ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL

Nr 148
październik-grudzień 2024

ROZUM I WIARA

W numerze m.in.

Marek LECHNIAK
*** Nawrócenie religijne a zmiana paradygmatu**

Mieszko TAŁASIEWICZ
*** Argumenty na rzecz inkompatybilistycznej koncepcji wolnej woli opartej na sprawstwie**

Adam ŚWIEŻYŃSKI
*** Między działaniem Boga a działaniem człowieka**

Katarzyna BOGACKA
*** The Fisherman's Ring**

Kazimierz KRAJEWSKI
*** Metafizyka personalistyczna**

*** Filozof w typie sokratejskim Stanisław Majdański (1935-2023)**

ZESPÓŁ REDAKCYJNY CZASOPISMA „ETHOS.
KWARTALNIK INSTYTUTU JANA PAWŁA II KUL”

ks. Marek SŁOMKA – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Natalia GONDEK – sekretarz redakcji
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA – redaktor językowy (j. polski, j. angielski)
Mirosława CHUDA – redaktor językowy (j. polski)
Wojciech KRUSZEWSKI – redaktor językowy (j. polski)
Ferdi McDERMOTT – redaktor językowy (j. angielski)
Patrycja MIKULSKA – redaktor językowy (j. polski, j. angielski, j. francuski, j. włoski)

REDAKTORZY MERYTORYCZNI

ks. Grzegorz BARTH (nauki teologiczne), Barbara CHYROWICZ SSpS (filozofia)
ks. Stanisław FEL (nauki socjologiczne), Tomasz GARBOL (literaturoznawstwo)
Piotr GUTOWSKI (filozofia), Wojciech KACZMAREK (literaturoznawstwo)
Karol KLAUZA (nauki teologiczne), Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA (literaturoznawstwo)
Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK (filozofia), Hubert ŁASZKIEWICZ (historia)
Małgorzata U. MAZURCZAK (nauki o sztuce), Iwona NIEWIADOMSKA (psychologia)
Maciej NOWAK (literaturoznawstwo), ks. Sławomir NOWOSAD (nauki teologiczne)
Krzysztof WIAK (nauki prawne), ks. Alfred M. WIERZBICKI (filozofia)

RADA NAUKOWA

Jove Jim AGUAS, Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE, Krzysztof DYBCIAK, Michael JAMES
Stanislav KOŠČ, Leszek MĄDZIK, Balázs M. MEZEI, Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI
Adam POTKAY, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Eleonore STUMP
Linda ZAGZEBSKI

RECENZENCI TOMU

Iwona BARWICKA-TYLEK, ks. Tadeusz BIESAGA, Filip CIEPŁY, Adam DZIADEK
Zbigniew DZIUBIŃSKI, Andrzej FRANASZEK, Arkadiusz GUT, Jan HERTRICH-WOLEŃSKI
Stanisław JUDYCKI, ks. Krzysztof KAUCHA, Sebastian KOŁODZIEJCZYK, Stanisław KRAJEWSKI
Kazimierz KRZYSZTOFEK, Michał ŁUCZEWSKI, Jolanta ŁUGOWSKA, Mirosława MARODY, Paweł MARZEC
Alicja MAZAN-MAZURKIEWICZ, Małgorzata MIKOŁAJCZAK, Albert NOWACKI, Beata OBSULEWICZ-NIEWIŃSKA
ks. Paweł PRÜFER, Joseph P. RICE, Mirosław SADOWSKI, Dariusz SŁAPEK, Michał SŁAWECKI
ks. Andrzej SZOSTEK, Andrzej TARNOPOLSKI, Maria WACHOLC, ks. Alfred M. WIERZBICKI
Jan WNĘK, ks. Mirosław S. WRÓBEL, ks. Artur WYSOCKI, Marcin ZDRENKA, Ireneusz ZIEMIŃSKI

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

„Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” jest pismem filozoficznym publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna) i elektronicznej.

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Do dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

ISSN 0860-8024, e-ISSN 2720-5355
www.czasopisma.kul.pl/ethos
Nakład 400 egz.

ETHOS

Rok 37
2024 nr 4(148)

ROZUM I WIARA

* Od Redakcji – Rozum i wiara (P.G.) **11**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-01
* From the Editors – Reason and Faith (P.G.) **17**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-02
* JAN PAWEŁ II – Relacja między wiarą a rozumem (Fragment encykliki *Fides et ratio*) **25**
* JOHN PAUL II – The Relationship between Faith and Reason (Extract from the Encyclical Letter *Fides et Ratio*) **37**

ROZUM – WOLA – CUD

* Marek LECHNIAK – Nawrócenie religijne a zmiana paradygmatu **51**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-05
* Mieszko TAŁASIEWICZ – Argumenty na rzecz inkompatybilistycznej koncepcji wolnej woli opartej na sprawstwie **72**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-06
* Adam ŚWIEŻYŃSKI – Między działaniem Boga a działaniem człowieka. Metamorfoza rozumienia cudu w filozofii żydowskiej **88**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-07
* Katarzyna BOGACKA – The Fisherman's Ring: Its Social History and Contemporary Meaning **114**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-08

WYMIARY RACJONALNOŚCI

* Stanisław FEL, Jarosław KOZAK, Adelaide DI MAGGIO – Religijność studentów a emocje wobec sztucznej inteligencji. Socjologiczne studium porównawcze Polski i Wielkiej Brytanii **135**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-09
* Tomasz SNARSKI – Między filozofią a teologią prawa karnego. Kilka refleksji wokół nauczania papieża Franciszka na temat kary, miłosierdzia i sprawiedliwości **158**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-10
* Tomasz SAHAJ – Kibicowanie, religia i sport. Między sacrum a profanum, wiarą a rozumem **179**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-11
* Bożena CZERNECKA-REJ – Medycyna i racjonalność. O logice medycyny według Władysława Biegańskiego **208**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-12

LITERACKI DIALOG MIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM

* Maria BERKAN-JABŁOŃSKA – Przestrzegać „godności rozumu ludzkiego". Literacka misja uzgadniania rozumu i wiary w wybranych utworach ks. Jana Siemieńskiego **229**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-13
* Ewa STAWINOGA – Poetycka angelologia Fiodora Sołoguba. Wprowadzenie **249**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-14

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

* Kazimierz KRAJEWSKI – Metafizyka personalistyczna **275**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-15

FILOZOF W TYPIE SOKRATEJSKIM
Stanisław Majdański
(1935-2023)

* Agnieszka LEKKA-KOWALIK – „Poznanie na granicy (nie)możliwości". Stanisława Majdańskiego jedenaście tez o filozofowaniu **287**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-16
* Stanisław Majdański – Jak się widzę, jak się pamiętam **293**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-17
* Stanisław MAJDAŃSKI – Ethicae loci naturales. Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne **307**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-18
* Andrzej BRONK – Życie filozofią z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim splecione. Laudacja z okazji odnowienia doktoratu Stanisława Majdańskiego **337**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-19

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Mieczysława DEMSKA-TRĘBACZ – Pomnik złotego okresu kultury polskiej. Glosa do dziejów tabulatury Jana z Lublina **353**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-20

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Tomasz GARBOL – Ze skarbca katolickiego kaznodziejstwa (rec. *Złotousty Portugalii*. *O. Antoni Vieira SJ. Wybór kazań*, tłum. A.M. Wojtal, Rosa Mystica, Wrocław 2023) **371**
* Marek BERNACKI – Miłosz na wiek dwudziesty pierwszy (rec. *Czesław Miłosz i wiek XXI*, red. J. Zach, K. Jarzyńska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2022) **378**
* Aleksander JĘDRAL – Odsłanianie cielesności – objaśnianie idei (rec. P. Karpiński, *Odsłanianie cielesności. Wieloaspektowa problematyka ciała w fenomenologii francuskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020) **383**
* Propozycje „Ethosu" (*Sztuka a cierpienie. Referaty z sesji z okazji 20-lecia Sceny Plastycznej KUL (27-29 IV 1990 r.)*, red. L. Mądzik, W. Kaczmarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2024) **386**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Patrycja MIKULSKA – Sprawa serca **389**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-25

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Dar Mądrości. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o relacji między rozumem a wiarą. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2024 **395**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-26

* Noty o autorach **411**

ETHOS

Volume 37
Number 4 (148)
October—December
2024

REASON AND FAITH

* Od Redakcji, Rozum i wiara (P.G.) **11**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-01
* From the Editors, Reason and Faith (P. G.) **17**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-02
* JOHN PAUL II, Relacja między wiarą a rozumem (Fragment encykliki *Fides et ratio*) **25**
* JOHN PAUL II, The Relationship between Faith and Reason (Extract from the Encyclical Letter *Fides et Ratio*) **37**

REASON—FAITH—MIRACLE

* Marek LECHNIAK, Religious Conversion and Paradigm Shift **51**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-05
* Mieszko TAŁASIEWICZ, Arguments for the Incompatibilist Theory of Agent-Causal Libertarianism **72**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-06
* Adam ŚWIEŻYŃSKI, Between God's Action and Human Action: On the Transformation of the Understanding of the Concept of Miracle in Jewish Thought **88**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-07
* Katarzyna BOGACKA, The Fisherman's Ring: Its Social History and Contemporary Meaning **114**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-08

DIMENSIONS OF RATIONALITY

* Stanisław FEL, Jarosław KOZAK, and Adelaide DI MAGGIO, The Relationship between Religiosity Level and Emotional Responses to Artificial Intelligence in University Students: A Comparative Sociological Study of Poland and the United Kingdom **135**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-09
* Tomasz SNARSKI, Between the Philosophy and the Theology of Criminal Law: Some Reflections on Pope Francis's Teaching on Punishment, Mercy, and Justice **158**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-10
* Tomasz SAHAJ, Sports Fans, Religion and Sport: Between Sacred and Profane, Faith and Reason **179**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-11
* Bożena CZERNECKA-REJ Medicine and Rationality: On the Logic of Medicine, as Expounded by Władysław Biegański **208**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-12

LITERARY DIALOGUE BETWEEN FAITH AND REASON

* Maria BERKAN-JABŁOŃSKA, To Abide by "the Dignity of Human Reason": The Literary Mission of Reconciling Reason and Faith in Selected Works of Fr. Jan Siemieński **229**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-13
* EWA STAWINOGA, Fyodor Sologub's Poetic Angelology: Introduction **249**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-14

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II
INSPIRATIONS

* Kazimierz KRAJEWSKI, Personalistic Metaphysics **275**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-15

A SOCRATIC TYPE PHILOSOPHER
Stanisław Majdański
(1935–2023)

* Agnieszka LEKKA-KOWALIK, "Cognition on the Border of Impossibility": Stanisław Majdański's Eleven Theses on Philosophizing **287**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-16

* Stanisław Majdański: It Is How I See Myself, It Is How I Remember **293**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-17
* Stanisław MAJDAŃSKI, *Ethicae loci naturales:* Some Metaethical Remarks and Observations **307**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-18
* Andrzej BRONK, Living by Philosophy at the Catholic University of Lublin: A Laudatory Speech for the Ceremony of the Renewal of Stanisław Majdański's Doctorate 337
DOI 10.12887/37-2024-4-148-19

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

* Mieczysława DEMSKA-TRĘBACZ, A Monument to the Golden Age of Polish Culture: A Gloss to the History of the Tablature of Jan of Lublin **353**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-20

NOTES AND REVIEWS

* Tomasz GARBOL, From the Treasury of Great Catholic Sermons (review of *Złotousty Portugalii*. O. Antoni Vieira SJ, trans. Atanazy M. Wojtal, Wrocław: Rosa Mystica, 2023) **371**
* Marek BERNACKI, Miłosz, as Read in the Twenty-First Century (review of *Czesław Miłosz i wiek XXI*, ed. Joanna Zach and Karina Jarzyńska, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2022) **378**
* Aleksander JĘDRAL, Exposing Corporeality—Explaining Ideas (review of Piotr Karpiński, *Odsłanianie cielesności: Wieloaspektowa problematyka ciała w fenomenologii francuskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2020) **383**
* Books recommended by *Ethos* (*Sztuka a cierpienie. Referaty z sesji z okazji 20-lecia Sceny Plastycznej KUL (27-29 IV 1990 r.)*, eds. Leszek Mądzik and Wojciech Kaczmarek, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2024) **386**

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

* Patrycja MIKULSKA, An Affair of the Heart **389**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-25

BIBLIOGRAPHY

* Maria FILIPIAK, The Gift of Wisdom: A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2023, of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on the Relationship between Reason and Faith **395**
DOI 10.12887/37-2024-4-148-26

* Contributors **411**

Pamięci Stanisława Majdańskiego
(1935-2023)
wieloletniego Współpracownika i Przyjaciela
Instytutu Jana Pawła II KUL oraz kwartalnika „Ethos”

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 11-15
DOI 10.12887/37-2024-4-148-01

OD REDAKCJI

ROZUM I WIARA

Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, ogłoszona w roku 1998, wywołała nadzwyczajny odzew w środowiskach intelektualnych na całym świecie, najpierw w postaci wielu komentarzy do jej tekstu, później zaś w formie trudnych do zliczenia książek i artykułów podejmujących różne jej aspekty, aż po powstanie czasopism zatytułowanych „Fides et Ratio" i instytutów o tej nazwie[1]. Adresowana jest ona do biskupów Kościoła katolickiego, ale też do wszystkich ludzi, którzy szukają prawdy o sobie i o świecie. Choć w zasadniczej części dotyczy złożonych relacji filozofii do teologii, to podejmuje też zagadnienia ważne dla każdego człowieka, niezależnie od jego światopoglądu. Jeśli określimy rozum jako zbiór naszych naturalnych władz poznawczych, to jest on źródłem jedynie części naszych przekonań. Druga część, zapewne większa, opiera się na wierze rozumianej jako zaufanie autorytetom: rodzicom, nauczycielom, ekspertom w różnych obszarach. Jak pokazuje doświadczenie życiowe, bez tak rozumianej wiary nie ruszylibyśmy z miejsca – zostalibyśmy całkowicie osamotnionym sceptykami. Musielibyśmy bowiem ufać jedynie dowodom sprawdzonym przez nasz własny rozum. W związku z tym Papież podkreśla, że wiara w tym sensie, jako zaufanie, ma istotne znaczenie społeczne i stanowi nieuchronny składnik życia każdego człowieka: „Wierząc, człowiek zawierza wiedzy zdobytej przez innych. Można w nim dostrzec znamienne napięcie: z jednej strony wydaje się, że wiedza oparta na wierze jest niedoskonałą formą wiedzy, którą należy stopniowo udoskonalać, zdobywając osobiście dowody na jej potwierdzenie; z drugiej zaś wiara w porównaniu ze zwykłym poznaniem opartym na oczywistych dowodach jawi się często jako rzeczywistość bogatsza o pewien ludzki wymiar, wiąże się bowiem z relacją międzyosobową i angażuje nie tylko osobiste zdolności poznawcze, ale także

[1] Na przykład polski „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio" wydawany od roku 2010 przez Towarzystwo Uniwersyteckie Fides et Ratio (zob. Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio, https://fidesetratio.com.pl/ojs/index.php/FetR) czy waszyngtoński Faith and Reason Institute funkcjonujący od roku 1999 (zob. Faith & Reason Institute, https://frinstitute.org/).

głębiej zakorzenioną zdolność zawierzenia innym ludziom, nawiązania z nimi trwalszej i ściślejszej relacji”[2].

Wiara rozumiana jako zaufanie nie chroni przed nabyciem przekonań fałszywych czy moralnie niesłusznych. Inni mogą to zaufanie wykorzystać w taki sposób, że wprowadzą nas w błąd ś w i a d o m i e, na przykład po to, by nami manipulować dla własnej korzyści, albo n i e ś w i a d o m i e – gdy wyposażą nas w przekonania fałszywe, które błędnie uznawali za prawdziwe. Takie przypadki nie są jednak wystarczającym powodem, aby całkowicie wątpić w to, co przekazują nam inne osoby i w ich dobre intencje względem nas. Trzeba po prostu być ostrożnym w doborze autorytetów i nie rezygnować z krytycznego myślenia.

Wydaje się więc, że ratunkiem przed zagrożeniami spowodowanymi przez taką wiarę jest rozum, pojęty szeroko, jako nasze naturalne władze poznawcze, czyli w ł a d z a p o j m o w a n i a, s ą d z e n i a i r o z u m o w a n i a połączona z w ą s k o p o j ę t y m d o ś w i a d c z e n i e m, wykluczającym prywatne intuicje, objawienia i tym podobne. Dzięki niemu, gdy stajemy się dojrzali intelektualnie, nabywany krytycyzmu wobec dotychczasowych autorytetów, próbujemy dokonać ich selekcji, zastąpić innymi lub poprzestać na ostrożnym zaufaniu własnym władzom poznawczym i ekspertom w dziedzinach szczegółowych, których sami nie jesteśmy w stanie opanować. Na czym jednak opiera się nasze przekonanie, że tak pojęty rozum dostarcza nam rzetelnej wiedzy, że nas nie zwodzi?

Nie trzeba być filozoficznym sceptykiem, by zauważyć, że nasze zmysły i nasze rozumowania niekiedy prowadzą nas na manowce. Jeśli więc uważamy, że poprawne używanie naszych władz dostarcza nam rzetelnej wiedzy, to dlatego, że ufamy im i ufamy ludziom, którzy uczą nas, jak interpretować treści dostarczane przez naturalne władze poznawcze. Nawet więc najbardziej racjonalne osoby nie są w stanie całkowicie wyeliminować z ich życia wiary rozumianej jako „zaufanie” do własnych władz poznawczych i zaufanie do innych ludzi.

W dziejach filozofii ciekawy jest przypadek wybitnego szkockiego filozofa Davida Hume’a, agnostyka bądź ateisty, który zaufanie do naturalnych władz poznawczych (w jego przypadku raczej do doświadczenia i do wąsko pojętego rozumu) łączył z ogólną postawą sceptyczną. Uważał bowiem, że ostatecznie nasze władze poznawcze są wytworem czynników pozaracjonalnych[3]. Pogląd o takim pochodzeniu władz poznawczych podzielają rzesze współczesnych

[2] J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio* do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, nr 32, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

[3] Por. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 80-83.

ewolucyjnych naturalistów, ale rzadko wiążą go ze sceptycyzmem. Można więc powiedzieć, że w ich wypadku zaufanie do rozumu ma charakter dogmatyczny lub jedynie pragmatyczny. Chrześcijańskie zaufanie do władz poznawczych także opiera się ostatecznie na wierze, ale jest to wiara w Boga, stwórcę człowieka, a więc także stwórcę jego rozumu. Fakt, że nasze naturalne władze poznawcze nie zawsze dostarczają nam rzetelnej wiedzy, wynika z nieodpowiedniego ich używania.

Mimo więc ograniczeń wiary w sensie zaufania i rozumu pojętego jako zbiór naszych naturalnych władz poznawczych, w pierwszym, najczęściej cytowanym zdaniu encykliki, Jan Paweł II stwierdza: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”[4]. Papież nie ma z pewnością na myśli tego, że rozum zmierza do prawdy rozumianej klasycznie, a wiara do prawdy rozumianej na przykład pragmatycznie. W obu wypadkach chodzi o j e d n ą p r a w d ę w sensie klasycznym. W jakim jednak sensie rozum i wiara współdziałają ze sobą jak „dwa skrzydła”? Przecież czasem pojawiają się konflikty między wiarą a rozumem. Na przykład istnieje wiele przypadków rozstrzygnięć sądowych, które dzielą ludzi: jedni uważają, że w sposób niezbity udowodniono winę oskarżonego, a inni – mimo tych dowodów – wierzą, że jest on niewinny. Najczęściej wiara taka okazuje się naiwna, do prawdy unosi nas więc wówczas tylko jedno „skrzydło” – rozum.

Nawet jednak w krajach demokratycznych, posiadających niezależne sądownictwo i niezawisłych sędziów, zdarzają się przypadki pomyłek sądowych. Niekiedy po czasie okazuje się, że w świetle nowych dowodów lub ponownej oceny dawnych dowodów osoba uznana za winną była niewinna. Ci wszyscy zatem, którzy wierzyli, że była ona niewinna, „trafili” w prawdę, a błądzili ci, którzy kierowali się racjonalną oceną dowodów i uznali jej winę. Wiara tych pierwszych jest zwykle głównym motywem poszukiwania nowych dowodów lub rewizji dowodów starych. Widać więc, że nawet w zwykłych, niezwiązanych z religią sytuacjach współdziałanie wiary i rozumu może prowadzić do jednej obiektywnej prawdy, mimo że w punkcie wyjścia „prawda wiary” i „prawda rozumu” były ze sobą sprzeczne.

Papieżowi chodzi jednak nie tyle o tego rodzaju prawdy, lecz o pełną prawdę o człowieku. Tutaj przedmiotem wiary są tajemnice, których rozum nie jest w stanie odkryć. W tym wypadku nie tylko sposób dotarcia do nich jest inny: „Istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym przypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można

[4] J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 1.

ich poznać bez Objawienia Bożego”[5]. Oznacza to, że prawdy wiary i prawdy rozumu można potraktować jako niezależne, choć w pewnym sensie komplementarne, podobnie jak niezależne, a zarazem komplementarne są prawdy etyki i prawdy fizyki. Pojawia się jednak wątpliwość, czy rozum samodzielnie nie jest w stanie dotrzeć do tych prawd i czy między prawdami wiary a prawdami rozumu nie zachodzi konflikt.

Pierwszą kwestię Jan Paweł II rozstrzyga zgodnie z niefideistyczną tradycją katolicką, wskazując, że autonomiczne względem wiary religijnej dociekania filozoficzne mogą prowadzić do odkrycia osobowego Stwórcy świata, ale pełniejsza – choć nigdy zupełna – prawda o Bogu możliwa jest dzięki Bożemu Objawieniu. Objawienie także podlega racjonalnemu opracowaniu – dzieje się to w obrębie teologii, lecz tutaj funkcja rozumu jest ograniczona: teolog nie może zakwestionować prawd uznanych za objawione, podobnie jak w zwykłych okolicznościach prawoznawca nie może kwestionować zapisów konstytucji danego państwa.

Bywają jednak okoliczności nadzwyczajne, w których konstytucje się poprawia, bo nie przystają one do aktualnej wiedzy i sytuacji społecznej. Czy z punktu widzenia Jana Pawła II sytuacje takie dopuszczalne są w teologii i w filozofii, którą niekiedy określa się jako chrześcijańską? W encyklice Papież broni nie tylko Objawienia jako zbioru prawd niezmiennych, ale wskazuje na filozofię św. Tomasza z Akwinu jako na wzór interpretacji tych prawd i krytycznie wypowiada się o filozofii nowożytnej i współczesnej, która nawet jeśli nie jest ateistyczna czy panteistyczna i mieni się chrześcijańską, to najczęściej przyczynia się do deformacji Objawienia. Teza ta była krytykowana przez wielu komentatorów mających lepsze mniemanie o filozofii uprawianej od początku nowożytności do naszych czasów. Nawet gdyby przychylić się do tych krytyk, to trzeba docenić rolę *Fides et ratio* jako dokumentu podkreślającego znaczenie autonomicznych względem religii dociekań filozoficznych, zwracającego uwagę na nieuchronność i wszechobecność wiary pojętej jako zaufanie innym ludziom, a więc na osobowy wymiar wiary, oraz wskazującego na obiektywne granice rozumu, które w perspektywie chrześcijańskiej można przekroczyć dzięki Bożemu Objawieniu. Rozum zresztą sam odkrywa swoje granice, gdy stwierdza, że nawet w dziedzinie nieskomplikowanych rachunków matematycznych istnieją prawdy, których nie można udowodnić. Nie podsuwa jednak rozwiązania, jak w takiej sytuacji powinniśmy się zachować.

W niniejszym numerze „Ethosu” autorzy artykułów próbują rzucić nieco światła na przekonania, które kandydują do bycia tego rodzaju prawdami, na przykład o istnieniu cudów czy ludzkiej wolności. Podejmują też różne kwestie

[5] Tamże, nr 9; por. P i u s IX, *Dei Filius*, nr 4, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html.

szczegółowe, które w większości mieszczą się w szerokim spektrum wyznaczonym z jednej strony przez rozum, a z drugiej przez wiarę. Nawiązania do myśli Jana Pawła II są, można powiedzieć, naturalne w tekstach zamieszczanych w naszym czasopiśmie, ale Kościół jest dzisiaj w innym miejscu niż za jego czasów, autorzy przywołują więc i analizują również idee formułowane przez papieża Franciszka lub podejmują kwestie niezależne od spraw związanych z religią.

Ważnym składnikiem tego tomu są teksty poświęcone zmarłemu w roku 2023 Doktorowi Stanisławowi Majdańskiemu, wybitnemu naukoznawcy i semiotykowi, który twórczo zajmował się zagadnieniami z pogranicza logiki i metafizyki, ale pasjonował się też etyką – stąd jego bliskie związki z Instytutem Jana Pawła II, z Tadeuszem Styczniem i z samym Karolem Wojtyłą. W osobie Doktora Majdańskiego łączyła się głęboka i autentyczna wiara religijna z nadzwyczajną przenikliwością rozumu i intelektualną kreatywnością. Nie miał w sobie nic z „gabinetowych filozofów", wolał rozmawiać z ludźmi i szczodrze dzielić się swoimi pomysłami, niż pisać kolejny artykuł – i w tym chyba najlepiej egzemplifikował postawę personalistyczną. Jego pamięci poświęcamy niniejszy tom „Ethosu".

Piotr Gutowski

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 17-21
DOI 10.12887/37-2024-4-148-02

FROM THE EDITORS

REASON AND FAITH

The Encyclical Letter *Fides et Ratio* by John Paul II, promulgated in 1998, produced an extraordinary response from intellectual milieus all over the world, first in the form of numerous commentaries on the text, later in innumerable books and articles discussing its different aspects, to the emergence of journals entitled *Fides et Ratio* and institutes of the same name.[1] The encyclical is addressed to the bishops of the Catholic Church, but also to all people who search for truth about themselves and the world. Although the document is mainly concerned with complex relationships between philosophy and theology, it also addresses issues important to every human being, regardless of his or her worldview. Described as the totality of our natural cognitive faculties, reason is the source of merely part of our beliefs. Another, perhaps bigger one, is based on faith conceived of as trust in various authorities: parents, teachers, and experts in different fields. As experience shows, without so understood faith we would not be able to make even the first step: we would remain totally lonely sceptics as we would have to believe only those proofs that were tested by our own reason. In this connection, the pope stresses that faith in the sense of trust is of vital social importance and is inevitably present in every human life: "In believing, we entrust ourselves to the knowledge acquired by other people. This suggests an important tension. On the one hand, the knowledge acquired through belief can seem an imperfect form of knowledge, to be perfected gradually through personal accumulation of evidence; on the other hand, belief is often humanly richer than mere evidence, because it involves an interpersonal relationship and brings into play not only a person's capacity to know but also the deeper capacity to entrust oneself to others, to enter into a relationship with them which is intimate and enduring."[2]

[1] For example, the Polish Quarterly "Fides et Ratio" published since 2010 by the Fides et Ratio University Society (see Quarterly Journal Fides et Ratio, https://fidesetratio.com.pl/ojs/index.php/FetR), or the Washington-based Faith and Reason Institute operating since 1999 (see Faith & Reason Institute, https://frinstitute.org/).

[2] John Paul II, Encyclical Letter *Fides et Ratio* to the Bishops of the Catholic Church on the Relationship between Faith and Reason, Section 32, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html).

Faith understood as trust does not protect us from acquiring false or morally wrong beliefs. Others can abuse our trust and mislead us intentionally, for instance, for the purpose of manipulating us to their own benefit, or unintentionally, whenever they provide us with beliefs they erroneously hold as true. Such cases, however, are not sufficient to doubt either everything other people tell us or their good intentions towards us. What we need is to be careful in choosing our authorities and not to abandon critical thinking.

It seems, thus, that it is reason that can save us from threats caused by such faith: reason conceived broadly as our natural cognitive faculties, i.e., the faculties of understanding, judgement, and reasoning, combined with experience in the narrow sense, which excludes private intuitions or revelations as sources of knowledge. Owing to reason, as we become intellectually mature, we also acquire a critical attitude towards the authorities we formerly trusted, we attempt to assess them, replace by other authorities, or content ourselves with cautious confidence placed in our own faculties or in experts in particular areas of knowledge we cannot master ourselves. However, what is the basis for our belief that reason so conceived of provides us with reliable knowledge and does not deceive us?

One does not need to be a philosophical skeptic to notice that sometimes our senses and our reasonings lead us astray. If we thus believe that correct use of our faculties provides us with reliable knowledge, it is because we trust them and also trust people who teach us how to interpret content acquired through natural cognitive faculties. Therefore, even most rational individuals cannot entirely eliminate from their lives faith conceived as "confidence" in one's faculties or confidence in other people.

An interesting case in the history of philosophy is that of eminent Scottish philosopher David Hume, an agnostic, or an atheist, who combined his confidence in natural cognitive powers (in his case, they were experience and narrowly understood reason) with a general skeptical attitude.[3] He believed that our cognitive faculties are ultimately a product of non-rational factors. The view of such an origin of cognitive powers is shared by many modern evolutionary naturalists, but they rarely link it to skepticism. One can thus say that in their case the trust in reason is dogmatic, or merely pragmatic. The Christian confidence in human cognitive powers is also ultimately based on faith, but it is the faith in God, the Creator of man and thus also of his reason. The fact that sometimes our natural cognitive faculties fail to provide us with reliable knowledge is due to the fact that we use them in an inappropriate way.

[3] See, e. g., David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Sleby Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1960): xxi–xxiii.

Therefore, despite the limitations of faith (conceived as trust) and those of reason (conceived as the totality of our natural cognitive powers), John Paul II states in the first and most frequently cited sentence of the Encyclical: "Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth."[4] Certainly, the Pope does not mean that reason strives for truth understood in the classical manner, while faith aspires to reach truth understood, e.g., pragmatically. In both cases, what he has in mind is o n e t r u t h in the classical sense. In what way, however, can reason and faith cooperate as if they were "two wings"? After all, sometimes faith and reason come into conflict with each other. For instance, there are numerous cases of court verdicts on which people do not agree: some believe that the defendant was irrefutably proved guilty, others are convinced that, regardless of the evidence, the defendant is innocent; their belief usually turns out naïve, and in such cases one is risen to truth by one "wing" only, namely, by reason.

Miscarriages of justice occur even in democratic states with independent judicature and judges. It may well happen that, after some time, new evidence or a fresh evaluation of old evidence shows that a person pronounced guilty was, in fact, innocent. Thus all those who believed her to be not guilty "hit" the truth, and those who let themselves be guided by a rational assessment of evidence and found her guilty were in error. The faith of the former is usually the main incentive to look for new proofs or revise the old ones. It seems clear, therefore, that even in ordinary situations unrelated to religion, faith and reason working together may lead to one objective truth, in spite of the fact that, initially, "the truth of faith" and "the truth of reason" are contradictory.

The pope, however, is not concerned with such truths, but with the full truth about the human being. The object of faith, in the latter case, are mysteries that reason is unable to discover. Yet it is not only the manner in which they can be reached that is different: "There exists a twofold order of knowledge, distinct not only as regards their source, but also as regards their object. With regard to the source, because we know in one by natural reason, in the other by divine faith. With regard to the object, because besides those things which natural reason can attain, there are proposed for our belief mysteries hidden in God which, unless they are divinely revealed, cannot be known."[5] This means that truths of faith and truths of reason can be considered as independent, albeit, in a sense, complementary, just as the truths of ethics and the truths of physics are both independent and complementary. One may ask, however, whether reason

[4] J o h n P a u l II, *Fides et Ratio*, Section 1.

[5] Ibidem, Section 9; see P i u s IX, *Dei Filius*, Section 4, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html.

alone is actually unable to reach the truths of faith and whether the two kinds of truth are not in fact conflicted.

John Paul II settles the first of the questions in accordance with the non-fideistic Catholic tradition by pointing to the fact that autonomous philosophical investigations conducted independently of religious faith may lead to the discovery of the personal Creator of the world, although a fuller, yet never complete, truth about God can be attained through Divine Revelation. In addition, Revelation is rationally interpreted by theology, but here the function of reason is limited: a theologian cannot question truths proclaimed as divinely revealed—just as, in normal circumstances, a specialist in jurisprudence cannot question the constitutional regulations adopted in a given state.

It happens, however, that in extraordinary circumstances, constitutions are amended, e.g., when they are incompatible with the current state of knowledge or the social situation. Are such occurrences—from the perspective of John Paul II—admissible in theology and in the philosophy sometimes described as Christian? In the encyclical, not only does the pope defend Revelation as a set of immutable truths, but he also invokes the thought of Saint Thomas Aquinas, which he considers as the model for the interpretation of these truths. He then critically evaluates modern and contemporary philosophies (including those neither atheistic nor pantheistic which call themselves Christian) contributing to the ongoing distortion of Revelation. The pope's argument has been criticized by its numerous commentators who have a higher regard for modern and postmodern philosophy. Even if one agreed with their critique, one should appreciate the role of *Fides et Ratio* as a document that, on the one hand, stresses the importance of autonomous philosophical investigations conducted independently of religion and, on the other hand, draws attention to the inevitability and omnipresence of faith conceived as trust put in others, i.e., to both the personal dimension of faith and the objective limits of reason which, from the Christian perspective, can be crossed thanks to Divine Revelation. Actually, reason discovers its own limits when it discovers that, even in the area of uncomplicated mathematical operations, there are truths that cannot be proved and when it finds itself unable to tell us what we are to do in the face of such a fact.

In the present volume of *Ethos*, the authors attempt to throw light on beliefs that are supposed to be truths one cannot prove, e.g., claims about the existence of miracles or human freedom. The authors also discuss specific questions which fall in the broad spectrum of issues situated between those of reason and faith. References to the thought of John Paul II are, as it were, natural in our journal, but since the time of his pontificate, the Church has moved on and, therefore, the authors also draw on and analyze certain ideas proposed by Pope Francis or address questions unrelated to religion.

An important section in this volume is devoted to the late Doctor Stanisław Majdański († 2023), an eminent specialist in science studies and semiotics, who creatively explored issues situated at the borderline between the disciplines of logic and metaphysics, but was also fascinated with ethics—hence his close connections to the John Paul II Institute, Tadeusz Styczeń, and Karol Wojtyła himself. In his personality, Doctor Majdański combined a deep and authentic religious faith with an extraordinary perspicacity of reason and intellectual creativity. He was no "armchair philosopher," he preferred engaging in a conversation and generously sharing his ideas with others to writing yet another paper, and it was perhaps in that way that he best exemplified his personalist attitude. It is to him that we dedicate the present volume of *Ethos*.

Piotr Gutowski
Translated by *Patrycja Mikulska*

JAN PAWEŁ II
RELACJA MIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM

JOHN PAUL II
THE RELATIONSHIP BETWEEN FAITH AND REASON

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 25-36

JAN PAWEŁ II

RELACJA MIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM*

NAJWAŻNIEJSZE ETAPY SPOTKANIA MIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM

Jak czytamy w Dziejach Apostolskich, chrześcijańskie orędzie od samego początku musiało się zmierzyć z różnymi współczesnymi sobie nurtami myśli filozoficznej. Księga ta opisuje dysputę, jaką św. Paweł przeprowadził w Atenach z „niektórymi z filozofów epikurejskich i stoickich" (Dz 17,18). Analiza egzegetyczna jego mowy na Areopagu pozwala w niej dostrzec liczne aluzje do rozpowszechnionych wówczas poglądów, wywodzących się głównie z myśli stoickiej. Nie był to z pewnością przypadek. Pierwsi chrześcijanie, jeśli chcieli być rozumiani przez pogan, nie mogli się powoływać wyłącznie na „Mojżesza i proroków"; musieli wykorzystywać także naturalne poznanie Boga i głos sumienia każdego człowieka (por. Rz 1,19-21; Rz 2,14-15; Dz 14,16-17). Ponieważ jednak w religii pogańskiej to naturalne poznanie zostało zaćmione przez bałwochwalstwo (por. Rz 1,21-32), Apostoł uznał za najbardziej celowe nawiązanie w swym wystąpieniu do myśli filozofów, którzy od początku przeciwstawiali mitom i kultom misteryjnym koncepcje kładące większy nacisk na Boską transcendencję.

Jednym z głównych dążeń filozofów klasycznych było bowiem oczyszczenie ludzkich wyobrażeń o Bogu z form mitologicznych. Jak wiemy, także religia grecka, podobnie jak większość religii kosmicznych, miała charakter politeistyczny i przypisywała cechy boskie nawet przedmiotom i zjawiskom przyrody. Podejmowane przez człowieka próby zrozumienia genezy bóstw, a tym samym także wszechświata, zostały najpierw wyrażone w poezji. Teogonie pozostają do dziś pierwszym świadectwem tego ludzkiego poszukiwania. Zadaniem pierwszych twórców filozofii było ukazanie powiązań między

* Fragment encykliki *Fides et ratio* (rozdz. 4, nr 36-48) publikujemy za: „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 11(207), s. 16-18. Przypisy zostały opracowane przez redakcję „Ethosu". Przekłady dostosowano do polskojęzycznych wydań cytowanych dzieł.

rozumem a religią. Sięgając wzrokiem dalej, ku zasadom uniwersalnym, nie poprzestawali już oni na antycznych mitach, ale chcieli dać racjonalną podstawę swoim wierzeniom w boskość. Wkroczyli w ten sposób na drogę, która wychodząc od dawnych tradycji partykularnych, inicjowała proces rozwoju odpowiadający wymogom rozumu powszechnego. Celem, ku któremu zmierzał ten proces, było krytyczne uświadomienie sobie tego, w co się wierzy. Przedsięwzięcie to okazało się korzystne przede wszystkim dla samej koncepcji boskości. Oddzielono od religii warstwę przesądów i przynajmniej częściowo oczyszczono ją w drodze analizy racjonalnej. Na tej właśnie podstawie Ojcowie Kościoła nawiązali owocny dialog ze starożytnymi filozofami, otwierając drogę dla głoszenia i zrozumienia Boga objawionego w Jezusie Chrystusie.

Mówiąc o tym zjawisku zbliżania się chrześcijan do filozofii, trzeba jednak przypomnieć, że zachowywali oni zarazem ostrożność wobec niektórych innych elementów kultury pogańskiej, takich na przykład, jak gnoza. Filozofię pojmowaną jako praktyczna mądrość i szkoła życia łatwo można było pomylić z pewną formą wiedzy tajemnej, ezoterycznej, zastrzeżonej dla niewielu doskonałych. Tego właśnie typu ezoteryczne spekulacje ma zapewne na myśli św. Paweł, gdy przestrzega Kolosan: „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie" (Kol 2,8). Jakże aktualnie brzmią te słowa Apostoła, gdy odniesiemy je do różnorakich form ezoteryzmu, jakie szerzą się także dzisiaj w niektórych środowiskach ludzi wierzących, pozbawionych należytego zmysłu krytycznego. Śladem św. Pawła inni pisarze pierwszych wieków, zwłaszcza św. Ireneusz i Tertulian, wypowiadają się krytycznie na temat pewnej tendencji kulturowej, która próbowała podporządkować prawdę Objawienia interpretacji filozofów.

Do spotkania chrześcijaństwa z filozofią nie doszło zatem natychmiast i bez trudności. Uprawianie jej oraz uczęszczanie do szkół filozoficznych wydawało się pierwszym chrześcijanom raczej przeszkodą niż okolicznością sprzyjającą. Za swoje pierwsze i najpilniejsze zadanie uważali głoszenie orędzia o zmartwychwstałym Chrystusie, które należało przedstawić w bezpośrednim spotkaniu z drugim człowiekiem, tak aby nakłonić go do nawrócenia serca i do prośby o chrzest. Nie znaczy to jednak, że nie troszczyli się o głębsze zrozumienie wiary i jej uzasadnień. Wręcz przeciwnie. Niesłuszne i bezpodstawne są zatem zarzuty Celsusa pod adresem chrześcijan, iż są ludźmi „nieokrzesanymi i prostymi"[1]. Wyjaśnienia tego początkowego braku zainteresowania z ich strony trzeba szukać gdzie indziej. W rzeczywistości dzięki spotkaniu z Ewangelią uzyskiwali oni tak wyczerpującą odpowiedź na dotąd nierozstrzygnięte pytanie

[1] O r y g e n e s, *Przeciw Celsusowi*, ks. 3, 55, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 255.

o sens życia, że uczęszczanie do szkół filozofów wydawało im się praktyką jakby oderwaną od rzeczywistości i pod pewnymi względami przestarzałą.

Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy uświadomimy sobie, że jedną z nowości przyniesionych przez chrześcijaństwo było uznanie powszechnego prawa do poznania prawdy. Obalając bariery rasowe, społeczne i odnoszące się do płci, chrześcijaństwo od początku głosiło równość wszystkich ludzi wobec Boga. Pierwsza konsekwencja takiej wizji odnosiła się do zagadnienia prawdy. Poszukiwanie prawdy straciło całkowicie charakter elitarny, jaki miało u starożytnych: ponieważ dostęp do prawdy jest dobrem, które pozwala dotrzeć do Boga, wszyscy muszą mieć możność przejścia tej drogi. Nadal istnieje wiele dróg wiodących do prawdy; ponieważ jednak prawda chrześcijańska ma wartość zbawczą, można iść każdą z tych dróg pod warunkiem, że doprowadzi ona do ostatecznego celu, to znaczy do objawienia Jezusa Chrystusa.

Jako pioniera konstruktywnego dialogu z myślą filozoficzną, nacechowanego co prawda ostrożnością i rozwagą, należy wymienić św. Justyna: chociaż zachował on wielkie uznanie dla filozofii greckiej nawet po nawróceniu, twierdził stanowczo i jednoznacznie, że znalazł w chrześcijaństwie „jedyną i pewną filozofię”[2]. Podobnie św. Klemens Aleksandryjski nazywał Ewangelię „prawdziwą filozofią”[3] i pojmował filozofię przez analogię do prawa Mojżeszowego jako wstępne wprowadzenie w wiarę chrześcijańską[4] i przygotowanie do Ewangelii[5]. „Tej właśnie mądrości pragnie filozofia, która jest dążeniem duszy do prawidłowego rozumowania i do czystego życia; ma ona pełen miłości i przyjaźni stosunek do mądrości i czyni wszelkie wysiłki, aby uzyskać w niej jakiś udział. Filozofami nazywa się u nas miłośników mądrości, twórczyni wszystkiego i nauczycielki wszystkiego, to znaczy wiedzy o Synu Bożym”[6]. Według Aleksandryjczyka pierwszoplanowym celem filozofii greckiej nie jest uzupełnianie lub umacnianie prawdy chrześcijańskiej, ale raczej obrona wiary: „Samowystarczalna jest i żadnego dopełnienia nie potrzebuje tylko nauka wedle słów Zbawiciela, stanowiąca «moc i mądrość Bożą». Jeśli przyłącza się do niej filozofia helleńska, to nie jest ona w stanie dodać Prawdzie mocy,

---

[2] Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 8,1, w: tenże, *„1 i 2 Apologia”. „Dialog z Żydem Tryfonem”*, tłum. L. Misiarczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 169.

[3] Klemens Aleksandryjski, *Kobierzec I*, 18, 90,1, w: tenże, *Kobierce zapisków filozoficznych*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pilszczyńska, Instytut Wydawniczy Pax – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, s. 65.

[4] Por. tamże, 16, 80,1-6, s. 59.

[5] Por. tamże, 5, 28,1-4, s. 20.

[6] Tenże, *Kobierzec VI*, 7, 55,1-2, w: tenże, *Kobierce zapisków filozoficznych*, t. 2, tłum. J. Niemirska-Pilszczyńska, Instytut Wydawniczy Pax – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, s. 143.

wszelako udaremniając zakusy sofistyki i uchylając zdradliwe ataki przeciw Prawdzie, słusznie otrzymała nazwę ogrodzenia i muru winnicy”[7].

W dziejach tego procesu można jednakże dostrzec przejawy krytycznego przyswajania sobie myśli filozoficznej przez myślicieli chrześcijańskich. Pośród pierwszych przykładów, jakie można napotkać, znamienna jest z pewnością postać Orygenesa. Odpierając zarzuty wysuwane przez filozofa Celsusa, Orygenes posługuje się filozofią platońską, aby oprzeć na niej swoje argumenty i odpowiedzi. Nawiązując do licznych elementów myśli platońskiej, zaczyna kształtować pierwszą formę teologii chrześcijańskiej. Aż do tamtego czasu bowiem sama nazwa oraz idea teologii jako racjonalnej refleksji o Bogu była jeszcze związana z kulturą grecką, z której się wywodziła. W filozofii arystotelesowskiej, na przykład, termin „teologia” oznaczał najbardziej wzniosłą część i prawdziwe szczytowe osiągnięcie refleksji filozoficznej. Natomiast w świetle chrześcijańskiego Objawienia to, co uprzednio oznaczało ogólną doktrynę o bóstwach, zyskiwało zupełnie nowy sens, określając refleksję podjętą przez wierzącego w celu sformułowania p r a w d z i w e j d o k t r y n y o B o g u. Ta rozwijająca się stopniowo nowa myśl chrześcijańska posługiwała się filozofią, zarazem jednak starała się wyraźnie od niej odróżniać. Historia pokazuje, że nawet myśl platońska przejęta przez teologię przeszła głębokie przekształcenia, zwłaszcza takie jej elementy, jak nieśmiertelność duszy, przebóstwienie człowieka i pochodzenie zła.

W tym procesie chrystianizacji myśli platońskiej i neoplatońskiej na szczególną wzmiankę zasługują Ojcowie Kapadoccy, Dionizy zwany Areopagitą, a nade wszystko św. Augustyn. Ten wielki Doktor Kościoła zachodniego zetknął się z wieloma szkołami filozoficznymi, żadna jednak nie spełniła jego oczekiwań. Gdy stanął w obliczu prawdy chrześcijaństwa, znalazł w sobie dość sił, aby dokonać owego radykalnego nawrócenia, do jakiego nie zdołali go nakłonić filozofowie spotkani poprzednio. On sam tak przedstawia motywy tego kroku: „Zacząłem już przyznawać nauce katolickiej wyższość nad manichejską. Uważałem, że cechuje ją i większa skromność, i większa rzetelność, gdy domaga się, aby w niektóre rzeczy wierzono bez dowodu – czy to dlatego, że wprawdzie można by je udowodnić, ale nie wszyscy by to zrozumieli, czy też dlatego, że w ogóle nie można ich udowodnić”[8]. Tymże platonikom, do których Augustyn w sposób szczególny nawiązywał, równocześnie zarzucał, że chociaż znali cel, ku jakiemu należy dążyć, nie poznali drogi, która do niego prowadzi: Słowa Wcielonego[9]. Biskup Hippony zdołał stworzyć pierwszą

[7] T e n ż e, *Kobierzec I*, 20, 100,1, s. 73.

[8] Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. VI, rozdz. 5, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 114. Zob. tamże, ks. VI, rozdz. 7, s. 118-120.

[9] Zob. tamże, ks. VII, rozdz. 9, s. 146-149; tamże, ks. VII, rozdz. 13-14, s. 152n.

wielką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli greckiej i łacińskiej. Także u niego owa wielka jedność wiedzy, która ma fundament w myśli biblijnej, została potwierdzona i umocniona przez głębię myśli spekulatywnej. Synteza dokonana przez św. Augustyna miała pozostać na całe stulecia najdoskonalszą formą refleksji filozoficznej i teologicznej znaną na Zachodzie. Bogaty osobistym doświadczeniem i wspomagany przez niezwykłą świętość życia, Augustyn potrafił wprowadzić do swoich dzieł liczne elementy, które przez swój związek z doświadczeniem zwiastowały przyszły rozwój pewnych nurtów filozofii.

Różne zatem były formy relacji, jakie Ojcowie Wschodu i Zachodu nawiązali ze szkołami filozoficznymi. Nie znaczy to, że utożsamiali oni treść swego nauczania z systemami, do których się odwoływali. Pytanie postawione przez Tertuliana: „Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią?”[10], jest wyraźnym świadectwem krytycznej postawy, z jaką chrześcijańscy myśliciele od samego początku podejmowali problem relacji między wiarą a filozofią, dostrzegając wszystkie jej aspekty pozytywne i jej granice. Nie byli to myśliciele naiwni. Właśnie dlatego, że głęboko przeżywali treści wiary, potrafili dotrzeć do najgłębszych form spekulacji. Niesłuszny i jednostronny jest zatem pogląd, że ich dzieło polegało wyłącznie na wyrażeniu prawd wiary w kategoriach filozoficznych. Dokonali oni znacznie więcej. Zdołali bowiem ukazać w pełnym świetle to, co zawarte było tylko pośrednio i we wstępnym zarysie w myśli wielkich filozofów starożytnych[11]. Zadaniem tych ostatnich, jak już powiedziałem, było wskazanie, w jaki sposób rozum uwolniony z zewnętrznych więzów może wyjść ze ślepego zaułka mitów, aby otworzyć się pełniej na transcendencję. Rozum oczyszczony i prawidłowo uformowany był zatem w stanie wznieść się na wyższe poziomy refleksji, tworząc solidny fundament dla pojmowania bytu, rzeczywistości. Zdaniem tych ostatnich właśnie tutaj można dostrzec nowość dzieła Ojców. Przyjęli oni w pełni zdobycze rozumu otwartego na absolut i wszczepili w niego bogactwa zaczerpnięte z Objawienia. To spotkanie odbyło się nie tylko na płaszczyźnie kultur, z których jedna mogła pozostawać pod urokiem drugiej; nastąpiło ono w głębi umysłów i było spotkaniem stworzenia ze Stwórcą. Rozum przekroczył nawet cel, ku któremu nieświadomie dążył mocą własnej natury, i zdołał odnaleźć najwyższe dobro i najwyższą prawdę w osobie Wcielonego Słowa.

---

[10] T e r t u l i a n, *Preskrypcja przeciw heretykom*, rozdz. 7, w. 32, tłum. J. Czuj, Ultra montes, Kraków 2012, s. 16.

[11] Zob. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej* (10 XI 1989), nr 25, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 11(1990) nr 1(120), s. 8. Zob. też: Congregatio de Institutione Catholica, *Instructio de Patrum Eccleasiae studio in Sacerdotali Institutione*, w: *Acta Apotolicae Sedis*, t. 82, Typis Polyglottis Vaticanis, [Città del Vaticano] 1990, s. 617n.

W kontakcie z filozofiami Ojcowie nie wahali się jednak wskazać w nich zarówno elementów wspólnych, jak i tego co odróżniało je od Objawienia. Świadomość podobieństw nie przeszkadzała im dostrzec różnic.

W teologii scholastycznej rola rozumu wykształconego w szkole filozofii staje się jeszcze znaczniejsza, a to pod wpływem anzelmiańskiej interpretacji pojęcia „intellectus fidei". Według świętego Arcybiskupa Canterbury zasada pierwszeństwa wiary nie sprzeciwia się niezależnym poszukiwaniom rozumu. Zadaniem rozumu nie jest bowiem wydawanie opinii o treściach wiary; zadania tego nie mógłby podjąć, gdyż nie jest do tego przystosowany. Jego rola polega raczej na poszukiwaniu sensu, na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą wszystkim uzyskać pewne zrozumienie treści wiary. Św. Anzelm podkreśla, że rozum powinien poszukiwać tego, co miłuje: im bardziej miłuje, tym usilniej pragnie poznać. Kto żyje dla prawdy, dąży do pewnej formy poznania, która roznieca w nim coraz większą miłość ku temu, co poznaje, choć zarazem sam musi uznać, że nie dokonał jeszcze wszystkiego, czego by pragnął: „Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum"[12]. Pragnienie prawdy każe zatem rozumowi iść coraz dalej; rozum zdumiewa się wręcz swoją wzrastającą zdolnością pojmowania tego, co odkrywa. W tym momencie jednak rozum jest też w stanie dostrzec, gdzie znajduje się kres jego drogi: „Sądzę bowiem, że temu, kto docieka spraw niepojmowalnych, powinno wystarczyć, gdy doprowadzi rozumowanie do tego etapu, na którym w sposób pewny poznaje istnienie przedmiotu dociekań, nawet jeśli nie może zgłębić, w jaki sposób coś jest. [...] A czy jest coś bardziej niepojmowalnego, bardziej niewyrażalnego niż to, co przewyższa każdą rzecz? Toteż, jeśli to, co dotychczas mówiliśmy o najwyższej istocie, zostało potwierdzone koniecznymi argumentami, nie dozna żadnego zachwiania trwałość pewności tych twierdzeń, mimo iż intelekt nie może ich zgłębić na tyle, by mogły zostać wyjaśnione słowami. Jeśli bowiem powyższe rozważania pozwalają nam poznać, iż niepojmowalny jest sposób, w jaki najwyższa mądrość poznaje swe stworzenia [rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse] [...], któż wyjaśni, w jaki sposób ona poznaje albo wypowiada siebie, skoro człowiek nic o niej nie wie albo bardzo niewiele?"[13].

Raz jeszcze zostaje tu potwierdzona podstawowa harmonia poznania filozoficznego i poznania wiary: wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany za pomocą rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara.

---

[12] „Przecież zostałem stworzony, by Ciebie widzieć, a jeszcze nie uczyniłem tego, po co istnieję". Św. A n z e l m z C a n t e r b u r y, *Proslogion*, rozdz. 1, w: tenże, *„Monologion". „Prosologion"*, tłum. L. Kuczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 195.

[13] T e n ż e, *Monologion*, rozdz. 64, w: tenże, *„Monologion". „Prosologion"*, s. 161-163.

NIEPRZEMIJAJĄCA NOWOŚĆ MYŚLI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Bardzo szczególną rolę w tym długim procesie odegrał św. Tomasz, i to nie tylko ze względu na treść swojej doktryny, ale także na dialogiczną relację, jaką potrafił nawiązać ze współczesną sobie myślą arabską i żydowską. W epoce, gdy chrześcijańscy myśliciele odkrywali na nowo skarby filozofii starożytnej, a ściślej arystotelesowskiej, wielką zasługą Tomasza było ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej między rozumem a wiarą. Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga, dowodził, to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać[14].

Ujmując rzecz jeszcze bardziej radykalnie, Tomasz uznaje, że natura – właściwy przedmiot badań filozofii – może się przyczynić do zrozumienia Bożego Objawienia. Wiara zatem nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię[15], tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali. Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu, i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynego. Choć Doktor Anielski podkreślał z mocą nadprzyrodzony charakter wiary, nie zapominał też o wartości, jaką jest rozumność wiary; przeciwnie, umiał poddać ją głębokiej analizie i dokładnie określić jej sens. Wiara mianowicie jest w pewien sposób „czynnością myśli"; ludzki rozum nie musi zaprzeczyć samemu sobie ani się upokorzyć, aby przyjąć treści wiary; w każdym przypadku człowiek dochodzi do nich na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru[16].

Z tego właśnie powodu Kościół słusznie przedstawiał zawsze św. Tomasza jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii. Chciałbym przypomnieć w tym kontekście słowa, które napisał mój Poprzednik, sługa Boży Paweł VI, z okazji siedemsetlecia śmierci Doktora Anielskiego: „Bez wątpienia Tomasz odznaczał się w najwyższym stopniu odwagą prawdy, wolnością ducha w podejmowaniu nowych problemów oraz intelektualną uczciwością, która nie dopuszcza do zarażenia chrześcijaństwa świecką filozofią, ale też jej z góry nie odrzuca. Dlatego przeszedł do historii myśli chrześci-

---

[14] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa contra gentiles*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze", Poznań 2003, s. 31n. (ks. I, rozdz. 7 – „Prawda wiary chrześcijańskiej nie jest sprzeczna z prawdą rozumu").

[15] „Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat". T e n ż e, *Summa theologiae*, I, 1, 8, ad 2. „Łaska nie niweczy natury, ale przeciwnie, doskonali ją". T e n ż e, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch i in., t. 1, „O Bogu", tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1975, s. 39.

[16] Zob. *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale* (Watykan, 29 X 1990), The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/september/documents/hf_jp-ii_spe_19900929_congresso-tomistico.html.

jańskiej jako pionier wytyczający nową drogę filozofii i kultury powszechnej. Centralnym punktem i niejako samym jądrem rozwiązania problemu nowej konfrontacji między rozumem a wiarą, jakie wskazał, kierując się geniuszem swej proroczej intuicji, było pogodzenie świeckości świata z radykalizmem Ewangelii, dzięki czemu uniknął nienaturalnej skłonności do odrzucenia świata i jego wartości, nie uchybiając przy tym bynajmniej najwyższym i niepodważalnym wymogom porządku nadprzyrodzonego”[17].

Do wielkich intuicji św. Tomasza należy także ta, która wskazuje na rolę Ducha Świętego w procesie dojrzewania ludzkiej wiedzy do pełni mądrości. Już od pierwszych stronic swojej *Summa theologiae*[18] Akwinata pragnął ukazać pierwszeństwo tej mądrości, która jest darem Ducha Świętego i wprowadza w poznanie rzeczywistości Bożych. Jego teologia pozwala pojąć specyfikę mądrości w jej ścisłym powiązaniu z wiarą i z poznaniem spraw Bożych. Mądrość poznaje dzięki wspólnocie natury, opiera się na wierze i formułuje prawidłowy osąd, wychodząc od prawdy samej wiary: „Mądrość jako dar różni się od mądrości jako nabytej cnoty umysłowej. Tę drugą bowiem nabywa człowiek własnym wysiłkiem, pierwsza zaś «z góry zstępuje», jak się wyraża list Apostoła Jakuba. Nie jest też tym samym, co wiara. Bo wiara zgadza się na prawdę Bożą w niej samej, natomiast do daru mądrości należy sąd według prawdy Bożej”[19].

Choć Doktor Anielski uznaje pierwszeństwo tej mądrości, nie zapomina jednak o istnieniu jej dwóch innych, komplementarnych form: mądrości f i l o z o f i c z n e j, która opiera się na zdolności rozumu do badania rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez jego naturę; oraz mądrości t e o l o g i c z n e j, która opiera się na Objawieniu i bada treści wiary, docierając do tajemnicy samego Boga.

Głęboko przekonany, że „omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est”[20], św. Tomasz ukochał prawdę bezinteresowną miłością. Szukał jej

---

[17] [P a w e ł VI] Epistula *Lumen Ecclesiae* (Watykan 20 XI 1974), nr 8, w: *Acta Apostolicae Sedis*, t. 66, Typis Polyglottis Vaticanis, [Città del Vaticano] 1974, s. 680.

[18] „Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur”. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, 1, 6. „Naukę świętą zdobywamy wysiłkiem pracy umysłowej; natomiast mądrość otrzymujemy gotową: jest nam wlana!”. T e n ż e, *O Bogu*, s. 36.

[19] T e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, tłum. A. Głażewski, Katolicki Oórodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1967, s. 184 (por. t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, 45, 1 ad 2). Por. t e n ż e, *Miłość*, s. 185n. (por. też: t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, 45, 2)

[20] T e n ż e, *Summa theologiae*, I-II, 109, 1 ad 1. „Wszelka prawda, przez kogokolwiek powiedziana, pochodzi od Ducha Świętego”. T e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 14, *Nowe prawo i łaska*, tłum. R. Kostecki, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1973, s. 53. Św. Tomasz nawiązuje tutaj do znanych słów Ambrozjastera z komentarza do Pierwszego Listu do Koryntian (zob. 1 Kor 12,3). Zob. *Patrologia Latina*, t. 17, kol. 258

wszędzie, gdziekolwiek się objawiała, starając się jak najmocniej uwypuklić jej uniwersalność. Magisterium Kościoła dostrzega i wysoko ceni to jego umiłowanie prawdy; jego myśl właśnie dlatego, że nie traciła nigdy z oczu prawdy uniwersalnej, obiektywnej i transcendentnej, osiągnęła „szczyty, których ludzki rozum nigdy nie zdołałby sobie wyobrazić”[21]. Słusznie zatem można go nazywać „apostołem prawdy”[22]. Właśnie dlatego, że zmierzał ku prawdzie bez wahania, potrafił w swoim realizmie uznać jej obiektywność. Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego zjawiska.

DRAMAT ROZDZIAŁU MIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM

Od powstania pierwszych uniwersytetów teologia nawiązała bardziej bezpośredni kontakt z innymi formami badań i wiedzy naukowej. Św. Albert Wielki i św. Tomasz, choć zachowywali organiczną więź między teologią a filozofią, jako pierwsi uznali, że filozofia i różne dyscypliny nauki potrzebują autonomii, aby mogły prowadzić owocne badania w swoich dziedzinach. Jednakże, poczynając od późnego średniowiecza, to słuszne rozgraniczenie między dwoma obszarami wiedzy przekształciło się w szkodliwy rozdział. Przesadny racjonalizm niektórych myślicieli doprowadził do radykalizacji stanowisk i do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary. Jedną z konsekwencji tego rozdziału była także narastająca podejrzliwość wobec samego rozumu. Niektórzy przyjęli postawę całkowitej nieufności, sceptycyzmu i agnostycyzmu, bądź to aby rozszerzyć przestrzeń wiary, bądź też aby pozbawić ją wszelkich racjonalnych odniesień.

Tak więc to, co myśl patrystyczna i średniowieczna pojmowała i ukształtowała jako głęboką jedność, źródło wiedzy zdolnej dotrzeć do najwyższych form myślenia abstrakcyjnego, zostało w praktyce zniszczone przez systemy, które opowiedziały się po stronie poznania racjonalnego, oderwanego od wiary i stanowiącego dla niej alternatywę.

Przejawy tej radykalizacji, które wywarły największy wpływ, są znane i łatwo rozpoznawalne, zwłaszcza w historii Zachodu. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że rozwój znacznej części nowożytnej myśli filozoficznej dokonywał się przy stopniowym oddalaniu się od chrześcijańskiego Objawienia, sprowadzając ją nawet na pozycje jawnie z nim sprzeczne. W ubiegłym stuleciu proces ten osiągnął apogeum. Niektórzy przedstawiciele idealizmu starali

[21] L e o n XIII, Encyklika *Aeterni Patris* (4 VIII 1879), w: *Acta Apostolicae Sedis*, t. 11, b.n.w. [Città del Vaticano], 1878-1879), s. 109.

[22] Epistula *Lumen Ecclesiae*, s. 683.

się na różne sposoby przekształcić wiarę i jej treści, nawet tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, w struktury dialektyczne poddające się pojmowaniu racjonalnemu. Temu nurtowi przeciwstawiały się różne formy humanizmu ateistycznego, wypracowane pod względem filozoficznym. Uznały one wiarę za czynnik alienujący i szkodliwy dla rozwoju pełnej racjonalności. Nie wahały się przy tym nadać sobie statusu nowych religii i stały się podstawą programów społecznych i politycznych, prowadzących do powstania systemów totalitarnych, które przysporzyły ludzkości wielu cierpień.

W sferze badań przyrodniczych rozpowszechniła się stopniowo mentalność pozytywistyczna, która nie tylko zerwała wszelkie powiązania z chrześcijańską wizją świata, ale – co ważniejsze – zrezygnowała też z wszelkich odniesień do wizji metafizycznej i moralnej. W wyniku tego zaistniało niebezpieczeństwo, że niektórzy ludzie nauki, rezygnując z jakichkolwiek odniesień etycznych, nie stawiają już w centrum swej uwagi osoby ludzkiej i całości jej życia. Co więcej, część z nich, świadoma możliwości otwartych przez rozwój techniki, wydaje się ulegać nie tylko logice rynku, ale także pokusie zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą, a nawet nad samym bytem ludzkim.

Konsekwencje kryzysu racjonalistycznego przyjęły w końcu postać n i h i l i z m u. Dla naszych współczesnych ma on swoisty urok jako filozofia nicości. Według teorii jego zwolenników poszukiwanie stanowi cel sam w sobie, nie istnieje bowiem nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda. W interpretacji nihilistycznej życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające. Nihilizm jest źródłem rozpowszechnionego dziś poglądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe.

Z drugiej strony nie należy zapominać, że we współczesnej kulturze zmieniła się rola samej filozofii. Straciła ona status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się stopniowo tylko jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do roli zupełnie drugoplanowej. Inne formy racjonalnego poznania zdobywały w tym samym czasie coraz większe znaczenie, podkreślając jeszcze bardziej marginesowy charakter wiedzy filozoficznej. Zamiast do kontemplacji prawdy oraz do poszukiwania ostatecznego celu i sensu życia, te formy racjonalności służą – a w każdym razie mogą być wykorzystywane – jako „rozum instrumentalny", który pozwala osiągać doraźne cele, czerpać korzyści i sprawować władzę.

Już w mojej pierwszej encyklice wskazywałem, jakie wielkie powstają zagrożenia, gdy człowiek przyznaje tej drodze walor absolutny: „Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka

zbyt rychło i w sposób najczęściej nieprzewidywany nie tylko i nie tyle podlegają «alienacji» w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciwko niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi”[23].

W ślad za tymi przekształceniami kulturowymi niektórzy filozofowie, rezygnując z poszukiwania prawdy dla niej samej, za jedyny cel swoich poszukiwań uznali subiektywną pewność lub praktyczną użyteczność. W konsekwencji stracili z oczu prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać absolutu.

Przegląd ostatniego okresu historii filozofii pozwala dostrzec w nim proces stopniowego pogłębiania się rozdziału między wiarą a rozumem filozoficznym. Jest oczywiście prawdą, że przyglądając się bliżej nawet refleksji filozoficznej tych, którzy przyczynili się do zwiększenia dystansu między wiarą a rozumem, można w niej odkryć cenne zalążki myśli, a pogłębiając je i rozwijając prawym umysłem i sercem, odkryć drogę prawdy. Takie zalążki myśli znajdują się na przykład w głębokich analizach postrzegania i doświadczenia, wyobraźni i nieświadomości, osobowości i intersubiektywności, wolności i wartości, czasu i historii. Także zagadnienie śmierci może się stać dla każdego myśliciela surowym wezwaniem do poszukiwania we własnym wnętrzu prawdziwego sensu swojego życia. Mimo to jednak obecna relacja między wiarą a rozumem domaga się wysiłku wnikliwego rozeznania, ponieważ zarówno rozum, jak i wiara zostały zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach. Rozum, pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia, podążał bocznymi drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma

[23] J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 III 1979), nr 15, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu.

Niech zatem nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę (parresia) wiary musi być odwaga rozumu.

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 37-48

JOHN PAUL II

THE RELATIONSHIP BETWEEN FAITH AND REASON*

IMPORTANT MOMENTS IN THE ENCOUNTER OF FAITH AND REASON

The Acts of the Apostles provides evidence that Christian proclamation was engaged from the very first with the philosophical currents of the time. In Athens, we read, Saint Paul entered into discussion with "certain Epicurean and Stoic philosophers" (Acts 17:18); and exegetical analysis of his speech at the Areopagus has revealed frequent allusions to popular beliefs deriving for the most part from Stoicism. This is by no means accidental. If pagans were to understand them, the first Christians could not refer only to "Moses and the prophets" when they spoke. They had to point as well to natural knowledge of God and to the voice of conscience in every human being (see Rom 1:19–21; Rom 2:14–15; Acts 14:16-17). Since in pagan religion this natural knowledge had lapsed into idolatry (see Rom 1:21–32), the Apostle judged it wiser in his speech to make the link with the thinking of the philosophers, who had always set in opposition to the myths and mystery cults notions more respectful of divine transcendence.

One of the major concerns of classical philosophy was to purify human notions of God of mythological elements. We know that Greek religion, like most cosmic religions, was polytheistic, even to the point of divinizing natural things and phenomena. Human attempts to understand the origin of the gods

* Extract from the Encyclical Letter *Fides et Ratio* (Chapter 4: Sections 36–48). For the original text see "Encyclical Letter *Fides et Ratio* of the Supreme Pontiff John Paul II to the Bishops of the Catholic Church on the Relationship between Faith and Reason," The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Additional bibliographic information was included in the footnotes by the editors.

© Copyright 1998 by Dicastero per la Comunicazione—Libreria Editrice Vaticana.

and hence the origin of the universe find their earliest expression in poetry; and the theogonies remain the first evidence of this human search. But it was the task of the fathers of philosophy to bring to light the link between reason and religion. As they broadened their view to include universal principles, they no longer rested content with the ancient myths, but wanted to provide a rational foundation for their belief in the divinity. This opened a path which took its rise from ancient traditions but allowed a development satisfying the demands of universal reason. This development sought to acquire a critical awareness of what they believed in, and the concept of divinity was the prime beneficiary of this. Superstitions were recognized for what they were and religion was, at least in part, purified by rational analysis. It was on this basis that the Fathers of the Church entered into fruitful dialogue with ancient philosophy, which offered new ways of proclaiming and understanding the God of Jesus Christ.

In tracing Christianity's adoption of philosophy, one should not forget how cautiously Christians regarded other elements of the cultural world of paganism, one example of which is gnosticism. It was easy to confuse philosophy—understood as practical wisdom and an education for life—with a higher and esoteric kind of knowledge, reserved to those few who were perfect. It is surely this kind of esoteric speculation which Saint Paul has in mind when he puts the Colossians on their guard: "See to it that no-one takes you captive through philosophy and empty deceit, according to human tradition, according to the elemental spirits of the universe and not according to Christ" (Col 2:8). The Apostle's words seem all too pertinent now if we apply them to the various kinds of esoteric superstition widespread today, even among some believers who lack a proper critical sense. Following Saint Paul, other writers of the early centuries, especially Saint Irenaeus and Tertullian, sound the alarm when confronted with a cultural perspective which sought to subordinate the truth of Revelation to the interpretation of the philosophers.

Christianity's engagement with philosophy was therefore neither straightforward nor immediate. The practice of philosophy and attendance at philosophical schools seemed to the first Christians more of a disturbance than an opportunity. For them, the first and most urgent task was the proclamation of the Risen Christ by way of a personal encounter which would bring the listener to conversion of heart and the request for Baptism. But that does not mean that they ignored the task of deepening the understanding of faith and its motivations. Quite the contrary. That is why the criticism of Celsus—that Christians were "illiterate and uncouth"[1]—is unfounded and untrue. Their initial disinterest is to be explained on other grounds. The encounter with the Gospel offered

[1] O r i g e n, *Contra Celsum*, 3, 55. "The most illiterate and bucolic yokels." O r i g e n, *Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 165.

such a satisfying answer to the hitherto unresolved question of life's meaning that delving into the philosophers seemed to them something remote and in some ways outmoded.

That seems still more evident today, if we think of Christianity's contribution to the affirmation of the right of everyone to have access to the truth. In dismantling barriers of race, social status and gender, Christianity proclaimed from the first the equality of all men and women before God. One prime implication of this touched the theme of truth. The elitism which had characterized the ancients' search for truth was clearly abandoned. Since access to the truth enables access to God, it must be denied to none. There are many paths which lead to truth, but since Christian truth has a salvific value, any one of these paths may be taken, as long as it leads to the final goal, that is to the Revelation of Jesus Christ.

A pioneer of positive engagement with philosophical thinking—albeit with cautious discernment—was Saint Justin. Although he continued to hold Greek philosophy in high esteem after his conversion, Justin claimed with power and clarity that he had found in Christianity "the only sure and profitable philosophy."[2] Similarly, Clement of Alexandria called the Gospel "the true philosophy,"[3] and he understood philosophy, like the Mosaic Law, as instruction which prepared for Christian faith[4] and paved the way for the Gospel.[5] Since "philosophy yearns for the wisdom which consists in rightness of soul and speech and in purity of life, it is well disposed towards wisdom and does all it can to acquire it. We call philosophers those who love the wisdom that is creator and mistress of all things, that is knowledge of the Son of God."[6] For

[2] Saint Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* 8, 1, in *Patrologia Graeca*, vol. 6, col. 492. "His was the only sure and useful philosophy." Saint Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, in *The Fathers of the Church*, vol. 6, *Writings of St. Justin* Martyr, trans. Thomas B. Falls (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1977), 160.

[3] Clement of Alexandria, *Stromata* I, 18, 90, 1. "The apostle designates the doctrine which is according to the Lord, 'the wisdom of God,' in order to show that the true philosophy has been communicated by the Son." Clement of Alexandria, *The Miscellanies; or, Stromata*, Book 1, Chapter 18 in *The Writings of Clement of Alexandria*, vol. 1, trans. William Wilson (Edinburgh, London and Dublin: T. & T. Clark, Hamilton & Co. and John Robertson & Co., 1867), 411.

[4] See Clement of Alexandria, *Stromata*, I, 16, 80, 5. "But if the Hellenic philosophy comprehends not the whole extent of the truth, and besides is destitute of strength to perform the commandments of the Lord, yet it prepares the way for the truly royal teaching; training in some way or other, and molding the character, and fitting him who believes in Providence for the reception of the truth." Clement of Alexandria, *The Miscellanies; or, Stromata*, Book 1, Chapter 16, 405.

[5] See Clement of Alexandria, *Stromata*, I, 5, 28, 1. "Philosophy ... was a preparation, paving the way for him who is perfected in Christ." Clement of Alexandria, *The Miscellanies; or, Stromata*, Book 1, Chapter 5, 366.

[6] Clement of Alexandria, *Stromata*, VI, 7, 55, 1–2. "This wisdom, then—rectitude of soul and of reason, and purity of life—is the object of the desire of philosophy, which is kindly and lovingly disposed towards wisdom, and does everything to attain it. Now those are called phi-

Clement, Greek philosophy is not meant in the first place to bolster and complete Christian truth. Its task is rather the defense of the faith: "The teaching of the Saviour is perfect in itself and has no need of support, because it is the strength and the wisdom of God. Greek philosophy, with its contribution, does not strengthen truth; but, in rendering the attack of sophistry impotent and in disarming those who betray truth and wage war upon it, Greek philosophy is rightly called the hedge and the protective wall around the vineyard."[7]

It is clear from history, then, that Christian thinkers were critical in adopting philosophical thought. Among the early examples of this, Origen is certainly outstanding. In countering the attacks launched by the philosopher Celsus, Origen adopts Platonic philosophy to shape his argument and mount his reply. Assuming many elements of Platonic thought, he begins to construct an early form of Christian theology. The name "theology" itself, together with the idea of theology as rational discourse about God, had to this point been tied to its Greek origins. In Aristotelian philosophy, for example, the name signified the noblest part and the true summit of philosophical discourse. But in the light of Christian Revelation what had signified a generic doctrine about the gods assumed a wholly new meaning, signifying now the reflection undertaken by the believer in order to express the true doctrine about God. As it developed, this new Christian thought made use of philosophy, but at the same time tended to distinguish itself clearly from philosophy. History shows how Platonic thought, once adopted by theology, underwent profound changes, especially with regard to concepts such as the immortality of the soul, the divinization of man, and the origin of evil.

In this work of christianizing Platonic and Neo-Platonic thought, the Cappadocian Fathers, Dionysius called the Areopagite and especially Saint Augustine were important. The great Doctor of the West had come into contact with different philosophical schools, but all of them left him disappointed. It was when he encountered the truth of Christian faith that he found strength to undergo the radical conversion to which the philosophers he had known had been powerless to lead him. He himself reveals his motive: "From this time on ... I ... gave my preference to the Catholic faith. I thought it more modest and

---

losophers, among us, who love Wisdom, the Creator and Teacher of all things, that is, the knowledge of the Son of God." Clement of Alexandria, *The Miscellanies*, Book 6, Chapter 7, in *The Writings of Clement of Alexandria*, vol. 2, trans. William Wilson (Edinburgh, London and Dublin: T. & T. Clark, Hamilton & Co. and John Robertson & Co., 1869), 335.

