi, Andrea. *Jan Paweł II: Biografia*. Translated by Krzysztof Stopa. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2014.
- Rojek, Paweł. *Jan Paweł II i polski mesjanizm*. Kraków: Wydawnictwo M, 2016.
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle: Max Niemeyer, 1921.
- Seifert, Josef. “Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as a Philosopher and Cracow/Lublin School of Philosophy.” *Aletheia: An International Journal of Philosophy* 2 (1981): 130–99.
- Snyder, Timothy. *Rekonstrukcja narodów: Polska. Ukraina. Litwa. Białoruś; 1569–1999*. Translated by Magda Pietrzak-Merta. Sejny: Fundacja Pogranicze, 2006.
- Sobór Watykański II. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. In Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje: Tekst polski*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.
- Styczeń, Tadeusz. “Wolność w prawdzie.” In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

- Szostek, Andrzej. "Alienacja: problem wciąż aktualny." In Szostek, *Śladami myśli Świętego: Osoba pasją Jana Pawła II*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2014.
- Weigel, George. *Świadek nadziei: Biografia papieża Jana Pawła II*. Translated by Maria Tarnowska et al. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000.
- Wierzbicki, Alfred M. "Filozofia Karola Wojtyły wobec problemu moderny." In *Tropami retoryki, stylistyki i dziennikarstwa: Tom dedykowany Profesor Barbarze Bogolebskiej*. Edited by Monika Worsowicz and Bogumiła Fiołek-Lubczyńska. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.
- . *Polska Jana Pawła II*, Lublin: Instytut Jana Pawła KUL, 2011.
- Wojtyła, Karol. *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Edited by Andrzej Szostek. Rzym and Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 1991.
- . *Kazanie na Areopagu: 13 katechez*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2018.
- . "Listy do Mieczysława Kotlarczyka z okresu wojny i okupacji." 2 November 1939. In Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel et al. Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, and Wydawnictwo Znak, 2019.
- . "Listy do Mieczysława Kotlarczyka z okresu wojny i okupacji." 14 November 1939. In Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel et al. Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, and Wydawnictwo Znak, 2019.
- . *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001.
- . "Nieznany Bóg." In Wojtyła, *Kazanie na Areopagu: 13 katechez*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2018.
- . "Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera." In Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1991.
- . "Osoba i czyn." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- . "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- . "Symphonie – Scalenia." In Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel et al. Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, and Wydawnictwo Znak, 2019.
- . *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL,
- Zarębianka, Zofia. "Medytacja znaczeń – o specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły na tle tendencji w poezji polskiej XX wieku." In Zarębianka, *Spotkanie w Słowie: O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2018.
- Życiński, Józef. *Europejska wspólnota ducha: Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*. Warszawa: Wydawnictwo Fundacji ATK, 1998.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Alfred M. WIERZBICKI – Scalanie i dialog. Refleksje o „stylu” Karola Wojtyły – Jana Pawła II w setną rocznicę urodzin

DOI 10.12887/33-2020-2-130-19

Stulecie urodzin Jana Pawła II stwarza okazję i potrzebę spojrzenia na całość jego życia i wpływu na współczesne dzieje Kościoła, świata i Polski. Autor zastanawia się nad stylem cechującym teksty i czyny wybitnej osobowości, którą był Papież z Krakowa. Istotą jego myślenia i działania wydaje się dążenie do scalającej syntezy i dialogu. Obydwie idee: „scalanie” i „dialog”, przenikają różne pola twórczej działalności Wojtyły jako poety, filozofa i duchownego. W eseju zawarto komentarze dotyczące: (1) młodzieńczego zamysłu poetyckiego Karola Wojtyły, gdzie ujawnia się idea scalania tradycji; (2) syntezy profili filozofii spraw ludzkich (etyki i antropologii); (3) humanistycznego sensu dialogu międzyreligijnego; (4) unijności politycznej jako odzwierciedlenia zasady uczestnictwa.

Słowa kluczowe: synteza, dialog, osoba, wspólnota, świadomość, uczestnictwo, tradycja, przemiany

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: alfred.wierzbicki@kul.pl

ORCID: 0000-0002-9661-0828

<https://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,12810.html>

Alfred M. WIERZBICKI, Synthesis and Dialogue: Reflections on the ‘Style’ of Karol Wojtyła – John Paul II, on the Centenary of his Birthday

DOI 10.12887/33-2020-2-130-19

The centenary of the birth of John Paul II provides an opportunity, as well as a need, to look at his biography more closely, exploring the ways in which he influenced the modern history of the Church, the world, and Poland. The author of the paper analyzes the style which marks the written works of the Pope from Cracow as well as his actions. It appears that both John Paul II’s thinking and acting were aimed at providing an ideational synthesis by way of dialogue. Indeed, ‘synthesis’ and ‘dialogue’ mark various areas of Wojtyła’s activity, whether he continued it as a poet, as a philosopher, or as a priest. The author of the present essay comments on (1) the young Wojtyła’s poetic project, which already manifests the idea of a synthesis of various traditions; (2) his philosophical synthesis of ethics and anthropology, the two disciplines conceived as ‘philosophy of human matters’; (3) the humanistic sense of interreligious dialogue continued by the Pope; (4) his idea of the ‘union’ as the political scheme reflecting the philosophical principle of participation.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: synthesis, dialogue, person, community, consciousness, participation, tradition, transformations

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy,
John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin,
Poland

E-mail: alfred.wierzbicki@kul.pl

ORCID: 0000-0002-9661-0828

<https://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,12810.html>