[7] Clement of Alexandria, *Stromata*, I, 20, 100, 1. "The teaching, which is according to the Saviour, is complete in itself and without defect, being 'the power and wisdom of God;' and the Hellenic philosophy does not, by its approach, make the truth more powerful; but rendering powerless the assault of sophistry against it, and frustrating the treacherous plots laid against the truth, is said to be the proper 'fence and wall of the vineyard.'" Clement of Alexandria, *The Miscellanies; or, Stromata*, Book 1, Chapter 20, 420.

not in the least misleading to be told by the Church to believe what could not be demonstrated—whether that was because a demonstration existed but could not be understood by all or whether the matter was not one open to rational proof—rather than from the Manichees to have a rash promise of knowledge with mockery of mere belief, and then afterwards to be ordered to believe many fabulous and absurd myths impossible to prove true."[8] Though he accorded the Platonists a place of privilege, Augustine rebuked them because, knowing the goal to seek, they had ignored the path which leads to it: the Word made flesh.[9] The Bishop of Hippo succeeded in producing the first great synthesis of philosophy and theology, embracing currents of thought both Greek and Latin. In him too the great unity of knowledge, grounded in the thought of the Bible, was both confirmed and sustained by a depth of speculative thinking. The synthesis devised by Saint Augustine remained for centuries the most exalted form of philosophical and theological speculation known to the West. Reinforced by his personal story and sustained by a wonderful holiness of life, he could also introduce into his works a range of material which, drawing on experience, was a prelude to future developments in different currents of philosophy.

The ways in which the Fathers of East and West engaged the philosophical schools were, therefore, quite different. This does not mean that they identified the content of their message with the systems to which they referred. Consider Tertullian's question: "What does Athens have in common with Jerusalem? The Academy with the Church?"[10] This clearly indicates the critical consciousness with which Christian thinkers from the first confronted the problem of the relationship between faith and philosophy, viewing it comprehensively with both its positive aspects and its limitations. They were not naive thinkers. Precisely because they were intense in living faith's content they were able to reach the deepest forms of speculation. It is therefore minimalizing and mistaken to restrict their work simply to the transposition of the truths of faith into philosophical categories. They did much more. In fact they succeeded in disclosing completely all that remained implicit and preliminary in the thinking of the great philosophers of antiquity.[11] As I have noted, theirs was the task of

[8] St. Augustine, *Confessions*, VI, 5, 7, trans. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1992), EPUB.

[9] See ibidem, VII, 9, 13–14.

[10] Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum,* VII, 9. "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?" "What indeed has Athens to do with Jerusalem? What concord is there between the Academy and the Church? what between heretics and Christians?" Tertullian, *De Praescriptione Hereticorum (On the Prescription of Heretics)*, trans. Peter Holmes, in Tertullian, *Complete Works* (Hastings: Delphi Classics, 2018), EPUB.

[11] See Congregatio de Institutione Catholica, "Instructio de Patrum Eccleasiae studio in Sacerdotali Institutione," Section 25, in: *Acta Apotolicae Sedis*, vol 82 ([Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis, 1990), 617–18.

showing how reason, freed from external constraints, could find its way out of the blind alley of myth and open itself to the transcendent in a more appropriate way. Purified and rightly tuned, therefore, reason could rise to the higher planes of thought, providing a solid foundation for the perception of being, of the transcendent, and of the absolute.

It is here that we see the originality of what the Fathers accomplished. They fully welcomed reason which was open to the absolute, and they infused it with the richness drawn from Revelation. This was more than a meeting of cultures, with one culture perhaps succumbing to the fascination of the other. It happened rather in the depths of human souls, and it was a meeting of creature and Creator. Surpassing the goal towards which it unwittingly tended by dint of its nature, reason attained the supreme good and ultimate truth in the person of the Word made flesh. Faced with the various philosophies, the Fathers were not afraid to acknowledge those elements in them that were consonant with Revelation and those that were not. Recognition of the points of convergence did not blind them to the points of divergence.

In Scholastic theology, the role of philosophically trained reason becomes even more conspicuous under the impulse of Saint Anselm's interpretation of the *intellectus fidei*. For the saintly Archbishop of Canterbury, the priority of faith is not in competition with the search which is proper to reason. Reason in fact is not asked to pass judgement on the contents of faith, something of which it would be incapable, since this is not its function. Its function is rather to find meaning, to discover explanations which might allow everyone to come to a certain understanding of the contents of faith. Saint Anselm underscores the fact that the intellect must seek that which it loves: the more it loves, the more it desires to know. Whoever lives for the truth is reaching for a form of knowledge which is fired more and more with love for what it knows, while having to admit that it has not yet attained what it desires: "To see you was I conceived; and I have yet to conceive that for which I was conceived (*Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum*)."[12] The desire for truth, therefore, spurs reason always to go further; indeed, it is as if reason were overwhelmed to see that it can always go beyond what it has already achieved. It is at this point, though, that reason can learn where its path will lead in the end: "I think that whoever investigates something incomprehensible should be satisfied if, by way of reasoning, he reaches a quite certain perception of its reality, even if his intellect cannot penetrate its mode of being... But

[12] St. Anselm, "Proslogion," Chapter 1, in *Patrologia Latina*, vol. 158, 226. "I was made in order to see You, and I have not yet accomplished what I was made for." Anselm of Canterbury, "Prosologion," trans. M. J. Charlesworth, in Anselm of Canterbury, *The Major Works*, eds. Brian Davies and G. R. Evans (Oxford and New York: Oxford University Press, 1998), 85.

is there anything so incomprehensible and ineffable as that which is above all things? Therefore, if that which until now has been a matter of debate concerning the highest essence has been established on the basis of due reasoning, then the foundation of one's certainty is not shaken in the least if the intellect cannot penetrate it in a way that allows clear formulation. If prior thought has concluded rationally that one cannot comprehend (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) how supernal wisdom knows its own accomplishments..., who then will explain how this same wisdom, of which the human being can know nothing or next to nothing, is to be known and expressed?"[13]

The fundamental harmony between the knowledge of faith and the knowledge of philosophy is once again confirmed. Faith asks that its object be understood with the help of reason; and at the summit of its searching reason acknowledges that it cannot do without what faith presents.

THE ENDURING ORIGINALITY OF THE THOUGHT OF SAINT THOMAS AQUINAS

A quite special place in this long development belongs to Saint Thomas, not only because of what he taught but also because of the dialogue which he undertook with the Arab and Jewish thought of his time. In an age when Christian thinkers were rediscovering the treasures of ancient philosophy, and more particularly of Aristotle, Thomas had the great merit of giving pride of place to the harmony which exists between faith and reason. Both the light of reason and the light of faith come from God, he argued; hence there can be no contradiction between them.[14]

---

[13] Saint Anselm, *Monologion*, Chapter 64, in *Patrologia Latina*, vol. 158, col. 210. "When investigating the inexplicable, if it is possible to arrive at an account which is certainly correct, I think one must be content with that even if it is impossible to see how it may be so.... And what, after all, is as incomprehensible, as ineffable, as that which is above everything else? So then, given that all our assertions so far on the subject of the supreme essence have been made on the basis of necessary reasoning, the fact that understanding cannot fathom so far as to explain them in words does nothing to undermine their certainty. We cannot understand how it is that the supreme wisdom knows what it has created. (Although we do, at least, understand, on the basis of our earlier reasoning that we cannot understand this.) We do, at least, know an awful lot about what it has created—we have to—but nothing, or hardly anything, can be known by humans about the supreme nature itself. Who, then, is going to explain just how it is that the supreme wisdom knows, and says, itself?" Anselm of Canterbury, "Monologion," trans. Simon Harrison, in Anselm of Canterbury, *The Major Works*, eds. Brian Davies and G. R. Evans (Oxford and New York: Oxford University Press, 1998), 70.

[14] See St. Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith: Summa contra Gentiles*, Book I, "God," Chapter 7, "That the Truth of Reason Is Not Opposed to the Truth of the Christian Faith," trans. Anton G. Pegis (Garden City, New York: Doubleday, 1955), 74–75.

More radically, Thomas recognized that nature, philosophy's proper concern, could contribute to the understanding of divine Revelation. Faith therefore has no fear of reason, but seeks it out and has trust in it. Just as grace builds on nature and brings it to fulfilment,[15] so faith builds upon and perfects reason. Illumined by faith, reason is set free from the fragility and limitations deriving from the disobedience of sin and finds the strength required to rise to the knowledge of the Triune God. Although he made much of the supernatural character of faith, the Angelic Doctor did not overlook the importance of its reasonableness; indeed he was able to plumb the depths and explain the meaning of this reasonableness. Faith is in a sense an "exercise of thought"; and human reason is neither annulled nor debased in assenting to the contents of faith, which are in any case attained by way of free and informed choice.[16]

This is why the Church has been justified in consistently proposing Saint Thomas as a master of thought and a model of the right way to do theology. In this connection, I would recall what my Predecessor, the Servant of God Paul VI, wrote on the occasion of the seventh centenary of the death of the Angelic Doctor: "Without doubt, Thomas possessed supremely the courage of the truth, a freedom of spirit in confronting new problems, the intellectual honesty of those who allow Christianity to be contaminated neither by secular philosophy nor by a prejudiced rejection of it. He passed therefore into the history of Christian thought as a pioneer of the new path of philosophy and universal culture. The key point and almost the kernel of the solution which, with all the brilliance of his prophetic intuition, he gave to the new encounter of faith and reason was a reconciliation between the secularity of the world and the radicality of the Gospel, thus avoiding the unnatural tendency to negate the world and its values while at the same time keeping faith with the supreme and inexorable demands of the supernatural order."[17]

Another of the great insights of Saint Thomas was his perception of the role of the Holy Spirit in the process by which knowledge matures into wisdom. From the first pages of his *Summa Theologiae*,[18] Aquinas was keen to show the

---

[15] "Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat." "Grace does not destroy nature, but perfects it." St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Prima Pars, 1–49*, I, 1, 8 ad 2, trans. Laurence Shapcote (Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute, Inc., 2017), 12.

[16] See. John Paul II, "Address to the Participants at the IX International Thomistic Congress," Vatican, September 29, 1990, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 13, part 2 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990), 770–71.

[17] [Paul VI] "Epistula *Lumen Ecclesiae*" (November 20, 1974), Section 8, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 66 ([Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis, 1974), 680.

[18] "Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur." "Further, this doctrine is acquired by study, whereas wisdom is acquired by God's inspiration; so that it is numbered among the gifts of the Holy Spirit." St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Prima Pars, 1–49*, I, 1, 6, 9.

primacy of the wisdom which is the gift of the Holy Spirit and which opens the way to a knowledge of divine realities. His theology allows us to understand what is distinctive of wisdom in its close link with faith and knowledge of the divine. This wisdom comes to know by way of connaturality; it presupposes faith and eventually formulates its right judgement on the basis of the truth of faith itself: "The wisdom named among the gifts of the Holy Spirit is distinct from the wisdom found among the intellectual virtues. This second wisdom is acquired through study, but the first 'comes from on high,' as Saint James puts it. This also distinguishes it from faith, since faith accepts divine truth as it is. But the gift of wisdom enables judgement according to divine truth."[19]

Yet the priority accorded this wisdom does not lead the Angelic Doctor to overlook the presence of two other complementary forms of wisdom—philosophical wisdom, which is based upon the capacity of the intellect, for all its natural limitations, to explore reality, and theological wisdom, which is based upon Revelation and which explores the contents of faith, entering the very mystery of God.

Profoundly convinced that "whatever its source, truth is of the Holy Spirit" (omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est),[20] Saint Thomas was impartial in his love of truth. He sought truth wherever it might be found and gave consummate demonstration of its universality. In him, the Church's Magisterium has seen and recognized the passion for truth; and, precisely because it stays consistently within the horizon of universal, objective and transcendent truth, his thought scales "heights unthinkable to human intelligence."[21] Rightly, then, he may be called an "apostle of the truth."[22] Looking unreservedly to truth, the realism of Thomas could recognize the objectivity of truth and produce not merely a philosophy of "what seems to be" but a philosophy of "what is."

---

[19] Ibidem, II-II, 45, 1 ad 2; see also II-II, 45, 2. "The wisdom which is called a gift of the Holy Spirit differs from that which is an acquired intellectual virtue, for the latter is attained by human effort, whereas the former is *descending from above* (Jas 3:15). In like manner it differs from faith, since faith assents to the Divine truth in itself, whereas it belongs to the gift of wisdom to judge according to the Divine truth." St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Secunda Secundae, 1–91*, II-II, 45, 1 ad 2, trans. Laurence Shapcote (Green Bay, Wisconsin, 2017), 428. See also ibidem, II-II, 45, 2, 429–30.

[20] "Every truth, by whomsoever spoken, is from the Holy Spirit." St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Prima Secundae, 7 –114*, I-II, 109, 1 ad 1, trans. Laurence Shapote (Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute, Inc., 2017), 437—which echoes the well known phrase of Ambrosiaster used in his commentary on the First Epistle to the Corinthians (Cor 12:3). See *Patrologia Latina*, vol. 17, 258.

[21] "*Aeterni Patris*: Encyclical of Pope Leo XIII on the Restoration of Christian Philosophy," August 4, 1879, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 11 ([Città del Vaticano]: n.p.: 1878–1879), 109.

[22] "Epistula *Lumen Ecclesiae*," 683.

THE DRAMA OF THE SEPARATION OF FAITH AND REASON

With the rise of the first universities, theology came more directly into contact with other forms of learning and scientific research. Although they insisted upon the organic link between theology and philosophy, Saint Albert the Great and Saint Thomas were the first to recognize the autonomy which philosophy and the sciences needed if they were to perform well in their respective fields of research. From the late Medieval period onwards, however, the legitimate distinction between the two forms of learning became more and more a fateful separation. As a result of the exaggerated rationalism of certain thinkers, positions grew more radical and there emerged eventually a philosophy which was separate from and absolutely independent of the contents of faith. Another of the many consequences of this separation was an ever deeper mistrust with regard to reason itself. In a spirit both sceptical and agnostic, some began to voice a general mistrust, which led some to focus more on faith and others to deny its rationality altogether.

In short, what for Patristic and Medieval thought was in both theory and practice a profound unity, producing knowledge capable of reaching the highest forms of speculation, was destroyed by systems which espoused the cause of rational knowledge sundered from faith and meant to take the place of faith.

The more influential of these radical positions are well known and high in profile, especially in the history of the West. It is not too much to claim that the development of a good part of modern philosophy has seen it move further and further away from Christian Revelation, to the point of setting itself quite explicitly in opposition. This process reached its apogee in the last century. Some representatives of idealism sought in various ways to transform faith and its contents, even the mystery of the Death and Resurrection of Jesus, into dialectical structures which could be grasped by reason. Opposed to this kind of thinking were various forms of atheistic humanism, expressed in philosophical terms, which regarded faith as alienating and damaging to the development of a full rationality. They did not hesitate to present themselves as new religions serving as a basis for projects which, on the political and social plane, gave rise to totalitarian systems which have been disastrous for humanity.

In the field of scientific research, a positivistic mentality took hold which not only abandoned the Christian vision of the world, but more especially rejected every appeal to a metaphysical or moral vision. It follows that certain scientists, lacking any ethical point of reference, are in danger of putting at the center of their concerns something other than the human person and the entirety of the person's life. Further still, some of these, sensing the opportunities of technological progress, seem to succumb not only to a market-based

logic, but also to the temptation of a quasi-divine power over nature and even over the human being.

As a result of the crisis of rationalism, what has appeared finally is nihilism. As a philosophy of nothingness, it has a certain attraction for people of our time. Its adherents claim that the search is an end in itself, without any hope or possibility of ever attaining the goal of truth. In the nihilist interpretation, life is no more than an occasion for sensations and experiences in which the ephemeral has pride of place. Nihilism is at the root of the widespread mentality which claims that a definitive commitment should no longer be made, because everything is fleeting and provisional.

It should also be borne in mind that the role of philosophy itself has changed in modern culture. From universal wisdom and learning, it has been gradually reduced to one of the many fields of human knowing; indeed, in some ways it has been consigned to a wholly marginal role. Other forms of rationality have acquired an ever higher profile, making philosophical learning appear all the more peripheral. These forms of rationality are directed not towards the contemplation of truth and the search for the ultimate goal and meaning of life; but instead, as "instrumental reason," they are directed—actually or potentially—towards the promotion of utilitarian ends, towards enjoyment or power.

In my first Encyclical Letter I stressed the danger of absolutizing such an approach when I wrote: "The man of today seems ever to be under threat from what he produces, that is to say from the result of the work of his hands and, even more so, of the work of his intellect and the tendencies of his will. All too soon, and often in an unforeseeable way, what this manifold activity of man yields is not only subject to 'alienation,' in the sense that it is simply taken away from the person who produces it, but rather it turns against man himself, at least in part, through the indirect consequences of its effects returning on himself. It is or can be directed against him. This seems to make up the main chapter of the drama of present-day human existence in its broadest and universal dimension. Man therefore lives increasingly in fear. He is afraid of what he produces—not all of it, of course, or even most of it, but part of it and precisely that part that contains a special share of his genius and initiative—can radically turn against himself."[23]

In the wake of these cultural shifts, some philosophers have abandoned the search for truth in itself and made their sole aim the attainment of a subjective certainty or a pragmatic sense of utility. This in turn has obscured the true dignity of reason, which is no longer equipped to know the truth and to seek the absolute.

---

[23] John Paul II, Encyclical Letter *Redemptor hominis* (March 4, 1979), Section 15, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

This rapid survey of the history of philosophy, then, reveals a growing separation between faith and philosophical reason. Yet closer scrutiny shows that even in the philosophical thinking of those who helped drive faith and reason further apart there are found at times precious and seminal insights which, if pursued and developed with mind and heart rightly tuned, can lead to the discovery of truth's way. Such insights are found, for instance, in penetrating analyses of perception and experience, of the imaginary and the unconscious, of personhood and intersubjectivity, of freedom and values, of time and history. The theme of death as well can become for all thinkers an incisive appeal to seek within themselves the true meaning of their own life. But this does not mean that the link between faith and reason as it now stands does not need to be carefully examined, because each without the other is impoverished and enfeebled. Deprived of what Revelation offers, reason has taken side-tracks which expose it to the danger of losing sight of its final goal. Deprived of reason, faith has stressed feeling and experience, and so run the risk of no longer being a universal proposition. It is an illusion to think that faith, tied to weak reasoning, might be more penetrating; on the contrary, faith then runs the grave risk of withering into myth or superstition. By the same token, reason which is unrelated to an adult faith is not prompted to turn its gaze to the newness and radicality of being.

This is why I make this strong and insistent appeal—not, I trust, untimely—that faith and philosophy recover the profound unity which allows them to stand in harmony with their nature without compromising their mutual autonomy. The *parrhesia* of faith must be matched by the boldness of reason.

ROZUM – WOLA – CUD

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 51-71
DOI 10.12887/37-2024-4-148-05

Marek LECHNIAK*

NAWRÓCENIE RELIGIJNE A ZMIANA PARADYGMATU

Na ile adekwatne może być porównanie nawrócenia religijnego do rewolucji naukowej? Nawrócenie można rozpatrywać w kontekście społecznym lub w kontekście indywidualnym. Zasadniczo stosowanie koncepcji Kuhna winno odnosić się do kontekstu społecznego, bo „paradygmat" jest pojęciem odnoszącym się do społeczności uczonych. Paradygmat warunkowany jest przez tradycję badawczą, przyjęte w społeczności zwyczaje, nawyki czy normy akceptacji. Jeśli analizujemy nawrócenie, to ma ono również charakter społeczny.

Wiara religijna odgrywa fundamentalną rolę w życiu człowieka. Dlatego jej utrata albo pozyskanie może zmienić całe jego życie, czyniąc je niejako nowym. Zwracał na to uwagę już Jan Ewangelista, mówiąc o ponownym narodzeniu.

W społeczno-historycznym spojrzeniu na dynamikę nauki Thomas Kuhn zaakcentował z kolei nieliniowość rozwoju nauki, wskazując, że rozwija się ona niejako od kryzysu do kryzysu. W artykule niniejszym przedstawię z jednej strony filozoficzne (epistemologiczne i niejako ontologiczne) ujęcie wiary religijnej oraz podstawowe punkty Kuhnowskiej koncepcji rozwoju naukowego, aby dojść do analizy centralnego dla człowieka wierzącego pojęcia nawrócenia jako analogicznego do pojęcia zmiany paradygmatu i rewolucji naukowej.

WIARA A ROZUM
SPOJRZENIE EPISTEMOLOGICZNE

„Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczepił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie"[1]. Ten znany wstęp do encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II zda-

* Dr hab. Marek Lechniak, prof. KUL – Katedra Logiki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: marek.lechniak@kul.pl, ORCID 0000-0002-0768-7963 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 1, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

je się sugerować, że wiara i rozum są jakby dwiema władzami człowieka, umożliwiającymi mu poznanie prawdy, a w konsekwencji i poznanie Boga, aby poprzez nie i przez umiłowanie Boga uzyskał on pełne poznanie swojej natury. Jednakże, z drugiej strony, jak pisze Stanisław Judycki[2], rozpowszechniona opinia przeciwstawiająca wiarę rozumowi, literalnie rzecz biorąc, nie ma sensu. Judycki wskazuje, że jeśli pojmujemy rozum jako „doniosłą cechę człowieka, uzdalniającą go do myślenia, a więc dostrzegania powiązań między różnorakimi treściami"[3], to takie przeciwstawienie rozumu innym władzom (Judycki mówi o „cechach") człowieka, takim jak wola, uczucia czy zmysły, nie ma raczej sensu, bo każda z tych władz, by mogła być władzą człowieka, musi być organicznie powiązana z rozumem (zmysły – bo rozum „prześwietla" dane zmysłowe, wola – bo bez intelektualnego ujęcia tego, czego się chce, nie gwarantowałaby wolności ludzkiego aktu wyboru, a w końcu i uczucia – bo bez rozumienia ich treści nie byłyby uczuciami ludzkimi). „Nie inaczej ma się rzecz z relacją pomiędzy wiarą (religijną) a rozumem ludzkim: nie ma wiary bez rozumu, czyli bez jakiegoś rozumienia tego, w co się wierzy"[4]. Chodzi więc w tym przeciwstawieniu o coś innego, a mianowicie o suponowaną opozycję między tym, co przyjęte „na wiarę", a tym, co przyjęte „na rozum" (racjonalnie). Ta zaś opozycja daje się ująć w parze „wiedza–wiara", a nie „rozum–wiara", problem zaś można streścić w pytaniu: „Czy można wiedzieć to, w co się wierzy?" Innymi słowy, jak pisze Judycki (we wstępie do czternastego rozdziału *Epistemologii*): „W przeświadczeniu większości wiedza i wiara wzajemnie się wykluczają w ten sposób, że to, co się wie, wie się na podstawie doświadczenia lub różnego rodzaju rozumowań, natomiast to, w co się wierzy religijnie, wierzy się na podstawie decyzji, w wyniku jakiegoś pragnienia lub wręcz uporu, uporu wbrew wszelkim danym i okolicznościom. Zadaniem tego rozdziału będzie ukazanie, że nie tylko wiara nie jest czymś «przepaściście» oddalonym od wiedzy, lecz że w pewnym istotnym zakresie można wiedzieć to, w co się wierzy"[5].

W swoich analizach Judycki wychodzi od „klasycznej" koncepcji wiedzy, jako prawdziwego uzasadnionego przekonania[6]. W zastosowaniu do przekonań

---

[2] Będziemy tu często odwoływać się do monumentalnej *Epistemologii* Stanisława Judyckiego, starannie porządkującej od strony teoretycznej liczne spory epistemologiczne. Warto podkreślić, że zwieńczeniem tego dzieła jest rozdział poświęcony właśnie wiedzy i wierze (por. S. J u d y c k i, *Epistemologia*, t. 2, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2020, s. 1041-1151).

[3] Tamże, s. 1043.

[4] Tamże, s. 1044.

[5] Tamże, s. 1041.

[6] Ta definicja wiedzy, przejęta z filozofii analitycznej, nie jest oczywiście bezdyskusyjna; wystarczy przywołać choćby zdanie Romana Ingardena, że „poznawanie jest zdobywaniem wiedzy o czymś, która może być prawdziwa lub fałszywa" (R. I n g a r d e n, *Zagadnienia obiektywności spostrzegania wewnętrznego (wykłady lwowskie)*, wykład 23, w: tenże, *Studia z teorii poznania*, PWN,

religijnych[7] można by powiedzieć, że „jeśli ktoś jest przekonany, że istnieje taka istota jak Bóg, to gdy jest w stanie podać odpowiednie uzasadnienie dla tego przekonania oraz gdy to przekonanie jest prawdziwe, to można o nim powiedzieć, że wie, iż Bóg istnieje"[8]. Trzeba stwierdzić w konsekwencji, że jeśli coś wiemy, to do prawdziwości tego, co wiemy, mamy dostęp przez uzasadnienie, przy czym tak określone pojęcie wiedzy nie dotyczy samooczywistych prawd analitycznych, które nie wymagają uzasadnienia.

Warto tu na marginesie zaznaczyć, że warunki dotyczące wiedzy wynikające z jej klasycznej definicji są tak mocne, że w zasadzie poza podstawowymi prawami logiki i matematyki trudno mówić o wiedzy w sensie „klasycznym"; na pewno nie spełniają tych warunków twierdzenia teorii naukowych. Pokazywał to Popper w fallibilistyczej koncepcji nauki – falsyfikowalność traktował on jako kryterium demarkacji między nauką a filozofią. Bardzo dobrze jest to widoczne także w systemach logiki wiedzy i przekonań. Klasyczna definicja wiedzy suponuje systemy logiki, gdzie funktor modalny może być interpretowany zarówno jako „jest konieczne, że", jak i jako „wie, że", czyli tak rozumiana wiedza musi mieć walor konieczności. Tymczasem twierdzenia żadnej z nauk realnych nie mogą być traktowane jako konieczne[9]. Podstawową bowiem cechą wiedzy naukowej jest jej potencjalna zmienność, rozumiana w ten sposób, że pewne twierdzenia dziś uznawane za prawdziwe jutro mogą okazać się fałszywe; cecha ta powoduje, że nie jest ona wiedzą w sensie klasycznej definicji wiedzy, zgodnie z którą prawdziwość zdania jako taka nie jest cechą zależną od czasu wygłoszenia[10]. Dlatego powszechnie przyjmuje się, że teorie naukowe są zbiorami uzasadnionych przekonań (czyli

---

Warszawa 1995, s. 160; cyt. za: J. W o l e ń s k i, *Epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 370); przy czym „wiedza jest domniemaną przez podmiot treścią nienaoczną dotyczącą tego przedmiotu" (I n g a r d e n, dz. cyt.; cyt. za: W o l e ń s k i, dz. cyt.). Warto tu zwrócić uwagę na wymowny tytuł paragrafu szóstego w poświęconym analizie wiedzy dziesiątym rozdziale *Epistemologii* Woleńskiego „Czy ktoś coś kiedykolwiek wiedział?" (tamże), który dobrze charakteryzuje wątpliwości co do trafności (czy lepiej: praktycznej stosowalności) klasycznej definicji wiedzy.

[7] Przekonanie religijne, według Judyckiego, to przekonanie odnoszące się do istnienia Boga jako istoty, która stworzyła świat, która jest doskonale dobra, wszechmocna, wszechwiedząca, jest samoświadomą osobą – czyli przekonanie o istnieniu Boga jako bytu najdoskonalszego (por. J u d y c k i, dz. cyt., s. 1043). To oczywiście mocno zawężające określenie przekonania religijnego; w szerszym znaczeniu przekonanie religijne dotyczy nie tylko istnienia Boga, ale i konsekwencji uznania Jego istnienia, czyli kultu, objawienia, moralności; przy nieco szerszym podejściu, które tu będę rozwijał, prawie każde przekonanie człowieka p r a w d z i w i e w i e r z ą c e g o można by nazwać religijnym.

[8] Tamże, s. 1042.

[9] Na temat pojęcia wiedzy i przekonań tak w ujęciu epistemologicznym, jak i logicznym zob. M. L e c h n i a k, *Przekonania i zmiana przekonań*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

[10] W takim sensie trzeba by odmówić statusu wiedzy na przykład teorii Mikołaja Kopernika, czy kolejno po niej następującym innym teoriom astronomicznym, gdyż każda z nich zawierała zdania, których fałszywość została p ó ź n i e j wykazana.

zdań uznawanych za prawdziwe) i jako takie mogą ulegać zmianie[11], a tak naszkicowane ujęcie teorii naukowej – jako uporządkowanego zbioru uzasadnionych przekonań (przy czym sposób uzasadnienia jest zależny od dyscypliny naukowej, do której przynależy teoria[12]) – pokazuje, że dociekania nad relacją wiedzy (rozumianej w sensie mocnym) i wiary prowadzą do stawiania wierze n i e r e a l i s t y c z n i e wysokich wymagań epistemologicznych – wymagań, jakich nie stawiamy nawet teoriom należącym do nauk szczegółowych.

Wracając do wywodu Judyckiego, konsekwencję uznania centralnej roli uzasadnienia stanowi spór między zwolennikami tezy o racjonalności wiary a tezy tej przeciwnikami. Przeciwnicy racjonalności wiary[13] będą podkreślać, że wiara jako taka, czyli przekonanie niebędące wiedzą, nie ma żadnego uzasadnienia. Z kolei racjonalizm w tej kwestii będzie akcentował, że, przeciwnie, przynajmniej niektóre przekonania religijne mogą być uzasadnione w sposób naturalny (niezależnie od objawienia chrześcijańskiego) – chodzi tu o bazowe przekonania, takie jak tezy o istnieniu i pewnych atrybutach Boga. Nie wnikając w szczegóły sporu[14], warto wskazać, że przeciwnicy racjonalności wiary często podkreślają, iż należy odróżnić motywy wiary od racji wiary; te pierwsze niejako określają wiarę od strony psychologicznej, te drugie – od strony epistemologicznej.

Judycki wskazuje na cztery grupy motywów wiary: (1) egzystencjalne (związane zasadniczo z pragnieniem zachowania życia); (2) aksjologiczne (pragnienie zachowania dobra napotkanego w świecie); (3) kulturowe (przekonania religijne dziedziczone w jakimś środowisku kulturowym); (4) pragmatyczne (gdy ktoś decyduje się na określony rodzaj wiary, na przykład ze

[11] Warto tu zwrócić uwagę na fakt, bardzo dobrze widoczny w formalnych teoriach zmian przekonaniowych, że w obliczu dylematu, czy odrzucić teorię, czy zdanie o faktach, pierwszym kandydatem do bycia odrzuconym jest zdanie o faktach – zdania teoretyczne mają wyższy stopień zakorzenienia epistemicznego w teorii niż zdania o faktach (por. L e c h n i a k, dz. cyt., s. 326-332).

[12] Innymi słowy, mówiąc językiem Thomasa Kuhna, metody uzasadniania są inne, jeśli dyscyplina osiągnęła poziom nauki normalnej, a inne, gdy znajduje się ona w stadium przed-normalnym; w pierwszym wypadku zewnętrzna baza nauki gra minimalną rolę w uzasadnianiu twierdzeń, czego nie można powiedzieć o stadium przednormalnym, w którym podstawowe znaczenie mają właśnie dociekania dotyczące zewnętrznej bazy nauki (por. T. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka i in., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001, s. 33-52).

[13] „Gdy czytamy Akwinatę czy innych myślicieli średniowiecznych, uderza nas fakt, że nie przykładają oni żadnej wagi do kwestii, czy wiara sama w sobie jest racjonalna. Kwestia odrębności wiary i rozumu po raz pierwszy staje się przedmiotem zainteresowań we wczesnym Oświeceniu". N. W o l t e r s t o r f f, hasło „Faith", w: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 3, red. E. Craig, Routledge, London 1998, s. 543.

[14] W epistemologii analitycznej od czasów postawienia problemu przez Gettiera spór o rozumienie uzasadnienia zdaje się nie mieć końca (zob. E.L. G e t t i e r, *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis" 23(1963) nr 6, s. 121-123).

względu na wybór lepszego życia po śmierci)[15]. Jak stwierdza Judycki, para „motywy"–„racje" da się przełożyć na parę „geneza"–„uzasadnienie", jako że, choć geneza przekonań religijnych może być różna, to „zawsze ostatecznie chodzi o ich prawdę, a więc zawsze chodzi o ocenę ich wartości epistemicznej"[16]. Według Judyckiego takie przeciwstawienie motywów racjom w praktyce nie da się utrzymać: po pierwsze, racje wiary same mogą stać się motywami działania dla wierzącego (choć taki epistemiczny początek wiary jest raczej rzadki), po drugie zaś, motywy mogą stać się racjami, gdy nada im się odpowiednią interpretację[17].

Z kolei odwołując się do racji, Judycki wskazuje na następujące cztery rodzaje podstaw uzasadnienia epistemicznego w chrześcijaństwie: (1) teologia naturalna, której celem jest dostarczenie racji dla przekonań religijnych, bez odwoływania się do przekonań czysto religijnych; (2) objawienie rozumiane albo jako przesłanie przekazywane przez wybranych przez Boga posłańców, albo jako boska inspiracja pism i ustnych przekazów, albo jako działanie Boga w dziejach[18]; (3) tradycja rozumiana jako zbiór przekonań zaakceptowany przez określoną wspólnotę, która ma za sobą określone dzieje; jej podstawę stanowić ma przesłanie udzielone określonym osobom przez Boga[19]; (4) doświadczenia mistyczne jako bezpośrednie, żywe doświadczenia działania Boga jako czułego, kochającego. Każda z wymienionych tu podstaw informuje o czymś innym; na przykład, na podstawie doświadczenia nie da się poznać atrybutów Boga, takich jak na przykład wszechmoc, ani tego, że Bóg jest stworzycielem (źródłem tych prawd jest teologia naturalna).

[15] Pełniejsza lista motywów nawrócenia i racji odnoszących się do rozumienia klasyfikacji tych motywów można zob. J. L o f l a n d, N. S k o n o v d, *Conversion Motifs*, „Journal for the Scientific Study of Religion" 20(1981) nr 4, s. 373-385; szerzej na temat tej klasyfikacji zob. M. L e c h n i a k, *The Concept of Conversion in the Light of Some Concepts of Faith*, „Roczniki Filozoficzne" 71(2023) nr 2, s. 217-221.

[16] J u d y c k i, dz. cyt., s. 1049.

[17] „Nawet motywy pragmatyczne mogą być racjami, gdyż gdy ktoś z powodu takich właśnie motywów decyduje się na wiarę, to decyduje się według pewnego prawdopodobieństwa, a uznawanie prawdopodobieństwa stanowi (dobrą) rację dla określonych przekonań". Tamże, s. 1048n.

[18] Judycki podkreśla rolę rozumu w uznawaniu czegoś za objawienie; do rozumu należy ocena różnych danych, które mogą prowadzić do akceptacji określonych świadectw jako autentycznych (por. tamże).

[19] Judycki wskazuje, że powoli kształtujące się u apostołów przekonanie, iż Jezus jest Mesjaszem, można zinterpretować jako spowodowane działaniem łaski Bożej. Wchodzi tu także w grę na przykład ocena, czy uznać dane pisma za wynikające z Boskiej inspiracji (por. tamże).

SPOJRZENIE NA WIARĘ Z PERSPEKTYWY „ONTOLOGICZNEJ" (FENOMENOLOGICZNEJ)

Perspektywa epistemologiczna zawęża większość rozważań do problemu uzasadnienia racjonalności wiary, czego skutkiem jest sprowadzenie wiary religijnej do przekonań religijnych. Jednakże fakt (stan) wiary[20] religijnej jest czymś nieporównanie bogatszym niż samo przekonanie religijne. Judycki wskazał bowiem na cztery składowe wiary religijnej, a mianowicie: (1) przekonanie o istnieniu Boga posiadającego zdeterminowane cechy i działającego w świecie; (2) postawę moralną polegającą na pragnieniu dobra i bezkompromisowym dążeniu do dobra; (3) zaufanie do Boga; (4) świadomość obecności Boga – doświadczenia proto-mistyczne[21].

Jak widać, przekonanie religijne jest tylko składową wiary religijnej – składową być może zasadniczą, jakkolwiek niewyczerpującą samego faktu wiary religijnej. Jawi się ona bowiem jako rzeczywistość złożona, w której poszczególne składniki dopełniają się, przy czym każdy z nich może mieć różną intensywność: od słabej, którą można by nazwać aspektywną niewiarą, do maksymalnej. Można bowiem na przykład żywić uzasadnione przekonania o istnieniu i atrybutach Boga, nie dążąc bezkompromisowo do dobra (jest to praktyczna niewiara) lub odwrotnie, przy silnym dążeniu do dobra wybierać pewne atrybuty Boga, pomijając inne (w takim wypadku mówimy o praktycznej herezji); można też żywić pewne przekonania, nie żywiąc zaufania do Boga (to z kolei postawa rozpaczy)[22]. Kombinatorycznie podchodząc do

[20] Trzeba wskazać, że termin „wiara" ma wiele znaczeń. Na przykład Nicholas Wolterstorff stwierdził, że nie ma sensu mówić o naturze wiary, a raczej o wielu pojęciach wiary (por. N. W o l t e r s t o r s f f, *The Assurance of Faith*, „Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers" 7(1990) nr 4, s. 397n.); Robert Audi rozróżnia co najmniej siedem znaczeń słowa „wiara" (ang. faith), akcentujących różne aspekty tego, co zbiorczo nazywamy wiarą, a termin „wiara" nie jest po prostu wieloznaczny, lecz jest terminem odnoszącym się do rodziny znaczeń połączonych jakimś wspólnym rdzeniem (zob. R. A u d i, *Belief, Faith, and Acceptance*, „International Journal for Philosophy of Religion" 63(2008), s. 87-102 (szerzej na temat relacji między wyróżnionymi przez Audiego użyciami terminu „wiara" zob. L e c h n i a k, *The Concept of Conversion in the Light of Some Concepts of Faith*, s. 209-238). Trzeba również przypomnieć rozróżnienie wprowadzone przez Tomasza z Akwinu, według którego, mówiąc o wierze, możemy mieć na myśli akt wiary (uwierzenie), doktrynę (prawdy wiary, to, w co wierzymy, czyli zespół prawd przyjętych ze względu na autorytet Boga), a w końcu cnotę wiary, czyli to, co przysposabia władze poznawcze do wierzenia (por. M. L e c h n i a k, *Kilka uwag w sprawie pojęcia niewiary religijnej*, „Roczniki Filozoficzne" 72(2024) nr 2, s. 310).

[21] Por. J u d y c k i, dz. cyt. s. 1139n.; szerzej na temat tych czterech składników w kontekście św. Tomasza z Akwinu dociekań dotyczących wiary zob. L e c h n i a k, *Kilka uwag w sprawie pojęcia niewiary religijnej*, s. 309-319.

[22] Por. tamże, s. 320-326. W praktyce życia ludzkiego doświadczamy stałej dialektyki wiary i niewiary: „Wszyscy znamy coś podobnego [do doświadczenia ojca niemego syna chorego na epilepsję i dręcznego przez tajemniczą moc, któremu nie mogli pomóc uczniowie (por. Mk 9,17-27)

zagadnienia, przy czterech składowych wiary religijnej (a nie są to, jak się wydaje, składniki wszystkie), można wyróżnić piętnaście rodzajów niewiary o różnej intensywności.

Warto ponadto podkreślić, że jeśli składowe (c) i (d) mają mieć jakiś sens, wiara musi mieć charakter relacyjny i korelat wiary ludzkiej, czyli Bóg, musi być brany pod uwagę nawet w analizach filozoficznych. Podstawowa bowiem fraza „wierzyć w" odnosi się do relacji między osobą wierzącą a drugą osobą (Bogiem); podobnie jest z „ufać Bogu" czy „być świadomym Bożej obecności". Opisy wiary nieuwzględniające aktywności podmiotu, któremu się wierzy (ufa – czy też ma się ma poczucie Jego obecności), nie mogą być adekwatne[23]. Trzeba również zauważyć, że powyższy opis nie uwzględnia jeszcze społecznego wymiaru wiary, który także jest niezwykle ważny dla jej adekwatnego opisu. Aspekt ten badany jest między innymi przez socjologię religii i nie może zostać pominięty, jeśli analizujemy na przykład motywy nawrócenia; podstawowym motywem jest tu często świadectwo innego wyznawcy (świadka) czy wspólnoty[24].

Wymienione przez Judyckiego składowe wiary razem wzięte determinują tak światopogląd, jak i decyzje człowieka religijnego. W takim sensie wiara stanowi centrum ludzkiego życia. Liczni autorzy, szczególnie odwołujący się do analiz fenomenologicznych, wskazują na jej fundamentalny dla życia człowieka charakter; wystarczy wskazać Josepha Ratzingera czy, z wcześniejszych badaczy, Gerardusa van der Leeuwa. Ratzinger pisze: „Wiara jest ukierunkowaniem całej naszej egzystencji. Jest podstawową decyzją, która oddziałuje na wszystkie sfery naszej egzystencji i która istnieje tylko wtedy, gdy jest podtrzymywana przez wszystkie siły naszej egzystencji. Wiara nie jest ani aktem czysto intelektualnym, ani aktem czysto wolitywnym, ani aktem czysto emocjonalnym – jest tym wszystkim jednocześnie. Jest aktem całego «Ja», całej osoby w jej jedności. W tym sensie Biblia nazywa ją aktem «serca»

– M.L.], tę swoistą więź tęsknoty za wiarą i niemożności wiary, wiary i niewiary. «Dodaj mi wiary» – co znaczy: spraw, aby siła wiary była większa niż siła ciążenia niewiary, która nie pozwala mi wznieść się aż do Ciebie, aż do ujrzenia Ciebie i poznania Twojej bliskości" (J. R a t z i n g e r, *Siła wiary a wątpliwość wiary*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 9, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, cz. 1, s. 93).

[23] Wówczas są to jedynie opisy psychologiczne lub socjologiczne przeżyć, na przykład nieszczerych przekonań czy nieautentycznych zachowań.

[24] „Wiara jest zdarzeniem relacyjnym, ale relacja ta zachodzi nie tylko między mną a Bogiem. Bóg nie jest nigdy sam. On, Stwórca wszystkich rzeczy, posyła mnie również do innych, uczy mnie widzieć w nich członków Bożej rodziny, którą wszyscy mamy być. [...] To, że mogę wierzyć, zawdzięczam w pierwszym rzędzie Bogu, który pochyla się nade mną i «rozpala we mnie wiarę». Ale praktycznie w bardzo istotny sposób zawdzięczam ją również ludziom, którzy wierzyli przede mną, którzy wierzą obok mnie i ze mną, którzy niejako wyprzedzili mnie w wierze". R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 95.

(Rz 10,9)”[25]. Wiara jednoczy więc wszystkie sfery bytowe człowieka, jest świadectwem jego jedności psycho-duchowej i dokonuje się w historii i w relacjach społecznych[26].

CENTRALNY CHARAKTER WIARY NAWRÓCENIE JAKO REWOLUCJA POJĘCIOWA

Fakt, że wiara jest ukierunkowaniem całej naszej egzystencji, prowadzi nas do konstatacji, iż jej utrata lub „nabycie” powinno skutkować całkowitą zmianą naszego życia, radykalną zmianą naszych przekonań czy przeorientowaniem naszych postaw. W ten sposób dochodzimy do kluczowego w rozważaniu wiary pojęcia nawrócenia.

W Nowym Testamencie dla scharakteryzowania radykalnej zmiany czy transformacji w patrzeniu na coś używano greckich terminów „epistrephō” („zawrócić”, „odwrócić się”, „powrócić”) i „metanoeō” („pomyśleć jeszcze raz”, „zmienić mentalność”, „pokutować”)[27]. Autorzy Nowego Testamentu (w szczególności św. Jan) na określenie nawrócenia stosują jednak również terminy: „nowe narodziny” „nowe stworzenie” (gr. „kainē ktisis”) i „narodzony z góry” lub „narodzony na nowo” (gr. „gennēthē anōthen”; „anōthen” tłumaczone było niekiedy jako „na nowo”, a niekiedy jako „z góry”, „z wysoka”). Jak wskazuje

[25] Tamże, s. 881. Gerardus van der Leeuv z kolei charakteryzuje wiarę poprzez wskazanie na ciąg postaw od domniemania (jakiegoś przeczucia odnoszącego się do Boga), poprzez zawierzenie komuś (posłuch dla prawdy). „Kto głosi wiarę, głosi prawdę – nie w sensie słuszności, lecz w sensie autentyczności, ważności, ostateczności, definitywności i doskonałości. I natychmiast zauważa, że może o tej prawdzie mówić, że może o niej coś powiedzieć dopiero wtedy, gdy został przez nią porwany, gdy w nią wierzy. «Uwierzyłem, dlatego mówię») do zaufania. Wiara jako zaufanie zakłada wolę: zawierzamy się nie sprawie, lecz woli. A zatem: człowiek, który wierzy w Boga, przeczuwa go, jest posłuszny jego prawdzie i zawierza mu się. Znaczy to, że dokonuje on czegoś, czego nie potrafi żaden człowiek. Łatwo jest wiedzieć o Bogu; ale po to, by Boga przeczuwać, być mu posłusznym, móc mu ufać, trzeba, by pozwolił on się przeczuć, dał się poznać, zaufał człowiekowi. Oddanie wiary zakłada oddanie się Bogu. Wiara musi zostać człowiekowi darowana. Samemu sobie wiary dać nie można” G. v a n d e r L e e u w, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, 460n.

[26] Akwinata rozważa wagę wyznania wiary dla wierzącego i wskazuje, że człowiek powinien wyznawać (uzewnętrzniać) wiarę z dwóch racji: ze względu na oddanie czci Bogu lub ze względu na dobro bliźniego (por. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna* II-II, q. 3, a. 2, ad 1, t. 15, *Wiara, nadzieja*, tłum. P. Bełch, Veritas, Londyn, 1966, s. 57).

[27] Rzeczowniki odczasownikowe „epistrophe” i „metanoia” zostały przetłumaczone na język łaciński jako „conversio” („przewrócenie”); W Ewangeliach synoptycznych dominuje „metanoeō”, na przykład: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (gr. „Kai legōn hoti, Peplērōtai ho kairos kai ēngiken hē Basileia tou Theou metanoeite kai pisteuete en tō euangeliō” – Mk 1,15) (por. L e c h n i a k, *The Concept of Conversion in the Light of Some Concepts of Faith*, s. 212-216).

Ratzinger (za Johannesem Behme), dla Greków termin „metanoia" nie oznaczał całościowej zmiany poglądów ani całościowej zmiany postępowania. „Pojedyncze akty *matanoi* pozostają jednostkowymi aktami żalu, ubolewania; nie tworzą całości, trwałej, całościowej przemiany całej egzystencji ku nowej drodze: metanoia pozostaje żalem, ale nie staje się nawróceniem. Grecy nie dostrzegają, że egzystencja jako całość potrzebuje jednego, całościowego nawrócenia, aby stać się sobą"[28]. Z kolei „epistrephō" (używane w Septuagincie jako tłumaczenie hebrajskiego „shubh", które znaczy „zawrócić", „pokutować", „powrócić", „przywrócić") w filozofii stoików i w neoplatonizmie staje się centralnym postulatem moralnym jako „zwrot ku jedności tego, co rzeczywiste, włączenie się w wielką kołową postać świata"[29]. „Widać wówczas jasno – pisze Ratzinger – że człowiek, aby naprawdę stać się sobą, potrzebuje obejmującego go jako całość ruchu nawrócenia i skupienia się, ruchu, który jako nieustanne zadanie nawrócenia wzywa go do tego, aby z rozproszenia tym, co zewnętrzne, powrócił do wnętrza, w którym mieszka prawda"[30]. Ratzinger podkreśla, że sam powrót do siebie samego nie wyczerpuje biblijnego sensu nawrócenia: „Grecka *epistrophe* kieruje się do wewnątrz, do tej ostatecznej głębi człowieka, która jest jedna i jest zarazem wszystkim. [...] Jeśli człowiek posunie się dostatecznie głęboko, to natknie się na to, co boskie, w samym sobie. Wiara Biblii jest bardziej krytyczna, bardziej radykalna. Krytykuje nie tylko człowieka zewnętrznego, ale całego człowieka. [...] Człowiek nie jest tu skierowany ku ostatecznej głębi swojego «ja», lecz do przychodzącego z zewnątrz Boga, do «Ty», które go otwiera i właśnie przez to wyzwala. Dlatego *metanoia* jest równoznaczna z posłuszeństwem i z wiarą; dlatego znajduje się w rzeczywistości przymierza"[31].

Widzimy, że naszkicowane tu od strony korzeni biblijnych nawrócenie stanowi akt odwracający (bądź akty odwracające) porządek życia człowieka (społeczności)[32]. Ze względu na totalny charakter wiary, której dotyczy nawrócenie, pojawiły się w literaturze liczne próby znalezienia paraleli między pojęciem nawrócenia a koncepcją rewolucji naukowej. Ponieważ pojęcie rewolucji naukowej zostało dobrze scharakteryzowane w filozofii nauki, może

[28] J. R a t z i n g e r, *Wiara jako nawrócenie – metanoia*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 9, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 1, s. 69.

[29] Tamże, s. 70.

[30] Tamże.

[31] Tamże, s. 70n.

[32] W analizach nawrócenia można wyróżnić dwa podejścia: szersze, obejmujące każdą radykalną zmianę postawy życiowej (tak „ku Bogu", jak i „od Boga", na przykład ku niewierze), jak i węższe – obejmujące jedynie pierwszy kierunek (nawrócenie w sensie religii chrześcijańskiej). Często w pracach poświęconych nawróceniu (zwłaszcza socjologicznych) nie jest łatwo odróżnić te dwa podejścia (zob. np. L. R a m b o, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven 1993).

ono stanowić (o ile paralela taka da się obronić) przybliżenie pojęcia konwersji[33]. W społeczno-historycznej koncepcji rozwoju nauki[34] sformułowanej przez Thomasa Kuhna podstawową rolę grają pojęcia takie, jak: „paradygmat", „nauka normalna", „anomalia", „kryzys", „rewolucja naukowa" i w końcu „niewspółmierność". Jego koncepcja jest oparta na terminie „paradygmat", którym posługuje się on w wielu znaczeniach, ostatecznie sprowadzanych do dwóch: w pierwszym sensie paradygmat odnosi się do wspólnych członkom danej społeczności całej konstelacji przekonań, wartości, technik i tym podobnych[35]. „Z drugiej zaś [strony – M.L.] oznacza jeden rodzaj elementów w obrębie tej konstelacji, a mianowicie konkretne rozwiązania łamigłówek, które stosowane jako modele czy przykłady, mogą zastępować wyraźne reguły, dając podstawę do rozwiązań pozostałych łamigłówek nauki normalnej"[36]. Tak więc paradygmat jest czymś złożonym, trudnym do przełożenia na zespół reguł – zestawem pewnych zwyczajów, norm i wartości danej społeczności oraz modelowych zachowań regulujących zachowanie grupy uczonych.

---

[33] W nowszej literaturze analogia ta badana jest wprost w pracy Tomasa S. Drønena (zob. T.S. D r ø n e n, *Scientific Revolution and Religious Conversion: A Closer Look at Kuhn's Theory of Paradigm-shift*, „Method & Theory in the Study of Religion" 18(2006) nr 3, s. 232-253) (w kontekście społecznych badań nad konwersją) oraz Robina Le Poidevina (zob. R. L e P o i d e v i n, *Religious Conversion and Loss of Faith: Cases of Personal Paradigm Shift?* „Sophia" 60(2021), s. 551-566) (w zastosowaniu do indywidualnych nawróceń filozofów).

[34] Peter Godfrey-Smith streszcza ideę Kuhna przez odniesienie jej do koncepcji Karla Poppera. „Do pierwszego punktu można podejść poprzez kontrast z Popperem. Dla Poppera nauka charakteryzuje się stałą otwartością, stałą i wszechogarniającą krytyczną postawą, nawet w odniesieniu do fundamentalnych idei w danej dziedzinie. [...] idea nauki jako charakteryzującej się stałą otwartością na krytykę i testowanie jest wspólna dla wielu wersji empiryzmu. Nie zgadzał się z tym Kuhn. Twierdził, że to nieprawda, że nauka wykazuje stałą otwartość na testowanie podstawowych idei. Nie tylko nie jest to prawda, ale nauka byłaby w gorszej sytuacji, gdyby miała taki rodzaj otwartości, jaki cenili filozofowie. Drugi punkt dotyczy zmiany naukowej. Tutaj znowu dogodny jest kontrast z Popperem. Dla Poppera cała nauka przebiega przez jeden proces, proces przypuszczenia i obalenia. Istnieją wprawdzie epizody nazywane «rewolucjami» w takim ujęciu, ale rewolucje różnią się tylko stopniem od tego, co dzieje się przez większość czasu; obejmują one większe przypuszczenia i bardziej dramatyczne obalenia. Dla Kuhna istnieją dwa różne rodzaje zmian naukowych: zmiana w ramach normalnej nauki i rewolucja naukowa. Pomiędzy nimi występuje «kryzys nauki», okres niestabilnego zastoju. Te dwa rodzaje zmian mają bardzo różne cechy epistemologiczne; kiedy próbujemy zastosować do nauki takie pojęcia, jak uzasadnienie, racjonalność i postęp, okazuje się, według Kuhna, że nauka normalna i zmiana rewolucyjna muszą być opisane zupełnie inaczej. W ramach normalnej nauki istnieją jasne i uzgodnione standardy uzasadniania argumentów; w obrębie rewolucji naukowej ich nie ma. W normalnej nauce istnieje wyraźny postęp; w nauce rewolucyjnej bardzo trudno jest to stwierdzić (i trudno jest nawet zinterpretować pytanie o postęp)". P. G o d f r e y - S m i t h, *Theory and Reality: Introduction to the Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2003. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.L.

[35] Por. K u h n, dz. cyt., s. 303.

[36] Tamże.

Ukształtowanie się paradygmatu prowadzi do stadium nauki normalnej. Charakteryzują ją następujące cechy: (1) Badania wyrastają z jednego (wielu) osiągnięć naukowych przeszłości, które dana społeczność uczonych aktualnie akceptuje i uważa za fundament dalszej praktyki. (2) Akceptowane wzory faktycznej praktyki naukowej (obejmujące prawa, teorie, zastosowania i wyposażenie techniczne), tworzą model, z którego wyłania się jakaś zwarta tradycja badań naukowych. (3) Studiowanie paradygmatów przygotowuje studenta do przyszłego uczestnictwa w pracach danej wspólnoty naukowej. (4) Uczeni, których badania oparte są na wspólnych paradygmatach, podlegają w swej praktyce naukowej tym samym regułom i standardom – takie współuczestnictwo i wynikająca z niego jednomyślność jest warunkiem nauki normalnej (tzn. określonej tradycji badawczej). (5) Celem nauki normalnej nie jest szukanie nowych zjawisk – nie dostrzega ona tych problemów, które nie mieszczą się w jej gotowych szufladkach; praca dokonuje się w obrębie zastanej teorii. (6) W stadium nauki normalnej można obserwować niskie zainteresowanie nowością (wyniki badań są bowiem przewidywalne), a doniosłość rozwiązania nie jest wartością (wartością dla uczonych jest istnienie rozwiązania); jeśli nie da się problemu sprowadzić do łamigłówki (rozwiązywanie łamigłówki dokonuje się według narzuconych przez paradygmat reguł), jest on odrzucany[37].

Nauka normalna ma charakter z natury kumulatywny. Jednakże w trakcie rozwiązywania łamigłówek mogą pojawić się nowe fakty i teorie niemożliwe do pogodzenia z aktualnym stanem wiedzy. Można to stadium rozwoju nazwać odkryciem anomalii, kiedy przyroda „pogwałca'' wypływające z paradygmatu przewidywania. W takiej sytuacji pierwszą reakcją uczonych jest próba dopasowania paradygmatu, ażeby mógł on „wchłonąć" anomalię[38] – dopóki uczony nie nauczy się patrzeć na przyrodę w nowy sposób, nowy fakt nie jest właściwie faktem naukowym.

Uczeni nie traktują anomalii jako świadectw obalających teorie – teoria uznawana za paradygmatyczną broni się tak długo, aż znajdzie się nowa teoria zdolna do pełnienia jej funkcji; przy tym akt oceny, prowadzący do odrzucenia teorii, oparty jest na czymś więcej niż tylko na konfrontacji z doświadczeniem. Zwykle najpierw ad hoc wprowadzane są do teorii poprawki, mające ją „ratować". W obliczu mnożących się sprzeczności dochodzi jednak do rozluźnienia

[37] Por. tamże, s. 53-100, (rozdz. 3-5).

[38] „Początkowo nawet w okolicznościach, w których później ujawnia się anomalie, dostrzega się tylko to, co oczekiwane i zwykłe. Bliższe zaznajomienie się z nimi rodzi jednak świadomość, że coś jest nie w porządku lub że uzyskany wynik wiąże się z jakimś popełnionym błędem. Uświadomienie sobie anomalii otwiera okres wypracowywania nowych kategorii pojęciowych, który trwa dopóty, dopóki to, co zdawało się być anomalią, nie stanie się czymś oczekiwanym. Wraz z tym odkrycie zostaje doprowadzone do końca". Tamże, s. 121.

reguł badań normalnych i osłabienia obowiązującego paradygmatu. Według Kuhna kryzysy mogą kończyć się na jeden z trzech sposobów: albo nauka normalna radzi sobie z problemem, albo problem opiera się nowym podejściom (wówczas problem bywa odłożony na później), albo też dochodzi do wyłonienia nowego kandydata do roli paradygmatu.

Największym novum wprowadzonym przez koncepcję Kuhna jest pojęcie rewolucji naukowej; rewolucja jest niekumulatywną zmianą, w wyniku której paradygmat zostaje zastąpiony nowym, niedającym się pogodzić ze starym[39]. Oznacza to, że paradygmaty stają się rywalami, a ludzie pracujący w ramach jednego paradygmatu będą twierdzić, że ich paradygmat jest lepszy od jakiegokolwiek innego paradygmatu. Z zewnątrz będzie to wyglądało tak, jakby ludzie z różnych paradygmatów rozmawiali ze sobą różnymi językami. Są po temu dwa powody: po pierwsze, dobra komunikacja między ludźmi z dwóch różnych paradygmatów nie będzie możliwa, ponieważ będą oni używać różnych terminów kluczowych; po drugie, będą twierdzić, że dysponują różnymi standardami dowodzenia czy argumentowania. W rezultacie nie są w stanie zgodzić się co do tego, jakie zadania dana teoria winna spełniać ze względu na niewspółmierność standardów między paradygmatami. Niewspółmierność pojęciowa polega na zastąpieniu pojęć starej teorii przez nowe ujęcia pojęciowe, co prowadzi do radykalnej zmiany sposobu opisu (widzenia) świata. Dokonanie takiego radykalnie nowego opisu świata stanowi rewolucję pojęciową. Paul Thagard wskazuje na stopniowalność zmian pojęciowych od niewielkich, modyfikujących dotychczasową sieć pojęciową, po bardziej radykalne, takie jak osłabienie lub zapadnięcie się części hierarchii rodzajowej, przez rezygnację z wcześniejszych rozróżnień (na przykład z Newtonowskiego odrzucenia Arystotelesowskiej różnicy między ruchem naturalnym a wymuszonym), reorganizację hierarchii przez przeskok dziedzinowy, czyli przeniesienie pojęcia z jednej gałęzi drzewa hierarchicznego na inną (na przykład w rewolucji Kopernikańskiej „Ziemia" została przeniesiona ze swojej pozycji sui generis do kategorii planet), aż do „przełączenia drzewa", czyli zmiany zasady organizującej drzewo hierarchiczne (na przykład Darwin nie przeklasyfikował ludzi na zwierzęta, lecz zmienił znaczenie klasyfikacji; przed Darwinem rodzaj był pojęciem wyrażającym pierwotne podobieństwo, po zmianie, jaką wprowadził, rodzaj stał się pojęciem historycznym, a kryterium przynależności do niego

[39] Por. tamże, s. 167. Kuhn w pojęciu rewolucji naukowej odwołuje się do analogii z rewolucją polityczną: „Źródłem rewolucji politycznych jest rosnące [...] poczucie, że istniejące instytucje nie są już w stanie rozwiązać problemów powstających w otoczeniu, które one same po części kształtowały. [...] Poczucie to prowadzi do kryzysu, który jest warunkiem wstępnym rewolucji" (tamże). Podobnie rzeczy się mają z rewolucjami naukowymi.

stało się posiadanie wspólnego przodka)[40]. Tak opisane zmiany pojęciowe prowadzą do radykalnej niewspółmierności starej i nowej teorii[41].

Teraz możemy powrócić do naszego kluczowego pytania: Na ile adekwatne może być porównanie nawrócenia religijnego do rewolucji naukowej? Nawrócenie można rozpatrywać w kontekście społecznym lub w kontekście indywidualnym. Zasadniczo stosowanie koncepcji Kuhna winno odnosić się do kontekstu społecznego, bo „paradygmat" jest pojęciem odnoszącym się do społeczności uczonych – w pierwszym rzędzie wskazuje bowiem na społeczne uprawianie nauki, czyli czynnościowe spojrzenie na naukę. Paradygmat warunkowany jest przez tradycję badawczą, przyjęte w społeczności zwyczaje, nawyki czy normy akceptacji. Jeśli analizujemy nawrócenie, to ma ono również charakter społeczny; zmiana postawy dokonuje się w pewnej społeczności wierzących lub ze względu na nią, jest zanurzona w jakiejś tradycji i tak dalej[42].

Dwaj autorzy, do których się tu odwołam, to Tomas Drønen oraz Robin Le Poidevin. Drønen poszukuje analogii między rewolucją naukową a nawróceniem, analizując badania nad religią prowadzone przez Niniana Smarta, traktującego religie jako światopoglądy, oraz socjologiczne badania nad konwersją z islamu na chrześcijaństwo w Nigerii. Odwołuje się on zatem raczej do konwersji traktowanej jako zjawisko społeczne niż indywidualne. Z kolei Le Poidevin stosuje koncepcję rewolucji naukowych do analizowania kazusów konwersji kilku filozofów, opisujących (z perspektywy pierwszoosobowej) zmianę swoich postaw religijnych.

Drønen (za Smartem) wskazuje: „Społeczność religijna jest zależna od pewnego porozumienia w kwestiach doktrynalnych, które wyjaśnia i ogra-

---

[40] Por. P. T h a g a r d, *Conceptual Revolutions*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 1992, s. 34-61 (rozdz. 3).

[41] Jak (za Godfreyem-Smithem) podkreśla Drønen, rozdział dziesiąty *Struktury rewolucji naukowych*, poświęcony rewolucji jako zmianie obrazu świata, jest niezwykle kontrowersyjny ze względu na twierdzenia Kuhna, że rewolucja przenosi społeczność naukową niejako na inną planetę: „Po rewolucji żyją oni w innym świecie [...] Jeżeli więc w nauce zmianom paradygmatu towarzyszą zmiany sposobu spostrzegania, nie możemy oczekiwać, że uczeni będą temu dawali bezpośrednie świadectwo. Ktoś, kogo dopiero co przekonano do kopernikanizmu, nie powie, patrząc na Księżyc: «Zwykle widziałem planetę, a teraz widzę satelitę». Oświadczenie takie sugerowałoby, że system Ptolemeusza był kiedyś słuszny. Świeży wyznawca nowej astronomii powie raczej: «Kiedyś uważałem Księżyc za planetę [...], ale myliłem się»" (K u h n, dz. cyt., s. 198-203). Por. D r ø n e n, dz. cyt., s. 239.

[42] Mówiąc o nawróceniu, mamy tu na myśli nawrócenie autentyczne, to znaczy bazujące na przekonaniu (mówiąc językiem Witwickiego) szczerym, to znaczy niewymuszonym motywami społecznymi (takimi jak nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo w celach asymilacyjnych czy formalna zmiana religii dla zawarcia małżeństwa); oczywiście in concreto trudno stwierdzić, czy nawrócenie jest szczere, czy nieszczere (mogłoby to bazować na świadectwie nawróconego, zakładałoby to jednak głęboki wgląd w wewnętrzne motywy jego postępowania).

nicza naturę widzenia świata. Zaprzeczenie tym doktrynom zawsze spotyka się z oporem ze strony reszty społeczności religijnej, ponieważ zakłada inne podejście do rzeczywistości transcendentnej, a w konsekwencji organizację życia społecznego. Przejście na inny pogląd religijny jest zawsze, w ten czy inny sposób, rewolucją"[43]. Taka rewolucja prowadzi do zmiany sposobu widzenia świata (ang. worldview)[44], a praca duchowieństwa w ruchu religijnym może być porównana do pracy „normalnego" naukowca.

Odnosząc się do badań nad konwersją religijną w Nigerii, Drønen zwraca uwagę, że opis tych konwersji pozwala wyróżnić trzy etapy tego procesu: fazę poszerzania świadomości (co ciekawe, konwertyci byli zaskoczeni tym, co przeczytali o Jezusie (Isa) w Koranie: „Wydaje się, że te historie w Koranie faktycznie popchnęły informatorów do poszukiwania większej ilości informacji o Jezusie w Biblii, tak jakby coś było nie tak (anomalia) z tymi historiami w Koranie"[45]), fazę konwersji i fazę przyjęcia. Interesujące w tych badaniach okazało się to, że w kolejnych fazach przemiany znaczenie Koranu dla konwertyty nie zmieniało się, podczas gdy znaczenie Biblii systematycznie wzrastało. Ważne pytanie stawiane przez Drønena dotyczy niewspółmierności. Jego zdaniem współczesna (protestancka) koncepcja nawrócenia to koncepcja Paulińska, ukazująca je jako nagły zwrot, którego centralnym punktem, prowadzącym do „zerwania z przeszłością", jest „nowa wiara", przenosząca nawróconego z jednego poziomu świadomości na inny. Jednakże w opisywanych badaniach ujawnia się raczej niewspółmierność języków na poziomie naturalnym. Termin „Bóg" rozumiany jest bowiem całkowicie inaczej w islamie, tradycyjnych religiach afrykańskich i chrześcijaństwie, co prowadzi do zasadniczych konfliktów – badane religie są niekompatybilne, wymagają

[43] D r ø n e n, dz. cyt., s. 242.

[44] „Każdy [sposób] widzenia świata (lub schemat) jest zatem unikalnym «organizmem» z własnymi zasadami lub ograniczeniami, w ramach których zostaną udzielone odpowiedzi na podstawowe pytania. Takie podejście do *worldview* jest porównywalne z Kuhnowską prezentacją pojęcia paradygmatu, który to paradygmat Kuhn nazywa «zaakceptowanym modelem lub schematem» [...], w ramach którego uprawiana jest nauka normalna. Praca naukowca w nauce normalnej polega [...] na rozwiązaniu zagadki w granicach ustalonego paradygmatu. Naukowiec nie będzie próbował odpowiadać na pytania lub tworzyć nowych teorii, które wykraczają poza granice paradygmatu naukowego. Jeśli to zrobi, spotka się z oporem, a Kuhn twierdzi, że raczej niewielu naukowców faktycznie przechodzi na nowy paradygmat. Zwykle kilku oddanych młodych wyznawców ustanawia nowy sposób rozwiązywania istniejących problemów i stopniowo ich odkrycia przekonują nowe pokolenie naukowców. Stary paradygmat zniknie, gdy jego zwolennicy w końcu umrą [...]. W ten sam sposób religijny konwertyta zawsze spotka się z oporem, ponieważ rzuca wyzwanie religijnemu establishmentowi. Decyzja o opuszczeniu wspólnoty religijnej przypomina akt naukowca, ponieważ obaj wychodzą z ustalonego schematu lub wzorca podzielanego przez określoną społeczność i obaj spotykają się z oporem ze strony tej społeczności". Tamże, s. 243.

[45] Tamże, s. 245.

wiary w odmienne dogmaty i ustanawiają swoiste ograniczenia akceptowanego zachowania i myślenia[46].

Z kolei Le Poidevin przedstawia odmienne spojrzenie na konwersję religijną – ujmuje ją przez pryzmat koncepcji rewolucji naukowej. Jest to perspektywa indywidualistyczna, bazująca na pierwszoosobowych relacjach z zasadniczych zmian, które zaszły w sposobie myślenia i działania kilku filozofów, których dzieło analizuje[47]. Pytanie brzmi: Na ile koncepcja paradygmatu da się zastosować do przypadków opisanych z perspektywy pierwszoosobowej? „Osoby przechodzące taką transformację mogą rzeczywiście odczuwać, że zajmują lepszą pozycję pod względem intelektualnym, moralnym, duchowym czy emocjonalnym, przyznając także, że nie są w stanie wyartykułować powodów tej zmiany, które w ich mniemaniu miałyby jakąkolwiek siłę dla kogoś o odmiennym punkcie widzenia. Każda próba takiego uzasadnienia wydawałaby się cyrkularna. Co więcej, osoby takie mogą czuć, że nie są w stanie przekazać swojego nowego poglądu komuś, kto go nie podziela. Mogą nawet mieć trudności z próbą przywrócenia treści swoich wcześniejszych przekonań. Przeszkody na drodze do współmierności mogą więc pojawić się na poziomie «pierwszoosobowym»”[48]. Omawiany autor przeanalizował świadectwa trojga filozofów: Anthony’ego Kenny’ego (drogę od wiary do agnostycyzmu), Janet M. Soskice (drogę od ateizmu do wiary) i Davida E. Coopera (przejście od humanizmu do wiary w istnienie Tajemnicy, zamieszczone w tomie *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*[49].

Zdaniem Le Poidevina, droga Kenny’ego, którego od teizmu odwiodła (przynajmniej można tak wnosić na podstawie jego wspomnień) utrata zaufania do doświadczenia religijnego jako dostarczającego uzasadnień dla twierdzeń teologii naturalnej[50], w mniejszym stopniu przystaje do modelu Kuhnowskiego. Wypowiedzi Kenny’ego wskazują, że nie ma on problemów z niewspółmiernością swoich przeszłych i teraźniejszych poglądów. Jego rozważania sugerują raczej, że przejście od wiary do agnostycyzmu jest nie tyle porzuceniem paradygmatu religijnego, ile raczej zmianą stosunku epistemo-

[46] Por. tamże, s. 248.

[47] Informacje o zmianie postawy pochodzą ze świadectw osób zmieniających swoje centrum życiowe, sam fakt zmiany centrum jest jednak jakoś powiązany z relacjami społecznymi.

[48] L e P o i d e v i n, dz. cyt., s. 557.

[49] Zob. *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*, red. J. Cornwell, M. McGhee, Continuum, London – New York 2009.

[50] Le Poidevin przywołuje tu Kenny’ego: „Zacząłem myśleć – tak jak robię to do dziś – że wiara w Boga może być racjonalnie uzasadniona tylko wtedy, gdy tradycyjne dowody na istnienie Boga są ważne. Wiara nie zastąpi dowodu, bo wiara to uwierzenie w coś na słowo Boga, a nie można wierzyć Bogu na słowo, że On istnieje. Wiara w istnienie Boga musi być logicznie wcześniejsza od wiary w objawienie”(por. L e P o i d e v i n, dz. cyt., s. 559).

logicznego do tego paradygmatu; w tym sensie przeczą tezie Kuhna, że decyzja o przyjęciu jednego paradygmatu to zawsze decyzja o porzuceniu innego[51].

Z kolei droga opisana przez Janet M. Soskice zaczyna się od ateizmu (z opisu Soskice wynika, że był to ateizm praktyczny: „W tamtych czasach nie myślałam zbyt wiele o Bogu”[52]), a kończy na postawie silnie religijnej. Jej świadectwo wskazuje na całkowitą zmianę sposobu widzenia świata, która dokonała się dzięki „punktowemu” nawróceniu[53]. Jak twierdzi Le Poidevin, jest to niejako wzorcowa zmiana paradygmatu: stary i nowy punkt widzenia nie przynoszą odpowiedzi na ten sam zbiór pytań. Co więcej: „Zmiana nie polega tylko, jak mógłby to widzieć Kenny, na przejściu od negacji do akceptacji bytu, ale także na przejściu od trzecioosobowego do drugoosobowego odniesienia do tego bytu: «Przede wszystkim poczułam, że zostałam przyjęta nie z powodu jakichkolwiek słów czy konkretnego powodu, a już na pewno nie z powodu jakiejkolwiek zasługi – w tym sensie było to bezinteresowne – ale przez Tego, do którego mogłam mówić»”[54].

Trzeci przypadek analizowany przez omawianego autora[55] to casus Davida E. Coopera, opisany przez niego w artykule *Mystery, World and Religion*[56]. Przemiana opisana przez Coopera doprowadziła go do przekonania, że rzeczywistość taka, jaka jest, jest tajemnicą, w tym sensie, że prawda o niej nie da

---

[51] Jak się wydaje, dokonany przez Kenny’ego opis przejścia od teizmu do agnostycyzmu nie wystarczy, by można je było analizować w kategoriach paradygmatu i jego zmiany; filozof opisał jedynie zmianę przekonań – nie wiadomo, czy nastąpiła również zmiana sposobu życia, przyjmowanego systemu wartości, ani w jakim stopniu wpłynęło to w jego przypadku na zmianę perspektywy z religijnej na niereligijną; te dodatkowe czynniki mogą przechylić szalę w kierunku pozostania przy danym paradygmacie bądź w kierunku jego zmiany. Jak się wydaje, perspektywa Kenny’ego pozostała w jakimś stopniu religijna, o czym świadczy choćby rozważanie przez niego kwestii racjonalności modlitwy ateisty o wiarę: „Nie ma żadnego powodu, dla którego ktoś, kto ma wątpliwości co do istnienia Boga, nie powinien zanosić modlitw o pomoc i przewodnictwo w tej sprawie, podobnie jak w innych” (A. K e n n y, *Bóg filozofów*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego Bydgoszcz 2023, s. 207).

[52] J.M. S o s k i c e, *Love and Reason*, w: *Philosophers and God*, s. 77.

[53] „W moim przypadku [...] wiara wzięła się z dramatycznego doświadczenia religijnego. Nie było ono teatralnie dramatyczne [...] niemniej jednak było dramatyczne dla mnie. Brałam prysznic w zwykły dzień i odkryłam, że jestem otoczona obecnością miłości, miłości tak prawdziwej i tak osobistej, że nie mogłam w nią wątpić. [...] Czy mogę w ogóle powiedzieć tym, którzy, jak mi się wydaje, stoją tam, gdzie ja kiedyś stałam (uświęceni gardzący religią, jak mógłby powiedzieć Schleiermacher), co teraz – w moim odczuciu – wiem, a czego nie wiem o Bogu? Byłoby to trudne. Ponieważ wiara nie tylko daje nowe odpowiedzi na stare pytania – daje nowe pytania, nowy świat, w który nawet najbardziej wykształceni wchodzą jak niemowlęta, narodzeni na nowo”. Tamże.

[54] L e P o i d e v i n, dz. cyt., s. 561. Warto tu podkreślić owo drugoosobowe podejście, zakładające istnienie korelatu semantycznego frazy „wierzyć w” („być przyjętym przez”). Owo podejście zakłada pojęcie Boga, który pozostaje w relacji obustronnej z człowiekiem – pojęcie to różni się w pewien sposób od pojęcia Boga w klasycznym teizmie (zob. E. S t u m p, *The God of the Bible and the God of the Philosophers*, Marquette University Press, Milwaukee 2016).

[55] Por. L e P o i d e v i n, dz. cyt., 562-564.

[56] Zob. D.E. C o o p e r, *Mystery, World and Religion*, w: *Philosophers and God*, s. 51-62.

się wyrazić ani nawet skonceptualizować; zmiana opisana przez Coopera nie była spowodowana jakimś nadzwyczajnym doświadczeniem. Warto wskazać, że punktem wyjścia Coopera był humanizm w duchu egzystencjalistów, głoszący, że istnieje tylko świat ludzki, świat taki, jakim go widzimy z naszej perspektywy. Nawrócenie oznacza odejście od tak rozumianego humanizmu ku uznaniu tajemniczego charakteru rzeczywistości, jej transcendencji względem poznania („istnieje coś poza światem, jaki konstruujemy, ale nie jest to coś, co możemy wyartykułować"); zdaniem Le Poidevina casus Coopera można potraktować jako przykład zmiany paradygmatu – polega ona na przejściu od mówienia dyskursywnego do uznania Tajemnicy, czyli rzeczywistości, o której nie da się mówić w sposób dyskursywny[57].

*

Przedstawione tu próby opisu nawrócenia (tak w aspekcie społecznym, jak i indywidualnym) jako analogicznego do rewolucji naukowej są bardzo cząstkowe. Każda z nich ujmuje jedynie jakiś aspekt zmiany dotyczącej – najczęściej – przekonań religijnych. Tymczasem nawrócenie wydaje się czymś więcej – jak pisał na przykład cytowany wyżej Joseph Ratzinger. Stanowi ono proces całościowego przeorientowania myślenia i działania wokół innego centrum. W chrześcijaństwie centrum tym jest Jezus Chrystus i prawda o Jego śmierci i zmartwychwstaniu głoszona w postaci kerygmatu. Nawrócenie w takim – chrześcijańskim – sensie jest niemożliwe bez wsparcia (a właściwie inicjatywy) Boga w postaci łaski wiary[58].

Jeśli wyjdziemy od wymiarów wiary religijnej wskazanych przez Judyckiego, to nawrócenie winno przejawiać się w każdym wymiarze życia człowieka. Przykłady takiej przemiany uczniów podają Dzieje Apostolskie. Na poziomie przekonań nawrócenie stanowić powinno rewolucję pojęciową, czyli przeorganizowanie drzewa pojęciowego – zasadą organizującą to drzewo winna stać się prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa i o tym, że Duch Święty uzdalnia chrześcijanina do działania, w oparciu o Jego moc, nie zaś własną moc człowieka. Znajduje to swój wyraz w innych wymiarach życia po nawróceniu: w bezgranicznym zaufaniu Bogu, świadomości bezpośredniego kontaktu z Bogiem

[57] Tak opisane nawrócenie nie ma charakteru chrześcijańskiego.

[58] Tu oczywiście przechodzimy do zdecydowanie chrześcijańskiego spojrzenia na nawrócenie; w tej perspektywie nawrócenie jako zmiana paradygmatu (rozumianego jako zespół postaw, przekonań i akceptowalnych zachowań) winno być analizowane przy założeniu istnienia Boga. Zapewne jednak niejeden fakt nawrócenia (analizowanego w perspektywie społecznej) może mieć charakter para-religijny (jak w przypadku częstego dzisiaj „nawrócenia ekologicznego") (zob. np. R a m b o, dz. cyt.).

w postaci uwielbienia, doznawaniu Jego mocy, uzdolnieniach przekraczających naturalne. Nawrócenie przekłada się również na działanie nawróconego – działanie pozbawione lęku, przekraczające naturalne granice, nakierowane na cel, jakim jest bliskość z Bogiem. Odwołując się ponownie do opisów zawartych w Dziejach Apostolskich, można powiedzieć, że rezultatem takiej przemiany jest zdolność do dawania świadectwa życia (nie przypadkiem greckie słowo „martys" oraz łacińskie „martyr", pierwotnie oznaczające świadka, przyjęło znaczenie: „męczennik"). W takim sensie nawrócenie rzeczywiście może być analogiczne do rewolucji naukowej. Po pierwsze, zachodzi w nim rewolucja pojęciowa, w rezultacie której pojęcia sprzed nawrócenia zdają się mieć inne znaczenie niż po nawróceniu („D l a m n i e bowiem żyć – to Chrystus, a u m r z e ć – to z y s k" – Flp 1,21, podkr. M.L.). Po drugie, postawy akceptowane w grupie po nawróceniu są całkiem inne niż przed nawróceniem („Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę. Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze [uzyskane] ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów" – Dz 4,32-34). Po trzecie, osoby po nawróceniu nie czują lęku przed prześladowaniami, odczuwają niejako „przymus" wewnętrzny głoszenia Dobrej Nowiny („Przywołali ich potem i zakazali im w ogóle przemawiać, i nauczać w imię Jezusa. Lecz Piotr i Jan odpowiedzieli: «Rozsądźcie, czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga? Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli»" – Dz 4,18-20).

Oczywiście, istnieje też znaczna różnica między nawróceniem religijnym a zmianą paradygmatu uprawiania nauki. Często niewspółmierność postaw przed nawróceniem religijnym i po nim (mówimy tu o nawróceniu Paulińskim, czyli natychmiastowym) przejawia się w zupełnie innym zachowaniu danego człowieka – przemianie podobnej do zakochania. Zmiana paradygmatu naukowego natomiast dotyczy raczej nowego pokolenia badaczy, nie zaś nowego sposobu widzenia świata przez danego badacza. Różnica odnosi się też do wpływu kontekstu społecznego: nawrócenie religijne ma zwykle charakter indywidualny[59], podczas gdy zmiana paradygmatu dotyczy obyczajów, aprobowanych w społeczności procedur badawczych czy wręcz rozumienia

[59] Znane są jednak przypadki masowych konwersji spowodowanych na przykład nauczaniem jakiegoś natchnionego ewangelizatora. Warto tu przytoczyć choćby casus Jonathana Edwardsa, którego kazania wywołały potężny ruch przebudzeniowy w osiemnastym wieku w Massachusetts. Co ciekawe, Edwards próbuje dokonywać systematycznej refleksji, mającej na celu rozeznanie, które poruszenia wewnętrzne nawracanych osób mają charakter naturalny, a które nadprzyrodzony (zob. J. E d w a r d s, *Istotne doznania i inne kazania*, tłum. J. Sosulska, Fundacja Świadome Chrześcijaństwo, Toruń 2022).

podstawowych pojęć przez badaczy danej społeczności uczonych – ma więc niewątpliwie charakter społeczny.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Audi, Robert. "Belief, Faith, and Acceptance." *International Journal for Philosophy of Religion* 63, no. 1 (2008): 87–102.

Cooper, David E. "Mystery, World and Religion." In *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason.* Edited by John Cornwell and Michael McGhee. London and New York: Continuum, 2009.

Cornwell, John, and Michael McGhee, eds. *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason.* London and New York: Continuum, 2009.

Craig, Edward, ed. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3, s.v. "Faith" (by Nicholas Wolterstorff). London: Routledge, 1998.

Drønen, Tomas Sundnes. "Scientific Revolution and Religious Conversion: A Closer Look at Kuhn's Theory of Paradigm-shift." *Method & Theory in the Study of Religion* 18, no. 3 (2006): 232–53.

Edwards, Jonathan. *Istotne doznania i inne kazania*. Translated by Joanna Sosulska. Toruń: Fundacja Świadome Chrześcijaństwo, 2022.

Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23, no. 6 (1963): 121–23.

Godfrey-Smith, Peter. *Theory and Reality: Introduction to the Philosophy of Science*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.

Ingarden, Roman. "Zagadnienia obiektywności spostrzeżenia zewnętrznego (wykłady lwowskie): Wykład XXXII." In Ingarden, *Studia z teorii poznania*. Warszawa: PWN, 1995.

Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

Judycki, Stanisław. *Epistemologia*. Vol. 2. Poznań: Wydawnictwo W drodze, 2020.

Kenny, Anthony. *Bóg filozofów.* Translated by Ryszard Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2023.

Kuhn, Thomas S. *Struktura rewolucji naukowych.* Translated by Helena Ostromęcka et al. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2001.

Le Poidevin, Robin. "Religious Conversion and Loss of Faith: Cases of Personal Paradigm Shift?" *Sophia* 60 (2021): 551–66.

Lechniak Marek. "Kilka uwag w sprawie pojęcia niewiary religijnej." *Roczniki Filozoficzne* 72, no. 2 (2024): 307–28.

Lechniak Marek. *Przekonania i zmiana przekonań.* Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.

Lechniak, Marek. "The Concept of Conversion in the Light of Some Concepts of Faith." *Roczniki Filozoficzne* 71, no. 2 (2023): 209–38.

Lofland, John, and Norman Skonovd. "Conversion Motifs." *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, no. 4 (1981): 373–85.

Rambo, Lewis. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Ratzinger, Joseph. "Siła wiary a wątpliwość wiary." In Ratzinger, *Opera omnia.* Vol. 9, part 1. *Wiara w Piśmie i Tradycji: Teologiczna Nauka o Zasadach*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.

Ratzinger, Joseph. "Wiara jako nawrócenie – metanoia." In Ratzinger, *Opera omnia.* Vol. 9, part 1. *Wiara w Piśmie i Tradycji: Teologiczna Nauka o Zasadach*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.

Soskice, Janet, M. "Love and Reason." In *Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason*. Edited by John Cornwell and Michael McGhee. London and New York: 2009.

Stump, Eleonore. *The God of the Bible and the God of the Philosophers*. Milwaukee: Marquette University Press, 2016.

Thagard, Paul. *Conceptual Revolutions.* Princeton: Princeton University Press, 1992.

Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Vol. 15. *Wiara, nadzieja*. Londyn: Veritas, 1966.

Van der Leeuw, Gerardus. *Fenomenologia religii*. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza, 1997.

Woleński, Jan. *Epistemologia.* Warszawa: PWN, 2005.

Wolterstorff, Nicholas. "The Assurance of Faith." *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 7, no. 4 (1990): 396–417.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek LECHNIAK – Nawrócenie religijne a zmiana paradygmatu
DOI 10.12887/37-2024-4-148-05

W artykule analizowany jest problem stosowalności Kuhnowskiego pojęcia paradygmatu i jego rewolucyjnej zmiany do eksplikacji pojęcia nawrócenia religijnego. Dociekania najpierw dotyczą epistemologicznego spojrzenia na wiarę religijną w aspekcie jej uzasadnienia. Wskazano, że zarówno wiara, jak i teoria naukowa nie spełniają wymogów tak zwanej klasycznej definicji wiedzy. W drugiej części następuje charakterystyka wyróżnionych przez Stanisława Judyckiego zasadniczych składników wiary religijnej (przekonanie o istnieniu Boga o określonych cechach, postawa moralna pragnienia dobra i dążenia do dobra, zaufanie do Boga oraz świadomość obecności Boga). W trzeciej części pracy przypomniano pojęcie paradygmatu naukowego i rewolucji naukowej (pojęciowej), by na tym tle poddać analizie prace próbujące stosować te pojęcia z zakresu filozofii nauki w analizie nawrócenia religijnego. Wskazano, że przedstawione propozycje w niewielkim stopniu uchwytują specyfikę nawróce-

nia religijnego, chociaż pojęcie paradygmatu rzuca jakieś światło na złożoność i centralną pozycję nawrócenia w życiu człowieka.

Słowa kluczowe: nawrócenie religijne, rewolucja pojęciowa, paradygmat, wiara religijna, Stanisław Judycki, Thomas Kuhn

Kontakt: Katedra Logiki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: marek.lechniak@kul.pl
ORCID 0000-0002-0768-7963

Marek LECHNIAK, Religious Conversion and Paradigm Shift

DOI 10.12887/37-2024-4-148-05

This paper examines the problem of the applicability of Thomas Kuhn's notion of paradigm and its revolutionary shift to the explication of the concept of religious conversion. The inquiry first addresses the epistemological view of religious faith in terms of its justification. It is pointed out that both faith and scientific theory do not meet the requirements of the so-called classical definition of knowledge. The second part includes a characterization of the essential components of religious faith distinguished by Stanisław Judycki (the belief in the existence of God having certain characteristics, the moral attitude of desire for goodness and striving for goodness, trust in God, and the awareness of the presence of God). Finally, the third part of the paper recalls the notions of scientific paradigm and scientific (conceptual) revolution in order to analyze, against this background, papers attempting to apply these concepts of the philosophy of science to the analysis of religious conversion. It was pointed out that the proposals presented capture the specificity of religious conversion to a limited extent, although the notion of paradigm sheds some light on the complexity and centrality of conversion in human life.

Keywords: religious conversion, conceptual revolution, paradigm, faith, Stanisław Judycki, Thomas Kuhn

Contact: Department of Logic, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: marek.lechniak@kul.pl
ORCID 0000-0002-0768-7963

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 72-87
DOI 10.12887/37-2024-4-148-06

Mieszko TAŁASIEWICZ*

ARGUMENTY NA RZECZ INKOMPATYBILISTYCZNEJ KONCEPCJI WOLNEJ WOLI OPARTEJ NA SPRAWSTWIE

Wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia – procedura metodologiczna stosowana także w naukach empirycznych – nakazuje przyjąć raczej sprawstwo niż zdeterminowanie jako najlepsze wyjaśnienie fenomenu działania planowego. Argument ten byłby może zbyt słaby, by przełamać dominację ugruntowanego paradygmatu deterministycznego; skoro jednak paradygmat ten już się zdezaktualizował i znajdujemy się w przestrzeni otwartych możliwości, przedstawiony argument zdecydowanie przemawia na rzecz empirycznej wiarygodności sprawstwa.

Inkompatybilistyczną koncepcję wolnej woli opartej na sprawstwie osoby działającej (ang. agent-causal libertarianism) można wyrazić słowami Randolpha Clarke'a następująco: „Osoba działająca jest całkiem dosłownie ostatecznym źródłem, sprawcą swoich wolnych działań. Można słusznie o niej powiedzieć, że powodując przyczynowo wolne działanie – kiedy ani to działanie, ani jego powodowanie przez tę osobę nie jest zdeterminowane przez żadne wcześniejsze zdarzenia – sama determinuje, którą spośród wielości otwartych alternatyw wybiera"[1].

Koncepcji tej poświęcono już wiele uwagi i wskazano istotne problemy, z jakimi jej zwolennik powinien się uporać[2]. Należą do nich tak zwany problem trafu (ang. luck), problem empirycznej wiarygodności, a także – na gruncie filozofii religii – problem wszechwiedzy Bożej. Niniejszy artykuł ma postać eseju na temat tych trzech problemów – eseju opartego na założeniu, że takie aspekty

* Prof. dr hab. Mieszko Tałasiewicz – Zakład Semiotyki Logicznej, Uniwersytet Warszawski, e-mail: m.talasiewicz@uw.edu.pl, ORCID 0000-0003-1933-4759 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] R. C l a r k e, *Agent Causation and the Problem of Luck*, „Pacific Philosophical Quarterly" 86(2005) nr 3, s.. 409. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.T.

[2] Przeglądowe podsumowanie dyskusji na ten temat zob. np. R. C l a r k e, J. C a p e s, P. S w e n s o n, hasło „Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will", w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, red. E.N. Zalta, U. Nodelman, https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/incompatibilism-theories/; K. V i h v e l i n, hasło „Arguments for Incompatibilism" w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*, red. E.N. Zalta, U. Nodelman, https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/incompatibilism-arguments. W polskiej literaturze przedmiotu zob. P. Ł u k ó w, *Metafizyka wolności i odpowiedzialności*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 491-517.

rzeczywistości, jak racjonalność człowieka i działanie Boga w świecie, mogą być rozpatrywane na jednej płaszczyźnie z uwarunkowaniami empirycznymi. Odżegnuję się tym samym od pryncypialnego rozdzielania porządków: racjonalnego i empirycznego oraz naturalnego i nadnaturalnego, w myśl którego wszelkie rozważania o ewentualnych wzajemnych związkach świata przyrody, świata racji i świata Bożej aktywności są z góry obciążone metodologicznym błędem. Dla potrzeb argumentacji zawartej w niniejszym artykule wystarczy przyjąć, że rozróżnianie porządku racjonalnego i empirycznego oraz naturalnego i nadnaturalnego nie zawsze jest zasadne. Skądinąd jestem przekonany, że wyróżnianie porządku nadnaturalnego nigdy nie jest zasadne: „Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie ma [...] mowy o jakichś różnych porządkach. Jest jeden porządek: Bóg stworzył Niebo i Ziemię i wszystko, co się na Ziemi znajduje, i wszystkie prawa, którym to podlega. [...] Ontologiczne rozróżnienie natury i nie-natury jest możliwe [...] [co najwyżej] w postaci manichejskiej tezy, że duch pochodzi od Boga, natura zaś jest to to, co pochodzi od demona. Chrześcijanin nie może tego przyjąć. Dla niego wszystko co istnieje, ma tę samą genezę”[3]. Nie znaczy to jednak, że nie dostrzegam trudności, jakie wiążą się z badaniem powiązań pomiędzy tak odległymi dziedzinami. Stąd właśnie próbny, „eseistyczny” charakter poniższych uwag.

Omówienie każdego z zasygnalizowanych problemów będzie miało inny charakter. W odniesieniu do problemu trafu, od którego rozpocznę, sformułuję zaledwie krótką sugestię, że problem ten być może nie jest tak poważny, jak się zwykło to przedstawiać. Podobnie skrótowe będzie zakończenie, gdzie podam zestawienie koncepcji – skądinąd już znanych – które w moim przekonaniu łącznie umożliwiają zadowalające rozwiązanie problemu wszechwiedzy. Centralna część artykułu będzie natomiast poświęcona kwestii empirycznej wiarygodności koncepcji wolnego sprawstwa. Najpierw krótko przypomnę konkluzje dawniejszych moich publikacji, w myśl których pewne popularne zarzuty wobec tej koncepcji, inspirowane przez wyniki nauk szczegółowych, nie są trafne; następnie zaś przedstawię zarys argumentu pozytywnego na rzecz omawianej koncepcji, merytorycznie bazującego na koncepcji działania opartego na planowaniu (w duchu myśli Michaela E. Bratmana), a metodologicznie – na koncepcji wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia[4].

---

[3] M. T a ł a s i e w i c z, *Nauka jako teologia*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 57 (2014), s. 61n. Zdaję sobie sprawę, rzecz jasna, z kontrowersyjności takiego stanowiska (z którego wynika między innymi teza, że nauki empiryczne, takie jak fizyka, chemia czy biologia, są dyscyplinami szeroko rozumianej teologii). Pogłębioną dyskusję na ten temat przedstawiam w zacytowanej powyżej pracy; zob. też: t en ż e, *Naturalizm ontologiczny a naturalizm metodologiczny*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007 nr 2(17), s. 403-408.

[4] W tej części rozwinę i pogłębię niektóre wątki sygnalizowane wcześniej w moim artykule *Wolna wola jako najlepsze wyjaśnienie* (zob. t e n ż e, *Wolna wola jako najlepsze wyjaśnienie*, w:

PROBLEM TRAFU

Problem trafu można sformułować następująco: Przypuśćmy, że w świecie W1 osoba A w czasie t podejmuje wolną decyzję D. Koncepcja wolnego sprawstwa sugeruje, że istnieje świat możliwy W2, którego historia aż do momentu t jest identyczna z historią W1, w którym jednak osoba A podejmuje w czasie t inną decyzję (nie-D). Ponieważ do czasu t historie są identyczne, żadna okoliczność sprzed chwili t nie odpowiada za to, czy podjęta zostanie decyzja D czy nie-D (a zatem czy mamy do czynienia ze światem W1 czy W2). Jest zatem tylko kwestią trafu, który z tych światów jest światem aktualnym. Tymczasem, zdaniem krytyków, „pojmowanie wolnych działań jako przypadkowych jest tak samo nieużyteczne (zwłaszcza w kontekstach etycznych), jak twierdzenie o zdeterminowaniu wszystkich ludzkich decyzji i działań. Zarówno bowiem działania zdeterminowanego, jak i przypadkowego nie da się przypisać sprawcy: pierwszego dlatego, że zamiast niego nie mogło wystąpić jakiekolwiek inne, drugiego – dlatego, że zamiast niego mogło się pojawić dowolne inne”[5].

W odniesieniu do tak zarysowanego problemu narzuca się, po pierwsze, sugestia, że ranga tego problemu istotnie zależy od rozumienia przypadkowości. Wiadomo bowiem, że interesujące naukowo pojęcie przypadku znacząco odbiega od potocznych wyobrażeń na ten temat. W szczególności zacytowany w poprzednim akapicie zarzut uznać należy za gołosłowny w świetle spostrzeżenia, że „różnym możliwym ewolucjom [...] [układów indeterministycznych – M.T.] przypisuje się różne rozkłady prawdopodobieństwa, nie znaczy to jednak, że w układach [...] [tych – M.T.] może zdarzać się cokolwiek bez żadnych reguł czy ograniczeń (jakbyśmy sobie intuicyjnie wyobrażali «królowanie przypadku»)”[6]. Co więcej, istnieją poważne racje, że przypadek, odpowiednio rozumiany, jest niezbywalnym elementem struktury fizycznej świata. „Przypadki nie są obcym ciałem w «siatce praw przyrody» – twierdzi Michał Heller – lecz jej inherentną częścią, bez której «siatka» nie mogłaby funkcjonować. Struktura Wszechświata jest utkana z praw przyrody i przypadków; oba te elementy wzajemnie bez siebie nie mogłyby istnieć”[7]. Skąd wiadomo, że odpowiednio rozumiane przypadki nie są równie niezbywalne w strukturze aksjologicznej?

Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach, red. T. Adamczyk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016, s. 165-174).

[5] Ł u k ó w, dz. cyt., s. 508.

[6] M. H e l l e r, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2012, s. 158.

[7] T e n ż e, *Granice nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 227.

W myśl drugiej sugestii, dla właściwego ujęcia problemu trafu należy uwzględnić rozróżnienie perspektywy pierwszoosobowej i trzecioosobowej. O znaczeniu tego rozróżnienia dla filozofii przekonuje – w innym kontekście – między innymi Kirk Ludwig[8]. Uważam, że rozróżnienie to pozwala także na znaczące obniżenie rangi problemu trafu w teorii sprawstwa. Otóż istotnie tak jest, że z perspektywy trzecioosobowej wolne decyzje wyglądają na przypadkowe; poniekąd są przypadkowe w tym sensie, że nie wynikają z niczego, co je poprzedza. Nie wynikają w szczególności z namysłu, w ramach którego osoba działająca rozważa i ocenia racje przemawiające za podjęciem takiej lub innej decyzji. Wolna decyzja nie jest bowiem zdeterminowana racjami, które za nią przemawiają, ani wartościami, jakie ma realizować. Wolność na tym polega, że możemy wybrać działanie nieracjonalne, bezwartościowe lub nawet złe. Niekiedy zresztą namysł ujawnia konflikt między pewnymi racjami i wartościami – konflikt, który powoduje, że różne decyzje mogą być równie racjonalne lub równie wartościowe i nic nie przesądza, jakiego wyboru powinniśmy dokonać. Dlatego właśnie, kiedy rozważamy czyjąś decyzję, patrząc z zewnątrz, z perspektywy trzecioosobowej, znajdujemy się w sytuacji, w której najlepsza nawet wiedza o strukturze racjonalno-aksjologicznej danej sytuacji decyzyjnej (jak i o uprzednim stanie mózgu osoby działającej) nie wystarczy do przewidzenia z całą pewnością, jaka decyzja zostanie podjęta. Można, rzecz jasna, kierując się prawidłowościami statystycznymi, a także pewną dozą empatii, przypisać czyimś decyzjom większe lub mniejsze prawdopodobieństwo; możemy, krótko mówiąc, spodziewać się czegoś po kimś, ale zawsze musimy być gotowi na ewentualność, że ten ktoś zrobi jednak coś, czego się po nim nie spodziewamy. Wolne decyzje innych ludzi są dla nas źródłem nieredukowalnej przypadkowości, z którą musimy się liczyć. Jak pisał Heller, komentując słowa św. Tomasza: „Wolna wola wprowadza do «porządku świata» pewien element nieokreśloności i może ten porządek zaburzać”[9].

Zgoła inaczej przedstawia się ta sytuacja w perspektywie pierwszoosobowej. Wewnętrzne doświadczenie sprawstwa jest bowiem zupełnie inne niż doświadczenie tego, że coś nam się przydarza jakimś trafem. Fenomenologia działania kierowanego wolą fundamentalnie się różni od fenomenologii podążania za losowym impulsem. To, że dla obserwatora zewnętrznego jest takim samym przypadkiem, czy pewna osoba ulegnie losowej zachciance, czy też siłą woli się jej przeciwstawi, nie powinno przesłonić faktu, że z perspektywy osoby działającej są to diametralnie różne doświadczenia.

---

[8] Zob. K. L u d w i g, *The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches*, „Midwest Studies in Philosophy” 31 2007), s. 128-159.

[9] H e l l e r, *Filozofia przypadku*, s. 254.

Rzecz jasna, kategoryczność tych stwierdzeń uzasadniona jest właśnie w odniesieniu do samej fenomenologii i przy małych kwantyfikatorach: dotyczy niektórych doświadczeń, niektórych osób. Dla takiego uzasadnienia wystarczy, że choć jedna osoba choć raz odróżniła wrażenie, że sama coś zrobiła, od wrażenia, że coś jej się przydarzyło[10]. Są wszakże powody, by odróżnienie tych perspektyw traktować poważniej niż tylko anegdotycznie. Nie sposób omówić w krótkim szkicu całej złożoności tego zagadnienia, wskażę jednak dwie okoliczności wspierające to twierdzenie. Pierwsza okoliczność ma charakter językowy: mówimy, że silną wolę ma osoba, która potrafi przezwyciężyć pojawiające się losowe impulsy – na przykład rozmaite zachcianki – a nie ta, która szczególnie intensywnie je realizuje. Znaczy to, że doświadczenie różnicy między poczuciem sprawstwa a poczuciem bycia przedmiotem losowego wpływu – czy nawet przeciwstawienia między nimi – jest na tyle silne i powszechne, że znajduje odzwierciedlenie w społecznie ukształtowanych formach wyrażania myśli. Druga okoliczność dotyczy popularnego zarzutu, w myśl którego omawiane rozróżnienie dotyczy tylko fenomenologii, samego wrażenia, a nie znajduje oparcia w leżących u podstaw tej fenomenologii procesach mentalnych. W tym kontekście należy zwrócić uwagę, że autorzy, zdaniem których poczucie sprawstwa jest tylko złudzeniem, jakie dołącza się do działania wywołanego de facto przez czynniki pozostające poza kontrolą osoby działającej[11], powinni wyjaśnić, dlaczego poczucie to dołącza się tylko do niektórych działań, a w wypadku innych czujemy się we władzy silniejszych od nas popędów lub losowego impulsu. Bez takiego wyjaśnienia ich zarzut jest gołosłowny i to na nich spoczywa w tym wypadku onus probandi.

EMPIRYCZNA WIARYGODNOŚĆ WOLNEGO SPRAWSTWA

Kwestię empirycznej wiarygodności można przedstawić następująco: Czy nasza wiedza o świecie, w szczególności wiedza naukowa i procedury stosowane w nauce, pozwalają nam sądzić, że w przyrodzie „jest miejsce" na wolne sprawstwo? Czy w szczególności występują w niej procesy indeterministyczne właściwego rodzaju we właściwych okolicznościach, by można było uznać sprawstwo za niezdeterminowane inicjowanie nowych ciągów kauzalnych? Współcześnie kwestię tę uważa się za otwartą. Z jednej strony rozwój fizyki sfalsyfikował przekonanie, że determinizm jest niekwestionowaną podstawą

[10] Niniejszym oświadczam, że taki przypadek miał miejsce w odniesieniu do mojej osoby.

[11] Zob. np. D. W e g n e r, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

nauki, z drugiej strony jednak trudno wskazać dobre świadectwa pozytywne na rzecz odpowiedniej formy indeterminizmu[12].

Zdaniem niektórych, istnieją wręcz pewne świadectwa negatywne, sugerujące, że niezależnie od kwestii globalnego indeterminizmu, procesy podejmowania decyzji i inicjowania działań są jednak deterministyczne i można je przewidywać na podstawie uprzedniej wiedzy o stanach osoby działającej – a zatem nie jest ona wolnym sprawcą tych działań. Do świadectw tych należą spostrzeżenia, że wiele działań, które potocznie uważa się za wolne, w szczególności działań spontanicznych, w rzeczywistości jest zdeterminowanych przez wcześniejsze niż uświadomiona decyzja stany neurofizjologiczne. Argumentację taką przedstawia na przykład Daniel Wegner[13], odwołując się do słynnych doświadczeń Benjamina Libeta[14].

Uważam, że argumentacja taka nie jest trafna i w rzeczywistości nie mamy powodów sądzić, że jakieś fakty naukowe przemawiają przeciwko koncepcji wolnego sprawstwa. Z jednej strony, jak przekonuje wielu badaczy, nie powinno się interpretować efektów takich, jak te wykazane w doświadczeniach Libeta, jako odnoszących się do wolnej woli[15]. Z drugiej strony, należy odejść od potocznego – ale nietrafnego – ujęcia działań wolnych jako działań spontanicznych i przyznać, że prawdziwie wolne sprawstwo jest dość rzadkim luksusem. Szerzej pisałem o tym w innych pracach[16], w tym miejscu powtórzę tylko krótsze podsumowanie zaczerpnięte z jednej z nich: „Od wieków moraliści wskazują na to, że podążanie za swoimi zachciankami nie jest przykładem wolnego działania, przeciwnie, jest oznaką zniewolenia przez popędy – czyli przez kauzalne ciągi usiłujące zdeterminować nasze postępowanie. Jeśli nagle odczuwam ochotę na befsztyk i go zjadam, to nie jest paradygmatyczny przykład wolnego działania [...], tylko raczej ulegania zachciankom nad którymi nie mamy żadnej kontroli. [...] Wolna wola przejawia się w realizacji powziętego z góry planu, rozpisanego na długi okres, w którym podmiot podejmuje działania takie, jakie zaplanował, a nie takie, jakie podsuwa mu chwilowa zachcianka”[17].

---

[12] Zob. C l a r k e, C a p e s, S w e n s o n, dz. cyt.

[13] Zob. W e g n e r, dz. cyt.

[14] Zob. B. L i b e t, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „Behavioral and Brain Sciences” 8(1985) nr 4, s. 529-539; t e n ż e, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004.

[15] Zob. B. M a j c h r o w i c z, J. D o b o s z e w s k i, T. P l a c e k, *Droga donikąd? Co pozostało z eksperymentów Libeta nad wolną wolą*, „Filozofia Nauki” 24(2016) nr 2, s. 51-75; W. R e d o s, J. W ą s o w i c z, M. R a d z i k o w s k i, A. W r ó b e l, *Czy doświadczenie Benjamina Libeta rzeczywiście kwestionuje wolną wolę? Próby wyjaśnienia paradoksu*, „Kosmos” 69(2020) nr 1, s. 135-143.

[16] Por. przyp. 3, 4.

[17] T a ł a s i e w i c z, *Wolna wola jako najlepsze wyjaśnienie*, s. 173.

Ujęcie wolności jako realizacji długoterminowego planu w oczywisty sposób przywodzi na myśl koncepcję planowego działania Michaela E. Bratmana, którą – z pewnej perspektywy – podsumował on zdaniem: „Zdolność do planowania jest kluczowa dla organizacji naszej indywidualnej aktywności w czasie”[18]. Moim celem nie jest jednak szczegółowa analiza tej koncepcji, którą co do zasady podzielam i co do której sądzę, że wyraża ona tradycyjne przekonanie o różnicy między wolą a ochotą (dziś nieco zapomniane, choć wciąż obecne w nazwach warszawskich dzielnic). Jest nim natomiast zwrócenie uwagi na fakt, że to właśnie zdolność r e a l i z o w a n i a długoterminowych planów jest centralnym zagadnieniem teorii sprawstwa, nie zaś – jak mogłoby się wydawać – zdolność samego planowania (podejmowania decyzji o powzięciu pewnego planu) czy też zdolność do natychmiastowego działania.

Kluczowe jest tutaj wyjaśnienie związku między dwoma działaniami: działaniem A, polegającym na podjęciu w chwili t_1 decyzji o przyjęciu pewnego planu, a realizowanym w czasie t_2 (nierzadko po miesiącach czy latach) działaniem B, polegającym na realizacji tego planu. Powzięcie planu może być bowiem przypadkowe (także z perspektywy pierwszoosobowej, może nam się „przydarzyć”) lub zdeterminowane czynnikami zewnętrznymi. O sprawstwie może natomiast świadczyć realizacja planu po latach.

Przeciwnicy koncepcji sprawstwa muszą wyjaśnić, jak działanie B jest przyczynowo zdeterminowane przez działanie A – z uwzględnieniem faktu, że samo istnienie tej determinacji dostępne jest świadomości osoby działającej. W tym celu muszą postulować jakieś neurofizjologiczne struktury (stany lub procesy) z określonymi mocami kauzalnymi, zdolne do utrzymywania tych mocy przez lata, zanim nie doprowadzą do zaistnienia skutku B w ściśle określonym momencie. Co więcej, muszą wyjaśnić, w jaki sposób struktury te zachowują swoją stabilność kauzalną w tak otwartym i podatnym na niezliczone bodźce systemie, jakim jest układ nerwowy, choć z reguły wpływa na nie kierowana do posiadacza tego układu perswazja i argumentacja.

Narzucającą się próbą takiego wyjaśnienia byłoby uznanie, że struktury te są jakąś fizjologiczną realizacją racji i argumentów, utrwaloną w pamięci i oddziałującą kauzalnie. Nie byłaby to jednak próba przekonująca. Aby to wykazać, przyjrzyjmy się prostemu modelowi „działania” racji logicznych.

Przyjmijmy, że osoba P znajduje się w stanie umysłowym S_1, w którym jest przekonana, że *p*. Gdy zdaje sobie sprawę, że *p* pociąga za sobą *q*, przechodzi do stanu S_2, w którym jest przekonana, że *q*.

---

[18] M.E. B r a t m a n, *Shared and Institutional Agency: Toward a Planning Theory of Human Practical Organization*, Oxford University Press, New York 2022, s. xvii; zob. też: t e n ż e, *Planning, Time, and Self-Governance: Essays in Practical Rationality*, Oxford University Press, New York 2018.

Możemy stwierdzić, że zdarzenie mentalne E (polegające na zdaniu sobie sprawy, że *p* pociąga za sobą *q*) powoduje przyczynowo przejście ze stanu S_1 do S_2. Nie ma nic nierozsądnego w przypuszczeniu, że zarówno S_1, S_2, jak i E, mają jakieś realizacje neurofizjologiczne i że realizacje te wchodzą ze sobą w odpowiednią relację przyczynową. Zastanówmy się jednak bliżej, co powoduje zdarzenie E?

Jeśli P jest osobą racjonalną, E powinno być spowodowane przez uznanie przez P pewnego rodzaju dowodu, że *p* pociąga za sobą *q*. Jednak różne dowody tej samej tezy mogą być bardzo zróżnicowane kognitywnie. Niektóre mogą być proste syntaktycznie, lecz opierać się na bogatym systemie pojęciowym; inne – przeciwnie – mogą być pojęciowo oszczędne, za to bardzo skomplikowane strukturalnie. Jeszcze inne mogą odwoływać się do jakichś case studies opisujących obiekty czy sytuacje zaczerpnięte z zupełnie różnych, niekiedy przypadkowych dziedzin. Na przykład dowód twierdzenia, że formuła $\forall x(Px \vee Qx) \rightarrow [\forall x(Px) \vee \forall x(Qx)]$ nie jest tautologią, może polegać na wskazaniu dziedziny i własności, przy których poprzednik tej implikacji jest prawdziwy, a następnik fałszywy. Wybór takiej dziedziny jest w gruncie rzeczy dowolny. Można odwoływać się na przykład do dziedziny liczb naturalnych i własności bycia liczbą parzystą bądź nieparzystą, a można też do piaskownicy, w której znajdują się tylko czerwone i niebieskie zabawki. Dostępna dziś wiedza o architekturze ludzkiego mózgu sugeruje, że rozumienie takich dowodów angażowałoby zupełnie różne struktury mózgowe, a zatem neuronalne realizacje różnych racji prowadzących do uznania tezy, że *p* pociąga za sobą *q*, byłyby do siebie zupełnie niepodobne fizjologicznie. Twierdzenie, że wszystkie miałyby jednak tę samą moc kauzalną, polegającą na powodowaniu zdarzenia E, jest zupełnie gołosłowne. Argument zaś, że najwyraźniej muszą mieć tę samą moc kauzalną, skoro mają tę samą moc logiczną (wszystkie mianowicie są dowodami tej samej tezy), zawiera petitio principii. Zakłada się tu związek, który dopiero ma być wyjaśniony.

Dla deterministów zatem proces racjonalnej kontroli nad przebiegiem realizacji długofalowych planów pozostaje, w myśl powyższej rekonstrukcji, poza zasięgiem eksplanacyjnym. Tymczasem koncepcja sprawstwa oferuje pewne rozwiązanie tego problemu: pozwala mianowicie przyjąć, że osoba działająca, która rozważając logiczne racje, decyduje się kontynuować lub modyfikować realizację swojego planu, po prostu inicjuje nowe łańcuchy przyczynowe. Zdarzenie E z naszego przykładu jest tylko luźno i metaforycznie „skutkiem" rozważania racji; w rzeczywistości – w myśl proponowanego wyjaśnienia – jest ono zainicjowanym przez osobę działającą początkiem nowego ciągu kauzalnego, inspirowanego, lecz niespowodowanego przez pewną strukturę racjonalną. W koncepcji wolnego sprawstwa nie ma potrzeby postulowania istnienia związku przyczynowego między powzięciem planu a jego realizacją

lub modyfikacją. Działanie B, będące realizacją planu powziętego w ramach działania A, nie jest bowiem skutkiem działania A, lecz działaniem nowym, niezdeterminowanym przyczynowo. Zarazem, podczas gdy samo zdarzenie A teoretycznie mogło być skutkiem jakichś wcześniejszych, być może przypadkowych czynników, działanie B najprawdopodobniej nie jest przypadkowe, gdyż w czasie t_2 realizuje plan ustalony w chwili t_1. Sugeruje to, że choć jest ono zainicjowane przez osobę działającą jako początek nowego ciągu kauzalnego, a zatem nie jest zdeterminowane, to jednak może być wyjaśnione poprzez odwołanie do uprzednio przyjętej racjonalnej struktury.

Wyjaśnienie to nie przesądza oczywiście sprawy: ukazuje ono pewną możliwość interpretacyjną, lecz nie dowodzi jej prawdziwości. Stanowi jednak wyjaśnienie lepsze niż konkurencyjne, które – jak pokazaliśmy – jest całkowicie ad hoc. Wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia – procedura metodologiczna stosowana także w naukach empirycznych – nakazuje zatem przyjąć raczej sprawstwo niż zdeterminowanie jako najlepsze wyjaśnienie fenomenu działania planowego. Argument ten byłby może zbyt słaby, by przełamać dominację ugruntowanego paradygmatu deterministycznego; skoro jednak paradygmat ten już się zdezaktualizował i znajdujemy się w przestrzeni otwartych możliwości, przedstawiony argument zdecydowanie przemawia na rzecz empirycznej wiarygodności sprawstwa.

WSZECHWIEDZA BOŻA

Na koniec, zgodnie z zapowiedzią, rozważmy jeszcze jeden problem związany z koncepcją sprawstwa, a mianowicie problem uzgodnienia wolnej woli człowieka z wszechwiedzą Boga. W popularnym ujęciu, skoro Bóg wie zawczasu, co zrobimy „później", nie możemy być wolni w naszym działaniu. Jeżeli natomiast wolne sprawstwo jest w naszej mocy, nawet Bóg nie może wiedzieć, co ostatecznie zrobimy.

W odniesieniu do tego problemu powstała obszerna literatura[19]. Nie zamierzam proponować żadnego nowego ujęcia, chciałbym jednak wskazać pewien zestaw koncepcji, skądinąd w literaturze obecnych, które w moim przekonaniu szczególnie dobrze współgrają i łącznie pozwalają na znaczące stępienie ostrza tego problemu.

Uważam mianowicie, że co do zasady trafne jest stanowisko rozwijane między innymi przez Eleonore Stump, w myśl którego Bóg jest pozaczasowy,

[19] Zob. D. H u n t, L. Z a g z e b s k i, hasło „Foreknowledge and Free Will", w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, red. E.N. Zalta, U. Nodelman, https://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/.

a każdy moment jest dla Niego obecny i bezpośrednio dostępny[20]. Nie ma zatem sensu pytanie, czy Bóg wie „wcześniej", co my zrobimy „później". Bóg ujmuje całą historię świata na raz, włącznie z rezultatami naszych wolnych działań. W myśl tego stanowiska to nie wszechwiedza Boga podlega ograniczeniom – lecz Jego wszechmoc: dając swojemu stworzeniu wolność, Bóg pozwala, by stworzenie współtworzyło z Nim świat (niekoniecznie zgodnie z Jego wolą).

Nie jest to stanowisko niezwykłe. Koncepcję samoograniczenia mocy Boga, który powstrzymuje się od interwencji naruszających wolność człowieka, wykorzystuje się również w teodycei jako wyjaśnienie pochodzenia zła; jest też zbliżona do oficjalnej doktryny Kościoła katolickiego[21]. Konsekwentne utrzymywanie takiego stanowiska wymaga jednak ustosunkowania się do pewnych trudności. Jedną z nich stanowi pytanie, w jaki sposób istoty zanurzone w czasie mogą mieć jakikolwiek wpływ na istotę pozaczasową, jaką jest Bóg (w szczególności, jak mogą przyczyniać się – swoimi wolnymi działaniami – do zaistnienia Bożej wiedzy). Ponieważ relacja przyczynowa jest „z tego świata" – łańcuchy przyczyn i skutków są temporalne – wpływ taki nie może mieć charakteru kauzalnego. Jaki zatem jest jego mechanizm? Jak możemy „oddziaływać" na Boga? Zauważmy, że do postawienia tego problemu nie potrzeba postulowania nadnaturalnych komponentów wolnej woli (czy też – na metapoziomie – supranaturalistycznych elementów w treści pojęcia wolnej woli). Wystarczy przyjąć, że – inaczej niż chcieliby na przykład deiści – Bóg może interweniować w świecie materialnym i tym samym wchodzić w interakcje z porządkiem kauzalnym.

Sądzę, że odpowiedź na to pytanie można znaleźć w koncepcjach rozwijanych przez Kevina Timpe i Trentona Merricksa[22]. W myśl tych koncepcji relacja między naszymi działaniami a wiedzą Boga nie ma charakteru kauzalnego, lecz jest relacją logiczną, analogiczną do relacji uprawdziwiania (ang. truthmaking). Relacja uprawdziwiania była intensywnie badana i poświęcono jej obszerną literaturę. Klasyczną koncepcję stworzyli między innymi David Armstrong i Barry Smith[23].

---

[20] Zob. E. S t u m p, *The Openness of God: Hasker on Eternity and Free Will*, „Roczniki Filozoficzne" 70(2022) nr 1, s. 91-106.

[21] Zob. np. J. R a t z i n g e r, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węcławski, Pax, Warszawa 1986.

[22] Zob. K. T i m p e, *Truth-making and Divine Eternity*, „Religious Studies" 43(2007) nr 3, s. 299-315; T. M e r r i c k s, *Foreknowledge and Freedom*, „The Philosophical Review" 120(2011) nr 4, s. 567-586.

[23] Zob. B. S m i t h, *Truthmaker Realism*, „Australasian Journal of Philosophy" 77(1999) nr 3, s. 274-291; D. A r m s t r o n g, *Truth and Truthmakers*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; zob. też: M. T a ł a s i e w i c z, J. O d r o w ą ż - S y p n i e w s k a, W. W c i ó r k a, P. W i l k i n, *Do*

Odpowiedź ta wymaga pewnego komentarza. Otóż relacja uprawdziwiania nie byłaby dobrą podstawą ugruntowania zwykłej wiedzy, albowiem nie każda prawda jest przedmiotem zwykłej wiedzy. Do tego, żeby osoba O wiedziała, że *p*, oprócz tego, że *p* ma być prawdziwe (w myśl klasycznej koncepcji wiedzy), potrzebne jest jeszcze to, żeby osoba O żywiła odpowiednie przekonanie, a zatem była w odpowiednim stanie umysłowym. Znaczy to, że jeśli chcemy wpłynąć na wiedzę osoby O, musimy tej osobie pewną prawdę u ś w i a d o m i ć, czyli wywrzeć jakiś kauzalny wpływ na stan umysłu osoby O. Mogłoby to sugerować, że rozwiązanie Timpego i Merricksa nie rozwiązuje odpowiednio wyjściowego problemu: samo uprawdziwianie nie jest bowiem co do zasady relacją wiedzotwórczą. Niesłusznie jednak. Albowiem akurat w wypadku wszechwiedzy oddziaływanie kauzalne nie jest konieczne: wszechwiedza z definicji na tym polega, że cokolwiek jest prawdą, jest przedmiotem tej wiedzy. A zatem w wypadku wszechwiedzy relacja uprawdziwiania j e s t relacją wiedzotwórczą. Do tego, żeby Bóg coś wiedział, wystarczy, że to jest prawdą. Dlatego logiczny mechanizm uprawdziwiania jest tu dobrym rozwiązaniem, nie potrzeba relacji kauzalnej.

*

Artykuł broni inkompatybilistycznej koncepcji wolnej woli opartej na sprawstwie osoby działającej (ang. agent-causal libertarianism). W koncepcji tej osoba działająca jest ostatecznym źródłem swoich działań, niezależnie od wcześniejszych zdarzeń. Artykuł analizuje trzy problemy związane z tą teorią: problem trafu, problem empirycznej wiarygodności oraz problem wszechwiedzy Bożej.

W odniesieniu do problemu trafu krytycy twierdzą, że działania niezdeterminowane, jeśli mogłyby wystąpić, byłyby przypadkowe, a działania przypadkowe są równie nieprzydatne dla rozwiązania problemu wolnej woli, jak działania w pełni zdeterminowane, ponieważ ani jedne, ani drugie nie mogą być przypisane sprawcy. W artykule argumentuję, że ujęcie problemu trafu zależy od rozumienia przypadkowości. Przytaczam naukowe rozumienie przypadkowości, badane między innymi przez Michała Hellera, i wskazuję, że skoro przypadki są inherentną częścią praw przyrody i niezbywalnym elementem struktury fizycznej świata, być może analogiczne miejsce należy im przyznać w strukturze aksjologicznej i uznać, że przypadkowość indukowana przez wolne sprawstwo stanowi inherentną część praw moralnych i niezbywalny element świata wartości. Sugeruję również wykorzystanie w kontekście

---

We Need a New Theory of Truthmaking? Some Comments on Disjunction Thesis, Conjunction Thesis, Entailment Principle and Explanation, „Philosophical Studies" 165(2013), s. 591-604.

problemu trafu rozróżnienia perspektyw pierwszoosobowej i trzecioosobowej. Z zewnątrz wolne decyzje mogą wydawać się przypadkowe i jawią się jako wynik pozostającego poza czyjąkolwiek kontrolą chaotycznego procesu; jednakże z perspektywy osoby działającej doświadczenie wolnego sprawstwa jest zupełnie inne niż doświadczenie ulegania losowym impulsom.

Zagadnienie empirycznej wiarygodności dotyczy tego, czy wiedza naukowa dopuszcza istnienie wolnego sprawstwa. Wprawdzie rozwój fizyki podważył deterministyczne podstawy nauki, lecz brak dowodów pozytywnych na istnienie odpowiednich form indeterminizmu w procesach decyzyjnych pozostawia szeroki margines wątpliwości. W artykule argumentuję, że wyraźne poszlaki można uzyskać w drodze rozumowania abdukcyjnego: twierdzę mianowicie, że sprawstwo jest lepszym wyjaśnieniem długoterminowego działania planowego niż determinizm. Ten ostatni bowiem nie może adekwatnie wyjaśnić stabilności, skuteczności, a zarazem podatności na racjonalną korektę długoterminowych planów w kontekście zmiennych stanów neurofizjologicznych. Podczas gdy samo powzięcie planu może być łatwo wyjaśnione jako wynik jakiegoś uprzedniego zdeterminowania przyczynowego, jego długofalowa realizacja wymyka się takim wyjaśnieniom. Tymczasem może być ona łatwo wyjaśniona jako kolejny wolny akt, zainspirowany, ale niezdeterminowany przez uprzednie powzięcie planu.

Problem wszechwiedzy Bożej wynika z przeświadczenia, że – w popularnym ujęciu – jeśli Bóg wie z góry, co zrobimy, to nasze działania nie są wolne. W poszukiwaniu rozsądnej odpowiedzi na ten problem wskazuję na koncepcję Eleonore Stump, według której Bóg jest pozaczasowy i ujmuje całą historię świata jednocześnie, włącznie z wynikami naszych wolnych działań. W tej koncepcji wolna wola nie stoi w sprzeczności z wszechwiedzą; sugeruje się, że – zgodnie z poglądami wielu teologów chrześcijańskich – dając nam wolność, Bóg ogranicza raczej swoją wszechmoc, godząc się na to, że nasze wolne decyzje współtworzą świat (niekiedy wprowadzając doń zło). Ważnym uzupełnieniem koncepcji Stump są koncepcje Timpego i Merricksa, w myśl których nasz wpływ na wiedzę Boga jest logiczny, analogiczny do relacji uprawdziwiania – nie zaś kauzalny. Podkreślam tutaj, że choć relacja uprawdziwiania nie mogłaby być dobrą relacją wiedzotwórczą w kontekście zwykłej wiedzy, która jest stanem uwikłanego w temporalny system kauzalny umysłu, to może być taką relacją w kontekście wszechwiedzy, właśnie ze względu na brak komponentu kauzalnego.

BIBILIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Armstrong, David M. *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Bratman, Michael E. *Planning, Time, and Self-Governance: Essays in Practical Rationality*. New York: Oxford University Press, 2018.

Bratman, Michael E. *Shared and Institutional Agency: Toward a Planning Theory of Human Practical Organization*. New York: Oxford University Press, 2022.

Clarke, Randolph. "Agent Causation and the Problem of Luck." *Pacific Philosophical Quarterly* 86, no. 3 (2005): 408–21.

Heller, Michał. *Filozofia przypadku: Kosmiczna fuga z preludium i codą*. Kraków: Copernicus Center Press, 2012.

Heller, Michał. *Granice nauki*. Kraków: Copernicus Center Press, 2014.

Libet, Benjamin. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

Libet, Benjamin. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action." *Behavioral and Brain Sciences* 8, no. 4 (1985): 529–39.

Ludwig, Kirk. "The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches." *Midwest Studies in Philosophy* 31 (2007): 128–59.

Łuków, Paweł. "Metafizyka wolności i odpowiedzialności." In *Przewodnik po metafizyce*. Edited by Sebastian Tomasz Kołodziejczyk. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011.

Majchrowicz, Bartosz, Juliusz Doboszewski, and Tomasz Placek. "Droga donikąd? Co pozostało z eksperymentów Libeta nad wolną wolą." *Filozofia Nauki* 24, no. 2 (2016): 51–75.

Merricks, Trenton. "Foreknowledge and Freedom." *The Philosophical Review* 120, no. 4 (2011): 567–86.

Ratzinger, Joseph. *Śmierć i życie wieczne*. Translated by Marek Węcławski. Warszawa: Pax, 1986.

Redos, Weronika, Joanna Wąsowicz, Maksymilian Radzikowski, and Andrzej Wróbel. "Czy doświadczenie Benjamina Libeta rzeczywiście kwestionuje wolną wolę? Próby wyjaśnienia paradoksu." *Kosmos* 69, no. 1 (2020): 135–43.

Timpe, Kevin. "Truth-Making and Divine Eternity." *Religious Studies* 43, no. 3 (2007): 299–315.

Smith, Barry. "Truthmaker Realism." *Australasian Journal of Philosophy* 77, no. 3 (1999): 274–91.

Tałasiewicz, Mieszko. "Naturalizm ontologiczny a naturalizm metodologiczny." *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, no. 2 (17) (2007): 403–8.

Tałasiewicz, Mieszko. "Nauka jako teologia." *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, no. 57 (2014): 59–82.

Tałasiewicz, Mieszko. "Wolna wola jako najlepsze wyjaśnienie." In *Wolność ocalona: Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*. Edited by Tomasz Adamczyk. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2016.

Tałasiewicz, Mieszko, Joanna Odrowąż-Sypniewska, Wojciech Wciórka, and Piotr Wilkin. "Do We Need a New Theory of Truthmaking? Some Comments on Disjunction Thesis, Conjunction Thesis, Entailment Principle and Explanation." *Philosophical Studies* 165 (2013): 591–604.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), s.v. "Arguments for Incompatibilism" (by Kadri Vihvelin). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/incompatibilism-arguments.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), s.v. "Foreknowledge and Free Will" (by David Hunt and Linda Zagzebski). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. https://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), s.v. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will" (by Randolph Clarke, Justin Capes, and Phillip Swenson). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/.

Wegner, Daniel M. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mieszko TAŁASIEWICZ – Argumenty na rzecz inkompatybilistycznej koncepcji wolnej woli opartej na sprawstwie

DOI 10.12887/37-2024-4-148-06

W dyskursie religijnym pojęcie wolnej woli wyraża możliwość nieskrępowanej, afirmatywnej lub negatywnej odpowiedzi na wezwanie, jakie kieruje do nas Bóg. Możliwość tak rozumianej wolnej woli jest ściśle związana z możliwością sprawstwa, rozumianego jako inicjowanie ciągów przyczynowo-skutkowych. Możliwość ta jest z kolei niekompatybilna z prawdziwością tak zwanego determinizmu kauzalnego – tezy, w myśl której każde zdarzenie jest skutkiem zdarzeń wcześniejszych, zaistniałym na mocy jakiegoś kauzalnego mechanizmu, ustanowionego przez odpowiednie prawa przyrody. Niniejszy artykuł poświęcony jest eksploracji potencjalnych linii argumentacyjnych przemawiających za przyjęciem tej koncepcji wolnej woli, a tym samym za odrzuceniem tej formy determinizmu. Rozważania są prowadzone w kontekście trzech problemów: problemu trafu, problemu empirycznych podstaw niezdeterminowanego sprawstwa i problemu wszechwiedzy Bożej. Centralną częścią artykułu jest sformułowanie argumentu na rzecz empirycznej wiarygodności koncepcji sprawstwa. Argument ten ma charakter metodologiczny i wyraża się w spostrzeżeniu, że sprawstwo jest lepszym niż determinizm wyjaśnieniem faktu, iż z reguły jesteśmy w stanie trafnie przewidzieć własne przyszłe działania czy realizację jakichś skomplikowanych planów. W szczególności, jeśli determinizm jest prawdziwy, to musi istnieć przyczynowy determinator takich

długoterminowych efektów. Mógłby nim być neurofizjologiczny korelat podejmowania uprzedniego postanowienia podjęcia danego działania czy przyjęcia danego planu, mający określoną moc przyczynową, zdolną utrzymać tę moc przez lata, aby ostatecznie wywołać efekt w określonym momencie. Ponadto istnienie konkretnego determinatora przyczynowego musiałoby być świadome: podmiot może nie znać mechanizmów jego działania, ale jest świadomy, że jego przyszłe działanie zostało właśnie zdeterminowane przez to postanowienie. Twierdzenie o istnieniu takiego długoterminowego związku przyczynowego, skorelowanego ze świadomością podmiotu o jego istnieniu, wydaje się mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę, że tak stabilna struktura miałaby nagle pojawić się w otwartym systemie, jakim jest mózg, nieustannie bombardowany bodźcami zewnętrznymi zakłócającymi procesy wewnętrzne. Z perspektywy metodologii naukowej wygląda to jak klasyczna hipoteza ad hoc, pozbawiona jakiegokolwiek innego celu wyjaśniającego poza obroną determinizmu. Natomiast w myśl koncepcji sprawstwa, nie ma potrzeby postulowania istnienia związku przyczynowego między przyjęciem planu a jego realizacją lub modyfikacją, ponieważ koncepcja ta pozwala przyjąć, że działający podmiot, który rozważa racjonalne powody, decydując się kontynuować lub zmodyfikować realizację swojego planu, po prostu inicjuje nowy łańcuch przyczynowy podczas realizacji. Realizacja ta, choć przyczynowo oddzielona od wcześniejszego planu, może być jednak przewidziana i wyjaśniona poprzez odniesienie do wcześniej przyjętej struktury racjonalnej. Ugruntowanie koncepcji sprawstwa z jednej strony wspiera spójną teologicznie koncepcję odpowiedzialności moralnej; z drugiej jednak otwiera kłopotliwe pytanie o możliwość pogodzenia wolnej woli człowieka z wszechwiedzą i wszechmocą Boga. Te ostatnie zdają się bowiem sugerować jakąś formę determinacji. W artykule argumentuję – w duchu koncepcji Eleonore Stump – że sugestię taką należy odrzucić.

Słowa kluczowe: determinizm, inkompatybilizm, wolna wola, sprawstwo, wszechwiedza Boża, problem trafu

Kontakt: Zakład Semiotyki Logicznej, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa
E-mail: m.talasiewicz@uw.edu.pl
https://uw.academia.edu/MieszkoTa%C5%82asiewicz
https://www.researchgate.net/profile/Mieszko-Talasiewicz
ORCID 0000-0003-1933-4759

Mieszko TAŁASIEWICZ, Arguments for the Incompatibilist Theory of Agent-Causal Libertarianism

DOI 10.12887/37-2024-4-148-06

In the religious discourse, the concept of free will expresses the possibility of an unrestrained, affirmative or negative response to the call that God directs to us. The possibility of free will understood in this way is closely related to the

capacity for initiating causal chains and thus it is incompatible with causal determinism and might be subsumed under the label of "agent-causal libertarianism." In the paper I discuss three potential problems concerning this conception of free will: the problem of luck, the problem of empirical credibility, and the problem of God's omniscience, with the conclusion that these problems are not unsurpassable. While the first and the last of the problems are barely addressed (by a couple of suggestions on how to proceed with further argumentation), the central part of the paper is devoted to giving a novel argument for empirical credibility of agent-causal libertarianism. The argument is based on the observation that agent-causalism is a better explanation of the fact that we are able to accurately predict our own long-term actions or the implementation of complex schedules than determinism. According to the latter, there must be a causal determinant for such long-term effects, namely the neurophysiological correlate of making a resolution, with a specific causal power, capable of maintaining that power for years to eventually produce its effect at a specific moment. Furthermore, the existence of this particular causal determination would have to be conscious: the subject may not know the mechanisms of its operation, but she is aware that her future action has just been determined by her resolution. The stipulation of such a long-term causal connection, correlated with the subject's knowledge of it, is hardly plausible, considering that such a stable structure would suddenly appear in an open system like the brain, constantly bombarded with external stimuli interfering with internal processes. From the perspective of scientific methodology, it looks like a classic hypothesis *ad hoc*, lacking any other explanatory purpose except to save determinism. According to the agent-causalism, however, there is no need to postulate the existence of a causal connection between the adoption of a plan and its implementation or modification, because this conception allows us to assume that an acting person who, considering logical reasons, decides to continue or modify the implementation of her plan, simply initiates a new causal chain upon the implementation. The implementation, while causally separated from the previous plan, can nevertheless be predicted and explained by reference to a previously assumed rational structure. Grounding the concept of agency, on the one hand, supports a theologically coherent notion of moral responsibility; on the other hand, it raises a challenging question about the possibility of reconciling human free will with God's omniscience and omnipotence. These latter attributes seem to suggest some form of determinism. In this article, I argue—in the spirit of Eleonore Stump's conception—that such a suggestion should be rejected.

Keywords: determinism, incompatibilism, free will, agency, divine omniscience, the moral luck problem

Contact: Department of Logical Semiotics, Faculty of Philosophy, University of Warsaw, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warsaw, Poland
E-mail: m.talasiewicz@uw.edu.pl
https://uw.academia.edu/MieszkoTa%C5%82asiewicz
https://www.researchgate.net/profile/Mieszko-Talasiewicz
ORCID 0000-0003-1933-4759

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 88-113
DOI 10.12887/37-2024-4-148-07

Adam ŚWIEŻYŃSKI*

MIĘDZY DZIAŁANIEM BOGA A DZIAŁANIEM CZŁOWIEKA
Metamorfoza rozumienia cudu w filozofii żydowskiej

Tradycyjny judaizm pojmował Boga jako króla absolutnego, a ludzi, w szczególności Żydów, jako podlegających jego władzy. W tym ujęciu cuda opisane w Biblii są prawdziwe i jako takie muszą być zaakceptowane. Współczesny judaizm natomiast czyni człowieka sędzią w kwestii Boga i cudów: to człowiek decyduje, kim jest Bóg i jakie cuda, w jakiej formie, można zaakceptować.

Cud najczęściej rozumiany jest ogólnie jako wydarzenie wykraczające poza porządek natury (przyrody), jako występująca w niej nieregularność świadcząca o opatrzności i interwencji Boga wskutek Jego wolnych decyzji[1]. Istnienie cudów budziło wątpliwości w umysłach żydowskich racjonalistów, takich jak na przykład Majmonides (Mosze ben Majmon)[2], i było podawane w wątpliwość przez żydowskich myślicieli oświecenia jako sprzeczne z rozumem[3]. Cud zajmuje także współczesną myśl żydowską tak z okresu przed Holokaustem, jak i – w szczególności – po drugiej wojnie światowej. Zasadnicze pytanie formułowane przez myślicieli brzmi następująco: Jeśli opatrzność Boża spoczywa na Jego ludzie i jeśli w przeszłości Bóg dokonywał cudów ze względu na wierność i wytrwałość przedstawicieli tego ludu, to dlaczego milczał i pozostawał bezczynny wobec ich niespotykanego wcześniej w historii cierpienia i męczeństwa? Dlaczego nie dokonał się cud ocalenia tego ludu przez zagładą?

* Dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW – Katedra Filozofii Przyrody, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, e-mail: a.swiezynski@uksw.edu.pl, ORCID 0000-0003-0430-4530 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] Por. A. Ś w i e ż y ń s k i, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 25-56.

[2] Por. M. M a i m o n i d e s, *The Guide of the Perplexed*, tłum. S. Pines, University of Chicago Press, Chicago–London 1963, t. 2, s. 328n.

[3] Nowy ideał kulturowy – haskala – zawierał w sobie wizję Żyda, który posiada zarówno znajomość Tory, jak i wiedzę świecką w jej oświeceniowym rozumieniu. Postulowano nauczanie dzieci żydowskich najpierw „tory człowieka" (obejmującej wiedzę dotyczącą ludzkości i świata, powszechnie dostępną ludzkiemu rozumowi i będącą rezultatem obserwacji empirycznej, a zatem dyscypliny takie, jak matematyka, nauki przyrodnicze czy etyka), a następnie „tory Boga" (objawionego przez Boga prawa i nauk dotyczących narodu żydowskiego). Twórcy kultury haskali, choć otrzymali w młodości tradycyjne żydowskie wykształcenie, odwoływali się do autorytetów europejskiego oświecenia (zob. N.H. W e s s e l y, *Words of Peace and Truth*, tłum. S. Weinstein, S. Fischer, w: *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, red. P.R. Mendes-Flohr, J. Reinharz, Oxford University Press, Oxford – New York 1980, s. 62-67).

Wobec powyższych dramatycznych wątpliwości – jeśli przyjąć, że wiara w cuda opiera się na racjonalnym pojmowaniu Boga, a nie jest doświadczeniem całkowicie niedostępnym dla ludzkiego rozumowania – dowody przedstawiane na rzecz występowania cudów muszą być wystarczająco mocne, aby odeprzeć ciężar dowodów przeciwnych. Niektórzy uczeni żydowscy twierdzili, że dawne, biblijne cuda, rozumiane jako złamanie naturalnego porządku przyrody, nie są już gwarantowane dla kolejnych pokoleń, ponieważ lud wybrany jest ich niegodny z powodu utraty gotowości i determinacji, aby oddać swoje życie dla uświęcenia imienia Boga. Wyliczając cuda, które dokonały się w okresie tak zwanej pierwszej świątyni (od ósmego do szóstego wieku przed Chrystusem), uczeni ci nie zgadzali się ze stanowiskiem, że można nadal oczekiwać cudów i na nich polegać. Byli zaś zgodni co do tego, że w codziennym życiu nie powinno się ich spodziewać i ostrzegali przed taką postawą[4].

W myśli żydowskiej rozumienie cudu przeszło znaczące przeobrażenie od filozofii średniowiecznej, starającej się zracjonalizować cud rozumiany jako szczególne działanie Boga w świecie, do współczesnego postrzegania cudu jako przede wszystkim zbiorowego działania odradzającej się po Holokauście społeczności żydowskiej. Jednakże obie te skrajności w pojmowaniu cudu nawiązują do etymologii hebrajskich terminów określających cud: „nissim v'nifla-ot" – „oddzielony, ukryty, napełniający zachwytem i zdumieniem"; „nes" (od „nasas" – „podniesiony") – „sztandar, żagiel, przykład, ostrzeżenie" (por. Iz 11,12)[5]. Tym zatem, co mimo metamorfozy pozostało niezmienne w żydowskim pojmowaniu cudu, jest element zachwytu i zdumienia nad nim oraz wyróżniający charakter tego typu zdarzeń rozpoznawany w ludzkiej świadomości. Jednocześnie w judaizmie, jak w żadnej innej religii, zagadnienie cudu uwikłane jest w problem teodycealny, wywołany radykalnym złem Zagłady, która dotknęła Żydów w dwudziestym wieku[6]. Dlatego współczesna filozofia żydowska, w przeciwieństwie do chrześcijańskiej, która koncentruje się na wykazywaniu możliwości działania Boga w przyrodzie, skupia się przede wszystkim na egzystencjalnym aspekcie cudowności w codzienności, wynikającym z ludzkiej aktywności, uwzględniając wszystkie jej ograniczenia i niedoskonałości w myśl zasady: „Miej nadzieję na cud, ale nigdy na nim nie polegaj"[7].

---

[4] Zob. K. S e e s k i n, *Miracles in Jewish Philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Miracles*, red. G.H. Twelftree, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 254-270.

[5] Zob. *Miracles and Banners: A Hebrew Lesson*, Jewish Heritage Online Magazine, https://www.jhom.com/topics/miracles/hebrew.htm.

[6] Zob. E. S c h w e i d, *Divine Intervention and Miracles*, w: *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*, red. D. Cohn-Sherbok, The Edwin Meller Press, Lewinston–Queenston–Lampeter 1996, s. 35-56.

[7] *Jewish Wisdom: A Treasury of Proverbs, Maxims, Aphorisms, Wise Sayings, and Memorable Quotations*, red. D.C. Gross, E.R. Gross, Fawgett Grest, New York 1992, s. 125. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.Ś.

CUDA JAKO EFEKT DZIAŁANIA BOGA

Dla ludzi głęboko wierzących w Boga cuda, które łamią naturalny porządek przyrody, są uderzającym dowodem Bożej wszechmocy i możliwości interwencji Boga w historię, są także uzasadnieniem ich wiary. Współczesna nauka i jej wyjaśnienia generują jednak istotny dylemat: albo wierzyć w cuda, a tym samym zaprzeczać wnioskom płynącym z nauki, albo odrzucić cuda, a tym samym zwątpić we własną tradycję religijną[8]. Niektórzy dawni filozofowie żydowscy próbowali więc znaleźć kompromisowe rozwiązanie tego problemu.

Filon Aleksandryjski uznawał cuda za fakty historyczne. W związku z dziesięcioma plagami egipskimi stwierdza on, że rozkaz Boga doprowadził żywioły wszechświata: ziemię, wodę, powietrze i ogień, z których świat został stworzony, do stanu wrogości wobec Egipcjan – kraj tych bezbożnych ludzi uległ zniszczeniu, aby ukazać wielkość władzy samego Boga[9]. W Filonowej idei znaczenia przyrody (kosmosu) można wyróżnić element, który dotyczy realizowania się w przestrzeni świata materialnego stwórczej i kierowniczej mocy Boga. Moce Boga są przejawami Jego nieustannej aktywności. Stanowią niecielesne byty pośrednie między Bogiem a światem. Można traktować je także jako siły immanentnie obecne w świecie, które wiążą świat fizyczny. Nieskończoność Boga oznacza, że przejawy Jego aktywności są niezliczone, ale Filon wyróżnia dwie główne siły, którym podporządkowuje wszystkie pozostałe: moc stwórczą, którą Bóg tworzy wszechświat, oraz moc królewską, którą kieruje tym, co stworzył[10]. Zarówno moc stwórczą, jak i moc kierowniczą można rozumieć jako odpowiedniki praw przyrody, które są odpowiedzialne za sposób funkcjonowania wszechświata. Moc stwórcza wskazywałaby na pochodzenie tych praw, moc kierownicza zaś na ich konkretne działanie. Moce zostają wprowadzone w świat przez Boga, aby działały w nim jako niezmienne

---

[8] Por. Ś w i e ż y ń s k i, dz. cyt., s. 17n.

[9] „Egipt został upomniany wszystkimi tymi plagami i karami, z których żadna nie dotknęła Hebrajczyków, chociaż mieszkali w tych samych miastach, wioskach i domach, i chociaż ziemia, woda, powietrze, ogień, części składowe tej natury, czego nie można było uniknąć, połączyły się w ataku. A najdziwniejsze ze wszystkiego było to, że te same żywioły w tym samym miejscu i czasie przyniosły zniszczenie jednemu ludowi i bezpieczeństwo drugiemu". P h i l o J u d e a u s, *On the Life of Moses*, w: *The Essential Philo Judeaus*, red. N. Glatzer, Schocken Books, New York 1971, s. 212.

[10] „Faktycznie bowiem [...] centrum jest Ojciec wszystkich rzeczy [...], a po jednej i drugiej jego stronie stoją Moce najdawniejsze i najbliższe Bytowi: jedną jest Moc Stwórcza, drugą jest Moc Królewska. Moc Stwórcza nazwana jest Bogiem, ponieważ za jej pośrednictwem Byt uczynił i uporządkował wszechświat; Moc Królewska nazwana jest Panem, gdyż słuszne jest, aby ten, kto uczynił stworzenie, kierował nim i nad nim panował". Cyt. za: G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 306 (por. F i l o n z A l e k s a n d r i i, *De Abrahamo*, 121).

prawa natury, mają jednak charakter niematerialny[11]. W porównaniu z nimi – twierdzi Filon – cuda historyczne są igraszką Boga, najdonioślejszym cudem jest bowiem samo stworzenie świata i jego funkcjonowanie.

Z kolei Jehuda Halewi za niepodważalny dowód prawdziwości biblijnych doniesień o wielkich cudach, takich jak rozstąpienie się morza i objawienie na Synaju, uznaje fakt, że cuda te obserwowane były przez wielotysięczny tłum, a zatem nie mogły być wytworem wyobraźni jednostek[12]. Krytyczne nastawienie Halewiego do filozofii wyrażało się w sprzeciwie wobec rozpowszechnionego w jego czasach poglądu, że jest ona w stanie dostarczyć wyczerpującego wyjaśnienia całej rzeczywistości. Objawienie Boże uznawał on za nadrzędne względem ustaleń filozofii, a religię żydowską traktował jako jedyną prawdziwą religię, która przewyższa wszelkie poznanie racjonalne. W jednym ze swoich wierszy napisał: „Unikaj pułapek i zagrożeń. Niech cię nie zwiedzie mądrość Greków, gdyż rodzi ona jedynie kwiaty, nie owoce [...]. Posłuchaj zagmatwanych, wydobytych z pustki słów jej mędrców [...]. Dlaczego miałbym szukać drogi okrężnej i utrudniać sobie drogę w ten sposób, a opuścić drogę główną?”[13].

Majmonides, uznając trudność pogodzenia niezmiennych praw przyrody z istnieniem cudów, odwołuje się do Miszny, która naucza: „Dziesięć rzeczy zostało stworzonych w wigilię szabatu o zmierzchu”[14], w tym usta osła (por. Lb 22,32), manna (por. Wj 16,15) czy litery, pismo i tablice (por. Wj 32,5-16). Teksty te służą Majmonidesowi jako dowód, „że Boska wola zarządziła wszystko przy stworzeniu i że wszystkie rzeczy są regulowane przez prawa natury i że toczą się swoim naturalnym biegiem zgodnie z tym, co powiedział Salomon: «Jak było, tak będzie, jak zostało stworzone, tak trwa i nie ma nic nowego pod słońcem» (Koh 1,9)”[15]. „To spowodowało – pisze dalej Majmonides – że mędrcy powiedzieli, iż cuda, które odbiegają od naturalnego biegu wydarzeń, niezależnie od tego, czy już się wydarzyły, czy też zgodnie z obietnicą mają się wydarzyć w przyszłości, zostały z góry zaplanowane przez Boską Wolę podczas sześciu dni stworzenia, a natu-

---

[11] Por. M. O s m a ń s k i, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 86-88; R. L o e w e, *Philo and Judaism in Alexandria*, w: *Jewish Philosophy and Philosophers*, red. R. Goldwater, The Hillel Foundation, London 1962, s. 35-37.

[12] Por. J. H a l e v i, *Kuzari*, w: *Three Jewish Philosophers*, red. A. Altmann, I. Heinemann, H. Lewy, Meridian Books, New York 1960, s. 212.

[13] Cyt. za: N.J. E f r o n, *Judaism and Science: A Historical Introduction*, Greenwood Press, Westport–London 2007, s. 90.

[14] M o s e s b e n M a i m o n, (Rambam), *Rambam on Pirkei Avot*, 5:9, Seferia, https://www.sefaria.org/Rambam_on_Pirkei_Avot?tab=contents.

[15] Cyt. za: L. T r e p p, *Divine Intervention and Miracles in Jewish Thought*, w: *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*, s. 12. Por. Y.T. L a n g e r m a n n, *Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief*, „Jewish History” 18(2004) nr 2-3, s. 147.

ra jest tak uformowana, że te cuda, które miały się wydarzyć, rzeczywiście się wydarzyły. Kiedy więc takie zdarzenie miało miejsce w odpowiednim czasie, mogło być uważane za absolutną nowość, podczas gdy w rzeczywistości tak nie było”[16]. Majmonides był przekonany, że znalazł akceptowalną interpretację cudów jako elementów naturalnego porządku świata. Jednocześnie odrzucił wszelkie argumenty za tym, że ludzkie działania magiczne mogą spowodować cud, twierdząc, że wystąpienie cudu zostało zaplanowane przez Boga od samego początku. Cuda są więc pewnym rodzajem „interwencji” Boga, wskutek której naturalny przebieg zdarzeń zostaje przerwany. Nic w zasadach działania przyrody nie ulega zmianie, choć określony „standardowy” ciąg zdarzeń nie zostaje doprowadzony do końcowego urzeczywistnienia. Można więc powiedzieć, że w przypadku cudu pewna potencjalność jakiegoś zdarzenia lub ciągu zdarzeń zostaje powstrzymana przed aktualizacją. W takim ujęciu cuda pozostają częścią praw naturalnych. Są przewidziane ab initio w pierwotnym planie natury. Dzięki takiemu rozumieniu cudów zachowane zostają niezmienność Bożej woli i naturalny bieg rzeczy[17].

Te oparte na wierze religijnej przekonania zostały zburzone w okresie oświecenia. Przełomowy charakter miały poglądy Barucha Spinozy, dobrze znającego myśl żydowską, ale radykalnie krytycznego wobec Tory. Utrzymując, że Bóg i Natura są jednym, a prawo naturalne jest naturą Boga, Spinoza uznał cuda za niemożliwe: nie są one rzeczywiste, lecz powstają w ludzkiej wyobraźni. Uważał, że nawet liczny tłum może się pomylić, nadając doświadczeniu szczególny, symboliczny charakter, który różni się od rzeczywistego stanu danego wydarzenia. Cuda odnotowane przez starożytnych Hebrajczyków były jego zdaniem po prostu wynikiem uprzedzeń starożytnego ludu. Myśleli oni bowiem, że Bóg ma władzę nad naturą, tak jak król ma władzę nad swoimi poddanymi, i korzysta z tej władzy na ich rzecz, ponieważ ich kocha. Odrzucenie cudów jest konsekwencją depersonalizacji Boga w systemie Spinozy. Monistyczna i panteistyczna wizja Boga-Natury doprowadziła tego filozofa do przyjęcia radykalnego determinizmu[18]. Twierdził, że właściwości świata wynikają z atrybutów Boga zgodnie z prawami przyczynowymi, że nie istnieje przypadkowość zdarzeń ani wolność działań. Przyroda jest mechanizmem, rozwija się mechanicznie, a wszystko, co w niej się pojawia, jest jej

[16] Cyt. za: T r e p p, *Divine Intervention and Miracles in Jewish Thought*, s. 147.

[17] Szerzej na ten temat zob. A. Ś w i e ż y ń s k i, *Majmonidesowe rozumienie zdarzeń cudownych a współczesna filozofia cudu*, „Studia Judaica” 12(2009) nr 1-2(23-24), s. 101-120.

[18] „W przyrodzie nie ma nic przypadkowego, ale wszystko z konieczności boskiej natury jest zdeterminowane do tego, aby istniało i działo się w określony sposób”. B. de S p i n o z a, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, cz. 1, twierdzenie 29, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954, s. 42.

wytworem. Cokolwiek istnieje i dzieje się w mechanizmie świata, zależy od praw wiecznych – prawa Boskie są prawami przyrody.

Zdaniem Harry'ego A. Wolfsona Spinoza był ostatnim człowiekiem średniowiecza i zarazem pierwszym człowiekiem nowożytności, który w swojej filozofii nie potrzebował żadnych nadprzyrodzonych doktryn[19]. Tradycyjnie myślący Żydzi odrzucili Spinozę, którego pisma ujawniają wrogość wobec dziedzictwa judaizmu, pozostawali jednak pod wpływem myśli oświeceniowej[20]. Tradycyjny judaizm pojmował Boga jako króla absolutnego, a ludzi, w szczególności Żydów, jako podlegających jego władzy. W tym ujęciu cuda opisane w Biblii są prawdziwe i jako takie muszą być zaakceptowane. Współczesny judaizm natomiast czyni człowieka sędzią w kwestii Boga i cudów: to człowiek decyduje, kim jest Bóg i jakie cuda, w jakiej formie, można zaakceptować.

Mordechaj Menahem Kaplan, najbardziej nowatorski teolog żydowski pierwszej połowy dwudziestego wieku, starał się rozwijać judaizm zgodny z naturalizmem. Bóg w jego koncepcji został zdepersonalizowany i stał się „Mocą, która czyni zbawienie"[21]. Kaplan zaprzeczył tradycji uznającej za historyczne cuda obecne w narracji biblijnej, a nawet Boski głos, który wszyscy Izraelici mieli usłyszeć na Synaju. Twierdził, że czasach, gdy człowiek posiadł umiejętność kontroli nad naturą dzięki technologii zakładającej uniwersalność praw przyrody, wiara w cuda – jako zjawiska sprzeczne z prawami przyrody – dla większości ludzi nie jest akceptowalna[22]. Nie uważał jednak narracji biblijnej i żydowskiej tradycji dotyczącej cudów za bezwartościowe. Uznał wprawdzie, nieco protekcjonalnie, że cuda to „dziecinne wyobrażenia ludu, który nie rozumiejąc praw natury, akceptował Boga dosłownie jako króla świata, rządzącego wszystkimi rzeczami i w rzadkich przypadkach dla dobra Jego wybranego ludu lub jakiejkolwiek jednostki prawa te zawieszającego"[23], twierdził jednak: „Nie możemy zignorować tej tradycji, ponieważ oddaje ona dążenia i poszukiwania, które miały swoje miejsce w świadomości naszych przodków, tak samo jak nie chcielibyśmy zapomnieć o naszych dziecięcych wyobrażeniach, które są niezbędne dla naszego doświadczania osobistej tożsamości. Nasza tradycja jest również niezbędna jako środek doświadczania ciągłości z naszymi przodkami i z narodem żydowskim, [...] odkryjemy w niej niuanse oraz przewidywania postaw wobec życia, które warto kultywować"[24].

---

[19] Por. H. A. W o l f s o n, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge–London 1983, s. 345.

[20] Por. L. S t r a u s s, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken, New York 1982, s. 171n.

[21] M.M. K a p l a n, *Questions Jews Ask: Reconstructionist Answers*, Reconstructionist Press, New York 1956, s. 75.

[22] Por. tamże, s. 155n.

[23] T e n ż e, *Judaism without Supernaturalism*, Reconstructionist Press, New York 1958, s. 110.

[24] Tamże, s. 112.

Koncepcja cudu zaproponowana przez Martina Bubera kontrastuje z koncepcją stworzoną przez Kaplana, a jednocześnie wykazuje z nią pewne podobieństwa. W ujęciu Bubera Bóg jest osobą, która ujawnia się egzystencjalnie w spotkaniu „Ja" z „Ty". Każdy prawdziwie ludzki dialog jest dialogiem w działaniu. Opiera się on na relacji „Ja–Ty", w którą zawsze wkracza „Wieczne Ty", czyli Bóg. Wszelkie teologiczne spekulacje na temat Boga uczyniłyby z Niego „To", a więc przedmiot. „Aby mówić do człowieka, Bóg musi stać się osobą; by jednak móc do niego mówić, musi On także człowieka uczynić osobą"[25]. Buber nie ustosunkowuje się do biblijnych cudów protekcjonalnie. Uważa, że są one rozstrzygające dla wewnętrznej historii ludzkości. „Decydujące z punktu widzenia wewnętrznych dziejów rodzaju ludzkiego jest jednak to, że dzieci Izraela uznały to zdarzenie [przejście przez morze – A.Ś.] za czyn swego Boga, za «cud» – co nie znaczy, że Izraelici interpretowali je jako cud, lecz jako cudu go doświadczyli i jako taki postrzegali. [...]. Dopuszczalne w historycznych rozważaniach pojęcie cudu można z grubsza zdefiniować jako nieusuwalne zdumienie. Zarówno człowiek filozofujący, jak i religijny obserwują ze zdumieniem zjawiska, lecz jeden rezygnuje ze zdumienia na rzecz idealnego poznania, drugi natomiast trwa w nim nadal, żadne poznanie nie może nawet osłabić jego zdumienia, każde wyjaśnienie przyczynowe pogłębia tylko w nim przeżycie cudu. Wielkie zwroty w dziejach religii biorą się stąd, że za każdym razem jakaś jednostka i związana z nią wspólnota obserwują z nieusuwalnym zdumieniem zjawisko przyrodnicze lub zdarzenie historyczne bądź oba jednocześnie, zawsze jednak coś, co wkracza potężnie w życie tej jednostki i życie tej wspólnoty, postrzegają jako cud i jako takiego doświadczają. [...] ale cud, o którym nie można przestać myśleć, nie jest czymś «nadprzyrodzonym» czy «ponadhistorycznym», lecz zdarzeniem mieszczącym się całkowicie w obiektywnym systemie wiedzy przyrodniczej i historycznej, choć przez swe doniosłe znaczenie dla przyjmującej go jednostki podważającym stabilność całego jej systemu wiedzy i rozsadzającym granice trwałych dziedzin wiedzy, jakimi są przyroda i historia. [...] Prawdziwy cud oznacza, że w takim opartym na zdumieniu doświadczaniu zdarzeń ujawnia się poniekąd owa znana przyczynowość i pozwala dostrzec sferę, w której działa tylko jedna potęga, nie ograniczana przez inne"[26]. Zdaniem Bubera Biblia z szacunkiem mówi o doświadczaniu przez Izraelitów wydarzeń jako cudów. Byli oni przytłoczeni zdarzeniami tak potężnymi, że nie mogli ich przypisać własnym dokonaniom, lecz musieli je uznać za skutek działania mocy niebieskich. Relacja biblijna jest zatem relacją żarliwych entuzjastów tego, co

[25] M. B u b e r, *The Prophetic Faith*, tłum. C. Witton-Davies, Macmillan, New York 1949, s. 164n.

[26] T e n ż e, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Cyklady, Warszawa 1998, s. 61-63.

ich spotkało, jak jednak pisze Buber, można w sposób uzasadniony wątpić, czy w ostateczności relacja nieentuzjastycznego kronikarza byłaby bliższa prawdy – prawdy na temat spotkania Izraela z boskością[27]. Cud ma zatem swoje podstawy w percepcji odbiorców, którzy słysząc Boski głos, stają się partnerami Boga w spotkaniu z Nim. Cud jest rzeczywisty, tak jak rzeczywiste jest zdumienie, bardziej rzeczywiste niż obiektywna kronika wydarzeń, będąca zapisem realnych, nie-cudownych faktów. Odrzucając Spinozjańską koncepcję Boga, Buber uniknął konstatacji, że cuda są niemożliwe.

Franz Rosenzweig, który odnalazł drogę powrotu do rdzenia judaizmu, opierał swoją teologię na badaniu własnego życia. Jego zdaniem Bóg jest po prostu dany, podobnie jak fakt, że jest On zaangażowany w świat i człowieka poprzez stworzenie, objawienie i odkupienie. Rosenzweig wierzył w cuda, które pogłębiają jego odpowiedź wobec Boga, nie wierzył zaś w te, które nie mają mocy aktywizującej. W jednym z listów wyznał: „Co do cudów – naprawdę unikam tej kwestii. Być może mógłbym wierzyć w każdy cud, ale nie chcę. Nie chcę się przeciążać. [...] Chcę wierzyć tylko wtedy, gdy jestem do tego zmuszony lub gdy przychodzi to samo z siebie. Tak więc nie wierzę nawet w Morze Czerwone ani nawet w Synaj, tak jak wierzę w całość. Jestem jednak głęboko przekonany, że miały tam miejsce cuda, ale te opisane w Biblii mogą być fałszywe; być może te prawdziwe były o wiele bardziej cudowne. W każdym razie pismo jest trucizną, w tym także Pismo Święte. Tylko wtedy, gdy jest ponownie przetłumaczone na słowo mówione [to znaczy, gdy nabiera aktualności, która znajduje się w słowie skierowanym do mnie – A.Ś.], zgadza się z moim wnętrzem”[28]. Autor tych słów zajmuje się rozkazującym głosem, który wydobywa się z historii opowiadanej mu w danym momencie. Jeśli cud staje się przekonujący lub jeśli wiara w niego staje się dla Rosenzweiga naturalna w całym jego życiu, akceptuje go. Cud opiera się zatem na efekcie, jaki w całości wywiera na życie słuchacza. W takim przypadku Rosenzweig odłożyłby na bok kwestie teologiczne i naukowe. Tak na przykład ustosunkował się do kwestii, jak Bóg mógł ukarać faraona, skoro zatwardzając jego serce, pozbawił go w ten sposób wolności wyboru: „Przed pytaniem teologicznym stoi pytanie literackie. Jest dokładnie tak, jak w Hamlecie, gdzie, jestem przekonany, Szekspir nigdy nie zadał sobie pytania, dlaczego Hamlet nigdy nie podjął działania. A gdyby je zadał, nie znałby odpowiedzi. [...] W tej historii [historii faraona – A.Ś.] chodzi tylko o samoobjawienie się Boga, w tym celu została napisana. [...] Przeciwni sobie bohaterowie są jedynie koniecznościami, które dyktuje narracja. [...] W przypadku faraona narrator jest całkowicie usatysfakcjonowany [ujawniając – A.Ś.], że Bóg potrzebował go

[27] Por. tamże, s. 11-16.

[28] F. R o s e n z w e i g, *Briefe*, red. E. Rosenzweig, Schocken, Berlin 1935, s. 627n.

[faraona – A.Ś.], takim, jaki był, i takim, jakim go ukształtował, aby ujawnić swoje objawienie całemu światu”[29]. Odnosząc się do historii Balaama (zob. Lb 22), w której Bóg najpierw zabrania Balaamowi udania się do Balaka i przeklinania Izraela (por. Lb 22,12), a następnie pozwala mu iść, ale tylko po to, aby wypowiedział słowa, które Bóg mu powie (por. Lb 22,21), a potem jest rozgniewany na niego i wysyła posłańca, aby go zatrzymał (por. Lb 22,22), Rosenzweig zauważa: „Pozostaje problem teologiczny, dlaczego Bóg był zagniewany, problem ten jednak przyjmuje postać łagodniejszą. Teraz bowiem to nie Bóg stoi przeciwko Bogu, ale chwila Boga przeciwko Jego wieczności. Bóg jest pełen gniewu, ale Jego rozkaz i pozwolenie pozostają. Odpowiada to epizodycznemu charakterowi historii Malachiasza. Absurd zamienia się w doświadczaną rzeczywistość, którą w Biblii przedstawia «posłaniec», wskazując na sytuacje w biegu wydarzeń, gdzie nie ma ani pomocy, ani przeszkadzającej interwencji z góry. Kiedy w grę wchodzi całość, a mianowicie sam Bóg, sam Bóg działa. Istnieje przecież prawdziwe doświadczenie indywidualnej pomocy lub przeszkody, która wypada poza wielką i zawsze zachowaną linię wydarzeń. Jednakże w tym przypadku naprawdę niechętnie postrzega się Boga jako uczestnika w taki sam sposób, jak w przypadku wielkich decyzji”[30]. Absurdalność cudownego wydarzenia staje się trwałym przesłaniem. Przejście od działającego Boga do wykonującego Jego polecenie anioła pozwala zakwestionować bezpośrednią interwencję Boga w indywidualne wydarzenia w życiu człowieka, gdy ingerencji tej nie można zaprzeczyć, ponieważ świadczy o niej ludzkie doświadczenie. Doświadczenie działającego Boga opiera się na naszym uczynku dokonanym w posłuszeństwie Jego rozkazowi. Gdy przyjmujemy polecenie, rozkazujący głos staje się rzeczywisty, a słowo – nawet relacja o cudach – staje się prawdą. „Co wiemy o tym, co robimy? Z pewnością nie to, że wszystkie te historyczno-socjologiczne wyjaśnienia są fałszywe, w zestawieniu z doświadczaną rzeczywistością przykazania, doświadczanym czynem, czynem właściwym, stają się one jednak zewnętrznymi, powierzchownymi dodatkami. [...].Nie znamy wówczas niczego innego, jak tylko tę chwilę, ale poznajemy ją prawdziwie w całkowitej Bosko-ludzkiej rzeczywistości przykazania, które pozwala nam powiedzieć: «Błogosławiony jesteś». [...] Głos rozkazodawcy słyszalny jest tylko w przykazaniu. Niemożliwe jest wierzyć wyłącznie na podstawie słowa pisanego [...] na przykład w ukończenie stworzenia – wierzy się w to, gdy wolno nam przestrzegać szabatu i uświęcać go słowami: «I niebo, i ziemia zostały ukończone». Nie dlatego, że nieuniknioną konsekwencją czynu stała się słyszalność. Ale słyszy się inaczej, gdy słyszy się w czynie. Przez wszystkie dni w roku gadający osioł Balaama może być

[29] Tamże, s. 558n.
[30] Tamże.

dla mnie zwykłą bajką, w szabat «Balaka» [gdy w synagodze czytana jest część biblijna zawierająca historię Balaama –A.Ś.], kiedy przemawia do mnie z otwartej Tory, nie jest bajką. Czym zatem jest? Tego nie mogę dziś powiedzieć; gdybym dziś spróbował rozeznać to w refleksji, wynik byłby taki, że to bajka. Jednakże w tej chwili, w tej godzinie, z pewnością nie jest to bajka. To jest to, co jest mi przekazywane, pod warunkiem, że jestem w stanie wypełnić polecenie tej godziny, a mianowicie otworzyć uszy"[31]. Rosenzweig, podobnie jak Buber, uważał, że prawda Boskiego objawienia nie została wyrażona w biblijnej narracji w sposób dosłowny. Zdaniem Bubera Objawienie sprawia, że manifestuje się relacja „Ja–Ty", zdaniem Rosenzweiga – ujawnia ono rozkazujący głos, który wzywa do czynu, do micwy[32].

Nowocześni żydzi ponownie odnieśli się do kwestii cudów, rozumiejąc je w sposób niedosłowny, potwierdzili znaczenie narracji o cudach niezależnie od ich wierności faktom. Przyznanie, że cuda stają się rzeczywiste dzięki odpowiadającym na nie czynom, stanowi doniosły krok na drodze, na której Buber i Rosenzweig pozostali przewodnikami. Tak silne akcentowanie odpowiedzi poprzez czyn ma swoje źródła w tradycji żydowskiej. Na Synaju ludzie odpowiedzieli na rozkazujący głos Boga, wołając: „Wszystko, co Bóg do nas powiedział, uczynimy i [czyniąc] usłyszymy [zrozumiemy]" (Wj 24,7)[33]. Rabbi Symeon ben Gamaliel ustanowił zatem zasadę: „Nie wywody są ważne, ale czyny" (Awot 1,17; por. 3,22)[34].

CUD A HOLOKAUST

Wobec doświadczenia Holokaustu nieuniknione stało się postawienie pytania o istotę samego Boga. Jeśli Bóg wybrał naród żydowski, to dlaczego pozwolił na jego bezprzykładne cierpienie i nie interweniował w cudowny sposób, aby go uratować i ocalić? Próby znalezienia odpowiedzi na to pytanie okazały się bezowocne. Przypisywanie Izraelowi jakiejkolwiek winy w myśl

[31] Tamże, s. 520.

[32] Micwa – w judaizmie termin używany na określenie przykazań religijnych i odnoszący się do sześćset trzynaście nakazów i zakazów halachy, żydowskiego prawa religijnego opartego na zaleceniach Tory, których wypełnianie w określonym czasie obowiązuje każdego dorosłego żyda (zob. *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*, oprac. E. Gordon, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2011).

[33] Zob. J. S a c k s, *Spełnimy i zrozumiemy [komentarz do parszy Miszpatim]*, tłum. J. Różydło, Chidusz. Magazyn żydowski, https://chidusz.com/komentarze-biblia-tora-talmud-stary-testament-rabin-jonathan-sacks-parsza-parasza-paraszat-mishpatim-miszpatim-zydzi-judaizm-kazanie-5780-szabat-exodus-szemot-przymierze-synaj-zrozumienie/.

[34] *Sentencje ojców* (*Pirkej Awot*), tłum. M. Friedmann, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 13.

twierdzenia „za grzechy nasze zostaliśmy uciśnieni" (por. Ps 119,71), jest nie do przyjęcia. Męczeńska śmierć sześciu milionów ludzi byłaby karą zdecydowanie nieproporcjonalną do jakiegokolwiek grzechu, jaki Żydzi mogliby popełnić, zwłaszcza że ofiarami Zagłady stali się głęboko religijni żydzi z Europy Wschodniej, także niewinne kobiety, dzieci, a nawet niemowlęta. Można przytoczyć przykład biblijnego Hioba, który twierdził, że grzech nie był przyczyną jego nieszczęścia, nieszczęście to blednie jednak wobec Holokaustu. Dzieci, które Hiob utracił, zostały mu zwrócone, a utrata dzieci zamordowanych przez nazistów nigdy nie została zrekompensowana.

Współcześni myśliciele żydowscy przedstawiali różne interpretacje teologicznego sensu Holokaustu: od koncepcji głoszących, że to głębokie cierpienie mimo wszystko nie zmieniło relacji między człowiekiem a Bogiem, po te, według których zastąpiło ono Synaj i stanowi, wraz z przywróceniem Ziemi Izraela, rdzeń żydowskiej wiary. Żadnej odpowiedzi nie można uznać za satysfakcjonującą, a niektórzy wszelkie ich próby uważają za bluźniercze[35].

Zelig Hirsch Kalmanovich, jeden spośród żydowskich męczenników[36], przedstawia hipotezę opartą na swej głębokiej, tradycyjnej wierze w Boga. Twierdzi, że narodowi żydowskiemu groziło zniknięcie wskutek wewnętrznego rozkładu i apostazji, co byłoby katastrofą, od której Bóg chciał go uchronić. „Wnukowie nie byli gorsi od dziadków. Dopiero ogień i miecz ich pokonały poprzez niegodziwców, którzy zniszczyli Żydów wschodnioeuropejskich. W ten sposób Holokaust wkroczył w historię świata. Ostatecznie sam naród żydowski zapomni jednak o tej oderwanej gałęzi. Będzie musiał poradzić sobie bez niej. Ze zdrowego pnia wyrosną gałęzie, kwiaty i liście. Wciąż jest w nim siła i życie. Przed nami jeszcze tysiące lat. Naród żydowski nie ucierpi. Należy mieć nadzieję, że wyjdzie z tej próby wzmocniony"[37] – twierdzi Kalmanovich. Słowa te odzwierciedlają tradycyjną żydowską teologię, stanowią „wariację" na temat: „za nasze grzechy zostaliśmy dotknięci". W tym ujęciu brak ingerencji Boga w rzeczywistość wynikał z Jego troski o swój lud: Holokaust był „przycinaniem" narodu żydowskiego, którego wierni członkowie, zwłaszcza jiszuw[38], powrócą do Boga i będą Mu posłuszni, tak jak posłuszni Mu byli ich

[35] Zob. np. N. S o l o m o n, *Jewish Holocaust Theology*, „The Way" 37(1997) nr 3, s. 242-253; M.L. M o g r a n, *The Holocaust and Jewish Theology*, w: *The Cambridge Companion to Jewish Theology*, red. S. Kepnes, Cambridge University Press, Cambridge 2020, s. 267-296.

[36] Przebywał w wileńskim getcie, gdzie stał się praktykującym żydem. Następnie został zesłany do obozu koncentracyjnego Vaivara w Estonii, gdzie zmarł w roku 1944.

[37] *Pondering Jewish fate: from Zelig Kalmanovich's diary*, w: *A Holocaust Reader*, oprac. L. Dawidowicz, Behrman House, New York 1976, s. 229.

[38] Termin oznaczający żydów mieszkających na wsi i na odizolowanych obszarach, którzy zazwyczaj byli odcięci od żydowskiego życia społecznego. Obecnie terminem tym określa się żydowskie osadnictwo w Palestynie, które rozpoczęło się około roku 1841 i doprowadziło do powstania współczesnego państwa Izrael. Stary Jiszuw odnosi się do wszystkich żydów mieszkających w Pa-

przodkowie. W świetle poglądów Kalmanovicha pytanie, dlaczego najbardziej pobożni z ludu zostali eksterminowani, pozostaje jednak pytaniem otwartym. Być może nie zdawał on sobie sprawy z ogromu Holokaustu, nie tylko „łamiącego gałęzie", ale także wyrywającego korzenie jego narodu.

Wspomniany już Mordecai Kaplan nie zajmował się kwestią stosunku Boga do Holokaustu. Jego zdaniem Bóg, będąc immanentną mocą, która czyni zbawienie, nie ingeruje w losy ludzkie, a Holokaust był wynikiem kulminacji zła tkwiącego w ludziach.

Franz Rosenzweig zmarł, zanim doszło do zagłady Żydów. Jego niezłomność w życiu osobistym, naznaczonym bolesnym cierpieniem (cierpiał na chorobę zwyrodnieniową mięśni, stwardnienie zanikowe boczne), stanowiła dla Żydów wzór i źródło siły. Nie pytał, dlaczego dotknęło go cierpienie, ale z odwagą i spokojem umysłu pozostał twórczy aż do śmierci. Martin Buber próbował odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Bóg zdawał się nieobecny, gdy Jego lud doświadczał Zagłady. Nigdy nie dowiemy się, dlaczego doświadczamy „zaćmienia Boga"[39], musimy jednak zachować z Nim naszą osobistą, pełną miłości relację, tak jak zachowujemy ją z rodzicami czy dziećmi, gdy nas zawiodą. Podobnie jak oni, Bóg powróci do nas z miłością.

CUD JAKO EFEKT LUDZKIEGO DZIAŁANIA

Richard L. Rubenstein zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ był odosobniony w swoich radykalnych poglądach: zaprzeczał istnieniu Boga Przymierza i ujawniał katastrofalny wpływ Holokaustu na judaizm. Uważał on kwestię pogodzenia wiary we wszechmocnego, dobroczynnego Boga z doświadczeniem obozów zagłady za największe wyzwanie dla współczesnych Żydów. Jego zdaniem po Auschwitz wiara ta stała się niemożliwa. Bóg, którego czcił Izrael, Bóg, który interweniuje w historię, jest martwy, jest „świętą nicością"[40]. Rubenstein twiedził, że Żydzi muszą zdać sobie sprawę, że wobec surowości ludzkiej egzystencji i przebiegłości historii, będącej wynikiem walczących ze sobą bloków władzy, pozostają sami, muszą nauczyć się radzić

---

lestynie przed aliją rozpoczętą w roku 1882 przez ruch syjonistyczny. Nowy Jiszuw odnosi się do wszystkich żydów, którzy zamieszkali poza murami Jerozolimy, począwszy od roku 1860. Byli to ci wszyscy, którzy przyjechali do Palestyny w kolejnych falach aliji. Rozpoczęte przez nich osadnictwo doprowadziło do powstania państwa Izrael (zob. S. K r a j e w s k i, *Ziemia Izraela w świadomości żydowskiej*, „Collectanea Theologica" 60(1990) nr 3, s. 43-60).

[39] Zob. M. B u b e r, *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, Harper, New York 1952.

[40] R.L. R u b e n s t e i n, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1966, s. 79.

sobie z grozą życia, znajdując siłę w religii i w spójności etnicznej. Dzięki religii i odziedziczonym tradycjom swojej społeczności, wspólnie doświadczając krytycznych momentów i kryzysów życia i podzielając przekonanie o bezsilności człowieka, Żydzi wzajemnie podtrzymują się na duchu.

Zdaniem Rubensteina żydowski mesjanizm, który przez tysiąclecia kształtował postawę Izraela wobec czasu i historii, a wraz z nią wiarę w uniwersalną, ogólnoświatową misję Izraela, okazał się eksperymentem nieudanym. Prawdziwym celem mesjanizmu jest bowiem koniec historycznego człowieka. Naród żydowski nie ma zatem żadnego uniwersalnego posłannictwa. Uzasadnieniem przetrwania Żydów jest ich pochodzenie etniczne, które najpełniej urzeczywistniło się w jiszuw. Naród żydowski musi zatem oderwać się od swej historii i powrócić do swojej ziemi; tak jak zaczął już to czynić, musi „powrócić do pierwotnych źródeł [...], aby uczynić kołowym proces, który poprzednie pokolenia uważały za liniowy i stopniowo postępujący”[41]. Jego wkład – pisze Rubenstein – będzie odtąd polegał na życiu, „na przykładzie samowyzwolenia i samopoznania ludzkości, która powróciła i została przywrócona do swojego jedynego prawdziwego ogniska – łona matki ziemi, z którego przybyliśmy i do którego musimy nieuchronnie powrócić”[42]. Zdaniem autora *After Auschwitz* ostatecznie ludzie znajdą odpoczynek i odkupienie tylko w śmierci, która przywraca ich ziemi, skąd przyszli, i jest ich jedynym Mesjaszem.

Emil L. Fackenheim, piewca afirmacji Boga rozkazującego, jednej ze swoich prac nadał tytuł *The Jewish Return into History* [„Żydowski powrót do historii”][43]. Kategorycznie odrzucił pogląd Rubensteina, ale podobnie jak on dostrzegał w Holokauście i odrodzeniu Izraela nowe wyzwanie dla judaizmu. Uważał, że Holokaust różni się jakościowo od wszystkich innych katastrof, które spotkały naród żydowski, jest czymś od nich tak radykalnie odmiennym, tak wyjątkowym w żydowskiej historii, że nie można go przypisać wycofaniu się Boga, jak uczynił to Buber. „Bezprecedensowa katastrofa Holokaustu – napisał – ujawnia nam teraz, że zaćmienie Boga pozostaje religijną możliwością w judaizmie tylko wtedy, gdy nie jest ono całkowite. Jeśli wszelki obecny dostęp do Boga historii zostanie całkowicie utracony, sam Bóg historii zostanie utracony”[44]. Po upadku Świątyni Bóg nie był obecny w historii, ale boska Obecność pozostała przedmiotem nadziei, a dzięki temu podstawowe doświadczenia z przeszłości mogły być nadal odtwarzane. „Dla bohatera *Les*

[41] Tamże, s. 133.

[42] Tamże, s. 142.

[43] Zob. E.L. F a c k e n h e i m, *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, Schocken, New York 1978.

[44] T e n ż e, *God's Presence in History*, Harper, New York 1972, s. 79. Fackenheim przywołuje tu powieść Eliego Wiesela (zob. E. W i e s e l, *Les Portes de la forêt*, Éditions du Seuil, Paris 1964).

Portes de la forêt [„Bramy lasu"] Wiesela Mesjasz, który może przyjść, a jednak w Auschwitz nie przyszedł, stał się niemożliwością"[45].

Nie ma żadnego wyjaśnienia, jest tylko rozkazujący głos Boga: „Żadnego celu, religijnego ani niereligijnego, nie da się odnaleźć w Auschwitz. Już sama próba poszukiwania go stanowi bluźnierstwo"[46]. Nie oznacza to, że Bóg umarł, ale raczej, że Boska obecność przejawia się w głosie Auschwitz. W ujęciu Fackenheima Bóg został niejako ogołocony ze wszystkiego z wyjątkiem rozkazującej Mocy. Ta Moc jest nieunikniona. Wierzący Żyd słyszy głos Rozkazodawcy, Jego polecenie, w micwie, czyli w pochodzącym od Niego przykazaniu[47]; niereligijny Żyd słyszy tylko przykazanie, „tylko micwę, która jednak jest absolutną daną"[48]. Wymusza to odpowiedzi w postaci zaangażowania, czynu. Najważniejszym przykazaniem (Fackenheim nazywa je przykazaniem sześćset czternastym[49]) jest zobowiązanie Żydów do przetrwania: autentyczny współczesny Żyd nie może dopuścić, by Hitler odniósł kolejne, pośmiertne zwycięstwo. Aby judaizm nie zginął, nie wolno też Żydom rozpaczać nad człowiekiem i jego światem ani nad Bogiem Izraela. Żydzi są zobowiązani dążyć do przywrócenia świata (hebr. tikkun olam), w którym istota ludzka powszechnie uznawana jest za stworzoną na obraz Boga[50]. „Żyd nie może wziąć na siebie odwiecznego zadania świadczenia o Bożym obrazie w człowieku, jeśli nie wierzy we własne świadectwo. W naszych czasach nie może jednak autentycznie wierzyć w to świadectwo, jeśli nie przyjmie z jednej strony faktu, że obraz Boga został zniszczony, a także – z drugiej strony – faktu, że niedościgniona próba jego zniszczenia została skutecznie odparta, przede wszystkim przez tego, który ocalał. Stąd też pragnienie dawania świadectwa zamienia się w nim w przykazanie: w przykazanie przywracania kruszącego się Bożego obrazu w takim stopniu, w jakim pozwala na to ludzka moc"[51] – pisał Fackenheim.

Holokaust paradoksalnie prowadzi do odrodzenia państwa Izrael. Tak jak Holokaust stanowi negatywne wyzwanie dla żydowskiej wiary, ujawniając, że

[45] Tamże, s. 78.

[46] T e n ż e, *The Jewish Return into History*, s. 29.

[47] Por. tamże, s. 31n.

[48] Tamże, s. 23.

[49] Zob. tamże, s. 19-24 („The 614th Commandment").

[50] Tikkun olam to koncepcja judaistyczna, która odnosi się do różnych form działania mających na celu naprawę i ulepszenie świata. W epoce nowożytnej pojęcie tikkun olam zaczęto odnosić do dążenia do sprawiedliwości społecznej w oparciu o ideę, zgodnie z którą Żydzi odpowiedzialni są nie tylko za własne dobro moralne, duchowe i materialne, ale także za dobro ogółu społeczeństwa (zob. L. F i n e, *Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought*, w: *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding; Essays in Honor of Marvin Fox*, t. 4, red. J. Neusner, E.S. Frerichs, N.M. Sarna, Scholars Press, Atlanta 1989, s. 35-53).

[51] F a c k e n h e i m, *The Jewish return into history*, s. 251.

wszystko jest wstrząśnięte, tak państwo Izrael stanowi pozytywne wyzwanie, a mianowicie, że w pewnym sensie (jeśli nie w wielu innych) zakończyło się długie wygnanie[52]. W obu przypadkach wyjaśniający umysł ponosi ostateczną porażkę. Mamy do czynienia z Boską tajemnicą. „Konieczne jest jednak nie tylko dostrzeżenie więzi między tymi dwoma wydarzeniami, ale także działanie, aby uczynić ją nierozerwalną"[53]. „O ile mesjańska przyszłość nie stanie się nieuchwytna, a tym samym nieistotna, jej powiązanie z możliwą teraźniejszością [...] jest nieodzowne"[54]. Nie oznacza to, że znalezione zostało wyjaśnienie tego powiązania, stworzenie nierozerwalnej więzi jest jednak konieczne, ponieważ sercem każdej autentycznej reakcji na Holokaust – religijnej czy świeckiej, żydowskiej czy nieżydowskiej – jest zaangażowanie na rzecz autonomii i bezpieczeństwa państwa Izrael. Nadzieja na państwo leżała u podstaw powstania w getcie warszawskim. Nawiązując do postaci bojowników żydowskich, Fackenheim podkreśla, że tym, co łączy ich postawy „nie jest ani przyczynowo-skutkowa konieczność, ani boski cud, jeśli myśleć o nich w oderwaniu od ludzkiej wiary i działania"[55]. „Jest to żarliwa wiara, którą rozpacz zmieniła z cierpliwego oczekiwania w heroiczne działanie. Jest to działanie, które poprzez rozpacz przywróciło wiarę"[56] – dodaje.

Fackenheim twierdził, że owe dwa doświadczenia: Holokaustu i odrodzenia państwa Izrael, pozostają w dialogu z Żydem żyjącym w teraźniejszości i go zobowiązują. Doświadczenie z przeszłości stanowi prawo dla teraźniejszości, ponieważ istnieje dialektyczna relacja między teraźniejszością a przeszłością. Niektóre epokowe wydarzenia wniosły nowe roszczenia do wiary żydowskiej, wzmacniając ją bez tworzenia nowej wiary. Istnieją jednak doświadczenia, które są jeszcze bardziej wyraziste. Fackenheim nazywa je „doświadczeniem źródłowym"[57]. Mają one charakter publiczny i sprawiają, że przeszłość staje się dostępna dla teraźniejszości. W ten sposób odtwarza się wyjście z Egiptu w sederze i rozstąpienie się Morza Czerwonego w codziennej modlitwie. Zakłada to, że istnieje jakiś dostęp do wizji tych, którym pierwotnie została ona udzielona. Odtwarzając naturalno-historyczne wydarzenie, żyd odtwarza również zdumienie i czyni je swoim własnym: „Stąd obecna wówczas «jedyna Moc» nadal jest obecna. Stąd pamięć zamienia się w wiarę i nadzieję. Stąd wydarzenie nad Morzem Czerwonym jest przywoływane teraz i będzie przywoływane nawet w czasach mesjańskich. W ten sposób ponownie odtworzona przeszłość stanowi prawo dla teraźniejszości i dla przyszłości. Tak więc w judaizmie jest

[52] Por. tamże, s. 25n.
[53] Tamże, s. 279.
[54] Tamże, s. 275.
[55] Tamże, s. 285.
[56] Tamże.
[57] T e n ż e, *God's Presence in History*, s. 14.

to «doświadczenie źródłowe»”[58]. Opierając się na poglądach Bubera i Rosenzweiga, Fackenheim zręcznie omija kwestię historycznej prawdy opisywanych wydarzeń, pozostawiając ją czytelnikowi. Bezsprzecznie jednak zdumienie „jedyną Mocą” pozostaje rzeczywiste i pojawia się, gdy przywoływana jest pamięć o przeszłości – staje się ono wówczas źródłem wiary i nadziei. Cud zapisany jest w ludzkim działaniu i w nim też zostaje przywrócony.

Większość współczesnych myślicieli żydowskich należy do nurtu nieortodoksyjnego, ale jest też kilku myślicieli ortodoksyjnych, których przemyślenia są podobne. Irving Greenberg twierdzi, że Bóg z pewnością nie umarł, ale nie spełnił jednak obietnic Przymierza i stracił prawo do przewodzenia Izraelowi. Holokaust oznacza zatem śmierć micwy. Greenberg uważa, że naród żydowski będzie jednak przestrzegał Przymierza z jego micwą, ponieważ zapewnia mu ona przetrwanie[59]. Z kolei Eliezer Berkovits dostrzegał wyraźny związek między Holokaustem a odrodzeniem państwa Izrael, uznając je za dowód opieki Boga nad Jego ludem[60].

Abraham J. Heschel, który jak nikt inny łączył wschodnioeuropejską ortodoksję i chasydyzm z kulturą zachodnią oraz nauczanie z działaniami społecznymi (wraz z Martinem Lutherem Kingiem uczestniczył w marszu o prawa wyborcze), najmocniej podkreślał obecność i nieustanną interwencję Boga w ludzkie sprawy. Twierdził, że Bóg jest tajemnicą ponad wszelką tajemnicą, a Jego objawienia i czyny opisane w Torze ujmował w tradycyjnym, ortodoksyjnym duchu. W jego przekonaniu Bóg jest osobowy, transcendentny i rozkazujący, nie można Go więc odnaleźć poprzez logiczny dowód, jak próbowali to czynić filozofowie, uzyskując w ten sposób „apatycznego” Boga. Bóg jest założeniem ontologicznym: „Jest On albo Alfą i Omegą, albo tylko kolejną ideą. [...] Oddajemy Bogu cześć, zanim przyjmiemy Jego istnienie. Wielbimy, zanim dowodzimy. [...] Dowody na istnienie Boga mogą wzmocnić wiarę, lecz nie są jej źródłem”[61]. Człowiek doświadcza Boga z głębi swej istoty, a w głębi każdej ludzkiej istoty, przedkonceptualnie, tkwi zdolność do radykalnego zdumienia. Zdumienie jest aktem, który wykracza poza wiedzę. I to jest cud: „Poczucie cudowności albo absolutne zdumienie jest właściwe postawie człowieka religijnego wobec historii i natury. [...] Znalezienie przybliżonej przyczyny zjawisk nie wiąże się dla niego z jakąkolwiek odpowiedzią na doznanie

[58] Tamże.

[59] Zob. I. G r e e n b e r g, *Voluntary Covenant*, National Jewish Resource Center, New York 1982.

[60] Zob. E. B e r k o v i t s, *Faith after the Holocaust*, Maggid Books, Jerusalem 1973.

[61] A.J. H e s c h e l, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, s. 152.

absolutnego zdumienia. [...] Cudowność jest tu wstępem do wiedzy. [...] Świat nie daje odpowiedzi na najgłębsze zdumienie człowieka”[62].

Heschel twierdzi, że ta głębia świadomości w chwilach wglądu prowadzi człowieka do spotkania z żywym Bogiem i eliminuje wszelkie pytania o Jego istnienie. Moment ostatecznego wglądu jest sytuacją, w której człowiek zostaje wezwany, pobudzony, poruszony przez wzniosłość, cud, tajemnicę i Obecność: „Istnieje zasadnicza różnica między kwestią Boga w rozważaniu teoretycznym a kwestią Boga w religii. [...] Dla umysłu spekulatywnego świat jest zagadką; dla religijnego zaś – wyzwaniem. Problem badawczy jest bezosobowy, natomiast religijny kieruje się ku danej osobie. Pierwszy dotyczy znalezienia odpowiedzi na pytanie: co jest przyczyną istnienia? Drugi ma udzielić odpowiedzi na pytanie: czego się od nas wymaga?”[63]. Zdaniem Heschela ludzie nie decydują się na postawienie pytania, czy Bóg istnieje. Pytanie to pojawia się wraz z uświadomieniem sobie, że to człowiek jest problemem, że bardziej niż Bóg jest problemem dla człowieka, człowiek jest problemem dla Boga. Co więcej, pytanie ostateczne nie wyraża się w pojęciach, ale w czynach. Bóg szuka człowieka, jest zaangażowany w „swój” problem: świat i człowieka. Woła do ludzi. Powołał proroków, często wbrew ich woli, i obdarzył ich darem „sym-patii”[64], aby objawili Jego wolę Izraelowi, Jego ludowi wybranemu[65]. On przemawia słowami Tory. W przypadku żydów wiara jest wiarą na mocy bycia częścią społeczności Izraela, na mocy posiadania udziału w wierze proroków. Autorytet spisanej, ale także ustnej Tory, zarządzeń nauczycieli prawa, jest zatem absolutny i wiążący.

Jak zauważa Heschel, wraz z postępem cywilizacji poczucie zdumienia maleje. Spadek zdumienia jest alarmującym symptomem stanu umysłu, skutkiem dostosowania się do konwencjonalnych pojęć, klisz mentalnych. Należy jednak zdać sobie sprawę, że ostateczne spostrzeżenia nie są człowiekowi dane przez cały czas. Pojawiają się one w momentach, w których człowiek ulega poruszeniu na poziomie pozawerbalnym, w momentach zdziwienia, podziwu, uwielbienia, strachu, drżenia i radykalnego zdumienia. Wgląd ostateczny ma bowiem miejsce na przedkonceptualnym poziomie myślenia. Natychmiastowa pewność, którą człowiek osiąga w chwilach wglądu, nie zachowuje jednak swojej intensywności po ich zakończeniu. Pamięć o takiej chwili i lojalność wobec odpowiedzi na nią są siłami, które podtrzymują wiarę. W tym sensie wiara jest wiernością, lojalnością wobec wydarzenia, lojalnością wobec odpowiedzi. Ta lojalność wymaga skoku do działania w odpowiedzi na cud, a mianowicie uczestnictwa w Torze i Izraelu oraz dyscypliny w codziennym życiu,

[62] Tamże, s. 62.
[63] Tamże, s. 140n.
[64] Por. tamże, s. 314.
[65] Por. tamże, s. 311-320.

które przybliżają do Boga[66]. Tak jak człowiek nie jest sam w tym, czym jest, tak nie jest sam w tym, co robi. Micwa jest wspólnym aktem Boga i człowieka, zobowiązującym zarówno Boga, jak i człowieka. Poza ideę naśladowania Boskości wykracza zatem przekonanie o boskości czynów. Święte czyny, micwa, nie naśladują Boskości, lecz Ją reprezentują. Micwa jest istotą Boga, czymś więcej niż doczesnymi sposobami wypełniania Jego woli. Żyd jest zatem oddany Boskiemu prawu, a ostateczne normy istnieją raczej poza człowiekiem niż w człowieku. „Nauczamy – pisze Heschel – że Bóg dał człowiekowi nie tylko życie, lecz także prawo. Najwyższym nakazem nie jest jedynie wiara w Boga, lecz postępowanie zgodnie z Jego wolą. [...] Czym jest prawo? Sposobem postępowania wobec najtrudniejszego ze wszystkich problemów: życia. Prawo jest problemem dla tego, kto myśli, że życie jest trywialne. Prawo jest odpowiedzią dla tego, kto wie, że życie jest problemem. [...] Szacunek dla autorytetu prawa jest wyrazem miłości wobec Boga. Jednakże ponad Jego wolą jest Jego miłość. Tora dana Izraelowi jest znakiem Jego miłości. By odwzajemnić tę miłość, musimy starać się osiągnąć *ahawat Tora* («miłość Tory»)”[67].

Heschel niewiele napisał o samym Holokauście, a wiele o Holokauście w związku z Izraelem. Uznawał, że są chwile, kiedy Bóg wychodzi nam na spotkanie, i są chwile, kiedy ukrywa przed nami swoje oblicze. Tradycja żydowska głosi, że istnieje hierarchia momentów w czasie, że poszczególne wieki nie są takie same pod względem ich znaczenia w historii. Holokaust ujawnia jednak nie tyle porażkę Boga, ile porażkę ludzi, których na próżno szukał On jako swoich partnerów. Należy to postrzegać jako powszechną katastrofę o konsekwencjach uniwersalnych. Bóg jest wszędzie albo nigdzie, jest Ojcem wszystkich ludzi albo nie jest Ojcem żadnego człowieka, jest zatroskany o wszystko albo nie jest zatroskany o nic. Naród żydowski zachował jednak swoje partnerstwo z Bogiem. „Co nadejdzie po Holokauście? [...] Czy Auschwitz unicestwiło również naszą przyszłość? Jaka powinna być nasza odpowiedź na Auschwitz? – pyta Heschel – Nie bluźniliśmy, budowaliśmy. Nasz naród nie uciekał przed Bogiem. Wręcz przeciwnie, w tym momencie historii widzieliśmy początek nowego przebudzenia, pojawienie się nowej troski o teologię Boga Żywego. Ucieczka od judaizmu coraz bardziej ustępuje miejsca nowemu przywiązaniu, ponownemu odkryciu naszego dziedzictwa”[68].

Dla Heschela kwestia związku między Auschwitz a państwem Izrael pozostaje nierozstrzygnięta: „Czy Państwo Izrael jest pokorną odpowiedzią Boga na Auschwitz? Znakiem Bożej skruchy za ludzką zbrodnię Auschwitz? Żaden akt nie jest tak święty jak akt ratowania ludzkiego życia. [...] Ziemia Święta, dając

[66] Por. tamże, s. 350-353.

[67] Tamże, s. 370n.

[68] T e n ż e, *Israel: An Echo of Eternity*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1967, s. 112.

schronienie ponad dwóm milionom Żydów – z których wielu nie przeżyłoby, gdyby pozostali w Polsce, Rosji, Niemczech i innych krajach – zyskała nową świętość”[69]. Z drugiej strony Zagłada pozostaje i musi pozostać bez wyjaśnienia: „A jednak nie ma odpowiedzi na Auschwitz. [...] Próba odpowiedzi jest najwyższym bluźnierstwem. Izrael pozwala nam znieść agonię Auschwitz bez radykalnej rozpaczy, wyczuć promień Bożego blasku w dżungli historii”[70].

Państwo Izrael staje się więc w tej wizji cudem, który czyni odkupienie ludzkości wiarygodnym: „Izrael to cud w przebraniu. Rzeczy wyglądają naturalnie i kryją w sobie radykalną niespodziankę. Odbudowany Syjon staje się zwiastunem nowego zrozumienia tego, jak historia przeplata się z tajemnicą. [...] Izrael jako nowość nie jest absolutnym nowym początkiem, ale zmartwychwstaniem w sensie obrazu z księgi Ezechiela [ożywienia martwych kości (zob. 37,1-15) – A.Ś.]. Jest to zgodność Boskiej obietnicy i ludzkiego osiągnięcia”[71]. Powrót do ziemi wskazuje na możliwość odkupienia wszystkich ludzi. Państwo Izrael nie jest spełnieniem obietnicy mesjańskiej, ale sprawia, że obietnica mesjańska staje się prawdopodobna[72]. Potwierdzają to słowa ułożonej przez naczelny rabinat ortodoksyjny modlitwy za Izrael[73], w której państwo Izrael uznawane jest za początek „kiełkowania” odkupienia.

CUD W CODZIENNOŚCI

Pod pojęciem ponowoczesności rozumiemy myślenie stojące w opozycji do oświecenia z jego absolutyzacją rozumu, przed którym religia również musiała się usprawiedliwiać. Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emil L. Fackenheim i Abraham J. Heschel należą do myślicieli judaizmu, których droga do Boga nie zależy od rozumu, lecz opiera się na przedpoznawczej intuicji. Różnica między tymi myślicielami polega na stopniu autonomii, jaki gotowi są przyznać ludzkiemu partnerowi Boga. Buber daje człowiekowi pełną autonomię w jego odpowiedzi na Boga, przy czym mówi o relacji między indywidualnym człowiekiem a Bogiem. Rosenzweig ogranicza ludzką autonomię, akceptując autorytet halachy w takim stopniu, w jakim jest on potwierdzony przez indy-

[69] Tamże, s. 113.

[70] Tamże, s. 115.

[71] Tamże, s. 51.

[72] Por. tamże, s. 220-223.

[73] Modlitwa za państwo Izrael, zatytułowana *Tefilah lish'lom hamedinah* [„Modlitwa o pokój dla państwa”], napisana w roku 1948, wyraża przekonanie, że najlepsza rzeczywistość dla państwa żydowskiego jest także najlepszą rzeczywistością dla wszystkich jego obywateli i dla każdego, kto żyje „na ziemi” (zob. D. S e i d e n b e r g, *Prayer for the Peace of the State of Israel*, Open Siddur Project, https://opensiddur.org/prayers/collective-welfare/nations/medinat-yisrael/prayer-for-peace-for-the-state-of-israel-by-david-seidenberg-neohasid-org/).

widualną zgodę. Heschel nie dopuszcza żadnej autonomii w świętym czynie, który stanowi jedyną w pełni ważną odpowiedź udzieloną Bogu.

Eugene Borowitz, najbardziej wyrazisty współczesny żydowski teolog liberalny, prezentuje poglądy tej szkoły w pracy *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew* [„Odnowić Przymierze. Teologia dla Żyda postmodernistycznego"][74]. Jego poglądy stają się znaczące ze względu na ich liberalne ukierunkowanie. Twierdzi on, że człowiek po prostu wie, że Bóg jest prawdziwy, transcendentny i ma władzę, chociaż pozostawia ludziom wolność budowania lub niszczenia dobrego świata, który stworzył. Wzywa żydów, aby byli Jego pomocnikami w czynieniu dobra, i pragnie, aby pozostali zjednoczeni pośród niesprawiedliwości świata i działali na rzecz dobrobytu i realizacji celu, ku któremu ma zmierzać ludzkość[75]. Bóg jest osobowy, a Żydzi pozostają z Nim w relacji mającej dwa wymiary: z jednej strony dotyczącej całej ludzkości i opartej na przymierzu noachickim, z drugiej zaś wypływającej z przymierza szczególnego, którego podstawą jest ich pochodzenie etniczne i historia. Żydowskie życie w cieniu Przymierza realizuje się w ciągłym spotkaniu z żywym Bogiem, którego moc, dobroć i cuda są codziennie obecne. Przez swoje przymierze z Izraelem Bóg ustanowił go narodem wybranym, dał Torę tylko Żydom. Wymaga to wykonywania micw – jako działania jednostki i jako części wspólnotowej służby Bogu, a także kształtowania świętej społeczności, aby uczynić życie świętym, czyli nasyconym poczuciem kontaktu z Bogiem, i trwać w świadomości, że z powodu przymierza z Nim naród żydowski przetrwa wszelkie historyczne perypetie i pewnego dnia zostanie usprawiedliwiony. Stanie się to, gdy Bóg w pełni odkupi żydów i dzięki nim całą ludzkość. Wybrańtwo wymaga, aby żydzi potwierdzali swą odrębność i służbę, starając się zaakceptować cierpienie jako kolejną sytuację, w której uznają Boga za suwerena, uświęcając nawet okrucieństwa historii, ale nie szukając ich ani nie chwaląc się nimi. Jako aktywni w służbie, żydzi muszą działać w tak wzorowy sposób, aby przyciągać ludzi do Boga, ponieważ „mimo przymierza z narodem Izraela Bóg pozostaje w przymierzu z poganami, tak samo jak z Żydami"[76]. Jak pisze dalej Borowitz, „żydowska wierność prowadzi do odkupienia wszystkich, a zatem nieuchronnie obejmuje równoległe zaangażowanie na rzecz całej ludzkości"[77]. Przypomina, że Żydom nakazuje się ścisły związek z Ziemią Izraela i jiszuwem, z językiem, historią, tradycjami, losem i wiarą ich narodu. Ponieważ podstawowa relacja między Bogiem a ludem Izraela pozostaje zasadniczo niezmienna, Przymierze oznacza przymierze z poprzednimi

[74] Zob. E. B o r o w i t z, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1991.

[75] Por. tamże, s. 288n.

[76] Tamże, s. 196.

[77] Tamże.

pokoleniami żydowskimi, ale także tymi, które dopiero nadejdą, a zwłaszcza z Mesjaszem. Jako myśliciel liberalny, Borowitz utrzymuje, że pojedynczy Żyd, mimo niezbywalnej etniczności „żydowskiego ja”[78], nie zrzeka się niczego ze swojej indywidualnej osobowości: „W konkretnej sprawie lud Przymierza może nie przywiązywać wagi do swojego obecnego zobowiązania wobec Boga lub też w konkretnej sytuacji pojedynczy żyd mający określone zdolności bądź ograniczenia może uznać, że z punktu widzenia Przymierza bardziej odpowiedzialne będzie wybranie drogi indywidualnej”[79]. Święte księgi stawiają jednak przed każdym żydem pytanie, czy odstępstwo to wyrosło z wierności Przymierzu, czy też z modnego impulsu. Dlatego – zdaniem Borowitza – potrzebna jest nowoczesna halacha, która w przeciwieństwie do ortodoksyjnej, za którą stoi Bóg, może być elastyczna. Borowitz potwierdza pluralizm w judaizmie i ma nadzieję na dzień, w którym „wiele żydowskich jaźni zdecyduje się żyć w sposób na tyle podobny, że będą mogły stworzyć wspólne wzorce”[80]. Pisze, że „odpowiednikiem halachy dla jaźni żydowskiej byłby wówczas wspólnotowy sposób życia, głęboko osobisty, choć ugruntowany w judaizmie”[81].

W przekonaniu Borowitza interweniujący Bóg czyni codzienne cuda w ludzkim życiu, jak choćby cud funkcjonującego ciała czy głębokie, radosne, przekonanie wewnętrzne, że w danym momencie człowiek postąpił właściwie. Cudami dokonanymi przez Boga były na przykład zdecydowana, wspólna odpowiedź Żydów w sytuacji, gdy Izrael znalazł się w śmiertelnym niebezpieczeństwie podczas wojny sześciodniowej[82], i odniesione w tej wojnie zwycięstwo. „Sądziłem wówczas – pisał Borowitz – i nadal sądzę, że osobiście doświadczyliśmy zbawczej mocy Boga, czegoś, co potrafię wytłumaczyć równie słabo, jak nieobecność Boga podczas Holokaustu – jestem jednak pewien, że doświadczenie to nie było iluzją, że było na tyle realne, iż zdołało poruszyć masę krytyczną naszego ludu, by raz jeszcze ofiarował się naszemu żydowskiemu istnieniu”[83].

*

Filozofowie średniowiecza próbowali uogólnić biblijną narrację i argumentowali, że Bóg nie jest ograniczony zasadami rządzącymi naturalną przyczynowością. Spinoza uważał tę linię argumentacji za błędną, twierdząc, że skoro

[78] Tamże, s. 290.
[79] Tamże.
[80] Tamże, s. 294.
[81] Tamże.
[82] Tak zwana wojna sześciodniowa między Izraelem a Egiptem, Jordanią i Syrią, miała miejsce w roku 1967.
[83] B o r o w i t z, dz. cyt., s. 44.

natura jest nieskończona, to nie ma granic. Pod wpływem filozofii Immanuela Kanta pytanie o cud nie dotyczyło już wszechmocnej natury Boga, ale tego, że Bóg czyni coś, czego sama natura uczynić nie może: nakazuje pewne formy zachowania i zakazuje innych[84]. Niezależnie od tego, czy doświadcza się tych nakazów jako wynikających z samego rozumu, czy też z osobistego spotkania, dosłowna interpretacja biblijnych cudów nie ma już znaczenia.

Kwestia tragicznego losu jest szczególnie istotna dla narodu, który doświadczył stuleci prześladowań, z ich kulminacją w postaci okropności nazistowskiego ludobójstwa: Jeśli Bóg uznał za słuszne wybawienie Izraelitów z niewoli egipskiej, dlaczego równie imponujący cud nie nastąpił w czasach Hitlera? Na tak postawione pytanie nie ma odpowiedzi innej niż stwierdzająca, że prawdziwa wiara nie ma nic wspólnego z powodzeniem życiowym. Holokaust i odrodzenie państwa Izrael, każde na swój sposób, przywróciły wielu Żydom przekonanie, że Boska interwencja i cuda są podstawą żydowskiej wieczności. Przetrwanie narodu żydowskiego przez tysiąclecia jest cudem; jego odrodzenie po Holokauście, prowadzące do ustanowienia państwa Izrael, także jest cudem. Żydowska teologia przyszłości będzie musiała przyjąć Holokaust i przywrócenie państwa Izrael jako dane w ramach całości żydowskiej historii i doświadczenia. Będzie musiała zmierzyć się z faktem, że – jak zauważają Rosenzweig i Borowitz – zamiast jednej drogi dla Żydów istnieje krajobraz z wieloma drogami, a podróżujący każdą z dróg muszą mieć na uwadze pozostałych podróżnych. Stopień autonomii, jaki żyd może utrzymywać w stosunku do heteronomii Bożego przykazania, wpłynie na jego wnioski.

Rozważania myślicieli żydowskich przyjmujące za punkt wyjścia istnienie wielości dróg, na których można spotkać Boga i poszukiwać dobra narodu żydowskiego, same w sobie mogą być świadectwem Boskiej interwencji w życie i historię żydów. Motywowane głębokim zaangażowaniem w przetrwanie Przymierza, są one „sporami ku chwale Boga", a „każdy spór ku chwale Boga przyniesie ostatecznie korzyść" (Avot 5,17)[85].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Berkovits, Eliezer. *Faith after the Holocaust*. Jerusalem: Maggid Books, 1973.

Borowitz, Eugene. *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.

Buber, Martin. *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. New York: Harper, 1952.

[84] Zob. A. K r a v i t z, *The Reason for Miracles and the Miracles in Reason: Kant's Practical Conception of Miracles*, „Kantian Review" 27(2022) nr 2, s. 237-256.

[85] *Sentencje ojców* (*Pirkej Awot*), s. 24.

Buber, Martin. *Mojżesz*. Translated by Ryszard Wojnakowski. Warszawa: Cyklady, 1998.

Buber, Martin. *The Prophetic Faith*. Translated by Carlyle Witton-Davies. New York: Macmillan, 1949.

Dawidowicz, Lucy S., ed. *A Holocaust Reader*. New York: Behrman House, 1976.

Efron, Noah J. *Judaism and Science: A Historical Introduction*. Westport and London: Greenwood Press, 2007.

Fackenheim, Emil Ludwig. *God's Presence in History*. New York: Harper, 1972.

Fackenheim, Emil Ludwig. *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*. New York: Schocken, 1978.

Fine, Lawrence. "Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought." In *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding; Essays in Honor of Marvin Fox*. Vol. 4. Edited by Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs, and Nahum M. Sarna. Atlanta: Scholars Press, 1989.

Gordon, Ewa, ed. *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*. Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2011.

Greenberg, Irving. *Voluntary Covenant*. New York: National Jewish Resource Center, 1982.

Gross, David C., and Esther R. Gross, eds. *Jewish Wisdom: A Treasury of Proverbs, Maxims, Aphorisms, Wise Sayings, and Memorable Quotations*. New York: Fawgett Grest, 1992.

Heschel, Abraham Joshua. *Bóg szukający człowieka: Podstawy filozofii judaizmu*. Translated by Albert Gorzkowski. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2007.

Heschel, Abraham Joshua. *Israel: An Echo of Eternity*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.

Jehuda Halevi. "Kuzari." In *Three Jewish Philosophers*. Edited by Alexander Altmann, Issak Heinemann, and Hans Lewy. New York: Meridian Books, 1960.

Kaplan, Mordecai Menahem. *Judaism without Supernaturalism*. New York: Reconstructionist Press, 1958.

Kaplan, Mordecai Menahem. *Questions Jews Ask: Reconstructionist Answers*. New York: Reconstructionist Press, 1956.

Krajewski, Stanisław. "Ziemia Izraela w świadomości żydowskiej." *Collectanea Theologica* 60, no. 3 (1990): 43–60.

Kravitz, Amit. "The Reason for Miracles and the Miracles in Reason: Kant's Practical Conception of Miracles." *Kantian Review* 27, no. 2 (2022): 237–56.

Langermann, Ytzhak Tzvi. "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief." *Jewish History* 18, nos. 2–3 (2004): 147–72.

Loewe, Raphael. "Philo and Judaism in Alexandria." In *Jewish Philosophy and Philosophers*. Edited by Raymond Goldwater. London: The Hillel Foundation, 1962.

Maimonides, Maimon. *The Guide of the Perplexed*. Translated by Shlomo Pines. Vol. 2. Chicago and London: University of Chicago Press, 1963.

Miracles and Banners: A Hebrew Lesson. Jewish Heritage Online Magazine, https://www.jhom.com/topics/miracles/hebrew.htm.

Mogran, Michael L. "The Holocaust and Jewish Theology." In *The Cambridge Companion to Jewish Theology*. Edited by Steven Kepnes. Cambridge University Press: Cambridge, 2020.

Moses ben Maimon (Rambam). *Rambam on Pirkei Avot*. Seferia, https://www.sefaria.org/Rambam_on_Pirkei_Avot?tab=contents.

Osmański, Marek. *Logos i stworzenie: Filozoficzna interpretacja traktatu "De opificio mundi" Filona z Aleksandrii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.

Philo Judeaus. "On the Life of Moses." In *The Essential Philo Judeaus*. Edited by Nahum Glatzer. New York: Schocken Books, 1971.

Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. Vol. 4. *Szkoły epoki cesarstwa*. Translated by Edward Iwo Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.

Rosenzweig, Franz. *Briefe*. Edited by Edith Rosenzweig. Berlin: Schocken, 1935.

Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis: Bobbs–Merrill, 1966.

Sacks, Jonathan. *Spełnimy i zrozumiemy [komentarz do parszy Miszpatim]*. Translated by Jolanta Różydło. Chidusz. Magazyn żydowski, https://chidusz.com/komentarze-biblia-tora-talmud-stary-testament-rabin-jonathan-sacks-parsza-parasza-paraszat-mishpatim-miszpatim-zydzi-judaizm-kazanie-5780-szabat-exodus-szemot-przymierze-synaj-zrozumienie/.

Schweid, Eliezer. "Divine Intervention and Miracles." In *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*. Edited by Daniel Cohn-Sherbok. Lewinston, Queenston, and Lampeter: The Edwin Meller Press, 1996.

Seeskin, Kenneth. "Miracles in Jewish Philosophy." In *The Cambridge Companion to Miracles*. Edited by Graham H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Seidenberg, David. *Prayer for the Peace of the State of Israel*. Open Siddur Project, https://opensiddur.org/prayers/collective-welfare/nations/medinat-yisrael/prayer-for-peace-for-the-state-of-israel-by-david-seidenberg-neohasid-org/.

Sentencje ojców (*Pirkej Awot*). Translated by Michał Friedmann. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015.

Solomon, Norman. "Jewish Holocaust Theology." *The Way* 37, no. 3 (1997): 242–53.

de Spinoza, Benedykt. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Translated by Ignacy Myślicki. Warszawa: PWN, 1954.

Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken, 1982.

Świeżyński, Adam. *Filozofia cudu: W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.

Świeżyński, Adam. "Majmonidesowe rozumienie zdarzeń cudownych a współczesna filozofia cudu." *Studia Judaica* 12, nos. 1–2 (23–24) (2009): 101–20.

Trepp, Leo. "Divine Intervention and Miracles in Jewish Thought." In *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*. Edited by Daniel Cohn-Sherbok. Lewinston, Queenston, and Lampeter: The Edwin Meller Press, 1996.

Wessely, Naphtali Hirz. "Words of Peace and Truth." Translated by S. Weinstein and S. Fischer. In *The Jew in the Modern World: A Documentary History*. Edited

by Paul R. Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz. Oxford and New York: Oxford University Press, 1980.
Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1983.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Adam ŚWIEŻYŃSKI – Między działaniem Boga a działaniem człowieka. Metamorfoza rozumienia cudu w filozofii żydowskiej
DOI 10.12887/37-2024-4-148-07

Celem artykułu jest przedstawienie i wyjaśnienie metamorfozy, jakiej uległo rozumienie cudu w filozofii żydowskiej. Początkowo, w okresie średniowiecza, myśliciele żydowscy starali się racjonalnie uzasadnić możliwość występowania zdarzeń cudownych. W okresie nowożytnym, a następnie współcześnie zakwestionowano tradycyjne rozumienie cudu jako szczególnego działania Boga w świecie (w przyrodzie i w historii). Decydującym czynnikiem zmiany rozumienia cudu było wydarzenie Holokaustu. Obecnie cud jest rozumiany przez filozofów pochodzenia żydowskiego przede wszystkim jako odrodzenie się państwa Izrael i jego trwanie mimo wszelkich niesprzyjających okoliczności. Cud wiązany jest głównie z działaniem ludzkim, czynem dokonywanym w codziennym życiu społeczności żydowskiej przez jej członków. Można zatem wykazać, że w filozofii żydowskiej nastąpiło istotne przeobrażenie rozumienia cudu w aspekcie jego pochodzenia i znaczenia. Trwałym elementem w postrzeganiu cudu pozostaje natomiast zachwyt i zdumienie, jakie wywołuje on w ludzkiej świadomości.

Słowa kluczowe: filozofia żydowska, cud, Holokaust, judaizm

Kontakt: Katedra Filozofii Przyrody, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
E-mail: a.swiezynski@uksw.edu.pl
https://sites.google.com/view/adamswiezynski/

Adam ŚWIEŻYŃSKI, Between God's Action and Human Action: On the Transformation of the Understanding of the Concept of Miracle in Jewish Thought
DOI 10.12887/37-2024-4-148-07

The aim of this article is to present and explain the transformation that the understanding of the concept of miracle has undergone in Jewish philosophy. Initially, during the medieval period, Jewish thinkers sought to rationalize the possibility of miraculous events. In the modern and contemporary periods, the

traditional understanding of miracle as a special action of God in the world (in nature and in history) has been challenged. The decisive factor affecting the change in the understanding of miracle was the event of the Holocaust. Today, the concept of miracle is understood by Jewish philosophers primarily in terms of the rebirth of the state of Israel and its continuance despite all adverse circumstances. The miracle is thus mainly associated with human action, an act that is performed in the everyday life of the Jewish community by its members. It can therefore be shown that in Jewish philosophy there has been a significant transformation in the understanding of the miracle in terms of its origin and meaning, although at the same time the awe and wonder it evokes in human consciousness remain an enduring element.

Keywords: Jewish philosophy, miracle, Holocaust, Judaism

Contact: Katedra Filozofii Przyrody, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, Poland
E-mail: a.swiezynski@uksw.edu.pl
https://sites.google.com/view/adamswiezynski/

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 114-131
DOI 10.12887/37-2024-4-148-08

Katarzyna BOGACKA*

THE FISHERMAN'S RING
ITS SOCIAL HISTORY AND CONTEMPORARY MEANING

The representation from which the ring takes its name illustrates the miraculous catch of fish, pointing to the words of Jesus spoken to Saint Peter: "Do not be afraid; from now on you will be catching men" (Lk 5:10). As early as in the second century, Saint Clement of Alexandria recommended that the Fisherman motif be one of the Eucharistic symbols carved on the gems of Christian rings. Popes use the Ring of the Fisherman to perpetuate the tradition which holds that they are the successors of the Fisherman of Galilee.

The Pope has three different rings: the Fisherman's Ring (*annulus piscatoris*), which belongs only to the Bishop of Rome, and, like all other bishops, the pontifical ring and the ordinary ring.[1] Papal rings, like all rings worn by church dignitaries, belong to the category of the insignia of ecclesiastical authority. As such, they are a multidimensional phenomenon of various orders: artistic, church-legal, historical-social, and (above all) symbolic-religious. They have always been part of the sacred and visual (artistic) culture, they function in it, co-create it, influence it, and at the same time are subject to its influence. This also applies to the Fisherman's Ring, or seal, as a work of art and one of the papal insignia, but, above all, an object with an important cultural role. It is significant in the social sense and can be considered in a broader perspective: within the framework of the social functioning of an object. The inverse relationship (the influence of culture on an object) is revealed through the changes in the materials of which the object is made, in its forms and in the iconographic themes and styles it displays, as well as through the way in which the object is used. It is worth noting that the insignia used by the Pontiff when he exercises his power and symbolizing his power fulfills its function through individual artifacts: works shaped by ancient and contemporary artistic culture. Following these assumptions, the aim of the article is to show the historical, social and liturgical conditions of the ancient and contemporary significance of the Fisherman's Ring and its social functioning. The pontificates of John Paul II and his two successors, Benedict XVI and Francis, provide abundant material

* Dr Katarzyna Bogacka – Katedra Socjologii, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, e-mail: katarzyna_bogacka@sggw.edu.pl, ORCID 0000-0002-0149-4060 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] See *Enciclopedia Cattolica*, vol. 1, s.v. "Anello" (by Enrico Dante) (Florence and Città del Vaticano: Sansoni, 1948), vol. 1, 1217–19.

for relevant reflections, based on the analysis of literature, papal iconography, and media messages.

THE TRADITION OF THE FORM AND USE OF THE FISHERMAN'S RING

The Fisherman's Ring occupies a special place among the three aforementioned types of papal rings. It is usually defined as a signet ring, made entirely of gold, with the (Latin) name of the current pope engraved on the front and a bas-relief image of Saint Peter fishing,[2] depicted in a boat, casting his nets[3]. This representation, from which the ring takes its name, illustrates the miraculous catch of fish, pointing to the words of Jesus spoken to Saint Peter: "Do not be afraid; from now on you will be catching men" (Lk 5:10). As early as in the second century, Saint Clement of Alexandria recommended that the Fisherman motif be one of the Eucharistic symbols carved on the gems of Christian rings.[4] Popes use the Ring of the Fisherman to perpetuate the tradition which holds that they are the successors of the Fisherman of Galilee. The Ring was also purportedly used by Saint Peter, but this view, expressed by Bon[a]gratia of Bergamo (c. 1265–1340)[5] and considered probable by Archbishop Antoni Julian Nowowiejski[6], has been rejected by others, for instance by Johann-Michael Heineccius[7] and, after him, by Edmund Waterton.[8]

Three types of images of Saint Peter fishing are known on the Fisherman's seal: with a fishing rod in hand (an example from Rome, dating from 1279), casting a net (a ring from Avignon, dating from 1424) or leaning over the side

---

[2] See *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. 9, s.v. "Fischerring" (by Claude Lapaire and Wolfgang Augustyn), ed. Wolfgang Augustyn (München: C. H. Beck, 1990), cols. 278–284. Alternatively, see RDKLabor, "Fischerring," parts 1–5, https://www.rdklabor.de/wiki/Fischerring.

[3] See Edmund Waterton, "On the Annulus Piscatoris, or Ring of the Fisherman," *Archaeologia* 40, no. 1 (1866): 138; *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego*, vol. 19, s.v. "Pierścień Rybaka" (by Antoni Julian Nowowiejski) (Warszawa: W drukarni Franciszka Czerwińskiego, 1893), 244; *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, vol. 1, s.v. "Anello del pescatore" (by Giulio Battelli) (Roma: Istituto Giovanni Treccani, 1929), 1219–20.

[4] See Clement of Alexandria, *Instructor* [*Paedagogus*], in *Ante-Nicene Fathers*, vol. 2, ed. Philip Schaff, trans. Alexander Roberts and James Donaldson (Highland, New York: The Christian Literature Company, 1885), 285–86. See Antoni Julian Nowowiejski, "Pierścień," in Antoni Julian Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, vol. 2, part 1, *O środkach rozwinięcia kultu* (Warszawa: W Drukarni Franciszka Czerwińskiego, 1902), 402.

[5] See Johann Michael Heineccius, *De Veteribvs Germanorvm aliarvmqve Nationvm Sigillis, eorvmqve Vsv et Praestantia, Syntagma Historicvm*, (Frankfurt and Leipzig: Sumtibus N. Foersteri, 1709), 28.

[6] See Nowowiejski, "Pierścień," 410.

[7] See Heineccius, *De Veteribvs Germanorvm aliarvmqve Nationvm Sigillis*, 28.

[8] See Waterton, "On the Annulus Piscatoris, or Ring of the Fisherman": 138.

of a boat while pulling in the net (introduced under Nicholas V, 1447–1455).[9] The earliest example of an impression of the Fisherman's Ring is the oval seal of Pope Nicholas III (1277–1280) in red sealing wax, attached to a reliquary in the Lateran's Sancta Sanctorum, now in the Vatican Museums. The seal depicts a beardless young man standing, holding a fishing rod with a fish on the end of the line, bearing the inscription: "† SECRETUM NICOLAI PP. III."[10]

According to Giulio Battelli, until the pontificate of Nicholas V (1447–1455), the private seal (*sigillo segreto*) of the papacy did not always depict the figure of a fisherman. For example, the gold ring of the antipope—Clement VII (1378–1394)—also kept at the Vatican, shows his coat of arms surmounted by a tiara and keys, whereas the seal of Pope Eugenius IV (1431–1447) used in some documents depicts the heads of Peter and Paul—the Princes of the Apostles (*anulus capitum Principum Apostolorum*). On the other hand, in the breves[11] of Boniface IX (1389–1404), the Fisherman's Ring is called the ring of a sailing boat (*anulus fluctuantis naviculae*). It was not until the time of Nicholas V that the oval seal design (impressed in red sealing wax), with the figure of Saint Peter in a boat, leaning over an outstretched net, and with the pope's name written above, "in the sky," followed by an ordinal number, became established.

The Fisherman's Ring is a special type of signet ring. It is assumed that from the very outset it was used for signing letters, thus serving the function of a personal ring (*anulus signatoris*) used by the Romans to authenticate their letters. This ancient custom is exemplified, for instance, by the signet ring of the first Roman emperor Octavian Augustus bearing his own likeness. The Fisherman's ring is first mentioned in a letter dating from 1265, from Clement IV to his nephew Peter Grossi of Saint Gilles (published by Augustus Potthast): "Saluta Matrem et Fratres; non scribimus tibi neque familiaribus nostris sub Bulla, *sed sub Piscatoris Sigillo quo Romani Pontifices in suis secretis utuntur*" (italics mine).[12] Because the Pope compared the "Seal of the Fisherman, which the Bishops of Rome use in their secret affairs" with the "Bull," i.e., the lead seal attached to an official document,[13] Edmund Waterton deduced that the

[9] See *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. 9, s.v. "Fischerring," part 2.

[10] Quoted in *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, vol. 1, s.v. "Anello del pescatore," 1219.

[11] The term *breve* refers to a papal letter that is less solemn than a bull and deals with matters of less importance.

[12] Quoted in *Regesta Pontificum Romanoruminde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, ed. August Potthast, vol. 2, no. 19051 (Berlin: Rudolf de Decker, 1875), 1544 and in *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. 9, s.v. "Fischerring," part 4. See also *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. 1, s.v. "Anello del pescatore." 1219.

[13] The term "Bull" comes from the Latin word *bulla* meaning the lead seal, traditionally affixed to official papal letters or documents. Since the 12th century it came to indicate the entire document. See Britannica, s.v. "papal bull," https://www.britannica.com/topic/bull-papal.

Popes for some time had been using the Fisherman's ring to seal private letters. As early as the second half of the thirteenth century, its use corresponded to personal seals and secret seals, distinguished from official seals.[14] Beginning with the reign of Boniface IX (1389–1404) it was used to seal all personal letters, including those concerning political and administrative matters. From the reign of Callixtus III (1455–1458) it was used only for official documents,[15] and after his pontificate it was always attached to a breve.[16] Waterton thought it very likely that the Fisherman's Ring was made entirely of gold until the revival of the art of engraving gems which occurred during the Renaissance era. In support of this argument, he presented an impression of the ring on a breve of Clement VIII (1592–1605) in his possession as being made from a jewel rather than metal.[17] The practice of sealing breves with the Fisherman's Ring, which had lasted since the fifteenth century, ceased in 1842, when the seal impressed in sealing wax was replaced by a circular stamp impressed with the use of red ink, on which the representation from the Fisherman's Ring was retained.[18]

THE RING OF THE FISHERMAN AND THE INAUGURATION OF THE PONTIFICATE

The origin of each Fisherman's Ring is closely linked to the institution of the conclave, because it is made before the conclave, with a space left for the pope's name.[19] The *Caeremoniale Romanum* of Gregory X, dating from around 1274, as well as the *Ordinarium Sanctae Romanae Ecclesiae* of Cardinal Gaetano Stefaneschi (c. 1270–1343), ordered that the Ring of the Fisherman be presented at the conclave.[20] Immediately after the choice is made by the cardinals and announced by the senior cardinal deacon, the new pope announces to the cardinals the name he has taken, after which he proceeds to the sacristy with two cardinal deacons who help him don the papal robes. On his return to the chapel, he is ushered to the throne in front of the altar. The first to approach is the Camerlengo who slips the Ring of the Fisherman on the Pope's finger. Then the other cardinals approach and pay homage to the Vicar of Christ and their sovereign by kissing the Fisherman's Ring. Finally,

[14] See *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. 9, s.v. "Fischerring," part 4.
[15] See ibidem.
[16] See W a t e r t o n, "On the Annulus Piscatoris, or Ring of the Fisherman": 139.
[17] See ibidem 141–42.
[18] See *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. 1, s.v. "Anello del pescatore," 1219.
[19] See W a t e r t o n, "On the Annulus Piscatoris, or Ring of the Fisherman": 142.
[20] See *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. 9, s.v. "Fischerring," part 5.

after the Camerlengo announces the result of the conclave to the faithful from the balcony of the Quirinal Palace,[21] the new pope appears with the Ring of the Fisherman on his finger.

The pope's name, together with an ordinal number—if necessary—is engraved on the front of the Fisherman's Ring before the pontiff's ceremonial inauguration.[22] Since the time of Nicholas I (858) until the reign of Paul VI (1963) this took the form of a coronation,[23] which—after its abolition by the constitution *Universi Dominici Gregis*[24]—was replaced by an inaugural Mass. An inaugural mass was celebrated for the first time after the election of John Paul I in 1978.[25]

The process of updating the rite of the ceremony inaugurating the pope, which began during the Second Vatican Council, was not completed until the election of John Paul I in 1978, or before John Paul II became Pope on 16 October of the same year. Until 2005, the proceedings were regulated by documents printed on the occasion of each ceremony: *Ordo ad incoronandum Summum Pontificem Romanum*. The standardization of the rites did not take place until 2005 with the publication of the *Ordo rituum pro ministerii petrini initio Romae Episcopi*.[26] On April 24 that year, the mass inaugurating Benedict XVI's pontificate was celebrated according to the new order of rites which he approved a few hours after his election.[27]

The Fisherman's ring was presented to Benedict XVI by the Dean of the College of Cardinals, Cardinal Angelo Sodano, and the Pope himself slipped it on his finger.[28] The Pope had the right to do so, as he had been the Dean of the College of Cardinals before his election. In the context of the ceremony, this gesture can be interpreted as the voluntary assumption of the succession of St Peter.

---

[21] See W a t e r t o n, "On the Annulus Piscatoris, or Ring of the Fisherman": 142. See also J o h n P a u l II, Apostolic Constitution *Universi Dominici Gregis* on the Vacancy of the Apostolic See and the Election of the Roman Pontiff, February 22, 1996, Section 89, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis.html; I o a n n e s P a u l u s II, Constitutio apostolica *Universi Dominici gregis*, 22 februarii 1996, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 88 (Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 1996), 305–43.

[22] See *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. 9, s.v. "Fischerring," part 5.

[23] See Kazimierz D o p i e r a ł a, *Księga papieży* (Poznań: Pallottinum, 1996), 104 and 417.

[24] See J o h n P a u l II, *Universi Dominici Gregis*, Section 92.

[25] See D o p i e r a ł a, *Księga papieży*, 423.

[26] See *Ordo rituum pro ministerii petrini initio Romae Episcopi* (E Civitate Vaticana: Tipografia Vaticana, 2005).

[27] The details of these rites in relation to the recommendations of the *Ordo* were described by Jerzy Stefański. See Jerzy S t e f a ń s k i, "Liturgiczne obrzędy i zwyczaje inauguracji pontyfikatu Benedykta XVI," *Teologia Praktyczna* 8 (2007): 77.

[28] See Caeremoniale Romanum, "Ceremony of Papal Inauguration of Pope Benedict XVI [24.04.2005]", YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=3R8h6HdZcyk.

Both in the case of his predecessors, including John Paul II, and his successor Francis, it was the Cardinal Camerlengo who placed the Ring of the Fisherman on the ring finger of the pope's right hand, in accordance with the custom.[29]

During the pontificate, the Fisherman's Ring is kept by the Prefect of the Papal Household ("Magister ab admissionibus")[30] and a duplicate is kept in the Secretariat of State of the Holy See.

THE FISHERMAN'S RING AND HE END OF THE PONTIFICATE

Immediately after the Pope's death, the Camerlengo goes to the papal palace to formally confirm the death of the Holy Father. "The Verification of Death" is read out by the notary, after which he receives the Fisherman's Ring from the Grand Chamberlain and hands it to the Camerlengo. At the first general assembly of cardinals, held in the Stanza dei Paramenti, the Camerlengo hands the ring to the Master of Ceremonies, who destroys it, similarly to the leaden papal seal. A second way of invalidating the fisherman's ring was to deface the images—by making deep scratches—on the seal to make them illegible. In the thirteenth and fourteenth centuries, a newly elected pope often wore the fisherman's ring of his (immediate) predecessor, after removing the prior owner's name from the seal and replacing it with that of the new one. The custom of destroying the Ring of the Fisherman and the seal of the pope, or of defacing the images on the surface of the seal, was documented for the first time[31] after the death of Leo X. Waterton's accounts of how the rings of the Fisherman of later popes were invalidated testify that both ways of withdrawing them from use were practiced.[32]

In 1975, the first way of invalidating the Fisherman's Ring was recommended in Paul VI's constitution *Pontifici eligendo*: "In one of the Congregations immediately following [the death if the Pope – K.B.], the Cardinals, according to a prearranged agenda, shall take decisions on the more urgent matters regarding the beginning of the Conclave, that is to say they shall ... arrange for the *breaking* (italics mine) of the Fisherman's Ring and the lead Seal under which Apostolic Letters are dispatched."[33] In 1996, in the Apostolic

[29] See N o w o w i e j s k i, "Pierścień," 407.

[30] See *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. 9, s.v. "Fischerring," part 5.

[31] See ibidem.

[32] See W a t e r t o n, "On the Annulus Piscatoris, or Ring of the Fisherman": 140–42. See also Pierre C a r p e n t i e r, *Glossarium Novum Ad Scriptores Medii Aevi, Cum Latinos Tum Gallicos: Seu Supplementum ad Auctiorem Glossarii Cangiani Editionem*..., vol. 2 (Parisiis: Le Breton, Saillant and Desaint, 1766), col. 509.

[33] P a u l VI, Apostolic Constitution on the Vacancy of the Apostolic See and the Election of the Roman Pontiff *Romano Pontifici Eligendo*, Section 13, EWTN, https://www.ewtn.com/catholicism/library/romani-pontifici-eligendo-9027. This order in the Latin version of the Constitution

Constitution *Universi Dominici Gregis*, John Paul II also ordered excluding the Fisherman's Ring from use, but in somewhat different words. The "destruction" appears only in the English version, whereas the Latin "delendere"[34] can mean "to destroy" and "to wipe out" as well, and Italian "annullare"[35] can be translated as "to cancel" or "to annul." The destruction of the Fisherman's Ring is not unnecessary to prevent its use as a seal. Regardless of the form of this act, its performance is still required and marks the official end of the pontificate.

CHANGE OF THE FORM OF THE RING OF THE FISHERMAN

As mentioned above, in 1842, the wax-impressed seal of the Fisherman's Ring was replaced by a stamp using red ink, on which the representation from the Fisherman's Ring was retained.[36] Archbishop Piero Marini described this change as follows: "It was not until the middle of the nineteenth century that the *anulus piscatoris* (fisherman's ring) lost the form of a ring and took the shape of a simple seal. Although the *anulus piscatoris* of the Bishops of Rome went out of use as a seal and lost the form of a ring, it has been preserved until our time as testimony that the original symbolism of a tenth-century bishop's ring was that of a seal."[37]

It may be assumed that the change in the form of the Fisherman's Ring, and therefore the modification to the meaning of the papal ring in general, was also influenced by political and religious events in Europe, starting with the French Revolution.

---

reads: "Anulum Piscatoris et Sigillum plumbeum, sub quibus Litterae Apostolicae expediuntur, curent *frangenda* (italics mine)." P a u l u s VI, Constitutio apostolica *Romano Pontifici eligendo*, 1 octobris 1975, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 67 (1975) ([Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis, 1975), 616. In this document, both Latin and Italian terms can be translated into English as "to break."

[34] "Anulum Piscatoris et Sigillum plumbeum ... curent *delenda* (italics mine)." J o h n P a u l II, *Universi Dominici Gregis*, Section 13g.

[35] "Provvedano a far *annullare* (italics mine) l'Anello del Pescatore e il Sigillo di piombo." J o h n P a u l II, *Universi Dominici Gregis*, Section 13g.

[36] See Arthur G i r y, *Manuel de diplomatique: Diplômes et chartes, chronologie technique, éléments critiques et parties constitutives de la teneur des chartes*, (Paris: Librairie Hachette et C[ie], 1894), 701; *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. 1, s.v. "Anello del pescatore," 1219–20.

[37] Piero M a r i n i, *Liturgia i piękno: Nobilis pulchritudo*, trans. Wiesława Dzieża (Pelplin: Bernardinum, 2007), 125. Unless otherwise stated, all translations are my own. See also Piero M a r i n i, *Liturgia e bellezza, "nobilis pulchritudo": A memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre* (Città del Vaticano: Libreria Editrici Vaticana, 2005).

Msgr. Piero Marini (born 1942) is a Doctor of Theological Sciences in Liturgy and Archbishop of Martirano. From 1987 to 2007, during the pontificates of John Paul II and Benedict XVI, he was Master of the Office for the Liturgical Celebrations of the Supreme Pontiff.

Since the end of the eighteenth century onwards, there is a repetitive account in the literature that Pope Pius VI (1775–1799) was deprived of the Fisherman's Ring in 1798, during the seizure of the Papal States by the French.[38] The earliest published account, of 1799, was that of Pierre-Louis Blanchard and Augustin Barruel: Pius VI removed from his finger one of "the two beautiful rings"[39] that had caught Haller's attention, saying: "I can give you this one... as to the other, it must pass to my successor."[40] The commissary, however, insisted and also took the second ring from the pope which "was the ring of the fisherman, which serves as the seal of all popes,"[41] but finding that it was of little value, he returned it to the pope the following day. This account shows that Pius VI got the Fisherman's Ring back.

An eyewitness to these events, Pietro Baldassari, wrote that the Pope himself showed the diamond ring to Haller, who was searching his private rooms saying, "Here is the only jewel left to us; but we are not its master. We received it from our predecessors, and we must leave it to the successor whom God will give us."[42] Therefore, it was most likely the pontifical ring. Bishop Pelczar shortened and over-dramatized this account,[43] while omitting the fact that the ring was later returned to the Pope. The Rev. Alfred Wróblewski, although shaken by the event, nevertheless upheld the gist of Baldassari's report, writing that Haller returned the ring to the Pope, having recognized that it "had no value."[44] Pius VI, who was later arrested and deported, thus retained the Fisherman's Ring while in exile.

Baldassari mentions yet another ring, which was melted down by Pius VI "before Haller's eyes."[45] Elsewhere in his book, however, he testified: "A valuable ring, not mentioned in the inventory, survived the looting carried out by the French. It was not the Ring of the Fisherman, but a diamond ring with a rosette, worn by Pope Pius VI's predecessors. After his death, [Arch]Bishop

---

[38] See Pierre-Louis B l a n c h a r d, Augustin B a r r u e l, *Histoire civile, politique et religieuse de Pie VI: Écrire sur des mémoires authentiques par un Français catholique-romain* (Avignon: Marchands de Nouveautés, 1801), 343; Charles D u R o z o i r, *Eloge de Pie VI: Avec l'histoire religieuse de l'Europe sousson pontificat...* (Paris: Arthus Bertrand Libraire, 1825), 314; Józef Sebastian P e l c z a r, *Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów Kościoła*, vol. 1 (Przemyśl: Nakładem Autora, 1908), 10.

[39] B l a n c h a r d and B a r r u e l, *Histoire civile, politique et religieuse de Pie VI: Écrire sur des mémoires authentiques par un Français catholique-romain*, 343.

[40] Ibidem.

[41] Ibidem.

[42] Pietro B a l d a s s a r i, *Histoire de l'enlèvement et de la captivité de Pie VI* (Brussels: Vanderborght, 1840), 203.

[43] See P e l c z a r, *Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów Kościoła*, vol. 1, 9–10.

[44] Alfred W r ó b l e w s k i, *Kwiaty z ogrodów papieży: Papieże świętych polskich; Pius XI* ([Albano]: Drukarnia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu, 1930), 37.

[45] B a l d a s s a r i, *Histoire de l'enlèvement et de la captivité de Pie VI*, 229.

[Giuseppe Maria] Spina sent it to the conclave [in Venice]. After his election [on 14 March 1800], Pius VII received this ring from the hands of the Dean of the College of Cardinals."[46] The author went on to explain: "What is called the Fisherman's Ring is a large gold seal, costing one hundred Roman crowns (524 Fr.) with two impressions, one of which represents Saint Peter casting his nets from his boat, and the other—the name of the reigning pope. It is used to seal, with sealing wax or lead bulls, documents which are signed only by the secretary, and is equivalent to the signature of His Holiness himself."[47]

According to the surviving accounts, Pius VII (1800–1823), who was arrested on July 5, 1809, on the order of Napoleon, was also deprived of the Ring of the Fisherman by General Étienne Radet.[48] This was one of the punishments inflicted on the pope for opposing the emperor's usurpation of the appointment of bishops without papal approval.[49] This occurred between March 11 and 14, 1811, but before that Pius VII instructed members of his entourage to break the ring to prevent its abuse. When describing the event, Count Joseph d'Haussonville emphasized that it was the first time that the Fisherman's Ring had been destroyed during a Pope's lifetime.[50] At the time, the Pope ordered that the ring be made of iron, with the engraved heads of the Apostles Peter and Paul and the inscriptions: "Pius Papa VII" (surrounding the representation) and "Pro An.[nulo] Piscatorio" (at the bottom). The Fisherman's Ring, along with other looted objects, was returned to the pope in 1814 by King Louis XVIII,[51] who had the pope freed[52]—after Napoleon lost power on March 10. Meanwhile, a new ring had been made in Rome.[53] During the period of Pius VI's and Pius VII's loss of power, the hallowed status of the Fisherman's Ring as a papal insignia was both questioned and violated. This necessitated the introduction of changes (making the ring of iron), sanctioned under the pontificate of Gregory XVI (1831–1846) by separating the function of the Fisherman's seal and its form as a ring in 1842. The direct cause of the change in the form of the seal (from a ring to a stamp) was the change in the technique used to impress the seal and the material used (the sealing wax was replaced by ink).

---

[46] Ibidem, 506.

[47] Ibidem, 506–7.

[48] See W r ó b l e w s k i, *Kwiaty z ogrodów papieży*, 37.

[49] See Franciszek Ksawery S e p p e l t and Klemens L ö f f l e r, *Dzieje papieży: Od początków Kościoła do czasów dzisiejszych*, ed. Tadeusz Silnicki, trans. Juliusz Kozolubski (Poznań: Wydawnictwo Polskie R. Wegnera, 1936), 487–88.

[50] M. le comte d'H a u s s o n v i l l e, *L'Église romaine et le Premier Empire 1800–1814*, vol. 3 (Paris: Michel Lévy Frères, 1870), 583–85.

[51] See W r ó b l e w s k i, *Kwiaty z ogrodów papieży*, 37; *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. 9, s.v. "Fischerring," part 5.

[52] See S e p p e l t and L ö f f l e r, *Dzieje papieży*, 492–93.

[53] See *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, vol. 9, s.v. "Fischerring," part 5.

CHANGES IN THE MEANING OF THE FISHERMAN'S RING UNDER JOHN PAUL II, BENEDICT XVI, AND FRANCIS

The modification turned out to be a permanent one, and the previous form of the Fisherman's Ring was only reinstated during the pontificate of Bene-dict XVI (2005–2013). Despite the change in the form of the seal, successive popes received a ring during the inauguration ceremony—the coronation and later the Mass—which was referred to (and not only by the media) as the Fisherman's Ring. However, Archbishop Marini, when writing about the papal ring from the mid-nineteenth century to the beginning of Benedict XVI's pontificate, consistently omits the term "Fisherman's Ring" (in line with what was said earlier, i.e., that the ring "became" a seal). He states: "After the Second Vatican Council, the ring of the Bishop of Rome, now without a precious stone, took on a simplified form which conformed to the noble simplicity prescribed by the Council. However, the ring of the Pope remained similar to others and is not distinguishable from the ring of other bishops. Pope John Paul II, for example, always wore the ring he received from Pope Paul VI on 26 June 1967 on the occasion of the consistory at which he was made a cardinal."[54]

This ring was of a simple form, inspired by the form of a cross. The front depicted a vertical upright post while a crosspiece formed the arms. The elongated rectangle showed a seated male figure with a book in low relief. On either side, on the arms, in geometric relief were—on the right of the figure—the Christogram Chi Rho, i.e., the first two letters—X P—of the Greek word "Christos," which is the messianic title of Jesus. The letters A and Ω were inscribed on the right arm of the cross preceded by the letter X. To the left of the saint was depicted an outline of a fish inscribed with the Greek word "ICHTHUS," meaning "fish," which is also an acrostic of the first letters of the phrase "Jesus Christ, God's Son, the Savior."

John Paul II wore that ring throughout his pontificate, as attested to by papal iconography. In the mass media, it was often identified with the Fisherman's Ring and referred to as such. For example, a copy of it—under the name of a "copy of the Fisherman's Ring"—was presented at the exhibition "Giovanni Paolo II—A cent'anni dalla nascita" at the Arte Poli Gallery in Rome, held from October 16, 2020, to April 2, 2021.[55] Only the encyclopedic supplement to *Monitore Napoletano* states that the object was not the Fisherman's Ring

[54] M a r i n i, *Liturgia i piękno*, 125.

[55] See "Giovanni Paolo II—A cent'anni dalla nascita. Mostra di oggetti, opere d'arte e fotografie sul Papa Santo," poliartesacra.com, https://www.poliartesacra.com/pdf/comunicato-stampa-S-GP-II-Galleria_Arte_Poli.pdf.

of John Paul II—which had an oval front—but a bishop's ring given to him by Pope Paul VI.[56]

After the death of John Paul II, Joaquin Navarro-Valls, the Director of the Holy See's Press Office, informed the press that on Saturday, April 16, 2005, during the twelfth and last General Congregation, attended by 143 cardinals, the Spanish Cardinal Eduardo Martinez Somalo destroyed the Fisherman's Ring and the lead seal of Pope John Paul II, in accordance with the Apostolic Constitution *Universi Dominici Gregis*.[57] According to its Latin text, the constitution ordered that the seal and the Fisherman's Ring be "destroyed" or "obliterated" (*delenda*). In the document's Italian version, the verb "annul" (*far annullare*) is used, and in the English one, we read about "the destruction."[58] However, the meaning of the extract in question is that the use of the Fisherman's Ring as a seal should be prevented, with or without breaking it. The latter interpretation was adopted by John Paul II's successor, Benedict XVI, who, when abdicating, ordered that two lines forming a cross be engraved on the front of his Fisherman's Ring.

In conclusion, the ring which John Paul II wore throughout his pontificate was not, strictly speaking, a Fisherman's Ring since the aforementioned separation of the function of a seal and its form as a ring had been ongoing since 1842. It was, however, identified with the Fisherman's Ring in popular discourse, and after the pope's death the cardinals followed the procedure prescribed for this type of insignia.

The presentation of symbols so closely associated with the papacy, such as the Fisherman's Ring and a likeness of St. Peter the Fisherman, was reinstated by Benedict XVI during his pontificate. "On the occasion of the beginning of Pope Benedict XVI's Petrine ministry, it seemed appropriate that the Pope's episcopal ring, while retaining the current shape and simplicity of bishops' rings, should bear a distinctive feature indicating that the person wearing it is the successor of the Apostle Peter. The *Anulus piscatoris* once again took the shape of a ring bearing a likeness of a fisherman from Galilee and had the pope's name engraved on it. It again became a sign of the special *munus* of Peter's Successor."[59]

---

[56] See Supplemento Enciclopedico del *Monitore Napoletano*, s.v. "Anello del Pescatore," Monitopedia, https://www.monitorenapoletano.it/monitopedia/enciplopedia/a/342-anello-del-pescatore.html.

[57] See Catholic News Agency, "Cardinals Finish Meetings: John Paul's Fisherman's Ring Destroyed," CAN, https://www.catholicnewsagency.com/news/3658/cardinals-finish-meetings-john-pauls-fishermans-ring-destroyed.

[58] See John Paul II, *Universi Dominici Gregis*, Section 13g.

[59] Marini, *Liturgia i piękno*, 125–26.

The Fisherman's Ring of Benedict XVI was made in 2005 by Claudio Franchi, a master goldsmith and art historian who descends from a family of Roman goldsmiths.[60] He made two versions of the ring: a classic one, with a likeness of St. Peter modelled on Leo XIII's Fisherman's Ring, and a modern one, with a stylized figure of a Fisherman in a boat rendered with long wavy bands of relief. Out of the two, Benedict XVI chose the classic version. As mentioned earlier, he was the first Pope in two centuries to restore the Fisherman's Ring to its earlier form. However, as was the case with the ring of Leo XIII, it was not a signet ring, because the pope's name was not engraved in a mirror image and the front of the ring was not adapted for making impressions with the use of ink or sealing wax. What is worth highlighting, though, is that the pope recalled and updated the symbolism of this insignia.

When Pope Benedict XVI was fitted for his ring, he commented that he liked the size 24: "It is the double of 12," he said, referring to the Twelve Apostles[61]. The ring was given to Benedict XVI on April 24, 2005, during the Mass inaugurating his pontificate. In his homily delivered on that occasion, the Pope explained the symbolism of the Fisherman's Ring in connection with the symbolism of the pallium: these insignia signify that the Pope is the Good Shepherd and Fisher of Men, who, unlike an ordinary fisherman, pulls people out of the salty waters of death towards the light and a life in Christ.[62] These words allude to the Hymn to Christ the Savior, composed in the second century by St. Clement of Alexandria.[63]

The Fisherman's Ring, materially and symbolically restored to life, was worn by the Pope on a day-to-day basis. After the abdication that ended Benedict XVI's pontificate, Claudio Franchi called for the ring not to be destroyed, above all because of its symbolic value.[64] The plea was actually unnecessary because John Paul II did not equate the invalidation of the Fisherman's Ring after the end of his pontificate with its breaking. Pope Benedict took advantage of this opportunity by requesting that the front of the ring be incised with

---

[60] See Euronews, "L'artigiano orafo che fabbrica l'anello del papa," YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=BLsK-ndwZ7Q.

[61] Quoted in "Inaugural Mass Full of New Symbolic Gestures Which Emphasize Pope as Successor of Peter," Catholic Culture, https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=6438.

[62] [B e n e d i c t XVI], "Mass, Imposition of the Pallium and Conferral of the Fisherman's Ring for the Beginning of the Petrine Ministry of the Bishop of Rome: Homily of His Holiness Benedict XVI," St. Peter's Square, Sunday, April 24, 2005, The Holy See, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html.

[63] See C l e m e n t of A l e x a n d r i a, *Instructor* [*Paedagogus*], 631–33.

[64] See D. P h i l i p p i, "The Piscatory Ring (*Anulus piscatoris*) of Pope Benedict XVI; L'artigiano orafo che fabbrica l'anello del papa," Philippi Collection, http://www.dieter-philippi.de/en/ecclesiastical-fineries/ring-of-the-fisherman-piscatory-ring.

a cross to invalidate it as a papal seal and continued to wear it when he was Pope Emeritus.

Benedict XVI's successor, Francis, whose pontificate began in 2013, immediately became known in media discourse as the Pope who launched a new course in the Vatican, voicing a wish for a poor Church for the poor.[65] The first fulfilment of this pronouncement was his choice of Fisherman's Ring, which was to be made of gold-plated silver rather than of gold. The words of the Pope-elect, "the ring will be silver,"[66] have been quoted as the motto of the new pontificate.

Before and shortly after the inauguration of Pope Francis's pontificate, Federico Lombardi, the Director of the Vatican Press Office, reported that of the three designs presented by Msgr. Guido Marini, the Master of Pontifical Liturgical Celebrations, Pope Bergoglio chose the design by Enrico Manfrini, an artist who died in Milan in 2004 at the age of 87, also known as "the sculptor of popes."[67] The ring depicts St. Peter with the keys rather than as a fisherman.[68] The model for this ring was given by Manfrini to Rev. Pasquale Macchi, Paul VI's secretary.[69] As Msgr. Ettore Malnati noticed, "Even Pope Francis's choice, although seemingly insignificant, shows continuity in the style and spirit of the Council desired by John XXIII and completed by Paul VI, which is being resurrected with the original figure, but also with references to the two popes of Vatican II."[70]

On March 19, 2013, before the Inaugural Mass of Pope Francis, the ring was slipped on his finger by Cardinal Angelo Sodano. On a day-to-day basis, the Pope wears a silver ring with an equilateral cross on the front.

*

The Fisherman's Ring, which has been the insignia of the Bishops of Rome since at least the thirteenth century, can be considered a category of artefacts

[65] See Today Cronaca, "Papa Francesco sorprende ancora: rifiuta l'anello d'oro," today.it, https://www.today.it/cronaca/anello-papa-francesco.html.

[66] Quoted in Cronaca, video.corriere.it, https://video.corriere.it/papa-francesco-anello-sara-argento-stemma-motto-quelli-vescovo/eadaf5f0-8fd5-11e2-a149-c4a425fe1e94.

[67] See "Enrico Manfrini Bronze Travelling Icon 'The Life of Christ' Gift of Pope Paul VI," WorthPoint, https://www.worthpoint.com/worthopedia/enrico-manfrini-bronze-travelling-507508941.

[68] See La Voce di Fiore, "Papa Francesco, l'anello d'oro o d'argento e' lo stesso: Segua l'esempio di Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II; Lo restituisca a san Giuseppe – Auguri di buon-inizio da 'la Voce di Fiore,'" http://www.lavocedifiore.org/SPIP/article.php3?id_article=5611.

[69] See "Papa Francesco sorprende ancora: rifiuta l'anello d'oro."

[70] See "Inaugural Mass Full of New Symbolic Gestures Which Emphasize Pope as Successor of Peter."

whose existence is conditioned not only by the liturgy and ecclesiastical law, but also by the changes taking place in the Church and in the institution of the papacy, as well as by the spirituality and individual understanding of their ministry by the successors of St. Peter. The search for the most appropriate motif to adorn the Fisherman's Ring (continued in the first centuries of its functioning), the decision to change the form of the seal and the subsequent restoration of the Ring by Pope Benedict XVI, and the emphasis on the modesty of the papal insignia by Francis can be understood as the response of Christianity—with its universal and timeless values—to the ongoing changes in ideas and social values.

In 1866, Waterton claimed that the *Annulus Piscatoris* could be called the Pontifical Ring of Investiture. This term relates primarily to the transference of spiritual content that takes place through the insignia, somewhat independently of its material shape. The insignia is also a conveyor of transcendent values transmitted to the whole Church, not only directly, but also through the visual arts and mass media. Previously unknown technical possibilities concerning the visualization of forms and decorations, the dissemination of the content of inscriptions, the history of the object, the explanation of symbolism, have been the most important phenomenon concerning Church art for a dozen or so years. This phenomenon is of particular importance especially in relation to objects as elite and unique as copies of the Fisherman's Ring. The question remains open, however, whether their social message has the power to break through the "flood" of signs and symbols from other axiological orders.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

Baldassari, Pietro. *Histoire de l'enlèvement et de la captivité de Pie VI*. Brussels: Vanderborght, 1840.

[Benedict XVI]. "Mass, Imposition of the Pallium and Conferral of the Fisherman's Ring for the Beginning of the Petrine Ministry of the Bishop of Rome: Homily of His Holiness Benedict XVI." St. Peter's Square, Sunday, April 24, 2005. The Holy See, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html.

Blanchard, Pierre-Louis, and Augustin Barruel. *Histoire civile, politique et religieuse de Pie VI: Écrire sur des mémoires authentiques par un Français catholique-romain*. Avignon: Marchands de Nouveautés, 1801.

Britannica, s.v. "papal bull." https://www.britannica.com/topic/bull-papal.https://www.britannica.com/topic/bull-papal.

Caeremoniale Romanum. "Ceremony of Papal Inauguration of Pope Benedict XVI [24.04.2005]." YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=3R8h6HdZcyk.

Catholic Culture. "Inaugural Mass Full of New Symbolic Gestures Which Emphasize Pope as Successor of Peter." https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=6438.

Catholic News Agency, "Cardinals Finish Meetings: John Paul's Fisherman's Ring Destroyed." CAN. https://www.catholicnewsagency.com/news/3658/cardinals-finish-meetings-john-pauls-fishermans-ring-destroyed.

Clement of Alexandria. *Instructor* [*Paedagogus*]. In *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 2. Edited by Philip Schaff. Highland, New York: The Christian Literature Company, 1885.

Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti. Vol. 1, s.v. "Anello del pescatore" (by Giulio Battelli). Roma: Istituto Giovanni Treccani, 1929.

Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego. Vol. 19, s.v. "Pierścień Rybaka" (by Antoni Julian Nowowiejski). Warszawa: W Drukarni Franciszka Czerwińskiego, 1893.

Dopierała, Kazimierz. *Księga papieży*. Poznań: Pallottinum, 1996.

Du Rozoir, Charles. *Eloge de Pie VI: Avec l'histoire religieuse de l'Europe sousson pontificat* ... (Paris: Arthus Bertrand Libraire, 1825).

Enciclopedia Cattolica. Vol. 1, s.v. "Anello" (by Enrico Dante). Florence and Città del Vaticano: Sansoni, 1948).

Euronews. "L'artigiano orafo che fabbrica l'anello del papa." YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=BLsK-ndwZ7Q.

du Fresne, Charles, sieur du Cange, and Pierre Carpentier. *Glossarium novum ad scriptores medii aevi, cum latinos tum gallicos, seu supplementum ad auctiorem glossarii Cangiani editionem*... Vol. 2. Parisiis: Le Breton, Saillant and Desaint, 1766.

Giry, Arthur. *Manuel de diplomatique: Diplômes et chartes, chronologie technique, éléments critiques et parties constitutives de la teneur des chartes*. Vols 1 and 2. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}, 1894.

Heineccius Johann Michael. *De Veteribvs Germanorvm aliarvmqve Nationvm Sigillis, eorvmqve Vsv et Praestantia, Syntagma Historicvm*. Frankfurt and Leipzig: Sumtibus N. Foersteri, 1709.

M. Le Comte d'Haussonville. *L'Église romaine et le Premier Empire 1800–1814*. Vol. 3. Paris: Michel Lévy Frères, 1870.

Ioannes Paulus II. Constitutio apostolica *Universi Dominici gregis*. 22 februarii 1996. In *Acta Apostolicae Sedis*. Vol. 88. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 1996.

John Paul II. Apostolic Constitution *Universi Dominici Gregis* on the Vacancy of the Apostolic See and the Election of the Roman Pontiff. February 22, 1996. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis.html.

Marini, Piero. *Liturgia e bellezza, "nobilis pulchritudo": A memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre*. Città del Vaticano: Libreria Editrici Vaticana, 2005.

Marini, Piero. *Liturgia i piękno: Nobilis pulchritudo*. Translated by Wiesława Dzieża. Pelplin: Bernardinum, 2007.

Nowowiejski, Antoni Julian. "Pierścień." In Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*. Vol. 2. Part 1. *O środkach rozwinięcia kultu* (Warszawa: W Drukarni Franciszka Czerwińskiego, 1902).

Ordo rituum pro ministerii petrini initio Romae Episcopi. E Civitate Vaticana: Tipografia Vaticana, 2005.

Paul VI. Apostolic Constitution on the Vacancy of the Apostolic See and the Election of the Roman Pontiff *Romano Pontifici Eligendo*. EWTN. https://www.ewtn.com/catholicism/library/romani-pontifici-eligendo-9027.

Paulus VI. Constitutio apostolica *Romano Pontifici eligendo*. In *Acta Apostolicae Sedis*. Vol. 67. [Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis, 1975.

Pelczar, Józef Sebastian. *Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów Kościoła*. Vol. 1. Przemyśl: Nakładem Autora, 1908.

Philippi, Dieter. "The Piscatory Ring: (*Anulus piscatoris*) of Pope Benedict XVI; L'artigiano orafo che fabbrica l'anello del papa." Philippi Collection. http://www.dieter-philippi.de/en/ecclesiastical-fineries/ring-of-the-fisherman-piscatory-ring.

poliartesacra.com. "Giovanni Paolo II—A cent'anni dalla nascita. Mostra di oggetti, opere d'arte e fotografie sul Papa Santo." https://www.poliartesacra.com/pdf/comunicato-stampa-S-GP-II-Galleria_Arte_Poli.pdf.

Potthast, August, ed. *Regesta Pontificum Romanoruminde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*. Vol. 2. Berlin: Rudolf de Decker, 1875.

RDKLabor., s.v. "Fischerring." https://www.rdklabor.de/wiki/Fischerring.

Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte. Vol. 9, s.v. "Fischerring" (by Claude Lapaire and Wolfgang Augustyn). Edited by Wolfgang Augustyn. München: C. H. Beck, 1990.

Seppelt, Franciszek Ksawery, and Klemens Löffler. *Dzieje papieży: Od początków Kościoła do czasów dzisiejszych*. Edited by Tadeusz Silnicki. Translated by Juliusz Kozolubski. Poznań: Wydawnictwo Polskie R. Wegnera, 1936.

Stefański, Jerzy. "Liturgiczne obrzędy i zwyczaje inauguracji pontyfikatu Benedykta XVI." *Teologia Praktyczna* 8 (2007): 77–91.

Supplemento Enciclopedico del Monitore Napoletano, s.v. "Anello del Pescatore." Monitopedia. https://www.monitorenapoletano.it/monitopedia/enciplopedia/a-/342-anello-del-pescatore.html.

Today Cronaca. "Papa Francesco sorprende ancora: rifiuta l'anello d'oro." https://www.today.it/cronaca/anello-papa-francesco.html.

video.corriere.it. Cronaca. https://video.corriere.it/papa-francesco-anello-sara-argento-stemma-motto-quelli-vescovo/eadaf5f0-8fd5-11e2-a149-c4a425fe1e94.

La Voce di Fiore. "Papa Francesco, l'anello d'oro o d'argento e' lo stesso: Segua l'esempio di Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II; Lo restituisca a san Giuseppe – Auguri di buon-inizio da 'la Voce di Fiore.'" www.lavocedifiore.org. http://www.lavocedifiore.org/SPIP/article.php3?id_article=5611.

Waterton, Edmund. “On the Annulus Piscatoris, or Ring of the Fisherman.” *Archaeologia* 40, no. 1 (1866): 138–42.
Wróblewski, Alfred. *Kwiaty z ogrodów papieży: Papieże świętych polskich; Pius XI*. [Albano]: Drukarnia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu, 1930.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Katarzyna BOGACKA, The Fisherman’s Ring: Its Social History and Contemporary Meaning

DOI 10.12887/37-2024-4-148-08

The pontificates of Pope John Paul II and his two successors, Benedict XVI and Francis, provide material for reflection and analysis in relation to the most recognizable type of papal ring, namely, the Fisherman’s Ring. This article aims to show the historical, liturgical, and social circumstances which have affected the contemporary meaning of the Fisherman’s Ring. The analysis of the literature, papal iconography, and media messages helps determine the extent to which the form, symbolic meaning, and the use of the Fisherman’s Ring are subjects to change, as well as factors that trigger such change.

Keywords: Fisherman’s ring, Fisherman’s Seal, Pope John Paul II, Pope Benedict XVI, Pope Francis, social history

Contact: Department of Sociology, Institute of Sociological Sciences and Pedagogy, Warsaw University of Life Sciences (SGGW), ul. Nowoursynowska 166, 02-787 Warsaw, Poland
E-mail: katarzyna_bogacka@sggw.edu.pl
https://bw.sggw.edu.pl/info/author/WULS7dbabe53a01c44518b98f2009cc91eb6/Profil+osoby+%25E2%2580%2593+Katarzyna+Bogacka+%25E2%2580%2593+Szko%25C5%2582a+G%25C5%2582%25C3%25B3wna+Gospodarstwa+Wiejskiego+w+Warszawie+title?ps=20&lang=pl&pn=1&cid=88142
ORCID 0000-0002-0149-4060

Katarzyna BOGACKA – Pierścień Rybaka: społeczna historia i współczesne znaczenie

DOI 10.12887/37-2024-4-148-08

Pontyfikaty papieża Jana Pawła II oraz jego następców: Benedykta XVI i Franciszka, dostarczają materiału do refleksji i analiz w odniesieniu do najbardziej rozpoznawalnego rodzaju pierścienia papieskiego, jakim jest Pierścień Rybaka. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie historycznych, liturgicznych i społecznych uwarunkowań współczesnego znaczenia Pierścienia Rybaka. Analiza piśmiennictwa, ikonografii papieskiej i przekazów medialnych prowadzi do

ustalenia, w jakim zakresie i w wyniku jakich uwarunkowań zmianom podlega jego forma, znaczenie symboliczne i sposób używania.

Słowa kluczowe: Pierścień Rybaka, Pieczęć Rybaka, papież Jan Paweł II, papież Benedykt XVI, papież Franciszek, historia społeczna

Kontakt: Katedra Socjologii, Instytut Nauk Socjologicznych i Pedagogiki, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, ul. Nowoursynowska 166, 02-787 Warszawa
E-mail: katarzyna_bogacka@sggw.edu.pl
https://bw.sggw.edu.pl/info/author/WULS7dbabe53a01c44518b98f2009cc91eb6/Profil+osoby+%25E2%2580%2593+Katarzyna+Bogacka+%25E2%2580%2593+Szko%25C5%2582a+G%25C5%2582%25C3%25B3wna+Gospodarstwa+Wiejskiego+w+Warszawie+title?ps=20&lang=pl&pn=1&cid=88142
ORCID 0000-0002-0149-4060

WYMIARY RACJONALNOŚCI

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 135-157
DOI 10.12887/37-2024-4-148-09

Stanisław FEL*
Jarosław KOZAK
Adelaide DI MAGGIO

RELIGIJNOŚĆ STUDENTÓW A EMOCJE WOBEC SZTUCZNEJ INTELIGENCJI
Socjologiczne studium porównawcze Polski i Wielkiej Brytanii

Ustalenie związku poziomu religijności (oraz miejsca studiowania) z emocjonalnymi reakcjami związanymi z AI pozwoli wyjaśnić, w jaki sposób ludzie o zróżnicowanej religijności odnoszą się do zmian technologicznych. Ustalenia takie mogą mieć duże znaczenie, między innymi dla projektantów i programistów AI, którzy dążą do tworzenia technologii postrzeganej pozytywnie i akceptowalnej przez różnorodne społeczności.

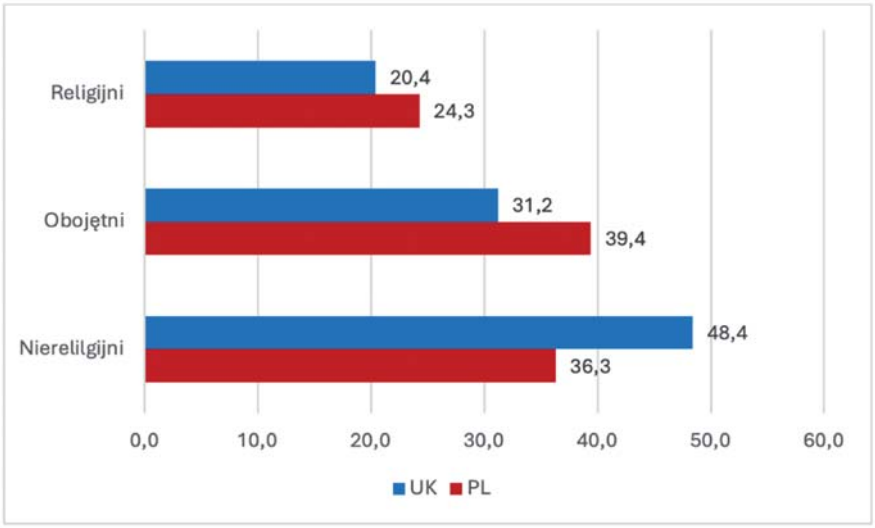
W erze szybkiego rozwoju technologicznego sztuczna inteligencja (ang. artificial intelligence – AI) staje się coraz silniej obecna w życiu codziennym. Systemy AI dynamicznie proliferują w społeczeństwie, zarówno w obszarach bezpośrednio związanych z codziennym życiem jednostki, jak i w szerszym kontekście społecznym. Tradycyjnie rozpisane w społeczeństwie role i funkcje przejmowane są i transformowane przez AI, co nieustannie ujawnia nowe możliwości działania tej technologii. Stopień adaptacji systemów AI rośnie, a sama technologia jest coraz częściej postrzegana jako immanentny składnik otaczającej nas rzeczywistości.

Wszechobecność AI rodzi przy tym różnorodne reakcje emocjonalne, które mogą kształtować się pod wpływem wielu czynników. Sztuczna inteligencja może być źródłem fascynacji i nadziei, ale może też być postrzegana jako zagrożenie w sytuacji, gdy zaawansowane algorytmy będą w stanie zdominować kluczowe aspekty życia jednostek[1]. Mimo wysokiego zaawansowania programistycznego i technologicznego nowoczesne systemy napotykają na problem przekroczenia tak zwanej doliny osobliwości (ang. uncanny valley),

* Dr hab. Stanisław Fel, prof. KUL – Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: stanislaw.fel@kul.pl, ORCID 0000-0003-3975-665X; Dr Jarosław Kozak – Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: jaroslaw.kozak@kul.pl, ORCID 0000-0003-1048-8575; Adelaide Di Maggio – Faculty of Education, Cambridge University, e-mail: ad2039@cam.ac.uk; adelaide.dimaggio@alumni.ucl.ac.uk [pełne noty o Autorach na końcu numeru].

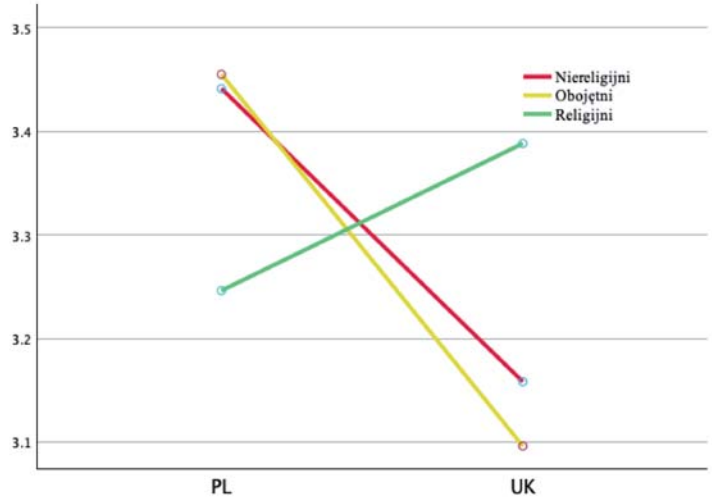
[1] Zob. A. L e k k a - K o w a l i k, M. W o j e w o d a, *Lęk i nadzieja*, „Ethos" 36(2023) nr 3(143), s. 1-5.

Wykres 1. Poziomy religijności (%)



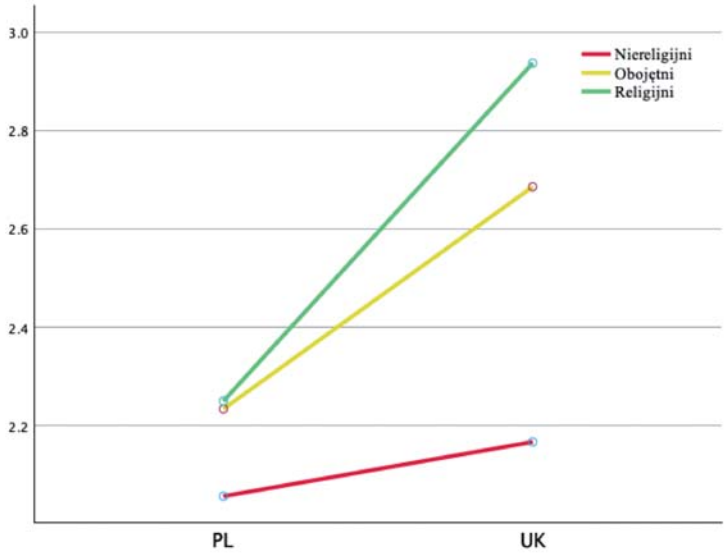
Źródło: Obliczenia autorów

Wykres 2. Związek religijności i miejsca studiowania z zaciekawieniem AI



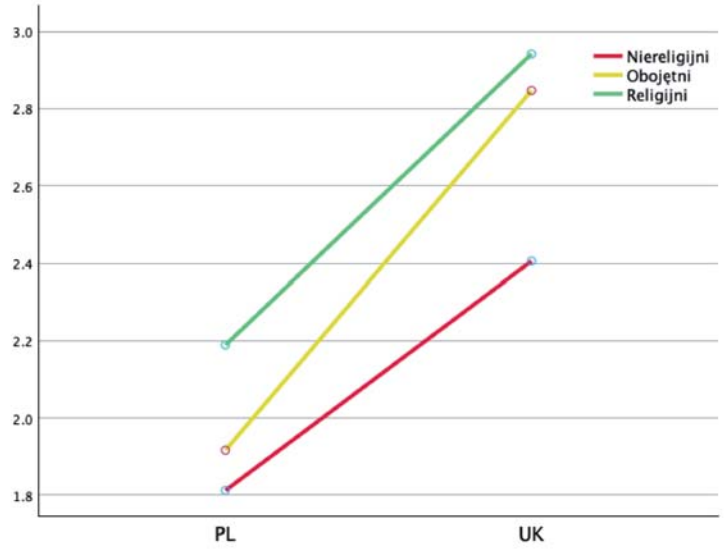
Źródło: Obliczenia autorów (1=niski wskaźnik ciekawości; 5=wysoki wskaźnik ciekawości)

Wykres 3. Związek religijności i miejsca studiowania z zaufaniem do AI



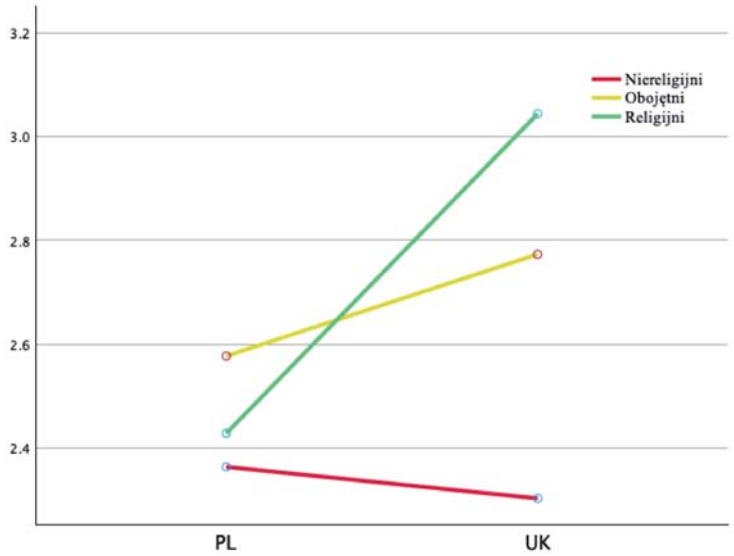
Źródło: Obliczenia autorów (1=niski wskaźnik zaufania; 5=wysoki wskaźnik zaufania)

Wykres 4. Związek religijności i miejsca studiowania ze wstrętem do AI



Źródło: Obliczenia autorów (1=niski wskaźnik wstrętu; 5=wysoki wskaźnik wstrętu)

Wykres 5. Związek religijności i miejsca studiowania z radością odnośnie do AI



Źródło: Obliczenia autorów (1=niski wskaźnik radości; 5=wysoki wskaźnik radości)

wyrażający się w jedoczesnym emocjonalnym odczuwaniu przez jednostki, że sztuczna inteligencja jest czymś zarówno im bliskim, jak i obcym[2].

Istotnym czynnikiem warunkującym postrzeganie przez jednostkę nowych zjawisk jest religia i religijność. Ta sfera życia może mieć znaczący wpływ na kształtowanie światopoglądu i zachowań jednostek[3], wywierając także realny wpływ na sposób, w jaki ludzie postrzegają nowe technologie i na nie reagują. Rozwój AI powinien więc stać się przedmiotem współpracy i dialogu między różnymi obszarami wiedzy. Nauki ścisłe mogą dostarczać informacji o mechanizmach działania i potencjalnych zastosowaniach AI, a nauki społeczne pomagać zrozumieć wpływ AI na społeczeństwo. Dialog wiara–rozum może z kolei wnieść do dyskusji o AI perspektywę pytania o sens, cel i moralne implikacje rozwoju technologicznego. W ten sposób, zamiast postrzegać rozwój AI jako odizolowany od pozostałych obszarów życia ludzkiego, można umieścić go w szerszym kontekście, który uwzględnia zarówno cechującą człowieka dążność do poznawania i tworzenia, jak i poszukiwanie przezeń głębszego sensu i wartości. Podejście takie może nie tylko wzbogacać rozumienie AI, ale także sprzyjać rozwijaniu technologii w sposób bardziej zrównoważony i etyczny, ponieważ dialog między różnymi dziedzinami i perspektywami wiedzy pozwala na lepsze rozumienie potencjalnych konsekwencji i wyzwań związanych z integracją AI w społeczeństwie. Przyjęcie perspektywy pluralizmu epistemologicznego w wyjaśnianiu akceptacji nowych technologii wydaje się konieczne w przypadku podejmowania bardziej otwartej i elastycznej analizy różnorodności badanego zjawiska. To z kolei umożliwia pełniejsze i bardziej zróżnicowane podejście do problemów o charakterze złożonym, takich jak relacja między rozwojem technologii a szerokim spektrum ludzkich doświadczeń, w tym związek między doświadczeniem religijnym a percepcją przez jednostkę innowacji technologicznych[4].

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie związku między poziomem religijności studentów w Polsce i w Wielkiej Brytanii a ich emocjonalnymi reakcjami na sztuczną inteligencję. Studenci stanowią specyficzną grupę społeczną. Ze względu na wiek i poziom wykształcenia są otwarci na innowacje technologiczne, mają o nich stosunkowo dużą wiedzę i chętnie z nich korzystają[5]. W przyszłości będą stanowić elitę społeczną, pełniąc istotne funkcje w różnych sferach

---

[2] Por. A. M a j, *Ewolucja inteligencji i jej badanie. Oswajanie sztucznej inteligencji w perspektywie przemian kultury i komunikacji*, „Ethos" 36(2023) nr 3(143), s. 183n.

[3] Zob. np. M. W o d k a, S. F e l, B. Z a r z y c k a, J. K o z a k, *How Does the Catholic Clergy Influence What Poles in the UK Know and Think about Brexit?*, „Religions" 13 (2022) nr 1 (45), s. 1-13.

[4] Por. M. S ł o m k a, K. W o l s z a, *Evolutionism—Creationism: An Introduction to a Still Open Debate*, „Roczniki Filozoficzne" 68(2020) nr 4, s. 8-10.

[5] Por. M. Z d u n, *Innowacje. Perspektywa społeczno-kulturowa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 117n., 181n.

życia społeczno-gospodarczego i w administracji państwa. Artykuł analizuje związki między różnymi poziomami religijności w różnych miejscach studiowania a postrzeganiem sztucznej inteligencji i reakcjami na nią i koncentruje się na emocjach takich, jak ciekawość, strach, smutek, złość, zaufanie, wstręt i radość. Badanie to dąży do wyjaśnienia, jak religijność kształtuje postawy jednostek wobec AI lub poszczególne komponenty tych postaw. Terminy „postawy" i „komponent emocjonalny" będą niekiedy używane zamiennie.

Wybór Polski i Wielkiej Brytanii jako obszarów badań nie jest przypadkowy. Te dwa kraje reprezentują różnorodne konteksty kulturowe i religijne, co może wpływać na sposób, w jaki żyjący w nich ludzie postrzegają nowe technologie. Polska, z głęboko zakorzenionymi tradycjami katolickimi, i Wielka Brytania, gdzie dominuje większy pluralizm światopoglądowy[6], stanowią interesujące pola do analizy związku religijności z reakcjami emocjonalnymi wobec AI. Ponadto większość technologii AI opracowywana i programowana jest w języku angielskim, co może generować różne sposoby jej percepcji i reakcje na nią w zależności od ojczystego języka użytkownika. Może to stwarzać ryzyko, że „wykorzystanie języka angielskiego do programowania algorytmów – ze wszystkimi wartościami i wyrażeniami kulturowymi, które ten jeden język posiada w odniesieniu do innych – [prowadzić będzie do] coraz większych trudności w dekodowaniu złożonych wiadomości"[7].

Poprzez porównanie reakcji na AI badanie to dąży do głębszego zrozumienia, jak tło językowo-kulturowe, a więc w przypadku studentów ich miejsce studiowania, wiąże się z poziomem akceptacji nowoczesnych technologii i zaufania do nich[8].

Istnieje wiele definicji religijności, podobnie jak definicji religii, co sprawia, że termin „religijność" jest nieostry i wieloznaczny[9]. Zjawisko to bywa coraz częściej interpretowane poprzez racjonalne, naukowe i techniczne wyjaśnienia[10].

Religijność odnosi się do indywidualnego doświadczenia oraz wewnętrznego stosunku jednostki do sacrum, a także do elementów składających się na

---

[6] Por. J. K o z a k, M. W ó d k a, S. F e l, *Zaangażowanie społeczne polskich migrantów w Zjednoczonym Królestwie Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej a ich opinia o skutkach brexitu*, „Social Space" 2022, nr 2(23), s. 22n.

[7] M. R a v i r a t, *Algorytm w służbie człowieka – watykańska konferencja na temat sztucznej inteligencji*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 45(2024) nr 6(463), s. 13.

[8] Por. C. W e n d l e r, V. V e s e l o v s k y, G. M o n e a, R. W e s t, *Do Llamas Work in English? On the Latent Language of Multilingual Transformers*, „ArXiv" 2024, nr 2402.10588v2, s. 1n. (Cornell University, https://arxiv.org/abs/2402.10588.).

[9] Por. G. D a v i e, *Believing without Belonging: A Liverpool Case Study*, „Archives de Sciences Sociales des Religions" 38(1993) nr 81, s. 79n.

[10] Por. J. M a r i a ń s k i, H. S ł o t w i ń s k a, P. M ą k o s a, M. B u k - C e g i e ł k a, *Religiosity and Secularisation of Polish Youth in the 21st Century: Quantitative Research Analysis*, „Rocznik Teologii Katolickiej" 22(2023), s. 187.

religię (między innymi do doktryny, nauczania społecznego czy kultu). W badaniach socjologicznych uwzględnia się różnice ujęć i interpretacji religijności dotyczące najczęściej cech religijności, jej istoty i specyfiki[11].

Na potrzeby naszego projektu badawczego przyjęliśmy parametr, w którym połączono dwie kluczowe zmienne: globalny stosunek do wiary i uczestnictwo w praktykach religijnych. Pozwoliło to skonstruować typologię umożliwiającą podział respondentów na religijnych, niereligijnych bądź obojętnych wobec religii, co jest przydatne w lepszym wyjaśnieniu reakcji emocjonalnych na AI. Działanie takie spójne jest z podejściem uznającym złożoność doświadczenia religijnego i konieczność jego wielowymiarowej analizy w socjologii religii: „Na podstawie pytania o globalny stosunek do wiary tworzy się prostą typologię osób wierzących [...], z kolei odpowiedź na pytanie o autoidentyfikację jest dalej weryfikowana w szeregu pytań szczegółowych, m.in. dotyczących praktyk”[12].

Przyjmujemy, że ustalenie związku poziomu religijności (oraz miejsca studiowania) z emocjonalnymi reakcjami związanymi z AI umożliwi głębsze poznanie problematyki, którą podejmujemy, i pozwoli wyjaśnić, w jaki sposób ludzie o zróżnicowanej religijności odnoszą się do zmian technologicznych. Ustalenia takie mogą mieć duże znaczenie, między innymi dla projektantów i programistów AI, którzy dążą do tworzenia technologii postrzeganej pozytywnie i akceptowalnej przez różnorodne społeczności.

OBSZARY BADAWCZE
PRZEGLĄD LITERATURY

Dotychczasowe publikacje przedstawiają dość szeroki zakres perspektyw, obejmujących różnorodne aspekty związków AI z postawami społecznymi, w tym z jej komponentem afektywnym – emocjami. Literatura przedmiotu porusza takie zagadnienia, jak związek religii i kultury z postrzeganiem AI[13], wpływ AI na społeczności i interakcje międzyludzkie[14], postawy wobec AI

[11] Por. J. K o z a k, *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2014, s. 23-86.

[12] M. B o ż e w i c z, *Nowy język badań sondażowych nad religijnością. Analizy i próby*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2022, s. 42.

[13] Zob. np. A. L a C r u z, F. M o r a, *Researching Artificial Intelligence Applications in Evangelical and Pentecostal/Charismatic Churches: Purity, Bible, and Mission as Driving Forces*, „Religions” 15(2024) nr 2, s. 1-14; R. R e e d, *A.I. in Religion, A.I. for Religion, A.I. and Religion: Towards a Theory of Religious Studies and Artificial Intelligence*, „Religions” 12(2021) nr 6, s. 1-16.

[14] Zob. np. M a j, dz. cyt; G. O s i k a, *Komunikacja człowieka ze sztuczną inteligencją. Warunki brzegowe*, „Ethos” 36(2023) nr 3(143), s. 127-153.

i transhumanizmu[15] oraz etyczne i filozoficzne kwestie związane z AI[16]. Autorzy zwracają uwagę na etyczne implikacje rozwoju AI, podkreślają znaczenie moralnego prawa człowieka do kształtowania tej technologii[17] oraz analizują konsekwencje prób wprowadzania „ucieleśnionej" AI do społeczeństwa, między innymi w postaci robotów humanoidalnych[18]. Podnosi się kwestię fascynacji sztuczną inteligencją, ostrzegając przed utopijnymi wizjami cyfrowego raju i nadmiernym entuzjazmem wobec jej możliwości, który może ograniczać wolność indywidualną jednostki[19]. Zwraca się uwagę, że chociaż obawy i nadzieje związane z AI mają racjonalne podstawy, to często są one kształtowane przez lęk, który wynika z naturalnej ludzkiej skłonności do obawiania się rzeczy czy zjawisk, które nie są zrozumiałe czy przewidywalne[20]. Proponuje się model symbiotycznej AI oparty na koncepcji „oswojonej" technologii jako sposób na osiągnięcie korzystnej symbiozy jednostki z nowoczesną technologią[21].

Ważnym przedmiotem eksploracji wydaje się zagadnienie, w jaki sposób religijność może oddziaływać na reakcje emocjonalne związane z AI. W literaturze podkreśla się, że przekonania religijne mogą kształtować zarówno pozytywne, jak i negatywne emocje wobec AI, co może przekładać się na reakcje jednostki na postęp technologiczny i na jego potencjalne konsekwencje[22]. Badacze podkreślają znaczenie włączania etycznych i duchowych aspektów w proces tworzenia AI[23] – przyjęcie takiego właśnie podejścia może prowadzić do bardziej zrównoważonego i etycznie odpowiedzialnego rozwoju tej technologii, uwzględniającego harmonię między światem przyrody, społeczeństwem, duchowością i technologią[24].

---

[15] Zob. np. R. N a t h, R. M a n n a, *From Posthumanism to Ethics of Artificial Intelligence*, „AI & Society" 38(2023) nr 1, s. 185-196.

[16] Zob. np. B.C. S t a h l, D. E k e, *The Ethics of ChatGPT – Exploring the Ethical Issues of an Emerging Technology*, „International Journal of Information Management" 2024, nr 74, s. 1-14.

[17] Zob. np. M. F e r d y n u s, *Czy mamy prawo oswoić sztuczną inteligencję?*, „Ethos" 36(2023) nr 3(143), s. 67-91.

[18] Zob. np. Ł. S a r o w s k i, M. G r u c h o ł a, *Robotyka społeczna w perspektywie (nie)antropocentryzmu*, „Ethos" 36(2023) nr 3(143), s. 154-176.

[19] Zob. np. M. W o j e w o d a, *Sztuczna inteligencja jako utopia społeczna*, „Ethos" 36(2023) nr 3(143), s. 109-126.

[20] Zob. np. M. C h u d a, *Oczekiwanie*, „Ethos" 36(2023) nr 3(143), s. 303-307.

[21] Zob. np. P. P o l a k, R. K r z a n o w s k i, *How to Tame Artificial Intelligence? A Symbiotic AI Model for Beneficial AI*, „Ethos" 36(2023) nr 3(143), s. 92-106.

[22] Zob. np. J. K o z a k , S. F e l, *The Relationship between Religiosity Level and Emotional Responses to Artificial Intelligence in University Students*, „Religions" 15(2024) nr 3, s. 1-18.

[23] Zob. np. J.A. K o n i g s b u r g, *Scientific Wonder, Artificial Intelligence, and Awe of the Divine*, „Religions" 15(2024) nr 4, s. 1-12.

[24] Zob. np. J. U t t a m, *Between Buddhist „Self-Enlightenment" and „Artificial Intelligence": South Korea Emerging as a New Balancer*, „Religions" 14(2023) nr 2, s. 1-14; M. G r a v e s, J. C o m p s o n, A.R. B h o j a n i, C. O l s e n, T. A r n o l d, *Compassionate AI and the Alignment Problem*, „Theology and Science" 22(2024) nr 1, s. 4-8.

W literaturze prowadzona jest także dyskusja na temat potencjalnych zagrożeń i obaw związanych z różnymi koncepcjami i obszarami zastosowania sztucznej inteligencji. Chodzi między innymi o lęk egzystencjalny wywołany przez zagrożenia związane z najnowszymi technologiami oraz o niepokój dotyczący godności życia ludzkiego w perspektywie rozwoju AI[25]. Podejmuje się także teoretyczne rozważania dotyczące wpływu różnych tradycji religijnych i kulturowych na postawy emocjonalne wobec sztucznej inteligencji, koncentrując się na różnicach między kulturami wschodnimi a zachodnimi[26]. Analizuje się sposób, w jaki różne religie wpływają na percepcję i akceptację technologii, a także zróżnicowane podejścia do AI w poszczególnych kulturach i tradycjach religijnych[27]. Zauważa się również, że ingerencja technologii sztucznej inteligencji w funkcjonowanie społeczeństwa może oddziaływać na wyobraźnię religijną, czyli na sposób, w jaki jednostki rozumieją i doświadczają sacrum, duchowości oraz różnych aspektów religijnych życia, często emocjonalnie ugruntowanych w relacjach z przyrodą i otoczeniem[28].

W tym kontekście ważny wątek analiz stanowią wyzwania związane z transhumanizmem i posthumanizmem[29]. W nieuwzględnianiu etycznych i duchowych aspektów rozwoju sztucznej inteligencji dostrzega się zagrożenia dla ludzkich wartości oraz dla godności człowieka i postuluje się głęboką refleksję etyczną oraz respektowanie wartości humanistycznych w procesie projektowania i wdrażania technologii AI[30]. W nawiązaniu do emocjonalnych reakcji na sztuczną inteligencję jej przyszłość przedstawia się w literaturze przedmiotu przez pryzmat trzech scenariuszy: rajskiego, piekielnego i trium-

[25] Zob. np. K. S h i b u y a, *An „Artificial" Concept as the Opposite of Human Dignity*, w: *Genetic Science and New Digital Technologies: Science and Technology Studies and Health Praxis*, red. T. Sikka, Bristol University Press, Bristol 2023, s. 81-102.

[26] Zob. np. A. P e r s s o n, M. L a a k s o h a r j u, H. K o g a, *We Mostly Think Alike: Individual Differences in Attitude Towards AI in Sweden and Japan*, „The Review of Socionetwork Strategies" 15(2021) nr 1, s. 123-142.

[27] Zob. np. H. A h m e d, H.M. L a, *Evaluating the Co-dependence and Co-existence between Religion and Robots: Past, Present and Insights on the Future*, „International Journal of Social Robotics" 13(2021) nr 2, s. 219-235; R. T s u r i a, Y. T s u r i a, *Artificial Intelligence's Understanding of Religion: Investigating the Moralistic Approaches Presented by Generative Artificial Intelligence Tools*, „Religions" 15(2024) nr 3, s. 1-15; M. G r u c h o ł a, M. S ł a w e k - C z o c h r a, R. Z i e l i ń s k i, *Artificial Intelligence as a Tool Supporting Prayer Practices*, „Religions" 15(2024) nr 3, s. 1-13.

[28] Zob. np. B. K n o s a l a, *Zarządzanie środowiskiem naturalnym przez sztuczną inteligencję. Ograniczenia i wyzwania narracji postnatury*, „Ethos" 36(2023) nr 4(144), s. 127-145.

[29] Zob. np. M. A b a s s y, *Snucie opowieści jako narzędzie oswajania sztucznej inteligencji: między modelującą funkcją języka a podmiotowością maszyn*, „Ethos" 36(2023) nr 4(144), s. 49-63; B. K l o n o w s k a, *Etyczne maszyny. Reprezentacje sztucznej inteligencji w powieściach „Maszyny takie jak ja" Iana McEwana i „Klara i słońce" Kazuo Ishiguro*, „Ethos" 36(2023) nr 4(144), s. 87-106.

[30] Zob. np. K. A l - K a s s i m i, *A Postmodern (Singularity) Future with a Post-Human Godless Algorithm: Trans-Humanism, Artificial Intelligence, and Dataism*, „Religions" 14(2023) nr 8, s. 1-26.

falnego, podkreślając znaczenie postawy humanistycznej i kontroli nad rozwojem technologii w kształtowaniu przyszłości[31].

Reasumując, przegląd literatury dotyczący społecznych, etycznych i filozoficznych aspektów rozwoju sztucznej inteligencji pozwala wyróżnić sześć kluczowych obszarów, które odzwierciedlają różnorodność perspektyw i głębię dyskusji. Są to (1) wyzwania związane z technologią AI, (2) oddziaływanie kultury i religii na percepcję AI, (3) wpływ AI na interakcje społeczne, (4) filozoficzne rozważania dotyczące jej natury i przyszłości, (5) etyczne aspekty wdrażania technologii oraz (6) różne scenariusze rozwoju AI.

HIPOTEZY BADAWCZE

Przegląd literatury sugeruje, że różne czynniki, w tym religijność i tło kulturowe związane z miejscem zamieszkania i językiem danej osoby, mogą mieć znaczący związek z kształtowaniem jej reakcji emocjonalnych, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, na sztuczną inteligencję. Postanowiono zatem sformułować następującą hipotezę ogólną: Poziom religijności oraz miejsce studiowania kształtują emocjonalne reakcje na AI, warunkując zarówno pozytywne, jak i negatywne postawy wobec tej technologii. Aby szczegółowo zbadać związek religijności z różnymi emocjami w kontekście AI, sformułowano trzy hipotezy szczegółowe: (1) hipotezę dotyczącą emocji negatywnych: Osoby religijne wykazują ogólnie wyższy poziom emocji negatywnych (takich jak wstręt) w reakcji na AI w porównaniu z osobami niereligijnymi i obojętnymi; (2) hipotezę dotyczącą emocji pozytywnych: Osoby religijne wykazują ogólnie niższy poziom emocji pozytywnych (np. radości, zaufania) w reakcji na AI w porównaniu z osobami niereligijnymi i obojętnymi; (3) hipotezę dotyczącą ciekawości i miejsca studiowania (języka): Studenci z regionów, w których dostępne narzędzia AI nie są jeszcze odpowiednio dostosowane do lokalnych języków i działają mniej efektywnie niż w wersjach angielskojęzycznych, wykazują większą ciekawość wobec technologii AI w porównaniu do studentów z regionów, gdzie narzędzia te są bardziej rozwinięte i efektywnie funkcjonują w języku angielskim.

METODA PROWADZENIA BADAŃ

Ilościowe badania socjologiczne przeprowadzono na przełomie roku 2023 i 2024 na reprezentatywnej próbie 2098 studentów w Wielkiej Brytanii

[31] Zob. np. R. T o m a s z e w s k a, *Raj – piekło – triumf. Sztuczna inteligencja w scenariuszach przyszłości*, „Ethos" 36(2023) nr 3(143), s. 253-274.

(N=1010) i w Polsce (N=1088)[32]. W przypadku studentów w Wielkiej Brytanii zapewnienie reprezentatywności osiągnięto przez ustanowienie kwot reprezentacyjnych między innymi na podstawie płci, roku studiów i grupy uniwersyteckiej, zgodnie z danymi populacyjnymi Higher Education Statistics Agency (HESA)[33]. Pozwoliło to na osiągnięcie stabilnych baz dla każdej z grup demograficznych, co jest kluczowe dla wiarygodności wyników. Badanie przeprowadzono przez panel badawczy Savanta. Z kolei w Polsce zastosowano metodę Respondent-Driven Sampling (RDS), opierającą się na technice próbkowania kuli śnieżnej z odpowiednimi korektami statystycznymi, aby zapewnić reprezentatywność próby[34]. Zastosowano kwoty z uwzględnieniem podziału na grupy kierunków kształcenia zgodnie z klasyfikacją ISCED-F 2013 podaną przez Główny Urząd Statystyczny, co pozwoliło na wiarygodne odzwierciedlenie różnorodności środowiska studenckiego w Polsce[35]. Dzięki zastosowaniu tych metod, badanie mogło skutecznie uchwycić specyfikę i różnorodność postaw studentów obu krajów wobec badanego zagadnienia, zapewniając tym samym solidne podstawy do analiz i wnioskowań.

W badaniach wzięło udział 31,7% mężczyzn oraz 64,3% kobiet. Pięć osób deklarowało inną płeć (0,2%), a 3,7% odmówiło odpowiedzi na to pytanie. Średni wiek studentów to 22,85 (SD=7,7)[36].

W przeprowadzonym badaniu zastosowano miarę religijności opartą na kombinacji dwóch zmiennych: praktyk religijnych i autodeklaracji wiary. Respondenci oceniali swoją częstotliwość uczestnictwa w takich praktykach na skali od 1 do 5, gdzie 1 oznaczało „w ogóle nie praktykuję", a 5 – „praktykuję bardzo często (kilka razy w tygodniu)". W przypadku zmiennej dotyczącej autodeklaracji wiary na skali od 1 do 5 respondenci określali stopień swojej religijności, od 1 – „jestem niewierzący", do 5 – „jestem głęboko wierzący". Obie zmienne zostały zsumowane, tworząc skalę od 2 do 10, która miała na celu odzwierciedlenie ogólnego poziomu religijności respondentów. Uzyskana skala była podstawą segmentacji, tworząc w ten sposób zmienną „religijność", która obejmowała trzy kategorie: niereligijnych, obojętnych i religijnych.

---

[32] Symbol „N" to standardowe oznaczenie używane w statystyce i naukach społecznych, które wskazuje na liczbę jednostek (osób) w badanej próbie.

[33] Zob. HESA, *Who's Studying in HE?*, Higher Education Statistics Agency, Cheltenham 2023.

[34] Por. K o z a k, F e l, dz. cyt., s. 5n.

[35] Zob. GUS, *Szkolnictwo wyższe w roku akademickim 2022/2023*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2023.

[36] W statystyce oznaczenie „SD" (ang. standard deviation, czyli odchylenie standardowe) określa zróżnicowanie wartości w zbiorze danych względem średniej. Wyższa wartość odchylenia standardowego oznacza większe rozproszenie wyników, a niższa – większą koncentrację wokół średniej.

Analiza korelacji Pearsona wykazała wysoki współczynnik korelacji (r=0,824) między zmiennymi dotyczącymi praktyk religijnych i autodeklaracji wiary, co sugeruje silną współzależność tych wymiarów. Przeprowadzono także eksploracyjną analizę czynnikową (Exploratory Factor Analysis – EFA) na podstawie metody analizy głównych składowych (Principal Component Analysis – PCA) z wykorzystaniem rotacji ortogonalnej Varimax. Wysoka wartość testu sferyczności Bartletta (1140,234 przy p<0,001) potwierdza, że zmienne są odpowiednio skorelowane, co jest istotne dla analizy czynnikowej. Analizę wspierają również wyniki regresji liniowej, w której obie zmienne wykazały istotność statystyczną (p<0,001). Wyniki te stanowią dodatkowy argument przemawiający za skutecznością prostej sumy jako metody agregacji tych zmiennych.

Należy także nadmienić, że działanie takie spójne jest z podejściem uznającym złożoność doświadczenia religijnego i konieczność jego wielowymiarowej analizy w socjologii religii: „Na podstawie pytania o globalny stosunek do wiary tworzy się prostą typologię osób wierzących [...] z kolei odpowiedź na pytanie o autoidentyfikację jest dalej weryfikowana w szeregu pytań szczegółowych, m.in. dotyczących praktyk”[37].

Autorskie narzędzie badawcze – kwestionariusz ankiety – zostało skonstruowane do mierzenia postaw studentów wobec AI. Ujęcie postaw nawiązuje do teorii postaw Rosenberga i Hovlanda[38], którzy definiują je jako trwałe skłonności do reagowania na obiekty lub sytuacje w określony sposób, obejmujące składowe afektywne (emocje i uczucia), poznawcze (wiedzę) oraz behawioralne (skłonności do określonych działań). Jednym z badanych wymiarów postaw jest zaufanie, które zostało zmierzone przez specyficzny podzbiór twierdzeń ocenianych na pięciostopniowej skali, gdzie cyfra 1 oznacza, że respondent zdecydowanie nie zgadza się z danym twierdzeniem, a cyfra 5 jest oceną wyrażającą pełną zgodność z treścią danego twierdzenia. Treść pytań dotyczących zaufania do AI została opracowana na kanwie istniejącej literatury, która wyróżnia trzy wymiary zaufania do tej technologii (niezawodność, przydatność i funkcjonalność)[39] bądź też odnosi się to tego zagadnienia bardziej szczegółowo, wyróżniając kategorie zaufania do nowych technologii[40].

---

[37] B o ż e w i c z, dz. cyt., s. 42.

[38] Zob. M.J. R o s e n b e r g, C.I. H o v l a n d, *Cognitive, Affective and Behavioral Components of Attitudes*, w: *Attitude Organization and Change: An Analysis of Consistency among Attitude Components*, red. M.J. Rosenberg, C.I. Hovland, Yale University Press, New Haven 1960, s. 1-14.

[39] Zob. H. C h o u n g, P. D a v i d, A. R o s s, *Trust in AI and Its Role in the Acceptance of AI Technologies*, „International Journal of Human-Computer Interaction” 39(2023) nr 9, s. 1727-1739.

[40] Por. S. L o c k e y, N. G i l l e s p i e, D. H o l m, I. A s a d i S o m e h, *A Review of Trust in Artificial Intelligence: Challenges, Vulnerabilities and Future Directions*, w: *Proceedings of the 54th Hawaii International Conference on System Sciences 2021*, HICSS, Kauai, Hawaii, 2021, s. 5463-5472.

REZULTATY

Okazało się, że dwóch na pięciu studentów deklarowało się jako niewierzący, niemal co czwarty jako obojętny, a co trzeci jako wierzący. Wyższą wartość wskaźnika niewierzących odnotowano w Wielkiej Brytanii. Tym samym więcej studentów w Polsce deklarowało się jako wierzący. Wartość wskaźnika obojętnych religijnie okazała się wyższa w przypadku studentów w Polsce (Tabela 1).

Tabela 1. Autodeklaracja wiary

	Polska		Wielka Brytania		Razem	
	N	%	N	%	N	%
Niewierzący	381	35,0	478	47,3	859	40,9
Obojętni religijnie	286	26,3	196	19,4	482	23,0
Wierzący	421	38,7	336	33,3	757	36,1
Ogółem	1088	100,0	1010	100,0	2098	100,0

$\chi 2=34,450$; df=2; $p<0,001$; C=0,127
Źródło: Obliczenia autorów

Studenci w zdecydowanej większości deklarowali brak praktyk religijnych, co czwarty praktykował regularnie, a co piąty nieregularnie. Wartość wskaźnika niepraktykujących okazał się wyższy w przypadku studentów w Wielkiej Brytanii. Studenci w Polsce częściej z kolei praktykowali regularnie bądź nieregularnie aniżeli studenci w Wielkiej Brytanii (Tabela 2).

Tabela 2. Częstotliwość praktyk religijnych

	Polska		Wielka Brytania		Razem	
	N	%	N	%	N	%
Niepraktykujący	554	50,9	603	59,7	1157	55,2
Nieregularnie praktykujący	234	21,5	190	18,8	424	20,2
Regularnie praktykujący	300	27,6	217	21,5	517	24,6
Ogółem	1088	100,0	1010	100,0	2098	100,0

$\chi 2=17,090$; df=2; $p<0,001$; C=0,090
Źródło: Obliczenia autorów

Co czwarty student został skategoryzowany jako niereligijny, co trzeci jako obojętny, a co piąty jako religijny. Wartość wskaźnika studentów niereligijnych okazała się wyższa wśród studentów w Wielkiej Brytanii, obojętnych i religijnych odnotowano zaś więcej w Polsce (Wykres 1).

W dalszej kolejności przeprowadzono dwuczynnikową analizę wariancji (Analysis of Variance – ANOVA), aby zbadać związek różnych zmiennych niezależnych z zakresem emocji wywołanych przez AI. Szczególną uwagę poświęcono modelowi skorygowanemu efektów międzyobiektowych, co pozwoliło na ocenę istotności statystycznej związku badanych zmiennych z emocjami takimi, jak ciekawość, strach, smutek, złość, zaufanie, wstręt i radość. Wykorzystanie tego podejścia pozwoliło na wyjaśnienie, w jaki sposób analizowane czynniki kształtują emocjonalne reakcje uczestników, z uwzględnieniem zarówno pojedynczych zmiennych (religijności i miejsca studiowania), jak i ich interakcji.

W analizie efektów międzyobiektowych dla zmiennej „ciekawość wobec AI" stwierdzono, że efekt główny miejsca studiowania okazał się istotny statystycznie ($F(1, 2092) = 7{,}883$; $p = 0{,}005$; $\eta^2 = 0{,}004$; mała wielkość efektu). Efekt główny religijności nie jest istotny statystycznie ($F(2, 2092) = 0{,}082$; $p = 0{,}922$). Wykazano efekt interakcji między miejscem studiowania a religijnością ($F(2, 2092) = 6{,}036$; $p = 0{,}002$; $\eta^2 = 0{,}06$; średnia wielkość efektu).

Polscy studenci niereligijni i obojętni wykazują wyższy poziom ciekawości wobec sztucznej inteligencji niż studenci niereligijni i obojętni w Wielkiej Brytanii. Z kolei studenci w Polsce deklarujący się jako religijni wykazują niższy poziom ciekawości niż studenci religijni w Wielkiej Brytanii (Wykres 2).

W analizie efektów międzyobiektowych dla zmiennej „strach wobec AI" stwierdzono, że efekt główny miejsca studiowania okazał się istotny statystycznie ($F(1, 2092) = 44{,}064$; $p < 0{,}001$; $\eta^2 = 0{,}21$; duża wielkość efektu). Efekt główny religijności jest istotny statystycznie ($F(2, 2092) = 13{,}816$; $p < 0{,}001$; $\eta^2 = 0{,}13$; średnia wielkość efektu). Efekt interakcji między miejscem studiowania a religijnością okazał się nieistotny statystycznie ($F(2, 2092) = 0{,}0872$; $p = 0{,}418$).

W analizie efektów międzyobiektowych dla zmiennej „smutek wobec AI", stwierdzono, że efekt główny miejsca studiowania okazał się istotny statystycznie ($F(1, 2092) = 153{,}884$; $p < 0.001$; $\eta^2 = 0{,}07$; średnia wielkość efektu). Także efekt główny religijności jest istotny statystycznie ($F(2, 2092) = 26{,}576$; $p < 0{,}001$; $\eta^2 = 0{,}02$; mała wielkość efektu). Efekt interakcji między miejscem studiowania a religijnością okazał się nieistotny statystycznie ($F(2, 2092) = 2{,}645$; $p = 0{,}07$).

W analizie efektów międzyobiektowych dla zmiennej „złość wobec AI" stwierdzono, że efekt główny miejsca studiowania okazał się istotny statystycznie ($F(1, 2092) = 166{,}593$; $p < 0{,}001$; $\eta^2 = 0{,}07$; średnia wielkość efektu). Efekt główny religijności jest istotny statystycznie ($F(2, 2092) = 22{,}805$; $p < 0{,}001$;

η^2=0,02; mała wielkość efektu). Efekt interakcji między miejscem studiowania a religijnością okazał się nieistotny statystycznie (F (2, 2092)= 2,484; p=0,08).

W analizie efektów międzyobiektowych dla zmiennej „zaufanie wobec AI" stwierdzono, że efekt główny miejsca studiowania okazał się istotny statystycznie (F (1, 2092) =55,873; p<0,001; η^2=0,03; mała wielkość efektu). Również efekt główny religijności jest istotny statystycznie (F (2, 2092)=29,377; p<0,001; η^2=0,03; mała wielkość efektu). Efekt interakcji pomiędzy miejscem studiowania a religijnością okazał się istotny statystycznie (F (2, 2092)=16,222; p<0,001; η^2=0,02; mała wielkość efektu).

Studenci w Polsce (religijni, obojętni, niereligijni) wykazują niższy poziom zaufania do AI niż studenci religijni, obojętni i niereligijni w Wielkiej Brytanii. Osoby religijne wśród studentów, zarówno w Polsce, jak i w Wielkiej Brytanii wyrażają wyższy poziom zaufania do AI aniżeli obojętne i niereligijne, przy czym wartości wskaźników dla wierzących i obojętnych w Polsce są do siebie zbliżone (Wykres 3).

W analizie efektów międzyobiektowych dla zmiennej „wstręt wobec AI" stwierdzono, że efekt główny miejsca studiowania okazał się istotny statystycznie (F (1, 2092) =162,491; p<0,001; η^2=0,07; średnia wielkość efektu). Efekt główny religijności jest istotny statystycznie (F (2, 2092)=17,657; p<0,001; η^2=0,02; mała wielkość efektu). Efekt interakcji między miejscem studiowania a religijnością okazał się istotny statystycznie (F (2, 2092)=5,905; p<0,003; η^2=0,06; średnia wielkość efektu).

Polscy studenci (religijni, obojętni, niereligijni) wykazują niższy poziom wstrętu wobec AI niż studenci religijni, obojętni i niereligijni w Wielkiej Brytanii. Osoby religijne, zarówno w Polsce, jak i w Wielkiej Brytanii, wyrażają wyższy poziom wstrętu wobec AI aniżeli osoby obojętne i niereligijne z tych krajów (Wykres 4).

W analizie efektów międzyobiektowych dla zmiennej „radość wobec AI" stwierdzono, że efekt główny miejsca studiowania okazał się istotny statystycznie (F (1, 2092) =18,864; p<0,001; η^2=0,01; mała wielkość efektu). Efekt główny religijności jest istotny statystycznie (F (2, 2092)=23,873; p<0,001; η^2=0,02; mała wielkość efektu). Efekt interakcji między miejscem studiowania a religijnością okazał się istotny statystycznie (F (2, 2092)=16,563 p<0,001; η^2=0,02; mała wielkość efektu).

Polscy studenci religijni i religijnie obojętni wykazują niższy poziom radości odnośnie do AI niż studenci religijni, obojętni i niereligijni w Wielkiej Brytanii. Z kolei w przypadku polskich studentów niereligijnych wartość wskaźnika „radość z AI" jest nieco wyższa aniżeli w przypadku studentów niereligijnych w Wielkiej Brytanii. Osoby religijne z tego kraju wyrażały wyższy poziom z radości z AI aniżeli jakakolwiek inna grupa studentów. Z kolei osoby religijne w Polsce charakteryzował wyższy poziom radości niż osoby

niewierzące w Polsce i w Wielkiej Brytanii, ale poziom ten okazał się niższy aniżeli w przypadku religijnie obojętnych zarówno w Polsce, jak i w Wielkiej Brytanii. Osoby obojętne religijnie przejawiały zdecydowanie wyższy poziom radości z AI aniżeli niewierzące (Wykres 5).

DYSKUSJA

Wyniki badania „Postawy studentów wobec AI" pozwalają na bezpośrednie odniesienie się do sformułowanych hipotez dotyczących związku poziomu religijności z emocjonalnymi reakcjami na sztuczną inteligencję.

Wyniki badania dostarczają danych potwierdzających hipotezę pierwszą, dotyczącą emocji negatywnych**.** Ustalono, że osoby religijne wykazują wyższy poziom negatywnych emocji (takich jak wstręt lub podobne) wobec AI w porównaniu do osób niereligijnych oraz obojętnych religijnie zarówno w grupie studiujących w Polsce, jak i w Wielkiej Brytanii. Stanowi to potwierdzenie założenia, że religijność może intensyfikować negatywne reakcje emocjonalne na nowe technologie, takie jak AI. Hipoteza pierwsza, zakładająca, że wyższy poziom religijności może nasilać uczucia negatywne wobec AI, znajduje zatem potwierdzenie w wynikach badania.

Wyniki badania nie potwierdzają jednoznacznie hipotezy drugiej, dotyczącej emocji pozytywnych. W badaniu stwierdzono niższe poziomy zaufania do sztucznej inteligencji i odczuwanej wobec niej radości wśród osób niewierzących i obojętnych, jednakże w przypadku ciekawości wyniki różnicuje kraj studiowania. O ile w przypadku studiujących w Wielkiej Brytanii osoby wierzące charakteryzują się wyższą wartością wskaźnika ciekawości wobec AI, o tyle wśród studentów w Polsce występuje zjawisko odwrotne – to osoby obojętne i niereligijne są bardziej zaciekawione nową technologią. Może to oznaczać, że związek między religijnością a pozytywnymi emocjami wobec AI jest bardziej złożony i wymaga dalszych badań.

Analiza wyników dotyczących miejsca studiowania w kontekście ciekawości odnośnie do AI ujawnia także interesujące odkrycia, potwierdzając częściowo hipotezę trzecią. W Polsce studentów niewierzących i obojętnych religijnie charakteryzują znacznie wyższe wartości wskaźnika ciekawości wobec AI aniżeli studentów niereligijnych i obojętnych w Wielkiej Brytanii. Jak wspomniano wyżej, wyjątek stanowią osoby religijne, w przypadku których studiujący w Wielkiej Brytanii wykazują wyższy poziom zainteresowania sztuczną inteligencją niż studenci religijni w Polsce.

Analiza odczuwanych emocji negatywnych wykazała niższe poziomy wstrętu wobec sztucznej inteligencji wśród polskich studentów we wszystkich grupach religijności w porównaniu ze studentami brytyjskimi.

Mniejsza ekspozycja na AI i mniejsza znajomość jej potencjalnych zastosowań oraz generowanych przez nią rodzajów ryzyka, wiążąca się z relatywnie słabszą (w stosunku do studentów brytyjskich) znajomością języka angielskiego, mogą prowadzić do ogólnie niższego poziomu negatywnych emocji wobec sztucznej inteligencji, takich jak wstręt, gdyż wstręt często stanowi reakcję na zagrożenia konkretne i zrozumiałe[41]. To zaś wskazuje, że kontekst kulturowy i edukacyjny, w którym odbywa się nauka, może mieć istotne znaczenie dla poziomu wiedzy o sztucznej inteligencji, moderując związek z innymi czynnikami, co może prowadzić do różnic w poziomie zaznajomienia z kwestiami związanymi z AI[42].

W społeczeństwach, które przechodzą transformację od skupienia na potrzebach podstawowych ku koncentracji na wartościach postmaterialistycznych[43], a do takich należy społeczeństwo polskie, lokujące się bliżej bieguna wartości materialistycznych i tradycjonalizmu[44], może występować zjawisko niedostrzegania pełnego zakresu potencjalnych zagrożeń związanych z technologiami AI. Brak głębszej świadomości co do ich skutków może więc prowadzić do mniej intensywnych reakcji emocjonalnych zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, co tłumaczy obserwowane niższe poziomy zaufania oraz wstrętu wobec sztucznej inteligencji[45].

Wskaźniki zaufania sugerują, że studenci polscy ze wszystkich badanych grup wykazują ogólnie niższy poziom zaufania do AI niż studenci w Wielkiej Brytanii. Poziom radości związanej z możliwościami, jakie niesie z sobą sztuczna inteligencja, jest również odmienny w obu krajach. Niereligijni studenci w Polsce wykazują wyższe wskaźniki radości w reakcji na AI niż niereligijni Brytyjczycy, podczas gdy osoby religijne w Wielkiej Brytanii charakteryzują się zdecydowanie najwyższymi wskaźnikami radości wobec nowych technologii.

---

[41] Por. S.C. Napolitano, C.E. Balling, I. Peckinpaugh, D.B. Samuel, S.P. Lane, *Perceived Social Support Attenuates Increased Hostile Reactions to Traumatic Threat*, „Journal of Clinical Psychology" 79(2023) nr 11, s. 2567n., 2576-2578.

[42] Por. F. Kaya, F. Aydin, A. Schepman, P. Rodway, O. Yetişensoy, M. Demir Kaya, *The Roles of Personality Traits, AI Anxiety, and Demographic Factors in Attitudes toward Artificial Intelligence*, „International Journal of Human-Computer Interaction" 40(2024) nr 2, s. 510; zob. O. Zawacki-Richter, V.I. Marín, M. Bond, F. Gouverneur, *Systematic Review of Research on Artificial Intelligence Applications in Higher Education – Where are the Educators?*, „International Journal of Educational Technology in Higher Education" 16(2019) nr 1, s. 39.

[43] Por. Y. Zhong, R.F. Inglehart, *China as Number One? The Emerging Values of a Rising Power*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2024, s. 4-17.

[44] Por. D. Szczygielski, *Etos małżeńsko-rodzinny w warunkach polskiego społeczeństwa konsumpcyjnego. Studium socjologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, s. 57n.

[45] Por. M.A. Wani, N. Agarwal, S. Jabin, S.Z. Hussain, *User Emotion Analysis in Conflicting Versus Non-Conflicting Regions Using Online Social Networks*, „Telematics and Informatics" 35(2018) nr 8, s. 2330-2332.

Obserwowane różnice w reakcjach polskich i brytyjskich studentów na AI można wyjaśniać za pomocą teorii wpływu kulturowego indywidualizmu i kolektywizmu[46] oraz różnic w poziomie i naturze religijności w różnych społecznościach (krajach)[47]. Badania Zarzyckiej z zespołem pokazują, że religijność w Polsce wiąże się z wartościami kolektywistycznymi, co może tłumaczyć większą ostrożność wobec technologii, postrzeganej jako zagrożenie dla spójności społecznej[48]. W Polsce, gdzie zwłaszcza w sferze religijnej bardziej zakorzeniona jest wspólnotowość, nowe technologie mogą zatem budzić większy sceptycyzm. Odzwierciedlają to niższe wskaźniki zaufania do AI. Tymczasem w Wielkiej Brytanii, kraju o silniejszym indywidualizmie, studenci mogą łatwiej akceptować sztuczną inteligencję, w której upatrują wzmocnienie ich niezależności i osobistych osiągnięć[49]. Innymi słowy, indywidualizm sprzyja emocjom pozytywnym wobec nowych technologii[50].

W badaniu zaobserwowano, że studenci w Polsce, szczególnie niewierzący i obojętni religijnie, wykazują większą ciekawość w stosunku do AI niż ich rówieśnicy w Wielkiej Brytanii. Może to sugerować, że w Polsce nowe technologie są odbierane jako bardziej ekscytujące lub mniej znane, co zwiększa ciekawość wobec nich. Można przypuszczać, że zjawisko to wynika po części z różnic językowych, szczególnie w kontekście biegłości posługiwania się językiem angielskim[51]. Studenci, którzy swobodnie posługują się tym językiem, mogą mieć lepszy dostęp do najnowszych rozwiązań AI, co z kolei może przyczyniać się do budowania większego zaufania do tych technologii. Fakt, że wiele systemów AI, w tym popularne modele językowe, jak ChatGPT, opracowywane są głównie w oparciu o język angielski, może również wpływać na percepcję użyteczności i wiarygodności AI[52]. Wskazuje to, że różnice

[46] Zob. J. W a n g, *The Different Factors Affected in The Moral Machine Experiment*, „Journal of Education, Humanities and Social Sciences" 26(2024), s. 521-526.

[47] Zob. X. G e, C. X u, D. M i s a k i, H.R. M a r k u s, J.L. T s a i, *How Culture Shapes What People Want From AI*, „arXiv" 2024, nr 05104(2403.05104v1), s. 1-15 (Cornell University, https://arxiv.org/abs/2403.05104).

[48] Zob. B. Z a r z y c k a, A. T y c h m a n o w i c z, A. G o ź d z i e w i c z - R o s t a n k o w s k a, *The Interplay between Religiosity and Horizontal and Vertical Individualism-Collectivism among Polish Catholic Students*, „Polish Psychological Bulletin" 47(2016) nr 3, s. 383-393.

[49] Por. Y. Z h a n g, H. Y i n, *Collaborative Cheating among Chinese College Students: The Effects of Peer Influence and Individualism-Collectivism Orientations*, „Assessment & Evaluation in Higher Education" 45(2020) nr 1, s. 56-58.

[50] M. C h e n, *Redefinition and Interpretation of „Religiosity" Based on the Reflection of Buddha Nature*, „Religions" 15(2024) nr 3, s. 7-10.

[51] Por. J. H u a n g, M. T a n, *The Role of ChatGPT in Scientific Communication: Writing Better Scientific Review Articles*, „American Journal of Cancer Research" 13(2023) nr 4, s. 1149-1153.

[52] Por. T.N. F i t r i a, *Artificial Intelligence (AI) Technology in OpenAI ChatGPT Application: A Review of ChatGPT in Writing English Essay*, „Journal of English Language Teaching" 12(2023) nr 1, s. 52-55.

kulturowe i językowe mogą wpływać na sposób odbierania technologii AI i na emocje wywoływane przez nią u studentów w różnych krajach.

WNIOSKI

Rozwój AI stawia przed socjologią nowe wyzwania, ale także otwiera nowe możliwości badawcze. Krytyka mówiąca, że dyscyplina ta może mieć trudności z operacjonalizacją kluczowych pojęć związanych z AI, wydaje się nie uwzględniać jej zdolności do dynamicznego rozwoju[53]. W socjologii wielokrotnie już udowodniono, że potrafi ona dostosować swoje teorie i metody do badania nowych zjawisk społecznych w zmieniających się warunkach[54]. Przyjęcie założenia, że AI może być badana przez socjologię, oznacza rozpoznanie potencjału, jakim dysponuje ta dyscyplina w generowaniu wiedzy o interakcjach między społeczeństwem a technologią[55].

Badanie „Postawy studentów wobec AI" rzuca światło na złożone oddziaływanie poziomu religijności i miejsca percepcji tej technologii w sensie kontekstu kulturowo-językowego oraz pokazuje, że szeroko rozumiany kontekst kulturowy (religijność, miejsce studiowania) ma znaczący związek z emocjonalnymi reakcjami na AI. To z kolei wskazuje na konieczność uwzględnienia tych czynników przy projektowaniu nowych technologii. W procesie tym kluczowy jest taki sposób ich projektowania, aby użytkownik, bez względu na poziom religijności, nie odczuwał strachu przed ich akceptacją i użytkowaniem. Ważne jest, aby technologie te wywoływały poczucie bezpieczeństwa i zaufania, nie zaś lęk czy obawy. Dlatego też regulacje prawne i etyczne dotyczące AI powinny uwzględniać emocjonalne reakcje użytkowników, oferując rozwiązania, które minimalizują strach i niepewność, a jednocześnie wzmacniają poczucie kontroli i zrozumienia technologii[56]. Należy przyjąć założenie, że sztuczna inteligencja może być wykorzystywana w służbie ludzkości w sposób etyczny i odpowiedzialny, z poszanowaniem różnorodnych przekonań kulturowych i religijnych. Projektowanie AI z uwzględnieniem tych aspektów może przyczynić się do tworzenia bardziej akceptowalnych rozwiązań, które

[53] Por. L. K o r p o r o w i c z, *Redukcyjne pułapki socjologii „myślących maszyn"*, „Ethos" 36(2023) nr 3(143), s. 245.

[54] Por. G. A d a m c z y k, *Pathological Buying on the Rise? Compensative and Compulsive Buying in Poland in the Pre- and (Post-)Pandemic Times*, „PLoS One" 19(2024) nr 3, s. 17-22.

[55] Zob. M. H a n c h a r d, *Towards a Practice-orientated Digital Sociology*, w: *Engaging with Digital Maps: Our Knowledgeable Deferral to Rough Guides*, red. M. Hanchard, Springer Nature, Singapore 2024, s. 93-131.

[56] Por. np. J. K o z a k , S. F e l, *How Sociodemographic Factors Relate to Trust in Artificial Intelligence among Students in Poland and the United Kingdom*, „Scientific Reports" 14(2024) nr 3, s. 7n.

będą wspierać i ułatwiać życie codzienne jej użytkowników, nie wywołując przy tym emocji negatywnych. Wnioski z tej analizy mogą mieć implikacje nie tylko dla projektantów AI, ale także dla podejmujących decyzje w obszarze edukacji i polityk publicznych. Wiedza o tym, w jaki sposób różne grupy reagują emocjonalnie na AI, może przyczynić się do bardziej celowych strategii komunikacyjnych, edukacyjnych i integracyjnych, mających na celu zwiększenie akceptacji i zaufania do tych technologii.

W omawianym kontekście ujawnia się potrzeba prowadzenia dalszych badań nad związkiem religijności z emocjami wywołanymi przez AI w różnych społeczeństwach. Zrozumienie emocjonalnych reakcji różnych grup religijnych na sztuczną inteligencję pozwala na lepsze dostosowanie jej technologii do potrzeb i oczekiwań użytkowników. Przyszłe badania, zarówno jakościowe, jak i ilościowe, powinny uwzględniać szerszy zakres zmiennych, takich jak poziom wykształcenia, status ekonomiczny, doświadczenie z technologią oraz indywidualne różnice osobowości ich uczestników, w celu uzyskania bardziej kompleksowego obrazu tego, jak ludzie reagują na rosnącą obecność AI w ich życiu. Ponadto kulturowe różnice w odbiorze AI wskazują na potrzebę międzynarodowych badań porównawczych, które mogłyby ujawnić uniwersalne i specyficzne dla danej kultury reakcje na tę nową technologię.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Abassy, Małgorzata, "Snucie opowieści jako narzędzie oswajania sztucznej inteligencji: między modelującą funkcją języka a podmiotowością maszyn." *Ethos* 36, no. 4(144) (2023): 49–63.

Adamczyk, Grzegorz. "Pathological Buying on the Rise? Compensative and Compulsive Buying in Poland in the Pre- and (Post-)Pandemic Times." *PLoS One* 19, no. 3 (2024): 1–29.

Ahmed, Habib, and Hung Manh La. "Evaluating the Co-dependence and Co-existence between Religion and Robots: Past, Present and Insights on the Future." *International Journal of Social Robotics* 13, no. 2 (2021): 219–35.

Al-Kassimi, Khaled. "A Postmodern (Singularity) Future with a Post-Human Godless Algorithm: Trans-Humanism, Artificial Intelligence, and Dataism." *Religions* 14, no. 8 (2023): 1–26.

Bożewicz, Marta. *Nowy język badań sondażowych nad religijnością: Analizy i próby*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2022.

Chen, Mingli. "Redefinition and Interpretation of 'Religiosity' Based on the Reflection of Buddha Nature." *Religions* 15, no. 3 (2024): 1–15.

Choung, Hyesun, Prabu David, and Arun Ross. "Trust in AI and Its Role in the Acceptance of AI Technologies." *International Journal of Human–Computer Interaction* 39, no. 9 (2023): 1727–39.

Chuda, Mirosława, "Oczekiwanie." *Ethos* 36, no. 3 (143) (2023): 303–7.
Davie, Grace. "Believing without Belonging: A Liverpool Case Study." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 38, no. 81 (1993): 79–89.
Ferdynus, Marcin. "Czy mamy prawo oswoić sztuczną inteligencję?" *Ethos* 36, no. 3 (143) (2023): 67–91.
Fitria, Tira Nur. "Artificial Intelligence (AI) Technology in OpenAI ChatGPT Application: A Review of ChatGPT in Writing English Essay." *Journal of English Language Teaching* 12, no. 1 (2023): 44–58.
Ge, Xiao, Chunchen Xu, Daigo Misaki, Hazel Rose Markus, and Jeanne L. Tsai. "How Culture Shapes What People Want From AI." *ArXiv*, no. 05104(2403.05104v1) (2024): 1–15. Cornell University. https://arxiv.org/abs/2403.05104.
Graves, Mark, Jane Compson, Ali-Reza Bhojani, Cyrus Olsen, and Thomas Arnold, "Compassionate AI and the Alignment Problem." *Theology and Science* 22, no. 1 (2024): 4–8.
Gruchoła, Małgorzata, Małgorzata Sławek-Czochra, and Robert Zieliński. "Artificial Intelligence as a Tool Supporting Prayer Practices." *Religions* 15, no. 3 (2024): 1–13.
GUS. *Szkolnictwo wyższe w roku akademickim 2022/2023*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, 2023.
Hanchard, Matthew. "Towards a Practice-orientated Digital Sociology." In *Engaging with Digital Maps: Our Knowledgeable Deferral to Rough Guides*. Edited by Matthew Hanchard. Singapore: Springer Nature, 2024.
HESA. *Who's Studying in HE?* Cheltenham: Higher Education Statistics Agency, 2023.
Huang, Jingshan, and Ming Tan. "The Role of ChatGPT in Scientific Communication: Writing Better Scientific Review Articles." *American Journal of Cancer Research* nr 4(13) (2023): 1148-1154.
Kaya, Feridun, Faith Aydin, Astrid Schepman, Paul Rodway, Okan Yetişensoy, and Meva Demir Kaya. "The Roles of Personality Traits, AI Anxiety, and Demographic Factors in Attitudes toward Artificial Intelligence." *International Journal of Human–Computer Interaction* 40, no. 2 (2024): 497–514.
Klonowska, Barbara, "Etyczne maszyny: Reprezentacje sztucznej inteligencji w powieściach *Maszyny takie jak ja* Iana McEwana i *Klara i słońce* Kazuo Ishiguro." *Ethos* 36, no. 4(144) (2023): 87–106.
Knosala, Bartłomiej. "Zarządzanie środowiskiem naturalnym przez sztuczną inteligencję. Ograniczenia i wyzwania narracji postnatury." *Ethos* 36, no. 4 (144) (2023): 127–45.
Konigsburg, Joyce Ann. "Scientific Wonder, Artificial Intelligence, and Awe of the Divine." *Religions* 15, no. 4 (2024): 1–12.
Korporowicz, Leszek. "Redukcyjne pułapki socjologii 'myślących maszyn.'" *Ethos* 36, no. 3(143) (2023): 235–52.
Kozak, Jarosław. *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2014.

Kozak, Jarosław, and Stanisław Fel. "How Sociodemographic Factors Relate to Trust in Artificial Intelligence among Students in Poland and the United Kingdom." *Scientific Reports* 14, no. 3 (2024): 1–10.

Kozak, Jaroslaw, and Stanislaw Fel. "The Relationship between Religiosity Level and Emotional Responses to Artificial Intelligence in University Students." *Religions* 15, no. 3 (2024): 1–18.

Kozak, Jarosław, Marek Wódka, and Stanisław Fel. "Zaangażowanie społeczne polskich migrantów w Zjednoczonym Królestwie Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej a ich opinia o skutkach brexitu." *Social Space*, no. 2 (23) (2022): 21–48.

La Cruz, Alexandra, and Fernando Mora. "Researching Artificial Intelligence Applications in Evangelical and Pentecostal/Charismatic Churches: Purity, Bible, and Mission as Driving Forces." *Religions* 15, no. 2 (2024): 1–14.

Lekka-Kowalik, Agnieszka, and Mariusz Wojewoda. "Lęk i nadzieja." *Ethos* 36, no. 3(143) (2023): 1–5.

Lockey, Steven, Nicole Gillespie, Daniel Holm, and Ida Asadi Someh. "A Review of Trust in Artificial Intelligence: Challenges, Vulnerabilities and Future Directions." In *Proceedings of the 54th Hawaii International Conference on System Sciences 2021*. Kauai, Hawaii: HICSS, 2021.

Maj, Anna. "Ewolucja inteligencji i jej badanie: Oswajanie sztucznej inteligencji w perspektywie przemian kultury i komunikacji." *Ethos* 36, no. 3 (143) (2023): 177–203.

Mariański, Janusz, Helena Słotwińska, Paweł, Mąkosa, and Marta Buk-Cegiełka. "Religiosity and Secularisation of Polish Youth in the 21st Century: Quantitative Research Analysis." *Rocznik Teologii Katolickiej* 22 (2023): 186–202.

Napolitano, Skye C., Caroline E. Balling, Isabella Peckinpaugh, Douglas B. Samuel, and Sean Patrick Lane. "Perceived Social Support Attenuates Increased Hostile Reactions to Traumatic Threat." *Journal of Clinical Psychology* 79, no. 11 (2023): 2566–82.

Nath, Rajakishore, and Riya Manna. "From Posthumanism to Ethics of Artificial Intelligence." *AI & Society* 38, no. 1 (2023): 185–96.

Osika, Grażyna. "Komunikacja człowieka ze sztuczną inteligencją: Warunki brzegowe." *Ethos* 36, no. 3 (143) (2023): 127–53.

Persson, Anders, Mikael Laaksoharju, and Hiroshi Koga. "We Mostly Think Alike: Individual Differences in Attitude Towards AI in Sweden and Japan." *The Review of Socionetwork Strategies* 15, no. 1 (2021): 123–42.

Polak, Paweł, and Roman Krzanowski. "How to Tame Artificial Intelligence? A Symbiotic AI Model for Beneficial AI." *Ethos* 36, no. 3 (143) (2023): 92–106.

Ravirat, Michelle. "Algorytm w służbie człowieka – watykańska konferencja na temat sztucznej inteligencji." *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 45, no. 6 (463) (2024): 11–13.

Reed, Randall, "A.I. in Religion, A.I. for Religion, A.I. and Religion: Towards a Theory of Religious Studies and Artificial Intelligence." *Religions* 12, no. 6 (2021): 1–16.

Rosenberg, Milton J., and Carl I. Hovland. "Cognitive, Affective and Behavioral Components of Attitudes." In *Attitude Organization and Change: An Analysis of Consistency among Attitude Components*. Edited by Milton J. Rosenberg and Carl I. Hovland. New Haven: Yale University Press, 1960.

Sarowski, Łukasz, and Małgorzata Gruchoła. "Robotyka społeczna w perspektywie (nie)antropocentryzmu." *Ethos* 36, no. 3 (143) (2023): 154–76.

Shibuya, Kazuhiko. "An 'Artificial' Concept as the Opposite of Human Dignity." In *Genetic Science and New Digital Technologies: Science and Technology Studies and Health Praxis*. Edited by Tina Sikka. Bristol: Bristol University Press, 2023.

Słomka, Marek, and Kazimierz Wolsza. "Evolutionism—Creationism: An Introduction to a Still Open Debate." *Roczniki Filozoficzne* 68, no. 4 (2020): 7–20.

Stahl, Bernd Carsten, and Damian Eke. "The Ethics of ChatGPT—Exploring the Ethical Issues of an Emerging Technology." *International Journal of Information Management*, no. 74 (2024): 1–14.

Szczygielski, Dominik. *Etos małżeńsko-rodzinny w warunkach polskiego społeczeństwa konsumpcyjnego. Studium socjologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2020.

Tomaszewska, Renata, "Raj – piekło – triumf: Sztuczna inteligencja w scenariuszach przyszłości." *Ethos* 36, no. 3 (143) (2023): 253–74.

Tsuria, Ruth, and Yossi Tsuria. "Artificial Intelligence's Understanding of Religion: Investigating the Moralistic Approaches Presented by Generative Artificial Intelligence Tools." *Religions* 15, no. 3 (2024): 1–15.

Uttam, Jitendra, "Between Buddhist 'Self-Enlightenment' and 'Artificial Intelligence': South Korea Emerging as a New Balancer." *Religions* 14, no. 2 (2023): 1–14.

Wang, Jielin. "The Different Factors Affected In The Moral Machine Experiment." *Journal of Education, Humanities and Social Sciences* 26 (2024): 521–26.

Wani, Mudasir Ahmad, Nancy Agarwal, Suraiya Jabin, and Syed Zeeshan Hussain. "User Emotion Analysis in Conflicting Versus Non-Conflicting Regions Using Online Social Networks." *Telematics and Informatics* 35, no. 8 (2018): 2326–36.

Wendler, Chris, Veniamin Veselovsky, Giovanni Monea, and Robert West. "Do Llamas Work in English? On the Latent Language of Multilingual Transformers." *ArXiv*, no. 2402.10588v2 (2024): 1–28. Cornell University, https://arxiv.org/abs/2402.10588.

Wodka, Marek, Stanislaw Fel, Beata Zarzycka, and Jarosław Kozak, "How Does the Catholic Clergy Influence What Poles in the UK Know and Think about Brexit?" *Religions* 13, no. 1 (45) (2022): 1–13.

Wojewoda, Mariusz. "Sztuczna inteligencja jako utopia społeczna." *Ethos* 36, no. 3 (143) (2023): 109–26.

Zarzycka, Beata, Anna Tychmanowicz, and Agata Goździewicz-Rostankowska. "The Interplay between Religiosity and Horizontal and Vertical Individualism–Collectivism among Polish Catholic Students." *Polish Psychological Bulletin* 47, no. 3 (2016): 383–93.

Zawacki-Richter, Olaf, Victoria I. Marín, Melissa Bond, and Franziska Gouverneur. "Systematic Review of Research on Artificial Intelligence Applications in Higher Education—Where are the Educators?" *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 16, no. 1 (2019): 39.

Zdun, Magdalena, *Innowacje. Perspektywa społeczno-kulturowa*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.

Zhang, Yinxia, and Hongbiao Yin. "Collaborative Cheating among Chinese College Students: The Effects of Peer Influence and Individualism-Collectivism Orientations." *Assessment & Evaluation in Higher Education* 45, no. 1 (2020): 54–69.

Zhong, Yang, and Ronald F. Inglehart. *China as Number One? The Emerging Values of a Rising Power*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2024.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Stanisław FEL, Jarosław KOZAK, Adelaide DI MAGGIO – Religijność studentów a emocje wobec sztucznej inteligencji. Socjologiczne studium porównawcze Polski i Wielkiej Brytanii

DOI 10.12887/37-2024-4-148-09

Celem niniejszego artykułu jest analiza i próba wyjaśnienia związku między poziomem religijności a emocjonalnymi reakcjami studentów w Polsce i Wielkiej Brytanii na sztuczną inteligencję (AI). W czasach coraz większego przenikania przez AI naszego codziennego życia ważne jest ustalenie społeczno-kulturowych uwarunkowań postaw wobec tej coraz prężniej rozwijającej się technologii. Istotnym elementem mozaiki kulturowej społeczeństwa jest religijność, która, jako taka, może mieć wpływ na emocjonalne reakcje na AI. Fakt ten stanowi przesłankę do zbadania, jak religie i religijność kształtują postawy wobec AI w różnych środowiskach. W badaniu zastosowano dwuczynnikową analizę wariancji, porównując emocjonalne reakcje studentów w Polsce i Wielkiej Brytanii na AI w zależności od deklarowanej przez nich religijności, co pozwoliło na identyfikację istotnych różnic w poziomie emocji, takich jak ciekawość, strach, smutek, złość, zaufanie, wstręt czy radość, między grupami niereligijnymi, religijnymi i obojętnymi religijnie. Ujawniono istotne różnice w emocjonalnym odbiorze AI między osobami o różnym poziomie religijności w zależności od ich miejsca studiowania. Wyniki wskazują na potrzebę uwzględnienia kwestii religii i religijności w procesie projektowania i wprowadzania w życie sztucznej inteligencji. Może się ono przyczynić do większej akceptacji technologii AI w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i religijnie. Zrozumienie związku religijności z odbiorem sztucznej inteligencji ma także duże znaczenie dla tworzenia i wdrażania etycznie odpowiedzialnych rozwiązań, które winny uwzględniać różnorodność przekonań i systemów wartości jednostek.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja (AI), religijność, religie, reakcja emocjonalna, etyczne i moralne projektowanie AI, wpływ społeczno-kulturowy

Kontakt: (Stanisław Fel, Jarosław Kozak) Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Instytut Nauk Socjologicznych, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; (Adelaide Di Maggio) Faculty of Education, Cambridge University, 184 Hills Road, Cambridge CB2 8PQ, Wielka Brytania
E-mail: (Stanisław Fel) stanislaw.fel@kul.pl; (Jarosław Kozak) jaroslaw.kozak@kul.pl; (Adelaide Di Maggio) ad2039@cam.ac.uk; adelaide.dimaggio@alumni.ucl.ac.uk
(Stanisław Fel) https://pracownik.kul.pl/stanislaw.fel/kontakt
(Jarosław Kozak) https://pracownik.kul.pl/jaroslaw.kozak
(Adelaide Di Maggio) https://tertio.pl/absolwenci/di-maggio-adelaide/
(Stanisław Fel) ORCID 0000-0003-3975-665X
(Jarosław Kozak) ORCID 0000-0003-1048-8575

Stanisław FEL, Jarosław KOZAK, and Adelaide DI MAGGIO, The Relationship between Religiosity Level and Emotional Responses to Artificial Intelligence in University Students: A Comparative Sociological Study of Poland and the United Kingdom

DOI 10.12887/37-2024-4-148-09

The aim of this paper is to analyze the correlation of religiosity and emotional responses towards artificial intelligence (AI) of students in Poland and the UK. At a time when AI is increasingly penetrating our daily lives, it is important to establish the socio-cultural determinants of attitudes towards this rapidly developing technology. An important part of society's cultural mosaic is religiosity and, as such, it can influence emotional responses to AI. This provides a rationale for investigating how religions and religiosity relate to attitudes towards AI in different settings. The study used a two-factor analysis of variance comparing the emotional responses of Polish and UK students to AI according to their declared religiosity, which allowed to identify significant differences in the level of expressed emotions such as curiosity, fear, sadness, anger, trust, disgust or joy between the non-religious, religious and religiously indifferent groups. Significant differences in emotional perception of AI were revealed between individuals with different levels of religiosity depending on the place of study. The results point to a need to consider religion and religiosity in the design and implementation of AI. This can contribute to a greater acceptance of the technology in a culturally and religiously diverse society. Understanding the impact of religiosity on the reception of AI is also important for the design and implementation of ethically responsible AI solutions, which should consider the diversity of individuals' beliefs and value systems.

Keywords: artificial intelligence, religiosity, religion, emotional response, ethical and moral AI design, sociocultural impact

Contact: (Stanisław Fel, Jarosław Kozak) Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Instytut Nauk Socjologicznych, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; (Adelaide Di Maggio) Faculty of Education, Cambridge University, 184 Hills Road, Cambridge CB2 8PQ, UK
E-mail: (Stanisław Fel) stanislaw.fel@kul.pl; (Jarosław Kozak) jaroslaw.kozak@kul.pl; (Adelaide Di Maggio) ad2039@cam.ac.uk; adelaide.dimaggio@alumni.ucl.ac.uk
(Stanisław Fel) https://pracownik.kul.pl/stanislaw.fel/kontakt
(Jarosław Kozak) https://pracownik.kul.pl/jaroslaw.kozak
(Adelaide Di Maggio) https://tertio.pl/absolwenci/di-maggio-adelaide/
(Stanisław Fel) ORCID 0000-0003-3975-665X
(Jarosław Kozak) ORCID 0000-0003-1048-8575

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 158-178
DOI 10.12887/37-2024-4-148-10

Tomasz SNARSKI*

MIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ PRAWA KARNEGO
Kilka refleksji wokół nauczania papieża Franciszka na temat kary, miłosierdzia i sprawiedliwości

Ujęcie miłosierdzia w personalistycznej perspektywie katolickiej w szczególny sposób akcentuje godność osobową człowieka i zdecydowanie odbiega od potocznych i słownikowych ujęć miłosierdzia, które często można spotkać w karnoprawnej literaturze przedmiotu. Mamy do czynienia z niezwykle bogatą treściowo koncepcją, która nie tylko zawiera treści teologiczne, ale także (bezpośrednio bądź pośrednio) wykorzystuje argumentację filozoficzną.

Nauczanie Kościoła katolickiego w zakresie prawa karnego nie przestaje interesować współczesnych badaczy. Odnotować można ukazywanie się zarówno prac monograficznych na ten temat, jak i artykułów, tak o charakterze ogólnym, jak i odnoszących się do poszczególnych problemów[1]. Jednocześnie chociażby pojęcia prawa oraz sprawiedliwości wchodzą w zakres różnorodnych zagadnień podejmowanych przez papieży w ramach katolickiej nauki społecznej[2]. Czy jednak obecność we współczesnym katolickim nauczaniu społecznym kwestii związanych z prawem, w tym z prawem karnym, spotyka się z adekwatną recepcją w naukach prawnych? Czy nauki penalne dysponują wystarczającymi metodami badawczymi, by poddać racjonalnej krytyce dezyderaty formułowane w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego, a dotyczące prawa karnego? Jak zapewnić merytoryczny dyskurs między naukami prawnymi a katolickim nauczaniem społecznym i teologią?

Pytania te tym bardziej domagają się odpowiedzi, jeśli wziąć pod uwagę kulturowo-aksjologiczne aspekty prawa. Jarosław Warylewski stwierdza: „Wpływ chrześcijaństwa, a w szczególności Kościoła katolickiego, na prawo karne, na sprawowanie wymiaru sprawiedliwości karnej i na ich rozwój jest, jak sądzę, we współczesnej polskiej nauce prawa karnego niedoceniany

* Dr Tomasz Snarski – Katedra Prawa Karnego Materialnego i Kryminologii, Uniwersytet Gdański, e-mail: tomasz.snarski@ug.edu.pl, ORCID 0000-0003-2803-5574 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] Zob. np. F. C i e p ł y, *Chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej a współczesne poglądy na karę*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010; J. W i d a c k i, *Filozofia prawa karnego z punktu widzenia nauki Kościoła*, „Palestra" 33(1989) nr 5-7 (377-379), s. 83-99*; Zagadnienia prawa karnego na tle nauczania Jana Pawła II*, red. A. Grześkowiak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

[2] Zob. M. S a d o w s k i, *Kilka uwag o nauczaniu społecznym papieża Franciszka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia. Sectio G" 66(2019) nr 1, s. 351-362.

i wręcz zapomniany. To, że typy reakcji karnej na przestępstwo, sposoby rozwiązywania konfliktów społecznych, organizacja sądownictwa i świadczenie pomocy prawnej należą do sfery cywilizacyjno-kulturowej, nie budzi żadnych wątpliwości. Co więcej, tak jak istnieje rzymska kultura prawna czy kultura prawna judaizmu, tak też istnieje chrześcijańska kultura prawna, a w jej ramach chrześcijańska kultura prawa karnego"[3]. Niektórzy autorzy doprecyzowują, że kultura prawna katolicyzmu jest w istocie „kulturą życia"[4].

Interesująca w tym kontekście jest obserwacja Wojciecha Zalewskiego, który analizując ideę sprawiedliwości naprawczej jako paradygmatyczną dla prawa karnego, podkreśla: „Sposoby radzenia sobie z problemem przestępczości mogą być różne. W rozwoju historycznym możemy mówić od dwóch zasadniczych modelach. Pierwszy model oparty na filozofii cierpienia, to model retrybutywny. Drugi, historycznie starszy i kulturowo bardziej rozpowszechniony, to model sprawiedliwości restaurującej, naprawczej. [...] Model retrybutywny jest charakterystyczny dla kultury zachodniej, która jakkolwiek wyrosła z chrześcijaństwa, odrzuca jego podstawowe założenia miłości bliźniego, gdy chodzi o wymiar kary. Przyjmuje się, że jest zasadne, potrzebne, a nawet moralne odpłacać złem za zło"[5].

Widzimy wyraźnie, że dla badaczy prawa karnego (jak i prawa w ogóle) nie pozostaje obojętne, co do powiedzenia na temat szeroko rozumianego prawa karnego i jego instytucji ma chrześcijaństwo – jakie jest jego oddziaływanie na kształt poszczególnych instytucji prawa karnego czy poglądów filozoficzno-prawnych[6]. Czy chrześcijańska kultura prawna, identyfikowana chociażby z „kulturą życia", może współcześnie wspierać model retrybutywny, czy raczej winna sprzyjać modelowi restaurującemu (naprawczemu) w prawie karnym? Czy możliwe jest wyróżnienie kompleksowego zespołu twierdzeń o prawie karnym w oparciu o rekonstrukcję treści współczesnego nauczania Kościoła na temat prawa karnego? Dodajmy, że już w tych pierwszych pytaniach uwidacznia się konieczność podjęcia zarówno studiów interdyscyplinarnych

[3] J. W a r y l e w s k i, *Krzyże i kapliczki pokutne (pojednania), jako element średniowiecznej jurysdykcji karnej*, „Studia Gdańskie" 2016, nr 38, s. 149.

[4] Zob. A. K o r o n k i e w i c z, *Kultura prawna katolicyzmu jako kultura życia – Kościół katolicki a prawo karne. Wybrane zagadnienia*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji" 2008, nr 77, s. 195-212; zob. też: T. S n a r s k i, *Hospicjum bł. ks. Michała Sopoćki w Wilnie. Pedagogika miejsca wobec wartości, praw człowieka oraz kultury*, w: *Kultura polska na Litwie*, red. W. Lis, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 519-547.

[5] W. Z a l e w s k i, *Sprawiedliwość naprawcza. Początek ewolucji polskiego prawa karnego?*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2006, s. 328.

[6] Jednym z najbardziej interesujących współczesnych kierunków integrujących naukę prawa z katolicką tradycją intelektualną, w tym z nauczaniem społecznym Kościoła, jest tak zwana katolicka teoria prawa w Stanach Zjednoczonych (szerzej na ten temat zob. G. M a r o ń, *Katolicka teoria prawa jako kierunek we współczesnej amerykańskiej jurysprudencji*, „Gubernaculum et Administratio" 2019, nr 1(19), s. 63-88).

(uwzględniających, między innymi, tak prawo i filozofię, jak i teologię), jak też próby namysłu nad metodologią nauk penalnych w zakresie badań nad nauczaniem Kościoła katolickiego poświęconym prawu karnemu.

Wypada także wskazać, że w roku 2016 Alicja Grześkowiak opublikowała obszerne studium referujące nauczanie papieża Franciszka odnoszące się do prawa karnego i jego zagadnień[7]. Założeniem niniejszego opracowania jest zatem nie tyle horyzontalna analiza nauczania tegoż Papieża odnośnie do prawa karnego, ile skupienie się na pewnym wycinku tego nauczania, związanym z zagadnieniami kary, miłosierdzia i sprawiedliwości. Niniejsze rozważania zawierać będą refleksję nad tymi pojęciami dokonaną w oparciu o poglądy papieża Franciszka z uwzględnieniem inter alia założeń katolickiej personalistycznej koncepcji miłosierdzia. Tak zakreślony przedmiot badań powiązany zostanie z namysłem nad statusem metodologicznym katolickiego nauczania społecznego, jak również nad zasadnością wyodrębnienia teologii prawa karnego we współczesnych naukach penalnych, w tym w nauce prawa karnego.

PAPIEŻ FRANCISZEK WOBEC PRAWA KARNEGO

Alicja Grześkowiak podkreśla, że zagadnienia związane z prawem karnym stanowią istotną część nauczania papieża Franciszka[8]. Korzystając z przeprowadzonej przez tę autorkę analizy, można przyjąć, że do kwestii z zakresu prawa karnego podejmowanych przez papieża Franciszka należą: (1) subsydiarny charakter prawa karnego, (2) pojęcie sprawiedliwości, w tym sprawiedliwości karnej, (3) funkcje kary kryminalnej, (4) znaczenie godności osoby dla systemu prawa karnego w powiązaniu z zasadą „pro homine" i poszanowaniem świętości życia, (5) refleksja nad systemem środków reakcji karnej, w szczególności sprzeciw wobec kary śmierci oraz kary dożywotniego pozbawienia wolności (a także niektórych innych kar długoterminowych), (6) zagadnienia prawa penitencjarnego, w tym szczególnie praw więźniów, (7) ocena poszczególnych rozwiązań prawa karnego (w tym zakresu i sposobu kryminalizacji określonych czynów zabronionych), dokonywana z uwagi na ochronę życia ludzkiego, (8) kwestie szczegółowe związane z wybranymi kategoriami przestępstw, inter alia z przestępczością wobec nieletnich, przestępczością zorganizowaną, korupcją, narkomanią, handlem ludźmi czy też prześladowaniami religijnymi[9].

---

[7] Zob. A. G r z e ś k o w i a k, *Papież Franciszek o prawie karnym*, „Studia z Zakresu Nauk Prawnoustrojowych. Miscellanea" 6(2016), s. 47-70.

[8] Por. tamże, s. 48n.

[9] Por. tamże, s. 49-67.

Jednocześnie, zdaniem Grześkowiak, możliwe jest zrekonstruowanie „papieskiego modelu prawa karnego”[10], który składa się z trzech stałych elementów: (1) naprawienia wyrządzonej szkody, (2) wyznania winy, (3) wyrażenia żalu za wyrządzone zło[11]. Tym samym można mówić o przyjęciu przez papieża Franciszka modelu prawa karnego naprawczego, przy czym należy zdawać sobie sprawę ze specyfiki papieskiego ujęcia, w którym chodzi przede wszystkim o „naprawę” jako wewnętrzną przemianę samego sprawcy, nie wyłączając wynagrodzenia przezeń wyrządzonej krzywdy i naprawienia szkody, którą spowodował[12].

Szerokie spektrum nauczania papieża Franciszka związanego z prawem karnym pozwala na wyodrębnienie jego stanowisk o charakterze ogólnym, które odnoszą się do kluczowych zagadnień prawa karnego (na przykład do pojęcia kary kryminalnej czy zasad prawa karnego), jak i o charakterze szczegółowym, dotyczących różnorodnej tematyki, z których można wyprowadzić konkretne dezyderaty pod adresem obowiązującego prawa karnego, w tym jego stosowania[13]. Nie dziwi zatem, że powstają także opracowania dotyczące rzeczywistego wpływu nauczania papieża Franciszka na postawy katolików, na przykład w kwestii kary śmierci[14].

Ponadto w ramach badań nad nauczaniem papieża Franciszka powstają opracowania odrębnie poruszające wybraną tematykę nauk penalnych largissimo sensu, na przykład poświęcone więźniom i ich sytuacji[15]. Także w tym kontekście podkreśla się znaczenie argumentów odnoszących się do miłosierdzia, na przykład z perspektywy katolickiego nauczania o uczynkach miłosierdzia. Ks. Michał Borda wskazuje: „Zatroskanie papieża Franciszka o więźniów jest zachętą do ponownego odkrycia wagi uczynków miłosiernych względem ciała w życiu każdego człowieka: głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, podróżnych w dom przyjąć, w i ę ź n i ó w p o c i e s z a ć, chorych nawiedzać i umarłych pogrzebać”[16].

Ze względu na liczne wypowiedzi Franciszka poświęcone zagadnieniom kluczowym dla prawa karnego, między innymi istocie sprawiedliwości karnej czy ocenie funkcji i celów sankcji karnych, o papieżu tym mówi się niekiedy

[10] Tamże, s. 52.

[11] Por. tamże.

[12] Por. tamże.

[13] Zob. np. G. M a r o ń, *Sądy świeckie i sędziowie w przemówieniach papieża Franciszka*, „Studia Prawnicze KUL” 2021, nr 2, s. 133-152.

[14] Zob. F.T. C u l l e n, A. G r a h a m, K.R. H a n n a n, A.L. B u r t o n, L.C. B u t l e r, V.S. B u r t o n Jr, *Catholics and Capital Punishment: Do Pope Francis's Teachings Matter in Policy Preferences?*, „Punishment & Society” 24(2022) nr 4, s. 592-621.

[15] Zob. M. B o r d a, *Troska o więźniów w nauczaniu papieża Franciszka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25(2018) nr 2, s. 33-44.

[16] Tamże, s. 42. Wyróżnienie – T.S.

nawet jako o „reformatorze sprawiedliwości karnej”[17]. Paweł Boike słusznie twierdzi, że „pontyfikat Franciszka niewątpliwie stwarza osobom zajmującym się doktrynami politycznymi i prawnymi wiele płaszczyzn do badań”[18].

W tym miejscu warto dodać, że o ile papież Franciszek szczególnie wiele uwagi poświęca współczesnemu prawu karnemu, o tyle najistotniejszym zagadnieniem ogólnym w jego nauczaniu pozostaje miłosierdzie[19]. Nie sposób zatem, nie uwzględniając tej kategorii, spojrzeć na to, czego naucza on o karze i sprawiedliwości. Co więcej, warto, jak sądzę, zauważyć, że w odniesieniu do prawa karnego mamy w tym nauczaniu do czynienia ze swoistym (odnoszącym się bezpośrednio do konkretnych zagadnień prawa karnego) pogłębieniem i rozwinięciem katolickiej personalistycznej koncepcji miłosierdzia.

KATOLICKA (PERSONALISTYCZNA) KONCEPCJA MIŁOSIERDZIA

Współczesna katolicka koncepcja miłosierdzia wywodzi się z nauczania papieża Jana Pawła II, sformułowanego zwłaszcza w encyklice *Dives in misericordia* ogłoszonej 30 listopada 1980 roku[20]. W polskiej literaturze przedmiotu podkreśla się jej szczególny, personalistyczny charakter[21]. Ks. Józef Zabielski słusznie ocenia, że „współczesną interpretację miłosierdzia charakteryzuje pogłębienie personalistycznego wymiaru relacji miłosierdzia do miłości”[22].

Na podstawie analizy treści encykliki *Dives in misericordia* można wyróżnić następujące ustalenia, składające się na personalistyczną koncepcję miłosierdzia chrześcijańskiego[23]: (1) Aprobatywny stosunek do miłosierdzia i uznanie go za kluczową, centralną kategorię chrześcijaństwa, w przeciwień-

[17] Zob. np. J. W e g m a n, *Pope Francis, Criminal-Justice Reformer?*, „The New York Times” z 24 X 2014 (The New York Times, https://archive.nytimes.com/takingnote.blogs.nytimes.com/2014/10/24/pope-francis-criminal-justice-reformer/).

[18] P. B o i k e, *Nowa redakcja katolickiego nauczania o karze śmierci – rewolucja czy drobna korekta?*, „Dialogi Polityczne” 2019, nr 27, s. 53.

[19] Spośród licznych opracowań poświęconych zagadnieniu miłosierdzia w nauczaniu papieża Franciszka zob. np. P. W a r c h o ł, *Miłosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych” 15(2020), s. 99-117.

[20] Zob. J a n P a w e ł II, *Dives in misericordia*, w: tenże, *„Dives in misericordia”. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1983, s. 7-56.

[21] Por. J. Z a b i e l s k i, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 88-105.

[22] Tamże, s. 88.

[23] Mimo różnic między zakresem pojęć „chrześcijaństwo” i „katolicyzm” można – w moim przekonaniu – na potrzeby niniejszych analiz, poświęconych nauczaniu papieskiemu, zamiennie stosować określenia „katolicka personalistyczna koncepcja miłosierdzia” i „personalistyczna koncepcja chrześcijańskiego miłosierdzia”. W istocie chodzi bowiem o chrześcijańską koncepcję miłosierdzia wypracowaną w łonie Kościoła katolickiego, przy czym pierwsze określenie wskazuje

stwie do krytycznych ocen miłosierdzia, a także do negowania idei miłosierdzia jako właściwej zasady życia społecznego[24]. (2) Konieczność właściwego ustalenia zakresu znaczeniowego pojęcia miłosierdzia, z uwzględnieniem formułowanych w Biblii (zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie) wyrażeń odnoszących się do tej kategorii oraz biblijnego nauczania poświęconego miłosierdziu (w szczególności chodzi o ustalenie zakresu pojęć „hesed" i „rahamim", ale także o rekonstrukcję sensu miłosierdzia, który obecny jest w przypowieściach ewangelicznych dotyczących tego zagadnienia)[25]. Jan Paweł II wskazuje na długą i bogatą starotestamentalną historię pojęcia miłosierdzia, jak również szczegółowo interpretuje ewangeliczną przypowieść o synu marnotrawnym[26]. (3) Fakt, że miłosierdzie ujawnia prymat miłości nad sprawiedliwością w tym sensie, że przypomina, iż także sprawiedliwość ma służyć miłości (nie jest wartością samą w sobie)[27]. Zdaniem Jana Pawła II „miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską"[28]. To ujęcie miłosierdzia zakłada zatem kompleksowe podejście do sprawiedliwości, integrujące ją z miłosierdziem, w którym zarazem fundamentalną rolę odgrywa miłość[29]. Ważne pozostaje zarazem utożsamienie miłosierdzia z ideałem nowotestamentalnej miłości agape, która obejmuje każdego człowieka, niezależnie od jego postępowania moralnego[30]. Jan Paweł II pisze: „Miłość taka zdolna jest do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś nad nędzą moralną, grzechem"[31]. (4) Uznanie, iż czysty retrybutywizm, wyrażający się w formule „oko za oko i ząb za ząb", jest wypaczeniem sprawiedliwości[32], a jednocześnie miłosierdzie jest „doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości"[33]. (5) Wyraźny personalistyczny charakter miłosierdzia, które zawsze uznaje niezbywalną i przyrodzoną godność każdej osoby[34]. (6) Celem miłosierdzia zawsze jest dobro oraz troska o godność człowieka. Zdaniem Jana Pawła II „relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej

przede wszystkim na proweniencję koncepcji, drugie zaś uwypukla jej oczywisty, chrześcijański charakter.

[24] Por. J a n P a w e ł II, *Dives in misericordia*, nr 2, s. 9.

[25] Zob. tamże, nr 3-6, s. 11-22.

[26] Zob. tamże, nr 4-5, s. 13-20.

[27] Por. tamże, nr 4, s. 17.

[28] Tamże, nr 5, s. 20.

[29] Por. tamże.

[30] Por. tamże, nr 6, s. 21.

[31] Tamże.

[32] Por. tamże, nr 12, s. 34.

[33] Tamże, nr 14, s. 39.

[34] Zob. tamże, nr 6, s. 20-22.

godności, jaka jest mu właściwa”[35]. „W swoim właściwym i pełnym kształcie – pisze Papież – miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako *wydobywanie dobra spod* wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i człowieku”[36]. (7) Przekonanie, że miłosierdzie może być remedium na zjawisko wyrażające się w formule summum ius – summa iniuria[37]. Zaakcentowanie ważnej roli miłosierdzia, która polega na zapobieganiu wypaczeń idei sprawiedliwości oraz rugowaniu z niej takich elementów, jak zawziętość, nienawiść, okrucieństwo[38]. (8) Wyodrębnienie miłosierdzia, które odnosi się do nauczania o chrześcijańskim Objawieniu, w tym przede wszystkim do prawd wiary dotyczącej Boga oraz miłosierdzia jako wzoru czy ideału chrześcijańskiego, które może być także zasadą życia społecznego i być nią powinno[39]. (9) Podkreślenie bogactwa znaczeniowego pojęcia miłosierdzia, w tym odrzucenie przekonania o miłosierdziu jako akcie bądź procesie o charakterze jednostronnym i niezwiązanym ze sprawiedliwością, a także zaburzającym równość między ludźmi. Przekonanie o relacyjnym, dwustronnym charakterze miłosierdzia oraz o powiązaniu miłosierdzia ze sprawiedliwością[40]. (10) Istotna rola przebaczenia i powiązanie etyki przebaczenia z miłosierdziem[41], a zarazem przekonanie, że miłosierdzia oraz przebaczenia nie można w żaden sposób utożsamiać z usprawiedliwianiem moralnym zła ani z pobłażliwością wobec wyrządzonej krzywdy[42]. (11) Przekonanie o koniecznym związku miłosierdzia ze sprawiedliwością, przy czym miłosierdzie i przebaczenie mają nadawać sprawiedliwości nową treść[43]. Jest to zarazem przekonanie o odrębności miłosierdzia i sprawiedliwości, które są jednak ze sobą koniecznie powiązane. (12) Przekonanie o nieodzowności miłosierdzia i jego ogólnoludzkim, uniwersalnym charakterze[44]. W ocenie Jana Pawła II: „Miłosierdzie staje się nieodzownym czynnikiem kształtującym stosunki pomiędzy ludźmi w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie, oraz wzajemnego braterstwa. Nie sposób osiągnąć takiej więzi między ludźmi, jeśli te stosunki wymierzymy tylko miarą samej sprawiedliwości”[45]. (13) Przekonanie o równościowym charakterze miłosierdzia: „Autentycznie chrześcijańskie miłosierdzie jest zarazem jakby doskonalszym wcieleniem «zrównania»

[35] Tamże, nr 6, s. 22.
[36] Tamże.
[37] Por. tamże, nr 12, s. 34.
[38] Por. tamże.
[39] Zob. tamże, nr 13-14, s. 35-42.
[40] Por. tamże, nr 14, s. 38-40.
[41] Por. tamże, nr 14, s. 40-42.
[42] Por. tamże, nr 14, s. 41.
[43] Por. tamże, nr 14, s. 41n.
[44] Por. tamże, nr 14, s. 39n.; nr 15, s. 43n.
[45] Tamże, nr 14, s. 39n.

pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania"[46].

Należy też raz jeszcze podkreślić, że rozumienie miłosierdzia we współczesnej personalistycznej perspektywie katolickiej związane jest nieodłącznie z rudymentarnym znaczeniem godności osobowej człowieka i zdecydowanie odbiega od zubożonych semantycznie znaczeń miłosierdzia funkcjonujących w kontekście potocznym bądź w definicjach słownikowych[47].

Ponadto warto pamiętać o specyfice katolickiej personalistycznej koncepcji miłosierdzia, która nie tylko obejmuje treści teologiczne, ale także (bezpośrednio bądź pośrednio) wykorzystuje argumentację filozoficzną.

KARA KRYMINALNA, MIŁOSIERDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ KARNA W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Powróćmy w tym miejscu do nauczania papieża Franciszka i fundamentalnego dlań znaczenia pojęcia miłosierdzia, zarówno w jego kontekstach teologicznych, jak i w ujęciu nauczania społecznego Kościoła, w tym nauczania o charakterze filozoficznoprawnym. Specyficzne jest w tym wypadku wykorzystywanie argumentacji odwołującej się do miłosierdzia nie tylko w ogólnych czy uniwersalnych wypowiedziach papieskich poświęconych sprawiedliwości czy godności człowieka, ale także w partykularnych wypowiedziach odnoszących się do prawa karnego.

Powszechnie znany (a zarazem dyskutowany) jest radykalny abolicjonizm papieża Franciszka wobec kary śmierci, który doprowadził do przeprowadzenia w roku 2018 zmiany w Katechizmie Kościoła Katolickiego, sprowadzającej się do przyjęcia przez Kościół w oficjalnym nauczaniu stanowiska abolicjonistycznego, które można określić nawet jako abolicjonizm radykalny (nie tylko negujący godziwość kary śmierci, ale też nawołujący do jej zniesienia na całym świecie)[48].

---

[46] Tamże, nr 14, s. 39.

[47] Zob. D. B i e ń k o w s k a, *Miłosierdzie*, w: *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, t. 1, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1993, s. 59-73. Warto w tym miejscu dodać, że brak pogłębionej analizy semantycznej pojęcia „miłosierdzie" może prowadzić do mylących uproszczeń w przypadku jego recepcji w naukach prawnych. Tymczasem, jak słusznie zauważa Grzegorz Maroń, polska nauka prawa karnego, odwołując się do miłosierdzia, rzadko uwzględnia poświęcony mu dorobek filozoficzny czy też dokonuje uważnej analizy jego znaczenia (por. G. M a r o ń, *Kategoria miłosierdzia w polskiej nauce prawa karnego i orzecznictwie*, „Prokuratura i Prawo" 2022, nr 11, s. 11).

[48] W jednym z najnowszych opracowań szerzej na ten temat pisze Andrzej Szostek (zob. A. S z o s t e k, *Problem kary śmierci w doktrynie Kościoła katolickiego. Kilka uwag na marginesie bieżącej dyskusji*, „Ethos" 37(2024) nr 1(145), s. 131-151).

Z kolei w encyklice *Fratelli tutti* papież Franciszek stwierdza: „Wszyscy chrześcijanie i ludzie dobrej woli są zatem dziś wzywani do walki nie tylko o zniesienie kary śmierci, legalnej czy też nie, i to we wszystkich jej formach, ale także o poprawę warunków więziennych w duchu poszanowania godności ludzkiej osób pozbawionych wolności. A ja łączę to z dożywociem. [...] Dożywocie to ukryta kara śmierci”[49]. I zaraz dodaje: „Pamiętajmy, że «nawet zabójca nie traci swej osobowej godności i Bóg sam czyni się jej gwarantem». Zdecydowane odrzucenie kary śmierci pokazuje, jak bardzo możliwe jest uznanie niezbywalnej godności każdego człowieka i przyznanie, że ma on swoje miejsce na tym świecie. Ponieważ, jeśli nie odmówię jej najgorszemu z przestępców, to nie odmówię jej nikomu, dam wszystkim możliwość dzielenia się ze mną tą planetą, pomimo wszystkiego, co może nas oddzielać”[50].

Jeśli spojrzeć na tak nakreślony stosunek Papieża do kary śmierci oraz do kary dożywotniego pozbawienia wolności przez pryzmat katolickiej personalistycznej koncepcji miłosierdzia, to widać wyraźnie wpływ jej kluczowego elementu, czyli podkreślenie niezbywalnej, przyrodzonej godności osobowej każdego, w tym zwłaszcza tego, ku któremu miłosierdzie zostaje skierowane, chociaż oczywiście Papież w tym miejscu bezpośrednio nie powołuje się na „argument z miłosierdzia”.

W innej wypowiedzi, skierowanej w liście z 30 maja 2014 roku do uczestników XIX Międzynarodowego Kongresu AIDP (Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego) oraz III Kongresu Latynoamerykańskiego Stowarzyszenia Prawa Karnego i Kryminologii, papież Franciszek także odwołuje się do znaczenia miłosierdzia dla prawa karnego. Jednocześnie zaznacza, że pragnie podzielić się z uczestnikami „kilkoma ideami, które jako część skarbu Pisma Świętego pielęgnują duszę i uczestniczą w trwającym tysiąclecia doświadczeniu ludu Bożego”[51].

W dokumencie tym mowa jest o znaczeniu zadośćuczynienia i uznania winy przez sprawcę zła, ale także o przebaczeniu[52]. Papież Franciszek podkreśla: „Prawo karne wymaga podejścia wielodyscyplinarnego, które zmierza do integrowania i harmonizowania różnych aspektów, czego zwieńczeniem jest w pełni humanitarne, wolne, świadome i odpowiedzialne prawo”[53]. Zauważa

[49] Zob. *Encyklika „Fratelli tutti” Ojca Świętego Franciszka o braterstwie i sprawiedliwości społecznej* (Asyż, 3 X 2020), nr 267, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

[50] Tamże, nr 268.

[51] *Letter of H.H. Pope Francis, on the Occasion of the XIX Congress of the AIDP, Rio de Janeiro, 2014*, „Revue International de droit pénal” 86(2015) nr 3, s. 1257-1260. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – T.S.

[52] Zob. tamże.

[53] Tamże, s. 1257.

jednak również, że „w wielu wypadkach przestępca w sensie obiektywnym odbywa swoją karę, wypełniając otrzymany wyrok, lecz nie doznaje przy tym wewnętrznej przemiany ani uleczenia zranionego serca”[54]. „Wydaje mi się – pisze Papież – że jest to wielkie wyzwanie, jakiemu wszyscy musimy wspólnie stawić czoła, abyśmy podejmując środki przeciwko złu, nie zadowalali się powstrzymywaniem, zniechęcaniem czy izolowaniem tych wszystkich, którzy je powodują, ale byśmy również pomagali im podejmować refleksję, podążać ścieżkami dobra, być osobami autentycznymi, które, gdy ich własne trudności zostaną przezwyciężone, same stają się miłosierne. Kościół proponuje zatem sprawiedliwość humanizującą, prawdziwie pojednawczą, sprawiedliwość, która prowadzi przestępcę – poprzez rozwój edukacyjny i odważną pokutę – do resocjalizacji i reintegracji ze wspólnotą”[55].

Ponownie można wskazać na obecność w papieskim rozumieniu pojęcia sprawiedliwości istotnych elementów katolickiej personalistycznej koncepcji miłosierdzia: prawo karne winno służyć sprawiedliwości miłosiernej[56], stanowiącej udoskonaloną formułę sprawiedliwości, która winna uwzględniać poprawę sprawcy, przebaczenie mu przez wspólnotę i pojednanie go z nią, ponowne włączenie go do społeczeństwa, wydobywanie dobra z doświadczenia zła związanego z popełnieniem przestępstwa. Nie można utożsamiać sprawiedliwości z odwetem, ale także nie można zadowalać się sprawiedliwością karną sprowadzaną do retrybucji, potrzeba bowiem czegoś więcej – wszechstronnego, uznającego godność osobową, systemu prawa karnego[57].

Kategoria miłosierdzia pojawia się bezpośrednio w wypowiedziach Franciszka dotyczących sprawiedliwości, spośród których jedynie przykładowo zaprezentuję wybrane. Zapytany przez Andreę Tornielliego o możliwość pogodzenia „ziemskiej sprawiedliwości” z miłosierdziem, papież Franciszek wprost odnosi się do problematyki sprawiedliwości karnej i stwierdza: „Również w ziemskiej sprawiedliwości, w normach prawnych, toruje sobie drogę nowa świadomość. Przywoływaliśmy już w którymś momencie tej rozmowy zasadę *in dubio pro reo*. Pomyślmy o tym, jak wzrosła na świecie świadomość w kwestii odrzucenia kary śmierci. Pomyślmy o tym, co próbuje się robić na

[54] Tamże, s. 1258.

[55] Tamże, s. 1259.

[56] Tak rozumiana koncepcja sprawiedliwości miłosiernej wyraźnie różni się na przykład od sformułowanej przed laty przez Kazimierza Ajdukiewicza analitycznej propozycji wyodrębnienia sprawiedliwości ścisłej i sprawiedliwości miłosiernej (por. K. A j d u k i e w i c z, *O sprawiedliwości,* w: tenże*, Język i poznanie*, t. 1, *Wybór pism z lat 1920-1939*, PWN, Warszawa 1985, s. 367). Zarazem koncepcja ta wydaje się zdecydowanie bardziej złożona niż istniejące w literaturze filozoficzno-prawnej, a odwołujące się do chrześcijańskiej integracji miłosierdzia i sprawiedliwości propozycje usunięcia sprzeczności między jednoczesnym stosowaniem sprawiedliwości i miłosierdzia (zob. np. J. D i l l e r, *Merciful Justice*, „Philosophia” 41(2013) nr 3, s. 719-735).

[57] Por. G r z e ś k o w i a k, *Papież Franciszek o prawie karnym*, s. 50-53.

rzecz resocjalizacji więźniów, aby ten, kto zbłądził, sprawiedliwie spłaciwszy swój dług, mógł łatwiej znaleźć pracę i nie został na marginesie społeczeństwa. [...] Dzięki miłosierdziu sprawiedliwość staje się «bardziej sprawiedliwa», rzeczywiście realizuje swoje założenia. Nie chodzi tu o bycie pobłażliwym, o otwieranie bram więzień tym, którzy splamili się poważnymi przestępstwami. Oznacza to, że musimy pomóc tym, którzy upadli, by nie zostali na ziemi. Trudno jest to realizować, ponieważ czasem wolimy zamknąć kogoś w więzieniu na całe życie, niż próbować go «odzyskać», pomagając mu ponownie włączyć się do społeczeństwa”[58].

Już na podstawie przywołanych tu fragmentów nauczania papieskiego można sformułować katalog dezyderatów pozwalających zrekonstruować „miłosierne prawo karne”, czyli takie prawo, w którym pozostanie miejsce na sprawiedliwość miłosierną. (1) Przede wszystkim należy dopuszczać wpływ miłosierdzia na system prawny, w tym na system prawa karnego. Papież Franciszek upatruje kategorię miłosierdzia w prawie karnym chociażby w jednej z podstawowych jego zasad (in dubio pro reo), jak również w rosnącym znaczeniu abolicjonizmu jako godziwej postawy wobec kary śmierci. (2) Istotny element miłosiernej postawy w prawie karnym stanowi docenienie wychowawczej funkcji kary kryminalnej, a konkretnie resocjalizacji więźniów. Z tej perspektywy konieczne jest odrzucenie kary dożywotniego pozbawienia wolności jako „zawoalowanej kary śmierci”. (3) Zdaniem papieża Franciszka włączenie miłosierdzia do systemu prawnego udoskonala właściwą temu systemowi sprawiedliwość, a wręcz umożliwia autentyczne wypełnianie założeń sprawiedliwości. (4) Miłosierdzia w prawie karnym nie należy rozumieć w sposób uproszczony, utożsamiając je z postawą pobłażliwości czy z lekkomyślną polityką karną. (5) Miłosierna postawa w prawie karnym wymaga dojrzałej polityki karnej i stanowi wyzwanie, konieczne bowiem staje się poszukiwanie rozwiązań (często niezwykle trudnych, a współcześnie nawet postrzeganych jako niemożliwe) na rzecz jak najszerszego i najlepszego wykorzystania instrumentów polityki karnej mających na celu przywrócenie więźniów do społeczeństwa.

Analizując nauczanie papieża Franciszka, dostrzec można aplikację wypracowanej przez Jana Pawła II personalistycznej koncepcji miłosierdzia do rozstrzygania określonych problemów z zakresu prawa karnego largissimo sensu. Miłosierdzie uznać można za istotny (chociaż niekoniecznie formułowany wprost) argument przemawiający za krytyką, a nawet odrzuceniem określonych rodzajów kary kryminalnej, a także za koniecznością co najmniej poważnej refleksji nad istotą sprawiedliwości karnej, zwłaszcza w ujęciu re-

[58] F r a n c i s z e k, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andreą Torniellim*, tłum. J. Ganobis, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2016, s. 110n.

trybutywnym. Dodajmy, że w hermeneutyce miłosierdzia nie bez znaczenia pozostaje interpretacja pojęcia sprawiedliwości[59]. Już na tym poziomie uwidacznia się konieczność sięgania w problematyce prawnokarnej do rozstrzygnięć teologicznych i filozoficznych.

Wydaje się, że przeprowadzona w ten sposób rekonstrukcja nauczania papieskiego odnoszącego się do miłosierdzia stanowi dopiero podstawę możliwych dalszych, szczegółowych badań, wykraczających poza ramy niniejszego opracowania, w tym badań obejmujących zróżnicowanie formalne tego nauczania (wypowiedzi mówione, prywatne, oficjalne) i związany z nim różny charakter jego mocy wiążącej z perspektywy doktryny Kościoła katolickiego. Równie ważna pozostaje proweniencja określonych poglądów Papieża i ich uzasadnienie – sama rekonstrukcja treści papieskiego nauczania jest (winna być) wyłącznie podstawą pogłębionych studiów.

Pojawia się zatem kwestia, która winna być rozpatrywana w pierwszej kolejności, której pominąć nie można i której chciałbym poświęcić nieco uwagi. Otóż badacz prawa karnego przystępujący do recepcji nauczania papieskiego może w pierwszej kolejności posłużyć się narzędziami filozofii prawa. Czy jednak recepcja, która poprzestanie na tym, okaże się wystarczająca? Czy nie narażamy się w ten sposób na niebezpieczeństwo pomieszania ustaleń filozoficznych z teologicznymi? A może pewnym (niedoskonałym, jakkolwiek optymalnym) rozwiązaniem pozostają studia interdyscyplinarne prowadzone w ramach nauczania społecznego Kościoła? I wreszcie: po co prawnikom teologia prawa karnego?

Wydaje się, że w przypadku nauczania papieskiego poświęconego kwestiom społecznym można zaobserwować łączenie poglądów teologicznych z filozoficznymi, przy czym te ostatnie stanowią niejako narzędzie przekładu argumentacji wynikającej z Objawienia na dyskurs prawny i prawniczy. Można zatem poprzestać na analizie i recepcji tych poglądów, na przykład starając się skupić wyłącznie lub w przeważającym zakresie na treściach o charakterze filozofii społecznej[60], niemożliwe jednak (a nawet błędne) byłoby pomijanie ich proweniencji lub różnorakich związków z teologią. Narażamy się wówczas jednak na ryzyko pomieszania argumentacji i badań filozoficznych z treściami o charakterze teologicznym, co może prowadzić nie tylko do chaosu pojęciowego, ale przede wszystkim do braku możliwości wypracowania przekonywających merytorycznie wniosków. Stąd pierwszym krokiem w kierunku

[59] Na kwestię postrzegania miłosierdzia jako zasady hermeneutycznej w odniesieniu do wartości w nauczaniu papieża Franciszka zwraca uwagę kard. Walter Kasper (por. W. K a s p e r, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, tłum. K. Markiewicz, Towarzystwo „Więź", Warszawa 2015, s. 55-62).

[60] Na temat przedmiotu filozofii społecznej zob. S. K o w a l c z y k, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 5-7.

uporządkowania badań może być jasne artykułowanie charakteru analizowanych treści i związanych z nimi argumentów.

MIĘDZY PRAWEM KARNYM A NAUCZANIEM SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA PO CO PRAWNIKOM TEOLOGIA PRAWA KARNEGO?

Studia nad nauczaniem papieża Franciszka w zakresie prawa karnego ukazują zatem istotne zależności wymagające dalszych badań poświęconych relacjom teologii i filozofii prawa karnego. Jeśli zatem podejmujemy zagadnienie z zakresu nauczania społecznego Kościoła (a taki charakter ma na przykład kwestia miłosierdzia i jego znaczenia dla prawa karnego), kluczowe staje się ustalenie, że nauczanie formułowane przez Papieża, mające swoje najgłębsze źródło w Objawieniu chrześcijańskim, zarazem ugruntowane jest w refleksji teologicznej i filozoficznej – i w oparciu o nią rozwijane.

Nie można zapominać o specyfice nauczania społecznego Kościoła, które cechuje się interdyscyplinarnością i którego badaczem może być tak teolog i filozof, jak i politolog, socjolog czy też prawnik[61]. Dariusz Góra-Szopiński wskazuje na różne tożsamości katolickiej nauki społecznej, którą można określić na przykład jako alternatywną naukę społeczną lub subdyscyplinę teologiczną[62]. Z kolei Paweł Kowalczyk słusznie zauważa: „W poszukiwaniu uzasadnienia głoszonych twierdzeń wchodzi katolicka nauka społeczna w sojusz z innymi dyscyplinami. Przesłankami bowiem w rozumowaniach przeprowadzonych na terenie katolickiej nauki społecznej są zarówno twierdzenia empiryczne, filozoficzne, jak i teologiczne”[63]. Autor ten jednocześnie twierdzi: „Katolicka nauka społeczna nie należy do rzędu nauk empirycznych. [...] Dlatego katolicka nauka społeczna nie jest jedną z wielu nauk szczegółowych, lecz zachowuje od nich całkowitą odrębność przez swoją specyfikę normatywności i zgodności z wiarą. [...] Nauki teologiczne chrześcijańskie różnią się od dyscyplin empirycznych, filozofii i nauk religioznawczych tym, że biorą za punkt wyjścia wiarę w Objawienie Boże ukazane najpełniej w Chrystusie. Teologia katolicka ma jeszcze tę cechę specjalną, że opiera się na Magisterium Kościoła”[64].

---

[61] Na temat odniesienia nauczania społecznego Kościoła do systemu prawnego zob. np. A. M u s i a ł a, *Polskie prawo pracy a społeczna nauka Kościoła. Studium prawno-społeczne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019; T. S n a r s k i, *Kościół katolicki wobec kary śmierci. Między prawem a filozofią i teologią*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2021.

[62] Por. D. G ó r a - S z o p i ń s k i, *Katolicka nauka społeczna jako wyzwanie dla politologii*, „Athenaeum” 2010, nr 24, s. 53-60.

[63] P. G ó r a l c z y k, *Twierdzenia empiryczne, filozoficzne i teologiczne w katolickiej nauce społecznej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21(1983), nr 1, s. 76.

[64] Tamże, s. 81-86.

Ze względu na specyfikę społecznego nauczania Kościoła oraz złożony, wciąż ewoluujący charakter metodologiczny tej doktryny, a także jej nieodłączne, tożsamościowe, jakkolwiek cechujące się różną intensywnością związki z teologią, pojawia się wyzwanie dla nauki prawa karnego zainteresowanej tą tematyką. Musi ona bowiem odpowiedzieć na pytanie, czy wystarczy poprzestać na prostej recepcji twierdzeń formułowanych w ramach zróżnicowanej tożsamościowo katolickiej nauki społecznej, czy też – w każdym przypadku – należy przynajmniej podjąć próbę przyporządkowania tym twierdzeniom ich właściwego uzasadnienia, a w konsekwencji określić ich charakter jako na przykład filozoficzny, teologiczny bądź filozoficzno-teologiczny.

Jedną z najbardziej lapidarnych definicji filozofii prawa proponują Jeffrie G. Murphy i Jules L. Coleman: „Filozofia prawa (zwana często jurysprudencją) jest zastosowaniem racjonalnych metod filozofii do przedmiotu prawa”[65]. Tymczasem, jak wskazano wyżej, nauczanie społeczne Kościoła bynajmniej nie wyczerpuje się w refleksji filozoficznej. Trzeba się zatem zmierzyć z problemem metodologicznym dotyczącym potencjalnego wejścia filozofii prawa karnego na grunt teologii (a nie tylko na przykład filozofii czy socjologii), co nie powinno umknąć wnikliwemu badaczowi podejmującemu się analizy tych zagadnień. Czy zatem do studiów nad nauczaniem społecznym Kościoła wystarczą naukom prawnym wyłącznie narzędzia właściwe filozofii, czy też można (a nawet trzeba) w przypadku tego rodzaju studiów wykraczać poza granice filozofii?

Warto w związku z tym rozważyć postulat wyodrębnienia jako samodzielnej dyscypliny we współczesnej nauce prawa karnego – także na gruncie polskim – teologii prawa karnego, stanowiącej część teologii prawa[66]. Propozycja ta wiąże się z akceptacją wielopłaszczyznowości metodologicznej prawoznawstwa oraz integracji zewnętrznej nauk prawnych (zakładającej wykorzystanie w naukach prawnych innych dziedzin naukowych) przy jednoczesnym odrzuceniu autonomii prawa jako takiej[67]. Zarazem wskazuje nie tylko na potrzebę badań filozoficznoprawnych odnoszących się do nauczania społecznego Kościoła, ale także na potrzebę związanych z tym nauczaniem badań teologicznoprawnych[68].

---

[65] J.G. M u r p h y, J.L. C o l e m a n, *Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence*, Westview Press, Boulder, Colorado 1990, s. 1. Z uwagi na ramy niniejszego opracowania nie podejmuję w nim kwestii znanych sporów na temat statusu filozofii prawa i zakresu jej badań.

[66] Na temat teologii prawa zob. T. G a ł k o w s k i, *Teologia prawa*, „Prawo Kanoniczne” 56(2013) nr 2, s. 105-125.

[67] Por. P. W i k t o r s k a, *Prawo karne i kryminologia na tle metodologii badań w naukach prawnych*, „Prawo w Działaniu” 2022, nr 53, s. 115n.

[68] Warto wskazać, że we współczesnej kryminologii wyróżnia się między innymi kryminologię teologiczną. Szerzej na ten temat zob. np. *Criminology and Public Theology: On Hope, Mercy and Restoration*, red. A. Millie, Bristol University Press, Bristol 2021.

W polskich opracowaniach podręcznikowych zazwyczaj wprowadza się podział współczesnej nauki prawa karnego na jego: (1) dogmatykę, (2) komparatystykę, (3) filozofię, (4) historię[69]. Postawmy zatem pytanie, czy zagadnienie miłosierdzia i znaczenia tej kategorii dla prawa karnego wyczerpuje się we wskazanych wyżej dziedzinach, czy też dla jego uwzględnienia nieodzowne staje się bezpośrednie lub chociaż pośrednie (dorozumiane) odwołanie do teologii. Zauważmy chociażby, że trzeba każdorazowo pamiętać o teologicznym uwikłaniu papieskiego nauczania poświęconego miłosierdziu, i to nawet wówczas, gdy staramy się z niego wydobyć treści filozoficznoprawne, uniwersalne czy po prostu w maksymalnym stopniu niezależne od treści teologicznych. Zasadne wydaje się zatem rozważenie odgraniczenia teologii od filozofii prawa karnego w naukowej refleksji nad prawem karnym – także tej podejmowanej przez prawników[70].

Zaletą wyodrębnienia teologii prawa karnego (jako nauki wykorzystującej przede wszystkim teologiczne badania nad prawem) mogłoby być usystematyzowanie rozważań i argumentacji w kwestii recepcji nauczania społecznego Kościoła na gruncie nauki prawa karnego, dzięki czemu możliwe okazałyby się z jednej strony właściwa ocena argumentacji o charakterze ściśle (lub w przeważającej mierze) teologicznym, a z drugiej – odróżnienie jej od tej, która pozostaje uwikłana w filozofię, a nawet stanowi wynik w przeważającej (bądź wyłącznej) mierze namysłu filozoficznego. Nie chodzi tutaj bynajmniej o alternatywę: teologia albo filozofia, ale o wskazanie, że nie da się uważnie analizować katolickiego (także papieskiego) nauczania społecznego bez wyraźnego osadzenia go w teologii, a przynajmniej bez świadomości jego prymarnego źródła teologicznego i obecności w nim argumentacji religijnej. Tego rodzaju ujęcie uwzględnia również specyfikę katolickiego nauczania społecznego, w tym jego różnorodność.

Jednocześnie zasadne wydaje się odrzucenie stanowisk skrajnych, z jednej strony całkowicie wykluczających zasadność i przydatność aplikacji ustaleń teologicznych do filozofii i dogmatyki prawa karnego, z drugiej zaś bezkrytycznie aprobujących tego rodzaju ustalenia w prawie karnym. Możliwe do przyjęcia wydaje się natomiast przyjęcie drogi pośredniej, odwołującej się do teologii w zakresie, w jakim jej ustalenia łączą się z problemami podnoszonymi w filozofii społecznej oraz w filozofii prawa, nie mając wyłącznie charakteru konfesyjnego czy partykularnego i zachowując znaczenie uniwersalne. Podobne podejście spotkać już można w literaturze przedmiotu – Steven H. Hobbs

[69] Por. J. W a r y l e w s k i, *Prawo karne. Część ogólna*, Wolters Kluwer, Warszawa, 2020, s. 67.

[70] Tym bardziej że zagadnienia tego rodzaju często podejmowane są w literaturze zagranicznej (zob. np. J. H a l l, *Biblical Atonement and Modern Criminal Law*, „Journal of Law and Religion" 1(1983) nr 2, s. 279-295).

wykorzystuje na przykład tradycyjne religijne rozumienie miłosierdzia jako punkt wyjścia do znalezienia funkcjonalnego, zsekularyzowanego rozumienia właściwości miłosierdzia[71]. Można tak ukierunkowane badania określić jako prowadzone w kierunku „od teologii do filozofii prawa karnego"[72].

Możliwe jest jednocześnie przyjęcie kierunku odwrotnego, to jest „od filozofii do teologii prawa karnego". W takim ujęciu istotne wydaje się zwrócenie uwagi na potencjał współczesnego dorobku filozoficznoprawnego dla rozważań teologicznych. Istotne oczywiście pozostaje respektowanie odrębności teologii i związanych z nim warunków recepcji filozofii w badaniach teologicznych[73].

Należy też rozważyć, na ile samo wprowadzenie usystematyzowanych rozważań teologicznych do dyskursu prawnego i prawniczego może prowadzić do „nienaukowego" posługiwania się argumentami religijnymi w przestrzeni publicznej. W szczególności można sformułować zarzut, że argumentacja teologiczna, jako zbyt uwikłana konfesyjnie i niemogąca przez to stanowić akceptowalnej dla ogółu racji, nie powinna być wykorzystywana w debacie publicznej, w tym w dyskursie teoretycznym i praktycznym odnoszącym się do prawa[74]. Podejście takie nie jest jednak powszechnie akceptowane, a co więcej, może zostać uznane za zbyt jednostronne ograniczenie dopuszczalności argumentacji religijnej w przestrzeni publicznej, zarazem apriorycznie przyjmujące nieracjonalny charakter przekonań religijnych[75].

Tymczasem wydaje się, że wyraźne wskazanie na odrębność teologii prawa karnego od (na przykład) jego filozofii sprzyjać może chociażby zwróceniu uwagi na różne kryteria racjonalności przyjmowane w tych dyscyplinach, a zatem na problem podejmowania tego samego przedmiotu badań przy wykorzystaniu różnych metod badawczych. Zarazem umożliwia ono uporządkowanie dyskursu i uczynienie go merytorycznym już poprzez jasne wyartykułowanie

---

[71] Zob. S.H. H o b b s, *Commentary on Chapter 4: Reflections on „Actions on Mercy"*, w: *Merciful Judgments and Contemporary Society: Legal Problems, Legal Possibilities*, red. A. Sarat, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 2012, s. 234-246.

[72] Ujęcie to wywodzę, czerpiąc z propozycji systematyki perspektyw uprawiania współczesnej filozofii prawa wyróżniającej spojrzenie „od filozofii ku prawu" i „od prawa ku filozofii" (por. M. Z i r k - S a d o w s k i, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2021, s. 7n.; J. Z a j a d ł o, *Po co prawnikom filozofia prawa?*, Wolters Kluwer, Warszawa 2008, s. 9).

[73] Por. np. S. K a m i ń s k i, *Czy filozofia służy teologii?*, „Roczniki Filozoficzne" 33-34(1985-1986) nr 2, s. 57-67.

[74] Na temat roli argumentów religijnych w dyskursie politycznym, w tym prawotwórczym, zob. G. M a r o ń, *Miejsce religii w procesie prawotwórczym w świetle liberalnej doktryny ekskluzywizmu i ustrojowej zasady religijnej neutralności państwa*, w: *Studia nad formalnymi i nieformalnymi źródłami prawa*, red. T. Barankiewicz, T. Barszcz, K. Motyka, J. Potrzeszcz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, s. 183-198.

[75] Zob. tamże.

źródeł i charakteru wypracowywanych w nim argumentów odnoszących się niejednokrotnie do tych samych pojęć.

Nadto, podkreślając odrębność teologicznej refleksji nad prawem od filozofii społecznej, w tym filozofii prawa, można zauważyć zachodzące między nimi wzajemne oddziaływania i zależności, co rodzi możliwość krytycznej oceny argumentacji teologicznej, w tym jej tranzycji w kierunku racji uniwersalnych, mogących stanowić podstawę rozstrzygnięcia o charakterze publicznym, w tym na przykład ustawodawczym, zarazem umożliwiając tak afirmację, jak i odrzucenie rozmaitych argumentów religijnych w spluralizowanym dyskursie. W tym kontekście wydaje się, że jednym z głównych wyzwań teologii prawa karnego mogłoby być podejmowanie próby translacji argumentów religijnych na tak zwane argumenty publiczne[76].

Oczywiście powstaje także pytanie, w jaki sposób scharakteryzować i wyodrębnić teologię prawa karnego (w tym, w oparciu o jaką metodologię miałyby być prowadzone w jej ramach badania), ale wydaje się, że jej zasadnicze pomijanie w refleksji nad prawem karnym stanowi zubożenie współczesnej nauki prawa karnego. Na marginesie można wskazać, że w literaturze przedmiotu wyróżnia się też teologię prawa kanonicznego[77].

Za podstawowy przedmiot teologii prawa karnego należałoby przyjąć badanie prawa karnego i związanych z nim pojęć (jak na przykład „przestępstwo", „kara", „odpowiedzialność" czy „sprawiedliwość") z uwzględnieniem treści Objawienia, w tym ustaleń teologicznie zorientowanego nauczania społecznego Kościoła. Racją dla tak zakreślonych badań teologicznoprawnych pozostaje szeroko ujęty wpływ chrześcijaństwa na kulturę prawną, także niezależnie od nowożytnego i współczesnego zsekularyzowania państwowego prawa karnego. Podejmując wprost zagadnienia teologii prawa karnego, można na przykład odróżnić argumentację o charakterze konfesyjnym od tych racji, które mogą posiadać (bądź posiadają) walor uniwersalny, mogący być przedmiotem recepcji w filozofii społecznej, w tym w filozofii prawa, a następnie także w dogmatyce prawa karnego i w naukach penalnych in toto.

Zgłoszony w niniejszym opracowaniu postulat wyodrębnienia teologii prawa karnego we współczesnej jego nauce wymaga oczywiście szerszej i pogłębionej refleksji, w szczególności odnoszącej się z jednej strony do pro-

[76] Na temat zagadnienia translacji argumentów religijnych na tak zwane argumenty publiczne oraz różnych problemów związanych z integracją katolickiej nauki społecznej (w tym teologii) z dyskursem filozoficznoprawnym, por. np. J. R a w l s, *The Idea of Public Reason Revisited*, „University of Chicago Law Review" 64(1997) nr 3, s. 776; M a r o ń, *Katolicka teoria prawa jako kierunek we współczesnej amerykańskiej jurysprudencji*, s. 79n.; R.K. V i s c h e r, *When Is a Catholic Doing Legal Theory Doing „Catholic Legal Theory"?*, „Seton Hall Law Review" 40(2010) nr 3, s. 845-859.

[77] Zob. P. G h e r r i, *Lezioni di teologia del diritto canonico*, Lateran University Press, Roma 2004.

blemów ogólnych, takich jak relacje między teologią a filozofią i nauką in genere, z drugiej zaś do szczegółowych problemów związanych z zagadnieniami metodologii nauk prawnych. Może jednak stanowić pierwszy krok do uporządkowania dyskusji o katolickim nauczaniu w zakresie prawa karnego i racjonalnej recepcji tego nauczania w naukach prawnych.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Ajdukiewicz, Kazimierz. "O sprawiedliwości." In Ajdukiewicz*, Język i poznanie.* Vol. 1. *Wybór pism z lat 1920-1939*. Warszawa: PWN, 1985.

Bieńkowska, Danuta. "Miłosierdzie." In *Nazwy wartości: Studia leksykalno-semantyczne*. Vol. 1. Edited by Jerzy Bartmiński and Małgorzata Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1993.

Boike Paweł. "Nowa redakcja katolickiego nauczania o karze śmierci – rewolucja czy drobna korekta?" *Dialogi Polityczne*, no. 27 (2019): 43–54.

Borda, Michał. "Troska o więźniów w nauczaniu papieża Franciszka." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 25, no. 2 (2018): 33–44.

Ciepły, Filip. *Chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej a współczesne poglądy na karę*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.

Cullen, Francis T., Amanda Graham, Kellie R. Hannan, Alexander L. Burton, Leah C. Butler, and Velmer S. Burton Jr. "Catholics and Capital Punishment: Do Pope Francis's Teachings Matter in Policy Preferences?" *Punishment & Society* 24, no. 4 (2022): 592–621.

Diller, Jeanine. "Merciful Justice." *Philosophia* 41, no. 3 (2013): 719–35.

[Franciszek]. "Encyklika *Fratelli tutti* Ojca Świętego Franciszka o braterstwie i sprawiedliwości społecznej." The Holy See. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [dostęp: 18.03.2024].

[Franciszek]. "Letter of H.H. Pope Francis, on the Occasion of the XIX Congress of the AIDP, Rio de Janeiro, 2014." *Revue International de droit pénal* 86, no. 3 (2015): 1257–60.

Franciszek. *Miłosierdzie to imię Boga: Rozmowa z Andreą Torniellim*. Translated by Joanna Ganobis. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2016.

Gałkowski, Tomasz. "Teologia prawa." *Prawo Kanoniczne* 56, no. 2 (2013): 105–25.

Gherri, Paolo. *Lezioni di teologia del diritto canonico*. Roma: Lateran University Press, 2004.

Góra-Szopiński, Dariusz. "Katolicka nauka społeczna jako wyzwanie dla politologii." *Athenaeum*, no. 24 (2010): 51–69.

Góralczyk, Paweł. "Twierdzenia empiryczne, filozoficzne i teologiczne w katolickiej nauce społecznej." *Studia Theologica Varsaviensia* 21, no. 1 (1983): 75–92.

Grześkowiak, Alicja. "Papież Franciszek o prawie karnym." *Studia z Zakresu Nauk Prawnoustrojowych: Miscellanea* 6 (2016): 47–70.

Grześkowiak, Alicja, ed. *Zagadnienia prawa karnego na tle nauczania Jana Pawła II*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.

Hall, Jerome. "Biblical Atonement and Modern Criminal Law." *Journal of Law and Religion* 1, no. 2 (1983): 279–95.

Hobbs, Steven H. "Commentary on Chapter 4. Reflections on 'Actions on Mercy.'" In *Merciful Judgments and Contemporary Society: Legal Problems, Legal Possibilities*. Edited by Austin Sarat. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 2012.

Jan Paweł II. "Dives in misericordia." In Jan Paweł II, *"Dives in misericordia": Tekst i komentarze*. Edited by Stanisław Nagy. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1983.

Kamiński, Stanisław. "Czy filozofia służy teologii?" *Roczniki Filozoficzne* 23–24, no. 2 (1985–1986): 57–67.

Kasper, Walter. *Papież Franciszek: Rewolucja czułości i miłości; Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*. Translated by Kamil Markiewicz. Warszawa: Towarzystwo "Więź," 2015.

Koronkiewicz, Anna. "Kultura prawna katolicyzmu jako kultura życia: Kościół katolicki a prawo karne; Wybrane zagadnienia." *Acta Universitatis Wratislaviensis: Przegląd Prawa i Administracji*, no. 77 (2008): 195–212.

Kowalczyk, Stanisław. *Człowiek a społeczność: Zarys filozofii społecznej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.

Maroń, Grzegorz. "Kategoria miłosierdzia w polskiej nauce prawa karnego i orzecznictwie." *Prokuratura i Prawo*, no. 11 (2022): 5–37.

Maroń, Grzegorz. "Katolicka teoria prawa jako kierunek we współczesnej amerykańskiej jurysprudencji." *Gubernaculum et Administratio*, no. 1 (19) (2019): 63–88.

Maroń, Grzegorz. "Miejsce religii w procesie prawotwórczym w świetle liberalnej doktryny ekskluzywizmu i ustrojowej zasady religijnej neutralności państwa." In *Studia nad formalnymi i nieformalnymi źródłami prawa*. Edited by Tomasz Barankiewicz, Tomasz Barszcz, Krzysztof Motyka, and Jadwiga Potrzeszcz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2020.

Maroń, Grzegorz. "Sądy świeckie i sędziowie w przemówieniach papieża Franciszka." *Studia Prawnicze KUL*, no. 2 (2021): 133–52.

Millie, Andrew, ed. *Criminology and Public Theology: On Hope, Mercy and Restoration*. Bristol: Bristol University Press, 2021.

Murphy, Jeffrie G., and Jules L. Coleman. *The Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1990.

Musiała, Anna. *Polskie prawo pracy a społeczna nauka Kościoła: Studium prawno-społeczne*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019.

Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited." *University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765–807.

Sadowski, Mirosław. "Kilka uwag o nauczaniu społecznym papieża Franciszka." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska: Lublin – Polonia; Sectio G* 66, no. 1 (2019): 351–62.
Snarski, Tomasz. "Hospicjum bł. ks. Michała Sopoćki w Wilnie: Pedagogika miejsca wobec wartości, praw człowieka oraz kultury." In *Kultura polska na Litwie*. Edited by Wojciech Lis. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
Snarski, Tomasz. *Kościół katolicki wobec kary śmierci: Między prawem a filozofią i teologią*. Warszawa: Towarzystwo "Więź," 2021.
Szostek, Andrzej. "Problem kary śmierci w doktrynie Kościoła katolickiego: Kilka uwag na marginesie bieżącej dyskusji." *Ethos* 37, no. 1 (145) (2024): 131–51.
Vischer, Robert K. "When Is a Catholic Doing Legal Theory Doing 'Catholic Legal Theory'?" *Seton Hall Law Review* 40, no. 3 (2010): 845–59.
Warchoł, Paweł. "Miłosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka." *Studia Nauk Teologicznych* 15 (2020): 99–117.
Warylewski, Jarosław. "Krzyże i kapliczki pokutne (pojednania), jako element średniowiecznej jurysdykcji karnej." *Studia Gdańskie*, no. 38 (2016): 149–60.
Snarski, Tomasz. *Prawo karne: Część ogólna*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2020.
Wegman, Jesse. "Pope Francis, Criminal-Justice Reformer?" *The New York Times*, October 24, 2014. The New York Times. https://archive.nytimes.com/takingnote.blogs.nytimes.com/2014/10/24/pope-francis-criminal-justice-reformer/.
Widacki, Jan. "Filozofia prawa karnego z punktu widzenia nauki Kościoła." *Palestra* 33, nos. 5–7 (377–379) (1989): 83–99.
Wiktorska, Paulina. "Prawo karne i kryminologia na tle metodologii badań w naukach prawnych." *Prawo w Działaniu*, no. 53 (2022): 114–26.
Zabielski, Józef. *Wydobywanie dobra: Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2006.
Zajadło, Jerzy. *Po co prawnikom filozofia prawa?* Warszawa: Wolters Kluwer, 2008.
Zalewski, Wojciech. *Sprawiedliwość naprawcza: Początek ewolucji polskiego prawa karnego?* Gdańsk: Wydawnictwo Arche, 2006.
Zirk-Sadowski, Marek, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Warszawa: Wolters Kluwer, 2021.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Tomasz SNARSKI – Między filozofią a teologią prawa karnego. Kilka refleksji wokół nauczania papieża Franciszka na temat kary, miłosierdzia i sprawiedliwości
DOI 10.12887/37-2024-4-148-10

Artykuł omawia wybrane aspekty nauczania papieża Franciszka ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia miłosierdzia dla refleksji nad podstawowymi paradygmatami współczesnego prawa karnego. W uwagach szczegółowych zaproponowano katalog dezyderatów pod adresem prawa karnego, wynikają-

cych z nauczania papieża Franciszka. Autor rozważań stawia pytania o status metodologiczny nauczania społecznego Kościoła i o znaczenie tego statusu w recepcji nauczania społecznego Kościoła na gruncie prawa karnego. Autor postuluje wyodrębnienie teologii prawa karnego jako nurtu badawczego we współczesnej nauce prawa karnego, które winno umożliwić uporządkowanie interdyscyplinarnego dyskursu wokół zagadnień tożsamych dla współczesnej filozofii i dogmatyki prawa karnego, nauczania społecznego Kościoła oraz teologii.

Słowa kluczowe: katolicka nauka społeczna, papież Franciszek, prawo karne, sprawiedliwość, miłosierdzie, filozofia i teologia prawa karnego

Kontakt: Katedra Prawa Karnego Materialnego i Kryminologii, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Gdański, ul. Jana Bażyńskiego 6, 80-309 Gdańsk
E-mail: tomasz.snarski@ug.edu.pl
https://old.prawo.ug.edu.pl/pracownik/2669/tomasz_snarski
ORCID 0000-0003-2803-5574

Tomasz SNARSKI, Between the Philosophy and the Theology of Criminal Law: Some Reflections on Pope Francis's Teaching on Punishment, Mercy, and Justice

DOI 10.12887/37-2024-4-148-10

The article discusses certain aspects of Pope Francis's teaching, with a particular emphasis on the significance of mercy in contemplating the fundamental principles of contemporary criminal law. The specific remarks propose a list of recommendations towards criminal law based on Pope Francis's teaching. Furthermore, the considerations in the study raise questions about the methodological status of Catholic Social Teaching and the importance of this status in the reception of Catholic Social Teaching in the field of criminal law. The author posits the separation of criminal law theology as a research current in the contemporary science of criminal law, which should make it possible to organize the conducted interdisciplinary discourse around issues identical for the contemporary philosophy and dogmatics of criminal law, Catholic Social Teaching and theology.

Keywords: Catholic Social Teaching, Pope Francis, criminal law, justice, mercy, philosophy and theology of criminal law
Contact: Katedra Prawa Karnego Materialnego i Kryminologii, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Gdański, ul. Jana Bażyńskiego 6, 80-309 Gdańsk, Poland
E-mail: tomasz.snarski@ug.edu.pl
https://old.prawo.ug.edu.pl/pracownik/2669/tomasz_snarski
ORCID 0000-0003-2803-5574

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 179-207
DOI 10.12887/37-2024-4-148-11

Tomasz SAHAJ*

KIBICOWANIE, RELIGIA I SPORT
Między sacrum a profanum, wiarą a rozumem

Wyjątkowość Jana Pawła II przejawiała się między innymi w jego sympatiach kibicowskich – był on pierwszym papieżem, który w młodości oglądał mecze piłkarskie na żywo. Jego ulubionym klubem była krakowska Cracovia, której szalik, dostarczony do Rzymu przez delegację klubową, z dumą zakładał. Śmierć Papieża wywołała kaskadę zdarzeń: przerwanie meczów i modlitwy w jego intencji na boiskach, krótkotrwały pakt o nieagresji zwalczających się fanów klubowych i msze żałobne z ich udziałem.

Tato! czy to prawda [...]
[...] że filozofia piłki nożnej
zastąpiła teologię fundamentalną
że w Argentynie ludzie modlą się
do świętej maradonny
Tak synu! Światło bramki
zastąpiło światło wiekuiste

Tadeusz Różewicz, *Rozmowa ojca z synem o zabijaniu czasu* [1]

Kultura europejska korzeniami sięga filozofii greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej, a europejski sport silnie zakorzeniony jest w sferze sacrum. Werner Jaeger pisał: „Igrzyska pogrzebowe ku czci Pelopsa, odbyte kiedyś w Olimpii, dały początek tamtejszym świętom”[2]. Dla starożytnych Greków igrzyska olimpijskie miały charakter sakralny do tego stopnia, że na czas ich trwania zawierano „pokój boży” (gr. ekecheiria). Socjolog sportu Zbigniew Krawczyk zauważa: „Ciała uczestników tych igrzysk wchodziły w rzeczywistość świata *sacrum* w podwójnym znaczeniu: instrumentalnym – jako narzędzie sukcesu ofiarowywanego Bogom oraz autotelicznym – jako przedmiot czci i uwielbienia ze strony społeczności państwa-miasta”[3]. Po narodzeniu Chrystusa,

* Dr hab. Tomasz Sahaj – Zakład Historii, Filozofii i Socjologii, Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, e-mail: sahaj@awf.poznan.pl, ORCID 0000-0003-0633-7993 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] T. R ó ż e w i c z, *Rozmowa ojca z synem o zabijaniu czasu*, w: tenże, *Wyjście*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2004, s. 82.

[2] W. J a e g e r, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 291.

[3] Z. K r a w c z y k, *Ciało jako fakt społeczno-kulturowy*, w: *Socjologia kultury fizycznej*, red. Z. Dziubiński, Z. Krawczyk, M. Lenartowicz, AWF – Salezjańska Organizacja Sportowa RP, War-

na styku kultury greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej, ważkość sportu przejawiała się w świadomości kolektywnej i w języku, czego przykładem może być metaforyka apostoła Pawła z Tarsu: „Czyż nie wiecie, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną, lecz jeden tylko otrzymuje nagrodę? Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali. Każdy, który staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia; oni, aby zdobyć przemijającą nagrodę, my zaś nieprzemijającą" (1 Kor 9,24-25).

„Podobnie biskup św. Ignacy w II wieku po Chrystusie, pisząc do św. Polikarpa, tak go upomina: «Spotęguj tempo twojego biegu, bądź jak prawdziwy atleta, bo tam, gdzie większy trud, tam też większa nagroda. Ćwicz się tedy w czujności jako atleta Boży». Ten zwyczaj porównywania życia chrześcijańskiego do sportu zachował się poprzez całe średniowiecze"[4]. Św. Augustyn w *Wyznaniach* opisał demoralizujący wpływ walk gladiatorskich[5], które bezskutecznie powstrzymywał cesarz, a zarazem filozof stoik Marek Aureliusz[6], i zgubną fascynację nimi studentów, w tym ulubionego Alipiusza z Tagasty, późniejszego biskupa i świętego. Przeciwnikami takich widowisk byli również Seneka, Epiktet, Tertulian, św. Jan Chryzostom i Boecjusz, popierał je natomiast Cyceron. Zaniechanie brutalnych i krwawych widowisk okazywało się zadaniem trudnym do zrealizowania, gdyż instytucjonalna przemoc stanowiła jedno z narzędzi działań politycznych i społecznych w Rzymie[7]. Dlatego też tak wielu chrześcijan straciło życie na antycznych arenach[8].

---

szawa 2019, s. 107. Por. Z. D z i u b i ń s k i, *Socjologia sportu i olimpizmu*, AWF – Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2022, s. 143n.

[4] F.W. B e d n a r s k i, *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1962, s. 11; por. M. P o n c z e k, *Kultura fizyczna a kościół katolicki. Antyk – XX wiek*, Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2004, s. 11-13. Metaforyka sportowa jest niezwykle żywotna w literaturze popularnej i w życiu publicznym. Wiesław Myśliwski, odbierając w roku 2022 doktorat honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego, zauważył refleksyjnie, że będąc u schyłku życia „dobiega już do mety, a wszystkie jego ambicje, aspiracje, pragnienia i oczekiwania zanurzają się w strefie cienia" (cyt. za: [J. P o p i e l], *Uniwersytet Jagielloński świętuje 658. rocznicę powstania*, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, https://www.uj.edu.pl/wiadomosci/-/journal_content/56_INSTANCE_d82lKZvhit4m/10172/150805272).

[5] Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 159-161.

[6] Por. A. G u t t m a n n, *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sport*, Columbia University Press, New York 1978, s. 29; zob. T. S a h a j, *Gladiatorzy i filozofowie. Studium praktyk fizycznych i umysłowych*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 11(2002) nr 3, s. 55-70.

[7] Zob. N. R o g o s z, *Zastosowanie przemocy w walkach politycznych w Rzymie w 59 roku przed Chrystusem*, w: *Przemoc w świecie starożytnym: źródła, struktura, interpretacje*, red. D. Słapek, I. Łuć, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017, s. 223-237; por. D. S ł a p e k, *Sport i widowiska w świecie antycznym: kompendium*, Wydawnictwo Homini – Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Kraków–Wrocław 2010, s. 52-58.

[8] Por. D.G. K y l e, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, Routledge, London – New York 2007, s. 242-264; t e n ż e, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, Malden 2014, s. 328n.

W średniowiecznej Europie aktywność „sportowa" zarezerwowana była dla elit. Prym wiodły uprzywilejowane zakony rycerskie, których członkowie, o pochodzeniu arystokratycznym, wykorzystywani w licznych wojnach toczonych w Europie i poza nią, intensywnie „trenowali", pozostając w gotowości bojowej. Związany z rycerstwem kapitał – kulturowy, materialny i społeczny – był ogromny i w trosce o niego stosowano szczególny zabieg. Był nim „sąd Boży" (łac. ordalium – sąd)[9]. Zamiast wystawiać całe armie przeciwko sobie i ryzykować życie cennych rycerzy, wystawiano ich reprezentacje. W podobny sposób „walczyli" europejscy filozofowie i teologowie, których „orężem" w sporach były argumenty logiczne – prawda leżała po stronie „drużyny" zwycięskiej. Św. Tomasz, Doktor Anielski, wychowany w drylu rycerskim na zamku w Akwinie, człowiek imponującej postury, dzięki swej kondycji fizycznej mógł wędrować po całej Europie. Włoski filozof Umberto Eco wędrówki i dyskusje filozoficzno-teologiczne zakonników przedstawił w zekranizowanej powieści *Imię róży*[10]. Timothy Williamson tak pisał: „W średniowiecznej filozofii scholastycznej uprawiano dysputy zwane *obligationes* – rodzaj sformalizowanych gier rozgrywanych po łacinie, z regułami prawie tak dobrze określonymi, jak w przypadku gry w szachy. Jedna strona miała argumentować za jakąś tezą, druga przeciwko niej, obie musiały przestrzegać ścisłych reguł logiki średniowiecznej (których większość obowiązuje do dzisiaj). Każda ze stron musiała jasno sprecyzować, które założenia czy przesłanki przyjmowane przez oponenta akceptuje, a które odrzuca (przy czym strony mogły wyróżnić kilka znaczeń owych założeń lub przesłanek i w jednych przypadkach uznać je, a w innych odrzucić). Można było też wyznaczyć kogoś z dużym doświadczeniem, by pełnił funkcję sędziego i pilnował, czy reguły gry są przestrzegane. Duch *obligationes* jest nadal rozpoznawalny we współczesnej filozofii, chociaż niektóre szczegółowe reguły tamtych sporów wydają się dziś zbyt restrykcyjne; we współczesnej logice zidentyfikowano bowiem wiele form wnioskowania, nieredukowalnych do form przyjmowanych w logice średniowiecznej"[11].

Echem średniowiecznych potyczek jest dziś futbol florencki zwany „calcio storico fiorentino" (ang. historic Florentine football). Mecze odbywają się rytualnie przy franciszkańskim kościele św. Krzyża, w samym sercu Florencji. W kontekście sacrum i profanum warto zauważyć, że dawna

[9] Zob. J. L e m a ń s k i, *Biblijne ordalia? Od procedury „sądu Bożego" do ceremoniału kultowego (Lb 5,11-31)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 2020, nr 27, s. 87-122.

[10] Zob. U. E c o, *Imię róży* (*The Name of the Rose*), tłum. G. Błachowicz, Wydawnictwo Noir sur Blanc, Warszawa 2020. Filmowa ekranizacja powieści: *Imię róży*, Włochy–RFN–Francja, 1986, reż. J.J. Annaud.

[11] T. W i l l i a m s o n, *O co chodzi w filozofii? Od zdziwienia do myślenia*, tłum. A. Chybińska, B. Dziobkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019, s. 40.

chrześcijańska świątynia Hagia Sophia, jeden z najpiękniejszych obiektów sakralnych Stambułu, wraz z Hipodromem wpisana na listę światowego dziedzictwa kulturowego UNESCO, w szóstym wieku naszej ery zniszczona została przez agresywnych fanów wyścigów konnych (odbudowano ją na zlecenie cesarza Justyniana I, świętego Kościoła prawosławnego)[12].

SPORT W WYMIARZE DUCHOWO-MORALNYM I FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYM

Wojciech Lipoński pisze: „Wybitny francuski pisarz Albert Camus [...], w młodości bramkarz klubu Racing Universitaire d'Alger, powiedział niegdyś, że wiek XX to stulecie sportu"[13]. Wiek ten przyniósł radykalne zmiany społeczne. Niemiecki socjolog sportu Klaus Heinemann konstatował: „W postmodernistycznych społeczeństwach europejskich do sportu zdecydowanie wkraczają [...] ludzie w starszym wieku, kobiety, przedstawiciele niższych klas społecznych, mniejszości etnicznych, cudzoziemscy robotnicy, niepełnosprawni"[14]. W proces inkorporacji sportu w obręb życia duchowego i kulturowo-społecznego aktywnie włączył się Kościół katolicki[15], w szczególności papieże-filozofowie: św. Jan Paweł II i Benedykt XVI, a także Franciszek, który w roku 2017 skierował specjalne przesłanie do uczestników Super Bowl, nieformalnego święta narodowego Amerykanów[16]. W roku 2018 przed

[12] Por. W. L i p o ń s k i, *Historia sportu na tle rozwoju kultury fizycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 177-182.

[13] T e n ż e, *Narodziny masowej percepcji sportu w pierwszej połowie XX wieku*, w: *Kultura fizyczna a kultura masowa*, red. M. Lenartowicz, Z. Dziubiński, AWF – Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2011, s. 99. Camus, laureat Nagrody Nobla i współtwórca egzystencjalizmu, twierdził: „Wszystkiego, co wiem o życiu, nauczyłem się z piłki nożnej" (cyt. za: W. E i l e n b e r g e r, *Gol. Chwała zwycięzcom. 40 przyczynków do filozofii futbolu*, tłum. M. Budny, Wydawnictwo Best Press, Warszawa 2006, s. 5). Podobne słowa francuskiego pisarza przywołuje również Matt Owen: „Wszystko, co wiem na pewno o moralności i powinnościach, zawdzięczam piłce nożnej" (cyt. za: M.M. O w e n, *O pocieszeniu, jakie Camus znajdował w absurdzie futbolu*, „Znak" 2021, nr 7-8(794), https://www.miesiecznik.znak.com.pl/o-pocieszeniu-jakie-camus-znajdowal-w-absurdzie-futbolu/).

[14] K. H e i n e m a n n, *Sport w społeczeństwie postmodernistycznym*, „Sport Wyczynowy" 1999, nr 3-4, s. 81.

[15] Por. M. B a r l a k, *Wprowadzenie*, w: *Kościół a sport*, red. M. Barlak, Z. Dziubiński, Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 1995, s. 5n.; M. P o n c z e k, *Kultura fizyczna a Kościół rzymskokatolicki w Polsce po II wojnie światowej 1945-2000*, Wydawnictwo AWF, Katowice 2003, s. 8n.

[16] Zob. Radio Vaticana, *Pope: „May this year's Super Bowl be a sign of peace, friendship and solidarity"*, Vatican News, 2 X 2017, https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2017-10/pope--may-this-year-s-super-bowl-be-a-sign-of-peace--friendship-.html.

mistrzostwami świata w piłce nożnej, które odbywały się wówczas w Rosji, Stolica Apostolska opublikowała kompleksowy dokument o chrześcijańskim rozumieniu sportu, zatytułowany *Giving the Best of Yourself* [„Dać z siebie to, co najlepsze"][17]. Dokumentowi towarzyszył list przewodni papieża Franciszka[18]. W obu tekstach omawiane są problemy i zadania współczesnego sportu w ich interpretacji dokonanej przez Kościół katolicki. Papież Franciszek jest zdania, że sport niesie w sobie potencjał uświęcenia osoby ludzkiej, a jego uprawianie pozostaje w zgodzie z misją Kościoła katolickiego i z chrześcijańską perspektywą personalistyczną, ponieważ wydobywa z człowieka to, co w nim najlepsze[19]. W Orędziu na Światowy Dzień Osób Niepełnosprawnych[20] Franciszek podkreślał: „Trzeba rozwijać przeciwciała wobec kultury uważającej niektóre istnienia za należące do ekstraklasy, a inne do II ligi: jest to grzech społeczny!"[21]. W roku 2021 Papież zainicjował ogólnoświatowy „maraton" modlitewny w intencji ustania pandemii COVID-19[22].

Szczególną rolę w uwydatnieniu rangi sportu dla rozwoju duchowości ludzkiej odegrał Jan Paweł II, etyk i filozof[23], znany też z zamiłowania do

[17] Zob. Dicastery for Laity, Family and Life, *Giving the Best of Yourself*: *A Document on the Christian Perspective on Sport and the Human Person*, Holy See Press Office, Summary of Bulletin, June 2018, https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/06/01/180601b.html.

[18] Zob. F r a n c i s z e k, *List o chrześcijańskiej perspektywie sportu i osoby ludzkiej*, Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/listy/sport-lev_01062018. Zob. też: K. B r o n k, *Papież o watykańskim dokumencie na temat sportu*, Vatican News, 1 VI 2018, https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-06/papiez-franciszek-list-sport-chrzescijanin.html; *Franciszek: sport może być drogą do świętości*, niedziela.pl, https://www.niedziela.pl/artykul/35863/Franciszek-sport-moze-byc-droga-do.

[19] Por. J. K o c h e l, *Duchowa pedagogia sportu. Aksjologiczny wymiar zawodów i widowisk sportowych*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2016, s. 9-16; A. P a w ł u c k i, *Sport, asceza i miłość*, Wydawnictwo Impuls, Kraków 2019, s. 80; S. K o w a l c z y k, *Elementy filozofii i teologii sportu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 41-49; zob. też: t e n ż e, *Sport w świetle personalistycznej koncepcji kultury*, w: *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, red. Z. Dziubiński, Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2005, s. 53-60.

[20] Na początku roku 2024, kiedy powstawał niniejszy artykuł, papież Franciszek był już osobą ograniczoną ruchowo, poruszającą się na wózku inwalidzkim.

[21] *Orędzie papieża Franciszka na światowy dzień osób niepełnosprawnych* (Watykan, 3 XII 2019), eKAI, https://www.ekai.pl/dokumenty/oredzie-papieza-franciszka-na-swiatowy-dzien-osob-niepelnosprawnych-2019/. Por. W. J a n o c h a, *Duchowieństwo katolickie w Polsce wobec osób z niepełnosprawnością. Studium socjologiczno-pastoralne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, s. 21.

[22] Zob. Radio Vaticana, *Pope Opens Marathon of Prayer with Rosary in Vatican Basilica*, Vatican News, 1 V 2021, https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2021-05/pope-opens-marathon-of-prayer-with-rosary-in-vatican-basilica.html.

[23] Zob. np. K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006; *Karol Wojtyła. Filozof i papież: Wybór tekstów*, red. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

aktywności ruchowej[24]. Nazywany „Bożym Atletą”[25], „Bożym Maratończykiem”[26] i „Papieżem Sportowców”[27], był autorem licznych wypowiedzi na temat sportu[28]. W ankiecie przeprowadzonej przed Soborem Watykańskim II (1962-1965) biskup Karol Wojtyła napisał: „Wydaje się konieczne, aby umożliwić duchownym łatwiejszy kontakt z wieloma wydarzeniami i zjawiskami życia codziennego, również tego świeckiego, na przykład gdy chodzi o kulturę intelektualną, artystyczną i być może także fizyczną (sport, alpinizm i tym podobne)”[29].

Pius X popierał ideę nowożytnych igrzysk olimpijskich[30]; doświadczonym i zapalonym alpinistą był w młodości Pius XI[31]. „Także kolejni papieże – Pius XII, Jan XXIII i Paweł VI – pozytywnie wypowiadali się na temat znaczenia sportu. Ojcowie Soboru Watykańskiego II niewiele miejsca poświęcili wprost problematyce sportu, ale nauczanie zawarte w dokumentach końcowych na temat człowieka [...] dało podstawy do sformułowania chrześcijańskiej koncepcji kultury fizycznej”[32]. Po wyborze na Stolicę Piotrową Jan Paweł II poprosił o wybudowanie basenu w jego letniej rezydencji w Castel Gandolfo, a prośbę tę uzasadniał, mówiąc, że „musi być w dobrej formie, ponieważ wybudowanie

---

[24] Zob. np. C. M i c h a l s k i, *Sportowe i turystyczne pasje Karola Wojtyły*, „Konspekt” 2005, nr 3(23), s. 148-150; S. S t o l a r c z y k, *Papież, jakiego nie znamy. Piłka nożna – kajaki – narty – góry*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna Adam, Warszawa 2005.

[25] Wypowiedź ks. Edwarda Plenia, krajowego duszpasterza sportowców. Cyt. za: M. K m i t a, *100 lat temu urodził się Jan Paweł II. Papież Sportowców i Boży Maratończyk*, Wirtualna Polska. Sportowe fakty, https://sportowefakty.wp.pl/pilka-nozna/882660/100-lat-temu-urodzil-sie-jan-pawel-ii-papiez-sportowcow-i-pielgrzym-maratonczyk-.

[26] Zob. tamże.

[27] Zob. tamże.

[28] Zob. np. J a n P a w e ł II, *Oblicze i dusza sportu* (Przemówienie podczas Jubileuszu Sportowców, Watykan, 28 X 2000), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 1(229), s. 19n.; t e n ż e, *Rachunek sumienia dla sportu* (Homilia podczas Jubileuszu Sportowców, Watykan, 29 X 2000), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 1(229), s. 20n. Zob. też: Z. D z i u b i ń s k i, *Przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II do świata sportu*, w: *Sport na przełomie tysiącleci. Szanse i nadzieje*, red. Z. Dziubiński, Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2000, s. 353-379; t e n ż e, *Jana Pawła II filozofia i teologia sportu*, w: *Społeczny wymiar sportu*, red. Z. Dziubiński, Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2023, s. 82-98.

[29] K. W o j t y ł a, *Odpowiedź na pytanie o tematy soborowe*, w: *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, red. R. Skrzypczak, Wydawnictwo AA, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Naukowe UKSW, Kraków–Warszawa 2020, s. 374.

[30] Zob. Vatican News PL, *Wkład Kościoła w odrodzenie olimpiad, od Piusa X do Jana Pawła II*, eKai, https://www.ekai.pl/wklad-kosciola-w-odrodzenie-olimpiad-od-piusa-x-do-jana-pawla-ii/.

[31] Zob. tamże.

[32] B. G i e m z a, *Sport w życiu i nauczaniu św. Jana Pawła II*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2022, s. 40. Zob. P i u s XII, *Invicti athletae Christi: encyklika o św. Andrzeju Boboli*, Wydawnictwo La Salette Księży Misjonarzy Saletynów, Kraków-Dębowiec 2017.

basenu jest tańsze niż organizacja nowego konklawe”[33]. Podczas jego pontyfikatu w Watykanie powołano w roku 2004 departament sportu. Mimo zaawansowanego wieku i ograniczeń związanych z chorobami i niepełnosprawnością do końca życia z poświęceniem pełnił posługę kapłańską. Utrata sprawności psychofizycznej i zdrowia była natomiast bezpośrednim powodem odejścia z urzędu następcy Karola Wojtyły na tronie Piotrowym, papieża Benedykta XVI, który odszedł na emeryturę, co w historii Kościoła jest wydarzeniem niezwykle rzadkim (w skali setek lat).

Wyjątkowość Jana Pawła II przejawiała się między innymi w jego sympatiach kibicowskich – był on pierwszym papieżem, który w młodości oglądał mecze piłkarskie na żywo. Jego ulubionym klubem była krakowska Cracovia, której szalik, dostarczony do Rzymu przez delegację klubową, z dumą zakładał[34]. Śmierć Papieża wywołała kaskadę zdarzeń: przerwanie meczów i modlitwy w jego intencji na boiskach, krótkotrwały pakt o nieagresji zwalczających się fanów klubowych i msze żałobne z ich udziałem[35]. 6 czerwca 1997 roku Jan Paweł II przemawiał do wiernych, licznie zgromadzonych pod Wielką Krokwią w Zakopanem, słynną skocznią narciarską uwieńczoną krzyżem[36]. Zgromadziło się tam wówczas około trzystu tysięcy osób[37]. Z wiernymi spotykał się również na największych stadionach piłkarskich, które były w stanie pomieścić tłumy, lub w ich bezpośrednim sąsiedztwie, jak na krakowskich Błoniach, między stadionami Cracovii i Wisły.

Tego rodzaju ekspozycje najwyższej rangi przywódców duchowych mają niezwykle silny wpływ na rzesze wiernych. Świadomy mocy oddziaływania sportu na wiernych (kibiców), pierwszy czarnoskóry arcybiskup Kapsztadu Desmond Tutu, wygłaszając homilie na stadionach, miał na szyi klubowy szalik. Duchowy przywódca Nelson Mandela, laureat Pokojowej Nagrody Nobla i późniejszy prezydent Republiki Południowej Afryki, właśnie za pomocą sportu starał się jednoczyć białych i czarnych obywateli, traktując go jako „soft

[33] Cyt. za: M. K m i t a, *Jan Paweł II – Boży Atleta*, Wirtualna Polska. Sportowe Fakty, https://sportowefakty.wp.pl/pilka-nozna/511839/jan-pawel-ii-bozy-atleta-ktory-wyprzedzil-nas-w-drodze-do-swietosci.

[34] Por. R. R o m a n o w s k i, *Dlaczego Cracovia?* w: *Dlaczego Cracovia. Rozmowy o kibicowaniu za Pasami*, red. R. Romanowski, Wydawnictwo MKS Cracovia SSA, Kraków 2017, s. 7n.

[35] Zob. R. K o s s a k o w s k i, Ł. B i e s z k e, *The Pacts, the Death of the Pope and Boycotts: The Modes of Cooperation in Polish Football Fandom*, w: *Football Fans, Rivalry and Cooperation*, red. Ch. Brandt, F. Hertel, S. Huddleston, Routledge, Abingdon 2017, s. 17-32.

[36] Zob. D. G u t, *Góralski hołd i msza pod Wielką Krokwią. Jan Paweł II w Zakopanem - czerwiec 1997*, wyborcza.pl, https://zakopane.wyborcza.pl/zakopane/5,179294,21919634.html?disableRedirects=true.

[37] Zob. A. D o b r z y ń s k i, *Fenomen Mszy św. pod Wielką Krokwią*, Sanktuarium Świętego Jana Pawła II w Nowym Targu, https://parafia.nowytarg.pl/fenomen-mszy-sw-pod-wielka-krokwia

power”[38]. Krótko po upadku apartheidu, w roku 1995, z inicjatywy Mandeli rozegrano w RPA Puchar Świata w rugby, a zwycięstwo narodowej reprezentacji było wspólnym świętem, przełamującym podziały rasowe (wcześniej rugby było grą białej mniejszości, a piłka nożna – pogardzanej czarnej większości). Kolejnym ważnym i społecznie integrującym wydarzeniem w tym kraju stały się, rozgrywane po raz pierwszy na kontynencie afrykańskim, mistrzostwa świata w piłce nożnej, których gospodarzem była w roku 2010 właśnie Republika Południowej Afryki. Mandela twierdził: „Sport może zmieniać świat. Jest potężniejszy niż wszystko inne. Niewiele jest na świecie rzeczy, które tak bardzo oddziaływają na ludzi i są dla nich zrozumiałe bez względu na ich pochodzenie, kolor skóry, mowę, wiarę czy przekonania”[39].

W cywilizacji chrześcijańskiej sport odgrywa ważną rolę. W Stanach Zjednoczonych powstał prężny ruch ekumeniczny promujący sprawność fizyczną, alternatywny wobec skautingu i harcerstwa. Obejmuje on organizacje: Young Men’s Christian Association (YMCA – Związek Chrześcijańskiej Młodzieży Męskiej) i Young Women’s Christian Association (YWCA – Związek Chrześcijańskiej Młodzieży Żeńskiej)[40]. W amerykańskich college’ach katolickich narodziły się koszykówka i siatkówka, należące dziś do najpopularniejszych dyscyplin sportowych. W Polsce w propagowaniu sportu prym wiedzie Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej. Jej wieloletnim prezesem (do roku 2023) był socjolog sportu Zbigniew Dziubiński, pod którego redakcją ukazało się wiele monografii poświęconych kulturze fizycznej. Dziubiński jest również autorem licznych książek na temat stosunku Kościoła i papieży do sportu[41].

---

[38] Zob. J. G r i x, D. L e e, *Soft Power, Sports Mega-events and Emerging States: The Lure of the Politics of Attraction*, „Global Society” 27(2013) nr (4), s. 521-536; M. L e n a r t o w i c z, *Organizacja wielkich imprez sportowych jako element strategii „soft power”*, w: *Kultura fizyczna a prestiż społeczny*, red. Z. Dziubiński, M. Lenartowicz, AWF – Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2018, s. 36-43; por. O. J a r o s z, A. M e t e l s k i, *Geopolityka sportu. Siła sportowych wydarzeń*, Wydawnictwo Nieoczywiste, Warszawa 2024, s. 20-22.

[39] Cyt. za: W. J a g i e l s k i, *Mandela, król świata*, „Gazeta Wyborcza” z 7-8 XII 2013, s. 21. Por. t e n ż e, *Trębacz z Tembisy. Droga do Mandeli*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 328. Zob. Z. M e l o s i k, *Piłka nożna. Tożsamość, kultura i władza*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017. Mianem cudu określono tak zwany rozejm bożenarodzeniowy (ang. Christmas truce) podczas pierwszej wojny światowej: w roku 1914 w Boże Narodzenie wrodzy żołnierze alianccy i niemieccy rozegrali – na „ziemi niczyjej” – spontaniczny mecz piłkarski. Dla upamiętnienia tego wydarzenia opodal belgijskiego Ypres postawiono krzyż.

[40] Zob. M. M a z u r k i e w i c z, *Sport and Religion: Muscular Christianity and the Young Men’s Christian Association; Ideology, Activity and Expansion (Great Britain, the United States and Poland, 1857-1939)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego, Kielce 2018.

[41] Zob. np. Z. D z i u b i ń s k i, *Kościół rzymskokatolicki a kultura fizyczna*, Wydawnictwo AWF, Warszawa 2008; t e n ż e, *Sport w perspektywie salezjańskiej*, AWF i Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2014; t e n ż e, *Sport i turystyka w Kościele Rzymskokatolickim (na przy-*

Zawodnikom polskim towarzyszą podczas igrzysk olimpijskich duszpasterze. Wśród duszpasterzy sportowców archidiecezji krakowskiej znalazł się na przykład mianowany na tę funkcję przez kard. Franciszka Macharskiego ks. Paweł Łukaszka, bramkarz hokejowej reprezentacji Polski, uczestnik igrzysk olimpijskich w Moskwie w roku 1980[42]. Kapelanów mają też kluby sportowe. W języku kibicowskim funkcjonuje sformułowanie „obrona Częstochowy", „przywoływane w trakcie piłkarskich spotkań, kiedy cała dziesiątka graczy z pola desperacko broni się na skraju własnego pola karnego"[43]. Sportowcy często dają świadectwo swojej wiary religijnej[44], posiadając – wraz z kibicami – duchowe zaplecze[45]. Przed wbiegnięciem na boisko niektórzy piłkarze czynią znak krzyża, wskazują na niebo po strzeleniu bramki, niekiedy klęcząc przy tym nabożnie na murawie. Transmisję pierwszego meczu reprezentacji Polski podczas Mistrzostw Europy w Piłce Nożnej w roku 2021, rozgrywanego 14 czerwca ze Słowacją, rozpoczęły słowa telewizyjnego komentatora sportowego Mateusza Borka: „W imię Ojca i Syna..."[46].

KIBICOWANIE JAKO RELIGIA
WIDOWISKA SPORTOWE JAKO ŚWIĘTA

Brazylijski socjolog Mauricio Murad dostrzega liczne paralele między żarliwymi kibicami a wyznawcami religii oraz wskazuje na podobieństwa w ich dewocjonaliach tekstylnych. Twierdzi, że południowoamerykański futbol ma w sobie coś z kultu religijnego: „Jest masowy, ludowy, są w nim

kładzie Salezjańskiej Organizacji Sportowej RP), AWF – Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2015; t e n ż e, *Sport w służbie osoby i wspólnoty w perspektywie Papieża Franciszka*, AWF i Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2020.

[42] Por. S. D z i w i s z, *Więcej sportu*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2006, s. 9.

[43] T. W i l l i a m s, *Języki futbolu. Piłkarskie słówka i zwroty z całego świata*, tłum. J. Wąsiński, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2021, s. 220.

[44] Zob. *Boży doping. Mówią gwiazdy sportu*, red. T. Balon-Mroczka i in., Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2000; *Boży doping*: *świadectwa wiary mistrzów sportu*, red. M. Latasiewicz, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2012. Warty uwagi jest w tym kontekście numer tematyczny miesięcznika „W drodze", poświęconego życiu chrześcijańskiemu, zatytułowany „Futbol dany od Boga" – zob. „W drodze" 2006, nr 6(394).

[45] Zob. Christians in Sport, https://www.christiansinsport.org.uk; Ł. B u k s a, *Boskie futbolowo*, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 2012; Tadeusz M r o w i e c, *Dekalog w życiu sportowca i kibica*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2010; *Ewangelia dla sportowca i kibica*, red. I. Kisiel, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2012; R.T. C i e s i e l s k i, *Kulturowe i społeczne konteksty modlitwy katolickiej. Problemy badawcze i propozycje ujęć*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2018.

[46] Zaplanowane na rok 2020 Mistrzostwa Europy w Piłce Nożnej przeniesione zostały na rok 2021 ze względu na pandemię COVID-19.

elementy adoracji – tak jak w każdej religii. [...] Niektóre zespoły nazywają swoje koszulki i flagi «świętymi szatami»”[47]. Murad uważa, że brazylijska piłka nożna trwale sprzęgła się z rytualnymi elementami religijności, kultury popularnej, karnawału, festiwalu i capoeiry, które tworzą społeczną tożsamość Brazylijczyków[48]. Podobnego zdania jest João F. Rech Wachelke, który podkreśla, że „piłka nożna wraz z muzyką popularną i religią stanowi jeden z najważniejszych przejawów ekspresji Brazylijczyków”[49]. Część kibiców zawodów futbolowych i żużlowych jest wręcz fanatycznie przywiązana do admirowanych klubów oraz barw i symboli z nimi związanych. Dla podkreślenia swojego przywiązania i oddania klubowi zasiadają w osobnych sektorach stadionowych, z reguły tylko dla nich dostępnych, z internetowymi regulaminami odpowiednio „namaszczonego” zachowania podczas meczu. Z uwagi na zaangażowanie fanów nazywa się ich „aborygenami”[50] czy też wyznawcami „niewidzialnej religii”[51]. W Niemczech obowiązuje podatek od przynależności do Kościołów i zdarza się, że w swoim zeznaniu podatkowym w rubryce „Wyznanie” sympatycy FC Schalke Gelsenkirchen 04 wpisują: „Schalke Fan”[52]. Amerykański socjolog Robert N. Bellah w stworzonej przez siebie koncepcji religii obywatelskiej (ang. civil religion) – pisze Diethelm Blecking – „przedstawia ją – na płaszczyźnie zbiorowej – jako system opartych na wierze założeń budujących tożsamość, wyobrażeń na temat zbawienia, rytuałów, symboli i wysoce zrytualizowanych uroczystości należących do doczesnej strony reli-

[47] M. M u r a d, *Gdy piłka była Bogiem*, „Gazeta Wyborcza – Magazyn” z 30 XI 2000, s. 10.

[48] T e n ż e, *Soccer and Society in Brazil*, w: *More than a Game. Sports, Society and Politics*, red. W. Hofmeister, Konrad-Adenauer-Stiftung, Singapore 2014, s. 102 (Sport Diplomacy Academy, https://www.eusportdiplomacy.info/files/2-more-than-a-game-sports-society-and-politics-pdf-compressed.pdf).

[49] J.F. R e c h W a c h e l k e, *Brazilian Fans' Social Representations on Soccer*, “Revista Internacional de Ciencias del Deporte. International Journal of Sport Science” 4(2008) nr 13, s. 4.

[50] Por. D. A n t o n o w i c z, R. K o s s a k o w s k i, T. S z l e n d a k, *Aborygeni i konsumenci. O kibicowskiej wspólnocie, komercjalizacji futbolu i stadionowym apartheidzie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2015, s. 15-17.

[51] Zob. D. A n t o n o w i c z, Ł. W r z e s i ń s k i, *Kibice jako wspólnota niewidzialnej religii*, „Studia Socjologiczne” 2009, nr 1(192), s. 115-149; D. A n t o n o w i c z, *Sacrum profanów. Socjologiczny fenomen kibicowania*, Polityka, https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/klasykipolityki/1553275,1,sacrum-profanow-socjologiczny-fenomen-kibicowania.read; zob. też: T. L u c k m a n n, *Niewidzialna religia: problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011. Por. R. K o s s a k o w s k i, *Kibice piłkarscy. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2022, s. 108-114; T. S a h a j, *Fani futbolowi. Historyczno-społeczne studium zjawiska kibicowania*. Wydawnictwo AWF, Poznań 2007, s. 81-97; zob. też: t e n ż e, *Fani sportowi jako kapitał społeczny*, w: *Od fana do chuligana*, red. T. Sahaj, Wydawnictwo AWF, Poznań 2011, s. 53-69.

[52] E. B u r g h a r d t, *Neuer Pilgerweg auf Schalke: Fußballfans sollen zu Gott finden*, wa.de, https://www.wa.de/nordrhein-westfalen/neuer-pilgerweg-in-gelsenkirchen-so-sollen-fussballfans-zu-gott-finden-92582654.html.

gii, przekazanych przez tradycję”[53]. „Współczesny ruch olimpijski, najwyższa ideologia olimpijska, apoteoza nowoczesnego sportu, został stworzony przez Pierre de Coubertina jako «religio athletae», neopogańska religia. Wszystkie wielkie święta sportowe umacniają taki jego charakter”[54] – dodaje.

Kibicowanie sportowe może być uważane za przejaw tak pojętej religii. Kardynalny błąd popełnił żużlowiec Darcy Ward, na oczach zielonogórskiej widowni wycierając buty szalikiem klubowym Falubazu i profanując go w ten sposób. W wyniku transferu przeszedł później do Falubazu i odnosił zwycięstwa, ale zagorzali fani manifestowali swoją wrogość wobec niego. Kibice Falubazu zasłynęli ze spektakularnej akcji przeprowadzonej w roku 2011, kiedy to włamali się w Świebodzinie do najwyższej w Polsce figury Chrystusa i zawiesili na jej szyi monumentalny szalik w barwach klubowych. Na konto proboszcza parafii, na terenie której usytuowany jest monument, przelali odszkodowanie za straty. Jako że włamanie jest przestępstwem, wszczęte zostało śledztwo, a szalik potraktowano jako dowód rzeczowy. Kibice prosili jednak o jego zwrot, miał on bowiem dla nich charakter sakralny.

Na grobach kibiców klubowych jako wota umieszczane są szaliki z napisami w rodzaju: „Od kołyski aż po grób”, „W imię ojca i syna, i Arka Gdynia”. Z kolei fani sportowych reprezentacji kraju nie skupiają się na rytuałach funeralnych, lecz koncentrują się na karnawałowo-zabawowym elemencie meczów. Kapelan Cracovii Kraków protestował przeciwko wykorzystywaniu przez kibiców szalików z napisem „Bóg wybacza – Cracovia nigdy”, twierdząc, że napis ten stanowi obrazę Boga, i wystosował krytyczny list, który rozesłał do mass mediów. Portal wiara.pl informował: „W «Gazecie Wyborczej» czytamy: «‘Ten napis zawiera treści nienawiści, agresji i przemocy. Zakłóca dobrą atmosferę na stadionie i jest sprzeczny sam w sobie’ – pisze ksiądz Surma. Kapelan przypomina, że taki transparent nie może wisieć na stadionie, na którym w dniu śmierci Jana Pawła II została odprawiona msza święta, a 25 tysięcy zebranych modliło się o zgodę i pojednanie. ‘Zwracam się z życzliwą prośbą o niezawieszanie tego transparentu. Zróbcie to dla potężnej rzeszy kibiców Cracovii, a szczególnie ze względu na pamięć papieża Jana Pawła II, który będzie ogłoszony świętym i na tym stadionie będziemy przeżywać jego beatyfikację’»”[55].

---

[53] D. B l e c k i n g, *Cud w Bernie 1954 & Wembley 1973. Niezapomniane mecze*, tłum. J. Kałążny, w: *Polsko-niemieckie miejsca pamięci,* t. 3, *Paralele*, red. R. Traba, H.H. Hahn, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 397.

[54] Tamże. Zob. K. W e i s, hasło „Religion”, w: *Sportwissenschaftliches Lexikon*, red. P. Röthing, R. Prohl, Hofmann Verlag, Schorndorf 2003, s. 449.

[55] *Kapelan Cracovii przeciw hasłom kibiców*, wiara.pl, https://info.wiara.pl/doc/165048.Kapelan-Cracovii-przeciw-haslu-kibicow. Zob. Z. P a s e k, *Jakie zbawienie daje Cracovia? Duchowo-transgresyjny wymiar piłki nożn*ej, „Konteksty” 2012, nr 3-4, s. 104-114.

Dorota Wojda zwraca uwagę na intrygujący fakt kulturowy związany z Cracovią Kraków: „Jeden z pierwszych w polskiej literaturze tekstów o piłce nożnej napisał Tadeusz Boy-Żeleński, baczny obserwator nowego zjawiska kulturowego. *Kuplet footbalisty* z *Szopki krakowskiej* wystawianej w kabarecie Zielony Balonik w sezonie 1911/1912 stanowi parodię zawodów piłkarskich i towarzyszącego im dopingu, co sygnalizuje już wstępna wskazówka o śpiewaniu piosenki na melodię *Przybieżeli do Betlejem pasterze*. Ten zabieg kontrafaktury (zmiany tekstu formy wokalnej) koresponduje z praktyką układania przez kibiców nowych słów do pieśni religijnych i patriotycznych [...]. Satyryczne ostrze tego utworu wymierzone jest nie tylko w zachowania piłkarzy i kibiców skutkujące trywializacją kultury, ale także w nowy język [...] stwarzający rzeczywistość o paramilitarnym charakterze. Trafność intuicji Boya przejawia się w podchwyceniu zasad poezji kibicowskiej, do których należy – oprócz posługiwania się żargonem i sakralizacji piłki nożnej – zapis akcji rozgrywającej się na boisku. Jak udane jest to naśladowanie, dowodzi fakt, że prześmiewczy *Kuplet footbalisty* bywa uznawany za wiersz nobilitujący Cracovię”[56].

Sympatycy „boskiego”, deifikowanego za życia argentyńskiego piłkarza Diega Maradony tworzą „kościół Diegorian”[57]. Mają swój sektor na cmentarzu, z bramą w kształcie szalika i kaplicą „Ręka Boga”[58]. Zmarłego po mundialu w roku 2022 i niedługo przed śmiercią papieża emeryta Benedykta XVI, brazylijskiego herosa Pelégo, który z reprezentacją piłkarską swojego kraju trzykrotnie wygrał mistrzostwa świata w piłce nożnej, uczczono poprzez iluminację statuy Chrystusa Zbawiciela w Rio de Janeiro. Światowe media naprzemiennie poświęcały wówczas uwagę obu tym – jakże różnym – postaciom. W Polsce po śmierci wybitnego pisarza Jerzego Pilcha, jednego z najbardziej znanych kibiców Cracovii, jej delegacja dostarczyła na pogrzeb twórcy specjalną koszulkę klubową z jego imieniem i nazwiskiem oraz numerem dwunastym (tradycyjnie rezerwowanym dla kibiców, nazywanych dwunastym zawodnikiem). Koszulkę ceremonialnie eksponowano podczas Mszy Świętej w kieleckim kościele

[56] D. W o j d a, *„Zdanie złożone z kilku podań”. Poezja – futbol – performans*, „Teksty Drugie” 2014, nr 3, s. 250n.; zob. T. B o y - Ż e l e ń s k i, *Kuplet footbalisty*, w: tenże, *Słówka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1962, s. 325-328.

[57] Zob. T. S z e r s z e ń, *Diego Maradona. Święta historia*, „Konteksty” 2012, nr 3-4, s. 241-248; G. B a l a g u é, *Diego Maradona. Chłopiec, buntownik, bóg*, tłum. B. Sałbut, Wydawnictwo SQN, Kraków 2021; E. M a r t i n, *Soccer Fandom as Catechism: Practices of the Sacred among Young Men in Argentina*, w: *Global Perspectives on Sports and Christianity*, red. A. Adogame, N.J. Watson, A. Parker, Routledge, London 2017, s. 64-79.

[58] Nazwa odnosi się do bramki strzelonej ręką przez Maradonę na mundialu w Meksyku w roku 1986 podczas ćwierćfinałowego meczu reprezentacji Argentyny z reprezentacją Anglii, który odbywał się niedługo po przegranej przez Argentynę wojnie o Falklandy. Sportowa wygrana dała Argentyńczykom poczucie moralnej rekompensaty, czyniąc Maradonę bogiem za życia.

ewangelicko-augsburskim, w części protestanckiej cmentarza. Wcześniej na murawie stadionu Cracovii jej zawodnicy – z żałobnymi opaskami na ramionach – przed meczem z Jagiellonią Białystok wraz z zawodnikami tej drużyny uczcili minutą ciszy wiernego fana. Na banerach reklamowych wyświetlano napis „Żegnaj mistrzu słowa".

Kariera Pilcha rozkwitła w „Tygodniku Powszechnym", gdy pracował u boku filozofa ks. Józefa Tischnera i noblisty Czesława Miłosza. Pisarz pochodził z Wisły („małej ojczyzny"[59] pracowitego protestanta Adama Małysza) i znany był ze swoich egzystencjalno-eschatologicznych i filozoficzno-teologicznych rozważań, a także z dozgonnie wiernego kibicowania Cracovii. Fascynacje kibicowsko-religijne dzielił z „bratem po szalu" Janem Pawłem II. W *Nartach Ojca Świętego* Papież jako „wszechmogący" reprezentant Polski, pokonuje wszystkich futbolowych rywali: „Wiecie, co czułem, jak Wojtyła został papieżem? Czułem się tak, jakby Polska zdobyła mistrzostwo świata. Jakby w meczu finałowym nasi wygrali z Brazylią cztery do zera. Wybór Wojtyły był jak wielki i zwycięski mundial. A potem jak przyjechał w siedemdziesiątym dziewiątym roku do Polski, to był mundial mundiali, puchar pucharów i liga lig. Papież grał na środku ataku, na skrzydłach, w pomocy. Grał na każdej pozycji, był libero nie do przejścia i był bramkarzem, który w ogóle nie przepuszczał bramek. Nie schodził z boiska, nie potrzebował nawet napić się wody mineralnej. Przeciwnicy się zmieniali, na boisko wchodziła reprezentacja za reprezentacją i Wojtyła w pojedynkę gromił najsilniejsze jedenastki świata. [...]. Hiszpanie, choć pierwszorzędni katolicy, doznali sromotnej porażki – w sporcie nie ma litości. [...] Jan Paweł II spuszczał lanie libertyńskim Holendrom, którym wszystko wolno. I jak odszczepieńczych teamów nie wypuszczał z wody. Anglikańscy Anglicy – do zera. I reprezentacja Niemiec, w której na jedenastu graczy przynajmniej dziewięciu to zajadli w osiąganiu doskonałości synowie luterskich pastorów – dwucyfrówka. [...]. Niemcy za reformację – do przerwy siedem zero. Po przerwie drugie siedem. Za schizmę. I tak niski wynik, i tak papież bawił się z nimi, jak chciał. Dał im nawet jedną honorową bramkę strzelić, umyślnie dał się ograć, pozwolił jednemu protestantowi wyjść na pozycję i potem na bramce specjalnie rzucił się w drugą stronę, żeby niby widać było, że przepojony jest duchem ekumenizmu i wolą pojednania"[60].

[59] O „małej ojczyźnie" Leszek Kołakowski mówił: „Miasto czy wieś, w której się urodziliśmy, to środek świata. To przestrzeń niewielka, w której się obracamy – nasze domy, ulice, cmentarze, kościoły, to przestrzeń niewielka wielkim wysiłkiem ludzkim zabudowana, przez wojny niszczona i odbudowywana, to centrum świata" (cyt. za: *Mała ojczyzna*, Teatr NN.pl. https://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/mala-ojczyzna).

[60] J. P i l c h, *Narty Ojca Świętego*, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 159-161. Zob. W. B e r e ś, *Jan Paweł II – futbolista doskonały*, w: tenże, *Pilchu. Na rogu Wiślnej i Hożej*, Wydawnictwo Wielka Litera, Warszawa 2021, s. 377-386.

Narracja Pilcha przycicha, aby przemówić z jeszcze większą mocą: „A potem słynny, chyba najsłynniejszy, arcyważny mecz o wszystko z Rosjanami. Papież zawsze grający w białych strojach na to spotkanie narzucił na ramiona mozettę – czerwoną pelerynkę. Wagę wydarzenia chciał podkreślić? Swoją watykańską czerwień ich bolszewickiej czerwieni przeciwstawić? [...] Chryste Panie! [...] Nienaganna technika. Najpiękniejszą bramkę meczu papież strzelił przewrotką. [...] jakby pokonując prawa fizyki, w okamgnieniu, tak jak stał tyłem, wzleciał w powietrze, zrobił salto i ledwie dało się widzieć, jak w górze spod sutanny, która nawet nie zdążyła opaść, wyślizgują się jak dwie bordowe błyskawice, dwa specjalnie szyte przez papieskiego szewca Gianfranco Pittarela buty, i jak te buty czynią w powietrzu klasyczny nożycowy ruch, i jak piłka prawym z nich trafiona wlatuje w lewy górny róg. Ta bramka załamała Ruskich psychicznie. [...] schodzili, zziajani, zmordowani, ledwo żywi, w przepoconych koszulkach, ledwo leźli, a na środku boiska stał świeżutki, jakby gotów do dalszej gry Ojciec Święty w nieskazitelnej szacie... Co to było za poruszające piękno, ludzie na trybunach wiwatowali, płakali ze szczęścia, rzucali się sobie w objęcia, Polska! Polska zwyciężyła!”[61].

Brytyjski historyk Eric Hobsbawm uważał, że igrzyska olimpijskie i międzynarodowe mecze piłki nożnej, w których drużyny symbolizują państwa narodowe, niegdyś skupiały przedstawicieli klasy średniej[62]. Dziś, zdaniem współczesnych socjologów, mają one charakter egalitarny[63]. Dla kibiców imprezy tego rodzaju to wydarzenia szczególne. Niemiecki kulturoznawca Hermann Bausinger mecze piłkarskie nazywa „małymi świętami”[64] i pisze: „Piłka nożna ma przewagę nad takimi świętami, jak Wielkanoc i Boże Narodzenie. Barwność pisanek wydaje się niemal monotonna w porównaniu z nieskończoną liczbą wariantów meczu piłkarskiego. [...]. Święto to jednak nie to samo, co uroczystość – to także rodzaj rytmicznej powtarzalności, o jakiej możemy

[61] P i l c h, dz. cyt., s. 161-163. Sztuka ta nie jest jedynym spektaklem teatralnym o kibicowskiej proweniencji. Wojciech Kuczok, pisarz-kibic, przeciwnik manifestowania wiary na stadionach, jest autorem scenariusza do spektaklu o fanach Lecha Poznań *Ambona ludu*, granego w poznańskim Teatrze Nowym (*Ambona ludu*, reż. P. Kruszczyński, premiera 17 XII 2016). Stołeczny Teatr Żydowski wystawia z kolei sztukę Michała Buszewicza *Kibice* (*Kibice*, reż. M. Buszewicz, premiera 11 IX 2017) o negatywnym stosunku części kibiców Legii Warszawa do osób pochodzenia żydowskiego (zob. T. S a h a j, *Kibicowanie futbolowe we współczesnych polskich spektaklach teatralnych*, w: *Kultura fizyczna a sztuka*, red. Z. Dziubiński, A. Włodarczyk, AWF – Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2023, s. 61-74).

[62] Por. E.J. H o b s b a w m, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, s. 142.

[63] Zob. M. L e n a r t o w i c z, K.W. J a n k o w s k i, *Reconstructing Class Sport Practices in Post-Communist Poland*, „Physical Culture and Sport: Studies and Research” 63(2014) nr 1, s. 12-19.

[64] Zob. H. B a u s i n g e r, *Małe święta na co dzień: piłka nożna*, tłum. W. Dudzik i in., w: *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. L. Kolankiewicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 271-274.

mówić w przypadku piłki nożnej. [...] dla przeciętnego kibica mecz jest [...], jak każde prawdziwe święto, czymś jedynym w swoim rodzaju”[65]. Regularnie odbywające się igrzyska olimpijskie, mistrzostwa Europy i mundiale tworzą niezakłócony (z wyjątkiem okresu wojny czy pandemii) „święty ład”[66]. Historyk i socjolog Krzysztof Jaskułowski dodaje: „Międzynarodowe turnieje piłkarskie mają charakter święta, to jest stanowią czas, w którym zawieszeniu ulegają, przynajmniej częściowo, zwyczajne reguły codzienności. [...] na okres trwania meczu reprezentacji często przerywa się pracę w zakładach i biurach, skraca lekcje w szkołach [...]. Zapomina się również o międzyklubowych wojnach. Meczom dodaje powagi obecność państwowych oficjeli: prezydenta, premiera, ministrów, posłów. Istotny element tej odświętnej atmosfery to doświadczenie wspólnotowości – telewizyjne transmisje zawodów piłkarskich potrafią przyciągnąć kilkanaście milionów widzów, którzy z napięciem śledzą zmagania polskiej reprezentacji. [...] obcy ludzie padają sobie w ramiona, ciesząc się sukcesem narodowej drużyny – widok raczej niespotykany w trakcie oficjalnych świąt państwowych, takich jak Święto Niepodległości czy Święto Trzeciego Maja”[67].

Arcybiskup Józef Życiński, filozof, zauważył: „Polacy, jak wiele innych nacji, są przekonani, że ich najbardziej ukochał Bóg. Nie są jedyni – Brazylijczycy też tak twierdzą, uważają się za naród wybrany, szczególnie po zwycięstwie ich drużyny w meczu w piłkę nożną”[68]. W takim kontekście – w ujęciu filozofa religii Ireneusza Ziemińskiego – sport byłby przejawem idolatrii[69].

KOŚCIÓŁ KATOLICKI, POLITYKA I SPORT A WSPÓŁCZESNE SPOŁECZEŃSTWO POLSKIE

Niezłomna postawa Jana Pawła II przyczyniła się do upadku komunizmu w Europie. W walce z tym systemem Kościół katolicki odegrał rolę kluczową, a jego przedstawiciele, jak bł. ks. Jerzy Popiełuszko, ponieśli przy tym ofiarę życia. Z transformacją ustrojową[70] zbiegły się w Polsce narodziny samoświa-

[65] Tamże, s. 272.

[66] Zob. A. J a w ł o w s k i, *Święty ład. Rytuał i mit mundialu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

[67] K. J a s k u ł o w s k i, *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2012, s. 203.

[68] J. Ż y c i ń s k i, *Świat musi mieć sens*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2012, s. 49.

[69] Szerzej na temat idolatrii zob. I. Z i e m i ń s k i, *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2020.

[70] Zob. R. K o s s a k o w s k i, *Od chuliganów do aktywistów. Polscy kibice i zmiana społeczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2017.

domego i zorganizowanego kibicowskiego ruchu społecznego[71]. Za czasów Solidarności Lech Wałęsa uczęszczał na mecze Lechii Gdańsk, ochraniany przez piłkarskich „kiboli", do których należał późniejszy premier Rzeczypospolitej Polskiej i przewodniczący Rady Europy Donald Tusk[72]. W walkach ze Zmotoryzowanymi Oddziałami Milicji Obywatelskiej (ZOMO) kibice znajdowali azyl w budynkach kościołów, między innymi w gdańskiej bazylice św. Brygidy, w której odbywały się słynne msze w intencji wolnej Polski. Kościół katolicki był w czasie tych radykalnych przemian społecznych ostoją demokracji i wolności.

Paweł Żuk dostrzega rozliczne związki polityki i religii w Polsce: „Kościół w Europie od początku związany był z partiami prawicowymi, reprezentującymi konserwatywną politykę gospodarczą i tradycyjne wartości moralne"[73]. Polscy kibice, choć programowo apolityczni i antysystemowi[74], uchodzą za osoby o narodowo-katolickiej i patriotyczno-prawicowej proweniencji społecznej[75], na co wskazują badania Agencji Analityki Sportowej Sport Analytics[76]. Część fanów bierze udział w Ogólnopolskiej Pielgrzymce Kibiców na Jasną Górę. Msze święte z udziałem kibiców mają wyjątkowy charakter: zarówno kibice, jak i kapłani noszą na szyjach szaliki klubowe. Przewodnikiem duchowym kibiców jest salezjanin Jarosław Wąsowicz[77]. Swoją odrębność kibice podkreślają, zakładając koszulki z napisem „Bóg, honor, Ojczyzna" i stylizując

[71] Zob. t e n ż e, *History of Polish Fandom: Communism, Post-transformation Violence and the Division of Functions,* w: tenże, *Hooligans, Ultras, Activists: Polish Football Fandom in Sociological Perspective*, Palgrave MacMillan, London – New York 2021, s. 1-15.

[72] Donald Tusk tworzył pierwszy klub kibica w Gdańsku. Będąc po raz pierwszy premierem RP, wszedł w konflikt z kibicami, którzy publicznie przypominali mu jego chuligańskie korzenie (por. J. W ą s o w i c z, *Biało-zielona Solidarność. O fenomenie politycznym kibiców gdańskiej Lechii 1981-1989*, Oficyna Wydawnicza Finna, Gdańsk 2006, s. 91).

[73] P. Ż u k, *Kultura i polityka. Socjologiczne refleksje o powstawaniu orientacji politycznych w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2015, s. 163.

[74] Por. M. J a s n y, M. L e n a r t o w i c z, *A War between Football Fans and the Government from the Perspective of Herbert Blumer's Collective Behavior Theory*, „Sport in Society" 25(2022) nr 10, s. 1805-1811.

[75] Por. M. G r o d e c k i, *Nation as a Product of Resistance: Introducing Post-foundational Discourse Analysis in Research on Ultras' Nationalism*, „Sport in Society" 24(2021) nr 11, s. 2036--2040; zob. R. K o s s a k o w s k i, P. N o s a l, W. W o ź n i a k, *A Squad with No Left Wingers: The Roots and Structure of Right-Wing and Nationalist Attitudes among Polish Football Fans*, „Problems of Post-Communism" 67(2020) nr 6, s. 511-524.

[76] Zob. np. *Prezydent kibiców. Sondaż poparcia politycznego*, Sport Analytics, https://sportanalytics.pl/?case-studies=na-kogo-glos-kibica.

[77] Zob. J. W ą s o w i c z, *Pilnujcie Polski. Kazania wygłoszone podczas Patriotycznych Pielgrzymek Kibiców na Jasną Górę*, Wydawnictwo AA, Kraków 2020; *Kibicowanie jako wartość – perspektywa społeczna i religijna*, w: *Euro 2012 – w poszukiwaniu wartości*, red. J. Kostorz, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego – Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, Opole 2012, s. 135-143.

się na żołnierzy wyklętych[78] oraz strażników prawd historycznych. Ubrania patriotyczne dostępne są w sklepach kibicowskich, a nazwy firm je produkujących mają określoną konotację: „Red is Bad" (czerwony = komunizm = zło). Z uwagi na swoją komunistyczną przeszłość kontestowani przez kibiców byli filozofowie Zygmunt Bauman i Leszek Kołakowski.

Kibice klubowi pojawiają się w Legnicy, zwanej „małą Moskwą", podczas obchodów rocznic wyprowadzenia żołnierzy Armii Radzieckiej z Polski. W swojej mitologii[79] kibice przyjmują narrację historyczną, w której o Niemcach i Rosjanach mówi się jako o ciemiężycielach i okupantach, a o Białorusinach i Ukraińcach jako o nieprzyjaciołach i wrogach. Polscy kibice celebrują i upamiętniają powstania narodowo-wyzwoleńcze (poznańskie, wielkopolskie, warszawskie i śląskie[80]) oraz Narodowe Święto Niepodległości. Należy podkreślić, że opiekują się grobami powstańców z różnych epok[81], w czynie społecznym oddają krew, podczas pandemii COVID-19 wsparli finansowo służbę zdrowia[82], solidaryzują się z Ukraińcami po agresji Rosji na ich kraj, mimo że wcześniej byli zdecydowanymi przeciwnikami przyjmowania migrantów, uznawanych za obcych kulturowo. Lider Prawa i Sprawiedliwości – Jarosław Kaczyński – w *Polsce naszych marzeń* uznał kibiców za prawdziwych Polaków: „Oni mają predyspozycje psychofizyczne, są odważni (nawet na granicy brawury), mają zinternalizowane wartości patriotyczne oraz poczucie obowiązku wobec ojczyzny"[83].

Wyrazem swoistego palimpsestu kulturowo-społecznego jest fakt, że niekiedy w tym samym czasie na balkonach polskich osiedli mieszkaniowych wywieszane są flagi: narodowa, papieska, regionalna (na przykład wielkopolska czy śląska) i flaga lokalnego zespołu sportowego. Mecze klubowe odbywają się w niedzielę w podobnych godzinach jak msze święte (kibice idą wówczas na mecz w „odświętnych" ubraniach). Księża coraz rzadziej krytykują

[78] Jako przykłady takiej narracji mogą służyć prace Jarosława Wąsowicza (zob. J. W ą s o w i c z, *Moja Polska kibolska*, Wydawnictwo Przemysław Leniec, Piła 2015; t e n ż e, *O Polskę wolną i katolicką. Pamięci Żołnierzy Wyklętych*, Wydawnictwo Miles, Kraków 2018). Zob. też: P. N o s a l, R. K o s s a k o w s k i, W. W o ź n i a k, *Guerrilla Patriotism and Mnemonic wars: Cursed Soldiers as Role Models for Football Fans in Poland*, „Sport in Society" 24(2021) nr 11, s. 2050-2065.

[79] Zob. P. N o s a l, R. K o s s a k o w s k i, *Doświadczenie czarnego łabędzia, mity logistyczne i okręt Tezeusza. Trzy mechanizmy wytwarzania i wzmacniania zbiorowej tożsamości kibiców*, „Kultura i Społeczeństwo" 61(2017) nr (2), s. 3-28.

[80] W Polsce obchodzone są nowe święta: od roku 2021 – Narodowy Dzień Zwycięskiego Powstania Wielkopolskiego, a od 2022 – Narodowy Dzień Powstań Śląskich.

[81] Por. J. W ą s o w i c z, *Sektor Polska. Kibice, historia, patriotyzm*, Wydawnictwo Patria Media, Gdańsk 2018, s. 60n.

[82] Por. T. S a h a j, *Marginalizowane grupy społeczne w kontekście kultury fizycznej i sportu*, Wydawnictwo AWF, Poznań 2021, s. 217n.

[83] J. K a c z y ń s k i, *Polska naszych marzeń*, Wydawnictwo Akapit, Lublin 2011, s. 111.

wydarzenia sportowe odbywające się w tych samych terminach, co ważne święta kościelne. Można nawet zauważyć, że niekiedy imprezy sportowe są bezpośrednio skorelowane są z celebracjami kościelnymi i odbywają się pod egidą Kościoła, jak na przykład lokalny wielkanocny Bieg do Pustego Grobu organizowany przez kapucynów[84]. Na fali charytatywnych akcji mających na celu wsparcie uchodźców ukraińskich, uciekających do Polski przed wojną, w mediach posługiwano się sformułowaniem: „To nie sprint, to maraton", podkreślając w ten sposób potrzebę niesienia pomocy długodystansowej, nie zaś krótkotrwałej.

Kibice polscy wykazują się zaangażowaniem społecznym, jednocześnie nie podporządkowując się żadnej sile politycznej – stanowią kapitał ludzki o bardzo dużym potencjale. Przykładem może być ich postawa po ogłoszeniu przez Trybunał Konstytucyjny 22 października 2020 roku orzeczenia dotyczącego tak zwanej aborcji eugenicznej. W Polsce wybuchły wówczas gwałtowne protesty i zamieszki uliczne, nazywane Strajkiem Kobiet. Atakowano budynki kościołów i wdzierano się do nich nawet podczas mszy świętych. W Poznaniu protest odbywał się w bazylice archikatedralnej św. Piotra i Pawła, spenetrowano też siedzibę archidiecezji. Do ochrony poznańskich kościołów, w tym bazyliki, stawili się kibice piłkarscy, których obecność ostudziła manifestantów. Kibice ochraniali obiekty sakralne wraz z policją, co jest wydarzeniem bez precedensu.

Część kibicowskich „ochroniarzy" skandowała: „Polska tylko katolicka!". Na portalu Facebook profil „To My Kibole" zamieścił (w barwach narodowych i z symbolami narodowymi) następujący apel: „Lewacy chcą zniszczyć dla nas ważne miejsca, jakimi są świątynie, niech wszyscy bronią ich. Zróbmy tak, jak Żołnierze Wyklęci, broń tego samego, co oni"[85]. Odezwa nie porwała jednak stu tysięcy osób obserwujących ten profil, do których była adresowana. Spotkała się natomiast z reakcją krytyczną, część kibiców solidaryzowała się bowiem z protestującymi kobietami. Kibice znaleźli też własny sposób na udział w wydarzeniach: czyścili kościoły i pomniki z graffiti i napisów, manifestując w ten sposób swój patriotyzm i szacunek dla historii Polski. Izraelski historyk Yuval N. Harari stwierdza: „Niezależnie od tego, czy chce się zachęcić robotników do strajku generalnego, czy kobiety do zawalczenia o prawo do własnego ciała, czy ciemiężone mniejszości do domagania się praw politycznych – pierwszym krokiem jest opowiedzenie na nowo ich historii"[86].

---

[84] Zob. np. *VIII Bieg do Pustego Grobu*, Super Sport, https://super-sport.com.pl/zapisy-formularze/2718-viii-bieg-do-pustego-grobu-nowa-sol.html.

[85] Zob. Facebook, https://www.facebook.com/PolandofSupporters.

[86] Y.N. H a r a r i, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 81.

Przed beatyfikacją Jana Pawła II aktywność polskich katolików porównywano do małyszomanii[87]. Przed beatyfikacją kardynała Stefana Wyszyńskiego i matki Elżbiety Róży Czackiej we wrześniu 2021 roku przeor Jasnej Góry ojciec Samuel Pacholski porównał wiernych z kibicami sportowymi, odnosząc się do idei wspólnotowości: „Jeżeli ktoś chce poczuć wspólnotę kościoła żywego, młodego, bo liczymy też, że przyjedzie dużo osób młodych, to na pewno [...] jest ważna wartość dodana. Tak, jak kibicując, tworzymy strefy kibica, żeby poczuć też wspólnotę kibiców, którzy wspierają na przykład naszych piłkarzy czy naszych olimpijczyków, tak chcemy także przeżyć wspólnotowo to wydarzenie, zwłaszcza wśród osób, które identyfikują się z Kościołem w Polsce”[88]. Słowa te zasadnie wskazują na wzajemne oddziaływanie Kościoła i sportu w kontekście społecznym oraz na relacje zachodzące między nimi we współczesnej kulturze duchowej i religijnej.

*

Amerykański socjolog Robert D. Putnam napisał: „Spajający kapitał społeczny tworzy pewnego rodzaju socjologiczny superklej, natomiast łączący kapitał społeczny zawiera socjologiczne smarowidło”[89]. Kibicowanie i sport są obecnie takim właśnie rodzajem „spajającego kapitału społecznego”: finały Super Bowl jako sportowe „święto” przyciągają uwagę milionów Amerykanów, piłkarskie Euro i mundiale aktywizują miliony kibiców, a igrzyska olimpijskie i paraolimpijskie budzą żywe zainteresowanie miliardów ludzi na całym świecie, wpisując się w ponowoczesne narracje mitotwórcze, o jakich pisali Roland Barthes[90] i Umberto Eco[91]. Kibicowanie i sport wpisują się dziś w dychotomię sacrum i profanum. Piotr Sztompka celnie zauważa: „Obiad w pracy i msza niedzielna, zakupy w markecie i złożenie wieńca pod pomnikiem, mecz piłkarski i koncert symfoniczny, to w przyjętym tu znaczeniu

[87] Zob. A. S t o p k a, *Na poziomie Małysza*, Teologia Polityczna, https://teologiapolityczna.pl/ks-artur-stopka-na-poziomie-ma-ysza.

[88] Wypowiedź w Programie 3 Polskiego Radia 10 września 2021 roku o godzinie dwudziestej.

[89] R.D. P u t n a m, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 41; por. R.D. P u t n a m, L.M. F e l d s t e i n, D. C o h e n, *Better Together: Restoring the American Community*, Simon & Schuster, New York 2003, s. 2.

[90] Zob. R. B a r t h e s, *Tour de France jako epopeja*, w: tenże, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 45-56.

[91] Zob. U. E c o, *Sportowa gadanina. Mundial i jego uroczystości*, tłum. P. Salwa, w: tenże, *Semiologia życia codziennego*, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 215-223.

równorzędne elementy życia codziennego”[92]. Rozgrywki sportowe są pretekstem do ludycznego spektaklu, pozornie pozbawionego głębszego kontekstu duchowego, etycznego czy moralnego. To zabawa aprobowana i pozytywnie oceniana przez najwyższych hierarchów Kościoła katolickiego, w tym papieży Jana Pawła II i Franciszka. Papieży expressis verbis wypowiadających się na temat sportu językiem ugruntowanym w paradygmacie kultury europejskiej, opartej na trwałych fundamentach: filozofii akademickiej i olimpizmie, oraz na religii. Szczególną rolę w aprobującym podejściu do aktywności ruchowej, kibicowania i sportu odegrał Jan Paweł II, oddziałując na sposób myślenia współczesnych chrześcijan przez swoje oryginalne poglądy, osobisty przykład i zaangażowaną postawę, oficjalne dokumenty i liczne wystąpienia skierowane do setek tysięcy wiernych. W filozofii społecznej Kościoła katolickiego aktywności takie, jak kibicowanie i sport, odgrywają dziś istotną rolę, służąc jako element inkluzji społecznej i włączając przedstawicieli marginalizowanych grup społecznych w obręb globalnej ludzkiej wspólnoty.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Antonowicz, Dominik. “Sacrum profanów. Socjologiczny fenomen kibicowania.” Polityka. https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/klasykipolityki/1553275,1,sacrum-profanow-socjologiczny-fenomen-kibicowania.read.

Antonowicz, Dominik, and Łukasz Wrzesiński. “Kibice jako wspólnota niewidzialnej religii.” *Studia Socjologiczne*, no. 1 (192) (2009): 115–49.

Antonowicz, Dominik, Radosław Kossakowski, and Tomasz Szlendak. *Aborygeni i konsumenci: O kibicowskiej wspólnocie, komercjalizacji futbolu i stadionowym apartheidzie*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2015.

św. Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.

Balagué, Guillem. *Diego Maradona: Chłopiec, buntownik, bóg*. Translated by Bartosz Sałbut. Kraków: Wydawnictwo SQN, 2021.

Balon-Mroczka, Tomasz, et al., eds. *Boży doping: Mówią gwiazdy sportu*. Kraków: Dom Wydawniczy Rafael, 2000.

Barlak Marianna. “Wprowadzenie.” In *Kościół a sport*. Edited by Marianna Barlak and Zbigniew Dziubiński. Warszawa: Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 1995.

Barlak, Marianna, and Zbigniew Dziubiński, eds. *Kościół a sport*. Warszawa: Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 1995.

Barthes, Roland. “Tour de France jako epopeja.” In Barthes, *Mitologie*. Translated by Adam Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.

[92] P. S z t o m p k a, *Życie codzienne – temat najnowszej socjologii*, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 24.

Bausinger, Herman. "Małe święta na co dzień: Piłka nożna." Translated by Wojciech Dudzik et al. In *Antropologia widowisk: Zagadnienia i wybór tekstów*. Edited by Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2005.

Bednarski, Feliks W. *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1962.

Bereś, Witold. "Jan Paweł II – futbolista doskonały." In Bereś, *Pilchu: Na rogu Wiślnej i Hożej*. Warszawa: Wydawnictwo Wielka Litera, 2021.

Blecking, Diethelm. "Cud w Bernie 1954 & Wembley 1973: Niezapomniane mecze." Translated by Jerzy Kałążny. In *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*. Vol. 3. *Paralele*. Edited by Robert Traba and Hans H. Hahn. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012.

Boy-Żeleński, Tadeusz. "Kuplet footbalisty." In Boy-Żeleński, *Słówka*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1962.

Boży doping: *Świadectwa wiary mistrzów sportu*. Kraków: Dom Wydawniczy Rafael, 2012.

Bronk, Krzysztof. "Papież o watykańskim dokumencie na temat sportu." Vatican News, June 1, 2018. https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-06/papiez-franciszek-list-sport-chrzescijanin.html.

Buksa, Łukasz. *Boskie futbolowo*. Włocławek: Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, 2012.

Burghardt, Eva. "Neuer Pilgerweg auf Schalke: Fußballfans sollen zu Gott finden." wa.de. https://www.wa.de/nordrhein-westfalen/neuer-pilgerweg-in-gelsenkirchen-so-sollen-fussballfans-zu-gott-finden-92582654.html.

Christians in Sport. https://www.christiansinsport.org.uk.

Ciesielski, Remigiusz T. *Kulturowe i społeczne konteksty modlitwy katolickiej*: *Problemy badawcze i propozycje ujęć*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2018.

Dicastery for Laity, Family and Life. "Giving the Best of Yourself: A Document on the Christian Perspective on Sport and the Human Person." Holy See Press Office, Summary of Bulletin, June 2018. https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/06/01/180601b.html.

Dobrzyński, Andrzej. "Fenomen Mszy św. pod Wielką Krokwią." Sanktuarium Świętego Jana Pawła II w Nowym Targu, https://parafia.nowytarg.pl/fenomen-mszy-sw-pod-wielka-krokwia.

Dziubiński, Zbigniew. "Jana Pawła II filozofia i teologia sportu." In *Społeczny wymiar sportu*. Edited by Zbigniew Dziubiński. Warszawa: Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2023.

Dziubiński, Zbigniew. *Kościół rzymskokatolicki a kultura fizyczna*. Warszawa: Wydawnictwo AWF, 2008.

Dziubiński, Zbigniew. "Przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II do świata sportu." In *Sport na przełomie tysiącleci: Szanse i nadzieje*. Edited by Zbigniew Dziubiński. Warszawa: Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2000.

Dziubiński, Zbigniew. *Socjologia sportu i olimpizmu*. Warszawa: AWF and Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2022.

Dziubiński, Zbigniew. *Sport i turystyka w Kościele rzymskokatolickim (na przykładzie Salezjańskiej Organizacji Sportowej RP)*. Warszawa: AWF and Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2015.

Dziubiński, Zbigniew. *Sport w perspektywie salezjańskiej*. Warszawa: AWF and Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2014.

Dziubiński, Zbigniew. *Sport w służbie osoby i wspólnoty w perspektywie Papieża Franciszka*. Warszawa: AWF and Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2020.

Dziwisz, Stanisław. *Więcej sportu*. Kraków: Dom Wydawniczy Rafael, 2006.

Eco, Umberto. *Imię róży*. Translated by Adam Szymanowski. Warszawa: Wydawnictwo Noir sur Blanc, 2020.

Eco, Umberto. "Sportowa gadanina: Mundial i jego uroczystości." Translated by Joanna Ugniewska and Piotr Salwa. In Eco, *Semiologia życia codziennego*. Warszawa: Czytelnik, 1998.

Eilenberger, Wolfram. *Gol: Chwała zwycięzcom; 40 przyczynków do filozofii futbolu*. Translated by Marta Budny. Warszawa: Wydawnictwo Best Press, 2006.

Franciszek. "List o chrześcijańskiej perspektywie sportu i osoby ludzkiej." Opoka. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/listy/sport-lev_01062018.

[Franciszek]. "Orędzie papieża Franciszka na światowy dzień osób niepełnosprawnych." Vatican. December 3, 2019. eKAI. https://www.ekai.pl/dokumenty/oredzie-papieza-franciszka-na-swiatowy-dzien-osob-niepelnosprawnych-2019/.

Giemza, Bogdan. *Sport w życiu i nauczaniu św. Jana Pawła II*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2022.

Grix, Jonathan, and Donna Lee. "Soft Power, Sports Mega-events and Emerging States: The Lure of the Politics of Attraction." *Global Society* 27, no. 4 (2013): 521–36.

Grodecki, Mateusz. "Nation as a Product of Resistance: Introducing Post-foundational Discourse Analysis in Research on Ultras' Nationalism". *Sport in Society* 24, no. 11 (2021): 2036–49.

Gut, Dorota. *Góralski hołd i msza pod Wielką Krokwią. Jan Paweł II w Zakopanem – czerwiec 1997*. https://zakopane.wyborcza.pl/zakopane/5,179294,21919634.html?disableRedirects=true

Guttmann, Allen. *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sport*. New York: Columbia University Press, 1978.

Harari, Yuval N. *Homo deus: Krótka historia jutra*. Translated by Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.

Heinemann, Klaus. "Sport w społeczeństwie postmodernistycznym." *Sport Wyczynowy*, nos. 3–4 (1999): 77–82.

Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Jaeger, Werner. *Paideia: Formowanie człowieka greckiego*. Translated by Marian Plezia and Henryk Bednarek. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.

Jagielski, Wojciech. "Mandela, król świata." *Gazeta Wyborcza*, Dec. 7–8, 2013.
Jagielski, Wojciech. *Trębacz z Tembisy: Droga do Mandeli*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2013.
Jan Paweł II. "Oblicze i dusza sportu." Address on the Jubilee of Sports People. Vatican. October 28, 2000. *L'Osservatore Romano*: *The Polish Edition* 22, no. 1 (229): 19–20.
Jan Paweł II. "Rachunek sumienia dla sportu." Homily on the Jubilee of Sports People. Vatican. October 29, 2000. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 22, no. 1 (229): 20–21.
Janocha, Witold. *Duchowieństwo katolickie w Polsce wobec osób z niepełnosprawnością: Studium socjologiczno-pastoralne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2020.
Jarosz, Oliwer, and Adam Metelski. *Geopolityka sportu: Siła sportowych wydarzeń*. Warszawa: Wydawnictwo Nieoczywiste, 2024.
Jaskułowski, Krzysztof. *Wspólnota symboliczna: W stronę antropologii nacjonalizmu*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2012.
Jasny, Michał, and Michał Lenartowicz. "A War between Football Fans and the Government from the Perspective of Herbert Blumer's Collective Behavior Theory." *Sport in Society* 25, no. 10 (2022): 1805–30.
Jawłowski, Albert. *Święty ład: Rytuał i mit mundialu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007.
Kaczyński, Jarosław. *Polska naszych marzeń*. Lublin: Wydawnictwo Akapit, 2011.
Kisiel, Ilona, ed. *Ewangelia dla sportowca i kibica*. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2012.
Kmita, Maciej. "100 lat temu urodził się Jan Paweł II: Papież Sportowców i Boży Maratończyk." Wirtualna Polska. Sportowe Fakty. https://sportowefakty.wp.pl/pilka-nozna/882660/100-lat-temu-urodzil-sie-jan-pawel-ii-papiez-sportowcow-i-pielgrzym-maratonczyk-.
Kmita, Maciej. "Jan Paweł II – Boży Atleta." Wirtualna Polska. Sportowe Fakty. https://sportowefakty.wp.pl/pilka-nozna/511839/jan-pawel-ii-bozy-atleta-ktory-wyprzedzil-nas-w-drodze-do-swietosci.
Kochel, Jan. *Duchowa pedagogia sportu: Aksjologiczny wymiar zawodów i widowisk sportowych*. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2016.
Kossakowski, Radosław. "History of Polish Fandom: Communism, Post-transformation Violence and the Division of Functions". In Kossakowski, *Hooligans, Ultras, Activists: Polish Football Fandom in Sociological Perspective*. London and New York: Palgrave MacMillan, 2021.
Kossakowski, Radosław. *Kibice piłkarscy: Studium socjologiczne*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2022.
Kossakowski, Radosław. *Od chuliganów do aktywistów: Polscy kibice i zmiana społeczna*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2017.
Kossakowski, Radosław, and Łukasz Bieszke. "The Pacts, the Death of the Pope and Boycotts: The Modes of Cooperation in Polish Football Fandom." In *Football*

Fans, Rivalry and Cooperation. Edited by Christian Brandt, Fabian Hertel, and Sean Huddleston. Abingdon: Routledge, 2017.

Kossakowski, Radosław, Przemysław Nosal, and Wojciech Woźniak. "A Squad with No Left Wingers: The Roots and Structure of Right-Wing and Nationalist Attitudes among Polish Football Fans." *Problems of Post-Communism* 67, no. 6 (2020): 511–24.

Kowalczyk, Stanisław. *Elementy filozofii i teologii sportu*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.

Kowalczyk, Stanisław. "Sport w świetle personalistycznej koncepcji kultury." In *Sport jako kulturowa rzeczywistość*. Edited by Zbigniew Dziubiński. Warszawa: Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2005.

Krawczyk, Zbigniew. "Ciało jako fakt społeczno-kulturowy." In *Socjologia kultury fizycznej*. Edited by Zbigniew Dziubiński, Zbigniew Krawczyk, and Michał Lenartowicz. Warszawa: AWF and Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2019.

Kyle, Donald G. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London and New York: Routledge, 2007.

Kyle, Donald G. *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Malden: Wiley and Blackwell, 2014.

Latasiewicz, Marek, ed. *Boży doping*: *Świadectwa wiary mistrzów sportu*. Kraków: Dom Wydawniczy Rafael, 2012.

Lemański, Janusz. "Biblijne ordalia? Od procedury 'sądu Bożego' do ceremoniału kultowego (Lb 5,11-31)." *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, no. 27 (2020): 87–122.

Lenartowicz, Michał. "Organizacja wielkich imprez sportowych jako element strategii 'soft power.'" In *Kultura fizyczna a prestiż społeczny*. Edited by Zbigniew Dziubiński and Michał Lenartowicz. Warszawa: AWF and Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2018.

Lenartowicz, Michał, and Krzysztof W. Jankowski. "Reconstructing Class Sport Practices in Post-Communist Poland." *Physical Culture and Sport: Studies and Research* 63, no. 1 (2014): 12–19.

Lipoński, Wojciech. *Historia sportu na tle rozwoju kultury fizycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

Lipoński, Wojciech. "Narodziny masowej percepcji sportu w pierwszej połowie XX wieku." In *Kultura fizyczna a kultura masowa*. Edited by Michał Lenartowicz and Zbigniew Dziubiński. Warszawa: AWF and Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2011.

Luckmann, Thomas. *Niewidzialna religia: problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*. Translated by Lucjan Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2011.

Martin, Eloisa. "Soccer Fandom as Catechism: Practices of the Sacred among Young Men in Argentina." In *Global Perspectives on Sports and Christianity*. Edited by Afe Adogame, Nick J. Watson, and Andrew Parker. London: Routledge, 2017.

Mazurkiewicz, Michał. *Sport and Religion: Muscular Christianity and the Young Men's Christian Association; Ideology, Activity and Expansion (Great Britain, the United States and Poland, 1857–1939)*. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego, 2018.

Melosik, Zbyszko. *Piłka nożna: Tożsamość, kultura i władza*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2017.

Michalski, Czesław. "Sportowe i turystyczne pasje Karola Wojtyły." *Konspekt*, no. 3(23) (2005): 148–50.

Mrowiec, Tadeusz. *Dekalog w życiu sportowca i kibica*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM, 2010.

Murad, Mauricio. "Gdy piłka była Bogiem." *Gazeta Wyborcza – Magazyn*, November 30, 2000: 10–16.

Murad, Mauricio. "Soccer and Society in Brazil." In *More than a Game: Sports, Society and Politics*. Edited by Wilhelm Hofmeister. Singapore: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2014. Sport Diplomacy Academy. https://www.eusportdiplomacy.info/files/2-more-than-a-game-sports-society-and-politics-pdf-compressed.pdf.

niedziela.pl. "Franciszek: sport może być drogą do świętości." https://www.niedziela.pl/artykul/35863/Franciszek-sport-moze-byc-droga-do.

Nosal, Przemysław, and Radosław Kossakowski. "Doświadczenie czarnego łabędzia, mity logistyczne i okręt Tezeusza: Trzy mechanizmy wytwarzania i wzmacniania zbiorowej tożsamości kibiców." *Kultura i Społeczeństwo* 61, no. 2 (2017): 3–28.

Nosal, Przemysław, Radosław Kossakowski, and Wojciech Woźniak. "Guerrilla Patriotism and Mnemonic Wars: Cursed Soldiers as Role Models for Football Fans in Poland." *Sport in Society* 24, no. 11 (2021): 2050–65.

Owen, M.M. "O pocieszeniu, jakie Camus znajdował w absurdzie futbolu." *Znak*, nos. 7–8 (794) 2021: https://www.miesiecznik.znak.com.pl/o-pocieszeniu-jakie-camus-znajdowal-w-absurdzie-futbolu/.

Pasek, Zbigniew. "Jakie zbawienie daje Cracovia? Duchowo-transgresyjny wymiar piłki nożnej." *Konteksty*, nos. 3–4 (2012): 104–14.

Pawłucki, Andrzej. *Sport, asceza i miłość*. Kraków: Wydawnictwo Impuls, 2019.

Pilch, Jerzy. *Narty Ojca Świętego*. Warszawa: Świat Książki, 2004.

Pius XII. *Invicti athletae Christi: Encyklika o św. Andrzeju Boboli*. Kraków–Dębowiec: Wydawnictwo La Salette Księży Misjonarzy Saletynów, 2017.

Ponczek, Mirosław. *Kultura fizyczna a kościół katolicki: Antyk – XX wiek*. Częstochowa: Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, 2004.

Ponczek, Mirosław. *Kultura fizyczna a Kościół rzymskokatolicki w Polsce po II wojnie* światowej *1945-2000*. Katowice: Wydawnictwo AWF, 2003.

[Popiel, Jacek]. "Uniwersytet Jagielloński świętuje 658. rocznicę powstania." Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. https://www.uj.edu.pl/wiadomosci/-/journal_content/56_INSTANCE_d82lKZvhit4m/10172/150805272

Putnam, Robert D. *Samotna gra w kręgle: Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych*. Translated by Przemysław Sadura and Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.

Putnam, Robert D., Lewis M. Feldstein, and Don Cohen. *Better Together: Restoring the American Community*. New York: Simon & Schuster, 2003.

Radio Vaticana. "Pope: 'May this year's Super Bowl be a sign of peace, friendship and solidarity.'" Vatican News, October 2, 2017. https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2017-10/pope--may-this-year-s-super-bowl-be-a-sign-of-peace--friendship-.html.

Radio Vaticana. "Pope Opens Marathon of Prayer with Rosary in Vatican Basilica." Vatican News, May 1, 2021. https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2021-05/pope-opens-marathon-of-prayer-with-rosary-in-vatican-basilica.html.

Rech Wachelke, Joao F. "Brazilian Fans' Social Representations on Soccer." *Revista Internacional de Ciencias del Deporte: International Journal of Sport Science* 4, no. 13 (2008): 1–19.

Rogosz, Norbert. "Zastosowanie przemocy w walkach politycznych w Rzymie w 59 roku przed Chrystusem." In *Przemoc w świecie starożytnym: źródła, struktura, interpretacje*. Edited by Dariusz Słapek and Ireneusz Łuć. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017.

Romanowski, Rafał. "Dlaczego Cracovia?" In *Dlaczego Cracovia. Rozmowy o kibicowaniu za Pasami*. Edited by Rafał Romanowski. Kraków: Wydawnictwo MKS Cracovia SSA, 2017.

Röthing, Peter, and Robert Prohl, eds. *Sportwissenschaftliches Lexikon*, s.v. "Religion" (by Kurt Weis). Schorndorf: Hofmann Verlag, 2003.

Różewicz, Tadeusz. "Rozmowa ojca z synem o zabijaniu czasu." In Różewicz, *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.

Sahaj, Tomasz. *Fani futbolowi: Historyczno-społeczne studium zjawiska kibicowania*. Poznań: Wydawnictwo AWF, 2007.

Sahaj, Tomasz. *Fani sportowi jako kapitał społeczny*. In *Od fana do chuligana*. Edited by Tomasz Sahaj. Poznań: Wydawnictwo AWF, 2011.

Sahaj, Tomasz. "Gladiatorzy i filozofowie: Studium praktyk fizycznych i umysłowych." *Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria* 11, no. 3 (2002): 55–70.

Sahaj, Tomasz. "Kibicowanie futbolowe we współczesnych polskich spektaklach teatralnych." In *Kultura fizyczna a sztuka*. Edited by Zbigniew Dziubiński and Arkadiusz Włodarczyk. Warszawa: AWF and Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2023.

Sahaj, Tomasz. *Marginalizowane grupy społeczne w kontekście kultury fizycznej i sportu*. Poznań: Wydawnictwo AWF, 2021.

Słapek, Dariusz. *Sport i widowiska w świecie antycznym: Kompendium*. Kraków and Wrocław: Wydawnictwo Homini and Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010.

Sport Analytics. "Prezydent kibiców: Sondaż poparcia politycznego." https://sportanalytics.pl/?case-studies=na-kogo-glos-kibica.

Stolarczyk, Stanisław. *Papież, jakiego nie znamy. Piłka nożna – kajaki – narty – góry*. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna Adam, 2005.
Stopka, Artur. "Na poziomie Małysza." Teologia Polityczna. https://teologiapolityczna.pl/ks-artur-stopka-na-poziomie-ma-ysza.
Super Sport. "VIII Bieg do Pustego Grobu." https://super-sport.com.pl/zapisy-formularze/2718-viii-bieg-do-pustego-grobu-nowa-sol.html.
Szerszeń, Tomasz. "Diego Maradona: Święta historia." *Konteksty*, nos. 3–4 (2012): 241–48.
Sztompka, Piotr. "Życie codzienne – temat najnowszej socjologii." In *Socjologia codzienności*. Edited by Piotr Sztompka and Małgorzata Bogunia-Borowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008.
Teatr NN.pl. "Mała ojczyzna." https://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/mala-ojczyzna.
Vatican News PL. *Wkład Kościoła w odrodzenie olimpiad, od Piusa X do Jana Pawła II*. eKai, https://www.ekai.pl/wklad-kosciola-w-odrodzenie-olimpiad-od-piusa-x-do-jana-pawla-ii/.
Wąsowicz, Jarosław. *Biało-zielona Solidarność: O fenomenie politycznym kibiców gdańskiej Lechii 1981-1989*. Gdańsk: Oficyna Wydawnicza Finna, 2006.
Wąsowicz, Jarosław. „Kibicowanie jako wartość – perspektywa społeczna i religijna." In *Euro 2012 – w poszukiwaniu wartości*. Edited by Jerzy Kostorz. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego and Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, 2012.
Wąsowicz, Jarosław. *Moja Polska kibolska*. Piła: Wydawnictwo Przemysław Leniec, 2015.
Wąsowicz, Jarosław. *O Polskę wolną i katolicką: Pamięci Żołnierzy Wyklętych*. Kraków: Wydawnictwo Miles, 2018.
Wąsowicz, Jarosław. *Pilnujcie Polski: Kazania wygłoszone podczas Patriotycznych Pielgrzymek Kibiców na Jasną Górę*. Kraków: Wydawnictwo AA, 2020.
Wąsowicz, Jarosław. *Sektor Polska: Kibice, historia, patriotyzm*. Gdańsk: Wydawnictwo Patria Media, 2018.
W drodze, no. 6 (394) (2006).
wiara.pl. "Kapelan Cracovii przeciw hasłom kibiców." https://info.wiara.pl/doc/165048.Kapelan-Cracovii-przeciw-haslu-kibicow.
Williams, Tom. *Języki futbolu: Piłkarskie słówka i zwroty z całego świata*. Translated by Jan Wąsiński. Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2021.
Williamson, Timothy. *O co chodzi w filozofii? Od zdziwienia do myślenia*. Translated by Alicja Chybińska and Bogdan Dziobkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019.
Wojda, Dorota. "'Zdanie złożone z kilku podań': Poezja – futbol – performans." *Teksty Drugie*, no. 3 (147) (2014): 243–67.
[Wojtyła, Karol]. *Karol Wojtyła: Filozof i papież: Wybór tekstów*. Edited by Jatosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
Wojtyła, Karol. "Odpowiedź na pytanie o tematy soborowe." In *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II: Zbiór wystąpień*. Edited by Robert Skrzypczak. Kraków

and Warszawa: Wydawnictwo AA, Centrum Myśli Jana Pawła II and Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020.
Wojtyła, Karol. *Wykłady lubelskie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2006.
Ziemiński, Ireneusz. *Religia jako idolatria: Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2020.
Żuk, Paweł. *Kultura i polityka: Socjologiczne refleksje o powstawaniu orientacji politycznych w Polsce*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2015.
Życiński, Józef. *Świat musi mieć sens.* Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2012.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Tomasz SAHAJ – Kibicowanie, religia i sport. Między sacrum i profanum, wiarą i rozumem
DOI 10.12887/37-2024-4-148-11

Celem artykułu jest omówienie zjawiska kibicowania i sportu w ujęciu historyczno-społecznym w kontekście współczesnej myśli katolickiej i na przykładzie postaw oraz wypowiedzi papieży, a także w odniesieniu do bieżących wydarzeń polityczno-społecznych w Polsce. Pozytywny stosunek do sportu Jana Pawła II i Franciszka podniósł rangę kibicowania i sportu, który dla wielu jego entuzjastów stał się religią obywatelską w rozumieniu Roberta N. Bellaha, a niekiedy niewidzialną religią w ujęciu Thomasa Luckmanna, ze świętami w postaci meczów i cyklicznych imprez sportowych. Polscy kibice stanowią wyróżniającą się grupę w strukturze społecznej. Jej cechy szczególne to znaczny kapitał kulturowo-społeczny i zaangażowanie polityczno-społeczne. Badania naukowe wskazują, że członkowie tej grupy z reguły przyjmują postawy narodowo-patriotyczne. Dla znacznej części kibiców Kościół katolicki jest ważnym punktem odniesienia.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, kibice, sport, historia, religia

Kontakt: Zakład Historii, Filozofii i Socjologii, Wydział Nauk o Kulturze Fizycznej, Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, ul. Królowej Jadwigi 27/39, 61-871 Poznań
E-mail: sahaj@awf.poznan.pl
ORCID 0000-0003-0633-7993

Tomasz SAHAJ, Sports Fans, Religion and Sport: Between Sacred and Profane, Faith and Reason
DOI 10.12887/37-2024-4-148-11

The aim of the article is to discuss the phenomena of being a sports fan and sport from the historical and social perspectives, drawing on the modern Catholic thought, the stances and teaching of the Popes, and the current social and political situation in Poland. Due to their approval of both practicing and supporting sports, John Paul II and Francis have contributed to the high status of such activities in contemporary society. To numerous sports supporters, their chosen discipline has become a civil religion in the sense Robert N. Bellah understood it, or an invisible religion, as described by Thomas Luckmann, with religious holidays taking the shape of contests and cyclical sports events. Polish sports supporters stand out as a social group characterized by its rootedness in a specific culture and a political commitment. Survey research has demonstrated that members of the group tend to adopt patriotic and pro-Polish attitudes. To many of them, the Catholic Church is an important point of reference for their activity.

Keywords: Catholic Church, sports supporters, sport, history, religion

Contact: Zakład Historii, Filozofii i Socjologii, Wydział Nauk o Kulturze Fizycznej, Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, ul. Królowej Jadwigi 27/39, 61-871 Poznań, Poland
E-mail: sahaj@awf.poznan.pl
ORCID 0000-0003-0633-7993

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 208-225
DOI 10.12887/37-2024-4-148-12

Bożena CZERNECKA-REJ*

MEDYCYNA I RACJONALNOŚĆ
O logice medycyny według Władysława Biegańskiego

Twórczość Biegańskiego przyczyniła się do wzrostu świadomości, jak ważna w edukacji przyszłych lekarzy jest kultura logiczna. W „Filozofii medycyny" Szumowski pisze wprost, że kurs logiki dla medyków na wydziałach lekarskich „nie powstałby, gdybyśmy nie mieli w literaturze naszej znakomitego dzieła «Logika medycyny». Dzieło to wpłynęło w dużym stopniu na kształt wykładów «Logika dla medyków», które na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie wygłaszał założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej Kazimierz Twardowski".

Władysław Biegański (1857-1917) był jednym z najbardziej znanych filozofów medycyny przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Kontynuował badania zapoczątkowane przez Tytusa Chałubińskiego, twórcę polskiej szkoły filozoficzno-lekarskiej. Obok Zygmunta Kramsztyka uznawany jest za najważniejszego przedstawiciela drugiego okresu rozwoju tej szkoły. Owocnie łączył praktykę lekarską z pracą naukową i pedagogiczną oraz z żywą działalnością społeczną[1].

Chociaż Biegański był przede wszystkim lekarzem szpitalnym, pisał dzieła oryginalne i cenione także poza granicami naszego kraju. W sumie opublikował ponad dwieście prac naukowych[2]. Liczba ta jest imponująca, zważywszy, że badacz nie był związany z żadnym ośrodkiem naukowym. Uważa się, że to między innymi jego prace miały wpływ na utworzenie po odzyskaniu niepodległości przez Polskę Katedry Filozofii Medycyny w Uniwersytecie Jagiellońskim w roku 1920 oraz na włączenie logiki medycyny do kanonu przedmiotów obligatoryjnych dla studentów wydziału lekarskiego.

Literatura na temat postaci Biegańskiego jest jednak stosunkowo skąpa i wybiórcza. Opublikowane zostały trzy pozycje typowo biograficzne, jedna w roku 1930, napisana kwiecistym staropolskim językiem przez wdowę po

* Dr hab. Bożena Czernecka-Rej – Katedra Logiki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: bozena.czernecka-rej@kul.pl, ORCID 0000-0002-2992-4560 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] Szerzej na temat postaci Władysława Biegańskiego zob. S. M i ł o s z, *O myśli filozoficznej i działalności społecznej Władysława Biegańskiego na tle epoki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 19(1974) nr 3, s. 509-524.

[2] Zob. Z. J a s i ń s k a, W. K o m o r o w s k a, *Władysław Biegański (1857-1917). Spis prac w układzie chronologicznym*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin, Polonia. Sectio D" 33(1978) nr 3, s. 15-27. Wykaz ten zawiera pełną bibliografię prac Biegańskiego.

nim Mieczysławę Biegańską[3], i dwie nowsze, *Władysław Biegański, lekarz i filozof*[4] pióra Stanisława Gawrychowskiego oraz *Filozofia a praktyka. Świat Władysława Biegańskiego*[5], której autorem jest Andrzej Tarnopolski. Ponadto ukazało się kilka artykułów podejmujących problematykę etyki w ujęciu Biegańskiego, w szczególności etyki lekarskiej[6]. Nie została natomiast dostatecznie opracowana jego spuścizna logiczno-metodologiczna. Jest to istotna luka w literaturze. Jednym z ambitnych zadań, jakie wyznaczył sobie Biegański, było bowiem opracowanie możliwie pełnej i spójnej metodologii medycyny. Zadanie to było tym trudniejsze, że badacz nie miał w tym zakresie wzorców, a wiele jego prac to dzieła oryginalne. Można powiedzieć, że zainicjował on nurt badań, którego celem było metodyczne ujęcie nowoczesnej medycyny. Miarę wielkości uczonego stanowi nie tylko nowatorstwo poruszanych przezeń zagadnień i oryginalność rozwiązań, które proponował, ale też skala wpływu formułowanych przezeń treści na reprezentantów jego profesji.

Celem niniejszych rozważań jest przedstawienie głównych problemów logiki medycyny w ujęciu Biegańskiego, wydobycie jej zasadniczych tez oraz pokazanie ich aktualności we współczesnej praktyce lekarskiej i w badaniach z zakresu metodologii medycyny.

TWÓRCZOŚĆ WŁADYSŁAWA BIEGAŃSKIEGO

Biegański wyróżnia w swojej twórczości naukowej trzy okresy – w zależności od dominującego w każdym z nich przedmiotu zainteresowań[7]. (1) W okresie lekarskim, od roku 1884 do 1894, pracował on wyłącznie jako lekarz i pisał prace z zakresu medycyny i biologii. Były to prace liczące się

[3] Zob. M. B i e g a ń s k a, *Władysław Biegański. Życie i praca*, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego – Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1930.

[4] Zob. S. G a w r y c h o w s k i, *Władysław Biegański. Lekarz i filozof*, PAN, Kraków 1980.

[5] Zob. A. T a r n o p o l s k i, *Filozofia a praktyka. Świat Władysława Biegańskiego*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Częstochowie, Częstochowa 2000.

[6] Zob. np. T. B i e s a g a, *Etyka Władysława Biegańskiego*, w: *Dr Władysław Biegański – Częstochowianin Stulecia – patron współczesnych lekarzy*, red. B. Zawadowicz, A. Wyszyńska, Towarzystwo Lekarskie Częstochowskie, Częstochowa 2009, s. 53-60, A. R a n i s z e w s k a - W y r w a, *Myśl etyczno-medyczna Władysława Biegańskiego (1857-1917)*, „Studia Philosophiae Christianae" 49(2013) nr 3, s. 43-70; A. T a r n o p o l s k i, *Władysław Biegański. Lekarz i filozof. Podstawowe problemy etyki*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia" 5(2008), s. 21-27.

[7] Por. M. B i e g a ń s k a, *Władysław Biegański. Życie i praca*, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego – Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1930, s. 79n. Czytając tę biografię, odnosimy wrażenie, że żona Biegańskiego była doskonale zorientowana w pracy męża, streszczała niektóre jego książki i artykuły, wydobywała z nich główne myśli, odnosiła się do recenzji i relacjonowała przebieg dyskusji myśliciela z oponentami, a także wykazywała się znajomością środowiska medycznego i naukowego. Można nawet postawić hipotezę, że była współredaktorką jego prac.

w świecie medycznym, między innymi *Dyagnostyka różniczkowa chorób wewnętrznych*[8], *Zdrowie i choroba z biologicznego punktu widzenia*[9] i *Wykłady o chorobach zakaźnych ostrych*[10]. (2) W okresie filozoficzno-medycznym, który trwał od roku 1894 do 1903 (a według niektórych badaczy jego myśli do 1910[11]), powstały publikacje Biegańskiego z pogranicza filozofii i medycyny, w szczególności *Logika medycyny, czyli zasady ogólnej metodologii nauk lekarskich*[12], *Myślenie logiczne a kojarzenie wyobrażeń*[13], *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*[14], *Zasady logiki ogólnej*[15], *O wnioskowaniu indukcyjnym*[16], *O współczesnej filozofii przyrody*[17], *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej dla szkół średnich i samouków*[18], *Analogia i jej znaczenie w badaniu naukowym*[19], *Logika medycyny, czyli krytyka poznania lekarskiego*[20], *Wnioskowanie z analogii*[21]. (3) W okresie filozoficznym (od roku 1910 do śmierci badacza w 1917) Biegański pisał prace wyłącznie filozoficzne, należące do szeroko pojętej logiki, teorii poznania oraz etyki. Najważniejsze z nich to: *Prewidywizm a pragmatyzm*[22], *Teleologia a witalizm*[23], *Traktat*

[8] Zob. W. B i e g a ń s k i, *Dyagnostyka różniczkowa chorób wewnętrznych*, Wydawnictwo Gazety Lekarskiej, Warszawa 1891.

[9] Zob. t e n ż e, *Zdrowie i choroba z biologicznego punktu widzenia*, „Krytyka Lekarska" 3(1899) nr 1, s. 7-17.

[10] Zob. t e n ż e, *Wykłady o chorobach zakaźnych ostrych*, Wydawnictwo Gazety Lekarskiej, Warszawa 1900 (problemy podejmowane w książce były wcześniej dyskutowane na posiedzeniach Częstochowskiego Towarzystwa Lekarskiego, a wzmianki o wynikach badań publikowane w czasopismach medycznych).

[11] Por. R a n i s z e w s k a - W y r w a, dz. cyt., s. 109.

[12] Zob. W. B i e g a ń s k i, *Logika medycyny, czyli zasady ogólnej metodologii nauk lekarskich*, Drukarnia K. Kowalewskiego, Warszawa 1894.

[13] Zob. t e n ż e, *Myślenie logiczne a kojarzenie wyobrażeń*, „Przegląd Filozoficzny" 1(1897) nr 2, s. 1-17.

[14] Zob. t e n ż e, *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*, PZWL, Warszawa 1957.

[15] Zob. t e n ż e, *Zasady logiki ogólnej*, Kasa im. Mianowskiego – Instytut Popierania Nauki, Warszawa, 1903.

[16] Zob. t e n ż e, *O wnioskowaniu indukcyjnym*, „Przegląd Filozoficzny" 10(1907) nr 4, s. 469-473.

[17] Zob. t e n ż e, *O współczesnej filozofii przyrody*, „Przegląd Filozoficzny" 10(1907) nr 4, s. 445-466.

[18] Zob. t e n ż e, *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej dla szkół średnich i samouków*, Księgarnia E. Wende i S-ka – H. Altenberg, Warszawa–Lwów 1907.

[19] Zob. t e n ż e, *Analogia i jej znaczenie w badaniu naukowym*, „Przegląd Filozoficzny" 10(1907) nr 4, s. 481-488.

[20] Zob. t e n ż e, *Logika medycyny, czyli krytyka poznania lekarskiego*, Skład Główny w Księgarni E. Wendego i S-ki, Warszawa 1908.

[21] Zob. t e n ż e, *Wnioskowanie z analogii*, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lwów 1909.

[22] Zob. t e n ż e, *Prewidywizm a pragmatyzm*, „Przegląd Filozoficzny" 13(1910) nr 3, s. 319-324.

[23] Zob. t e n ż e, *Teleologia a witalizm*, „Lwowski Tygodnik Lekarski" 5(1910) nr 22, s. 323n.

o poznaniu i prawdzie[24], *Sposobność logiczna w świetle algebry i logiki*[25], *Teorya logiki*[26], *Czwarta część wnioskowania z analogii*[27], *Kilka uwag w sprawie etyki zawodowej lekarskiej*[28], *Teorya poznania ze stanowiska celowości*[29] i *Etyka ogólna*[30].

Władysław Szumowski[31] dzieli twórczość Biegańskiego bardziej szczegółowo, skupiając się na problematyce filozoficznej. Wyróżnia prace biologiczno-lekarskie[32], metodologiczno-logiczne oraz etyczne[33]. Pisze, że ścieżka rozwoju zainteresowań badawczych Biegańskiego prowadzi stopniowo od problemów medycyny praktycznej, poprzez kwestie filozoficzno-medyczne, w szczególności dotyczące logiki i teorii poznania, do problematyki czysto filozoficznej, skupiającej się na etyce[34].

Nurt logiczny był silnie obecny w twórczości Biegańskiego przynajmniej w jej dwóch końcowych okresach. Można powiedzieć, że logika stała się jego prawdziwą pasją. Zetknął się z nią po raz pierwszy podczas studiów na Wydziale Lekarskim Carskiego Uniwersytetu Warszawskiego. Z powodu niskiego poziomu studiów lekarskich poszukiwał interesujących tematów poza medycyną. Natrafił na wykłady Henryka Struvego, który przez bardzo długi okres

[24] Zob. t e n ż e, *Traktat o poznaniu i prawdzie*, Zapomoga Kasy dla Osób Pracujących na Polu Naukowym im. J. Mianowskiego, Warszawa 1910.

[25] Zob. t e n ż e, *Sposobność logiczna w świetle algebry i logiki*, b.n.w., Warszawa 1912.

[26] Zob. t e n ż e, *Teorya logiki*, b.n.w., Warszawa 1912.

[27] Zob. t e n ż e, *Czwarta część wnioskowania z analogii*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego" 6(1913) nr 2, s. 25-37.

[28] Zob. t e n ż e, *Kilka uwag w sprawie etyki zawodowej lekarskiej*, „Medycyna i Kronika Lekarska" 49(1914) nr 22, s. 417-430.

[29] Zob. t e n ż e, *Teorya poznania ze stanowiska celowości*, Zapomoga Kasy dla Osób Pracujących na Polu Naukowym im. J. Mianowskiego, Warszawa 1915.

[30] Zob. t e n ż e, *Etyka ogólna*, Zapomoga Kasy dla Osób Pracujących na Polu Naukowym im. J. Mianowskiego, Warszawa 1918. Por. T a r n o p o l s k i, *Władysław Biegański. Lekarz i filozof. Podstawowe problemy etyki*, s. 21.

[31] Władysław Szumowski (1875-1954) był lekarzem i filozofem, profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego i kontynuatorem badań Biegańskiego nad metodologią medycyny.

[32] O pracach tych Józef Staszyc pisze, że „mimo ogromnych postępów w medycynie wiele zawartych w tych publikacjach stwierdzeń nie straciło swej aktualności" (J. S t a s z y c, *Dr Władysław Biegański – lekarz uniwersalista i encyklopedysta*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia. Sectio D" 32(1977) nr 38, s. 305.

[33] Por. W. S z u m o w s k i, *Filozofia medycyny*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 37. Szumowski w niektórych punktach nie zgadzał się z Biegańskim, niemniej uznawał go za duży autorytet i swoją filozofię medycyny ukierunkował w stronę logiki i metodologii myślenia lekarskiego oraz etyki lekarskiej.

[34] Por. tamże, s. 37-39. Por. też: W. M a t y s i a k, *Doktor Władysław Biegański – żywa karta historii polskiej medycyny*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin, Polonia. Sectio D " 33(1978) nr 1, s. 2.

był jedynym filozofem akademickim w zaborze rosyjskim[35]. W poglądach Struvego fascynowało go łączenie tez metafizyczno-epistemologicznych z logiką[36]. Później Biegański stał się samoukiem w dziedzinie logiki. Cenił badania historyczne i dlatego czytał pisma logiczne Arystotelesa oraz średniowiecznych komentatorów i kontynuatorów jego teorii. Na bazie tych lektur oraz rozległej wiedzy medycznej stworzył prace oryginalne. Opublikował siedem książek[37] oraz kilkanaście artykułów bezpośrednio dotyczących problematyki logicznej.

LOGIKA MEDYCYNY

Spośród jego książek poświęconych logice największy rozgłos przyniosła Biegańskiemu monografia *Logika medycyny, czyli zasady ogólnej metodologii nauk lekarskich*. Praca ta spotkała się z dużym zainteresowaniem i uznaniem środowiska lekarskiego, ale również z krytyką, która sprawiła, że w drugim wydaniu książki autor zdecydował się wprowadzić daleko idące zmiany. Ich przedmiotem stała się druga część tytułu, który przyjął brzmienie: *Logika medycyny, czyli krytyka poznania lekarskiego*. W znacznym stopniu przebudowana została struktura książki i przeformułowana jej treść, co sprawia, że wydania te należałoby traktować jako odrębne dzieła[38].

Nowe wydanie *Logiki medycyny* było znacznie bliższe pierwotnego zamysłu Biegańskiego, który pragnął stworzyć podstawy logiki medycyny, opierając się na logice ogólnej. „Jako lekarz-praktyk i zarazem autor prac klinicznych i eksperymentalnych, a równocześnie filozof, widział liczne błędy we współczesnej medycynie. Wielokrotnie korygował je i prostował w swoich pracach lekarskich, ale ostatecznie doszedł do przekonania, że byłaby możliwą droga do usunięcia błędów z medycyny krótsza, niż walka z każdym błędem

[35] Por. S. B o r z y m, H. F l o r y ń s k a, B. S k a r g a, *Zarys dziejów filozofii polskiej*, red. A. Walicki, PWN, Warszawa 1983, s. 235.

[36] Por. S. Z i e m s k i, *Rozwój twórczości metodologicznej W. Biegańskiego*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria E" 23(1968) nr 3, s. 87.

[37] Jeśli dwa wydania *Logiki medycyny* potraktujemy jako dwie odrębne książki, to prac tych było osiem (zob. W. B i e g a ń s k i, *Logika medycyny, czyli zasady ogólnej metodologii nauk lekarskich*; t e n ż e, *Zagadnienia ogólne z teorii nauk lekarskich*, Kasa im. Mianowskiego – Instytut Popierania Nauki, Warszawa, 1897; t e n ż e, *Zasady logiki ogólnej*; t e n ż e, *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej*; t e n ż e, *Logika medycyny, czyli krytyka poznania lekarskiego*; t e n ż e, *Wnioskowanie z analogii*; t e n ż e, *Teorya logiki*; t e n ż e, *Podręcznik logiki ogólnej dla szkół średnich i samouków*, E. Wende i S-ka, Warszawa–Lwów, 1916).

[38] Według Szumowskiego *Logika medycyny* w obu wydaniach jest tak różna, że „są to nieomal dwa dzieła" (S z u m o w s k i, dz. cyt., s. 39). Zob. też: J. D o r o s z e w s k i, *Władysława Biegańskiego logika medycyny*, „Filozofia Nauki" 6(1998) nr 3-4, s. 27.

poszczególnym. Mianowicie – powszechna znajomość logiki. W tym rozumieniu i w tym celu po części pisał swoją *Logikę medycyny*"[39].

Książka łączyła dwie największe pasje Biegańskiego: praktykę lekarską i namysł filozoficzny. Miała stać się instrumentem krytycznego poznania lekarskiego. Biegański kreśli przed *Logiką medycyny* cel podwójny: dalszy – pedagogiczny i bliższy – praktyczny. Książka „ma budzić zamiłowanie do abstrakcyjnego myślenia wśród lekarzy, którzy najmniej tę stronę czynności umysłowej uprawiają, oraz – co dużo ważniejsze – ma budzić krytyczne zastanawianie się nad podstawami medycyny"[40].

W ciągu czternastu lat, które dzieliły publikację obu wydań, wiele się zmieniło. Z jednej strony wzrosła samoświadomość medycyny jako nauki, z drugiej zaś znacznie się poszerzyła i ugruntowała wiedza logiczna Biegańskiego. Kiedy w roku szkolnym 1906-1907 powstała w Częstochowie pierwsza męska szkoła średnia, podjął się on (bezinteresownie) nauczania w niej logiki – jak sam przyznał – z poczucia obywatelskiego obowiązku w sytuacji braku wykwalifikowanych nauczycieli[41]. Owocem jego pracy pedagogicznej są *Zasady logiki ogólnej* oraz *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej dla szkół średnich i dla samouków*[42]. Studium logiki pozwoliło Biegańskiemu przemyśleć zarzuty wysuwane pod adresem pierwszego wydania *Logiki medycyny*. Stąd też, w przekonaniu Władysława Szumowskiego, w nowym jej wydaniu „nie razi już tak naginanie myślenia lekarskiego do wykładu logiki"[43].

Drugie wydanie książki przetłumaczone zostało na język niemiecki[44]. W pismach zagranicznych ukazały się pięćdziesiąt dwie recenzje tego dzieła[45], a nazwisko Biegańskiego stało się rozpoznawalne w Europie. W swojej

[39] S z u m o w s k i, dz. cyt., s. 195.

[40] B i e g a ń s k a, dz. cyt., s. 82n.

[41] Por. tamże, s. 63. Biegańskiemu zawsze bliskie były pozytywistyczne ideały pracy u podstaw i pracy organicznej.

[42] Ten ostatni uznany został przez galicyjską Radę Szkolną za najlepszy polski podręcznik logiki (por. M. W o ź n i c z k a, *Życiorys Władysława Biegańskiego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia" 5(2008), s. 11).

[43] W. S z u m o w s k i, *Uwagi krytyczne nad „Logiką medycyny" Biegańskiego*, „Przegląd Filozoficzny" 14(1911) nr 1, s. 83.

[44] Zob. W. B i e g a ń s k i, *Medizinische Logik. Kritik der ärztlichen Erkenntnis*, Kabitzsch Verlag, Würzburg 1909.

[45] Czterdzieści cztery recenzje ukazały się w czasopismach niemieckich, w czasopismach angielskich – cztery, we włoskich dwie, a we francuskich i holenderskich – po jednej. Ogromna większość recenzentów odniosła się przychylnie do dzieła Biegańskiego, podkreślając oryginalność jego myśli oraz znaczenie poruszanej przez niego problematyki. Niektóre recenzje miały wręcz charakter entuzjastyczny. Surowszych było jedenaście, ale i one obok krytyki książki wskazywały na jej elementy pozytywne (por. B i e g a ń s k a, dz. cyt., s. 93). Mieczysława Biegańska powołuje się na artykuł Tadeusza Bilikiewicza, który szczegółowo zdaje sprawę z recepcji *Logiki medycyny* za granicą po przekładzie tej pracy na język niemiecki (zob. T. B i l i k i e w i c z, *O niemieckim prze-*

recenzji opublikowanej w czołowym czasopiśmie niemieckim „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" Arthur Liebert podkreślał doniosłość i rangę filozoficzną pracy[46].

Zanim przejdę do omówienia głównych idei logiki medycyny Biegańskiego, pragnę poświęcić kilka słów różnicy między obu wydaniami dzieła. Zarzuty pod adresem pierwszego z nich dotyczyły głównie faktu, że *Logika medycyny* nie jest właściwie logiką stosowaną, lecz logiką ogólną, ilustrowaną przykładami z medycyny. Taką opinię wyraził Zygmunt Kramsztyk, autor najobszerniejszej i najbardziej wyczerpującej oceny krytycznej tej pracy. Według niego Biegański „objaśnia najpierw zasady logiki ogólnej i do nich nagina porządek i sposób rozumowania lekarza"[47], tymczasem kierunek rozumowania powinien być odwrotny. Zdaniem Kramsztyka ten niewłaściwy punkt wyjścia sprawił, że zagadnienia istotne dla lekarza albo nie zostały uwzględnione, albo zostały rozproszone w różnych rozdziałach książki, tak że trudno je zebrać i zestawić w całość[48].

Pierwsze wydanie *Logiki medycyny* zawiera następujące rozdziały: (1) „Klasyfikacja i definicja", (2) „Rozpoznawanie jako metoda logiczna", (3) „Metoda doświadczalna", (4) „Hipoteza i teoria", (5) „Metoda statystyczna", (6) „Analiza i synteza", (7) „Metoda dedukcyjna"[49]. Biegański zebrał w nich całą ówczesną wiedzę z zakresu metodologii nauk, semiotyki i logiki formalnej, czyli dyscyplin, które stanowią dziś logikę sensu largo. Była to logika przedmatematyczna, lub – mówiąc językiem Jana Łukasiewicza – logika filozoficzna. Jest sprawą oczywistą, że Biegański nie znał ani dzieła Gottloba Fregego[50] (opublikowanego zaledwie piętnaście lat wcześniej), ani rozwijanej w środowisku lwowskim szkoły logiki matematycznej. Logika formalna, jaką się posługiwał, to teoria zdań kategorycznych. Niemniej zdawał sobie sprawę z pewnych reguł i praw klasycznego rachunku zdań, gdyż wykorzystywał je w sposób intuicyjny.

O pierwszym wydaniu *Logiki medycyny* można językiem współczesnym powiedzieć, że jest to logika ogólna. Nie przypomina ona jednak dzisiejszego

---

kładzie „Logiki medycyny" Wł. Biegańskiego, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" 9(1929) nr 1, s. 30-62.)

[46] Zob. A. L i e b e r t, *Buch „Medizinische Logik"*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1914-1915, nr 156-157, s. 238n.

[47] Z. K r a m s z t y k, *Dr Władysław Biegański. Zagadnienia ogólne z teorii nauk lekarskich*, „Krytyka Lekarska" 1897, nr 10, s. 336.

[48] Zob. K r a m s z t y k, dz. cyt., s. 336-342.

[49] Zob. B i e g a ń s k i, *Logika medycyny czyli zasady ogólnej metodologii nauk lekarskich*, s. i-iv.

[50] Praca Fregego *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* dała podwaliny pod współczesną logikę matematyczną (zob. G. F r e g e, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Nebert Verlag, Halle 1879).

podręcznika logiki, ponieważ Biegański nie posługuje się pojęciami rachunku logicznego, wynikania logicznego ani dowodu, nie wprowadza symboli na oznaczenie zmiennych czy stałych logicznych, lecz podaje przykłady sylogizmów (zawsze o treści medycznej) i objaśnia, które z nich można uznać za poprawne, a które nie. Nie ma dla niego formy bez treści.

Poprawny – pisze – jest na przykład sylogizm: „Rak jest chorobą niewyleczalną. Dany przypadek choroby jest rakiem. A więc dany przypadek choroby jest niewyleczalny”[51]. Zaznacza jednak, że w życiu częściej mamy do czynienia z sylogizmami skróconymi (z tak zwanymi entymematami), czyli wnioskowaniami, w których jedna z przesłanek sylogizmu (ta większa) jest opuszczona, najczęściej z racji oczywistości. Jako przykład takiego sylogizmu Biegański podaje: „Ponieważ u chorego czynność serca osłabła, należy więc zastosować środki pobudzające”[52].

Biegański omawia również sylogizm hipotetyczny, czyli wnioskowanie typu „Jeśli przebieg tyfusu będzie łagodny – chory wyzdrowieje. Przebieg tyfusu w danym przypadku jest łagodny, więc chory wyzdrowieje”[53]. Ponieważ nie zna praw rachunku zdań i nie potrafi zapisać tego wnioskowania jako modus ponens, aby sprawdzić jego poprawność, przekłada je na sylogizm zwykły: „Każdy chory z łagodnym przebiegiem tyfusu wyzdrowieje. Ten chory jest chorym z łagodnym przebiegiem. A więc ten chory wyzdrowieje”[54]. Jednocześnie objaśnia, że na podstawie pierwszego zdania nie można wnioskować, że „jeśli przebieg tyfusu nie będzie łagodny, to chory nie wyzdrowieje”[55], ani że „jeśli chory wyzdrowiał, to przebieg tyfusu był łagodny”[56]. Dodaje jednak, że jeśli chory zmarł, to stanowi to dowód, że przebieg choroby nie był łagodny[57].

Według Biegańskiego wnioski terapeutyczne w praktyce lekarskiej wyprowadzane są na podstawie rozumowania dedukcyjnego. Jedna z przesłanek tego rozumowania przedstawia wskazanie lekarskie wyprowadzone z danego przypadku, druga zaś stanowi zdanie ogólne, do którego dochodzi się na mocy doświadczenia, jak działają środki lecznicze. Jako przykład podaje: „Wszystkie objawy w danym przypadku pochodzą z osłabienia czynności serca. Osłabie-

[51] B i e g a ń s k i, *Logika medycyny czyli zasady ogólnej metodologii nauk lekarskich*, s. 150.

[52] Pełny sylogizm ma postać: „Przy każdym osłabieniu czynności serca należy podać środki pobudzające. W danym przypadku czynność serca osłabła. A więc w danym przypadku należy stosować środki pobudzające” (tamże, s. 153).

[53] Tamże, s. 154.

[54] Tamże, s. 155.

[55] Tamże.

[56] Tamże.

[57] Por. tamże, s. 154n. Podobnie brak spójników zdaniowych sprawia, że Biegański ma kłopot z wnioskowaniami, które nazywa rozjemczymi, typu: „Dany przypadek choroby może być rakiem albo ropniem. Dany przypadek choroby nie jest ropniem. A więc dany przypadek jest rakiem” (tamże, s. 155n.).

nie czynności serca leczy się naparstnicą. A więc wszystkie objawy chorobowe w danym przypadku leczyć się będą naparstnicą"[58].

Logika Biegańskiego jest nie-matematyczna, a może lepiej powiedzieć przed-matematyczna. Jest to logika nieformalna i w dużej mierze opiera się ona na intuicji. Wprawdzie Biegański stosuje metodę warunków strukturalnych do sprawdzania poprawności sylogizmów, niemniej brak precyzyjnego języka formalnego sprawia, że w jego rozumowaniu łatwo o błędy. Autor nie ustrzegł się ich, interpretując pewne prawa sylogistyki. Co więcej, w wykładzie Biegańskiego nie widać, że sylogistyka jest również teorią formalną, czyli że związki zachodzące między zdaniami kategorycznymi (takie, jak sprzeczność, przeciwieństwo, podprzeciwieństwo i wynikanie) zachodzą ze względu na budowę tych zdań (ich formę, strukturę), a nie ze względu na ich treść[59].

W drugim wydaniu *Logiki medycyny* – zgodnie z postulatami krytyków – Biegański usunął wykład logiki ogólnej na rzecz tych zagadnień, które miały zastosowanie w sztuce leczenia. Powtórzyła się co najwyżej jedna czwarta treści dzieła. We „Wstępie" do drugiego wydania autor zapowiedział, że nić przewodnia książki, czyli metodyczne ujęcie nowoczesnej medycyny, pozostaje ta sama, inaczej jednak rozłożone są akcenty. O ile w pierwszym wydaniu akcent padał wyraźnie na logikę, o tyle w drugim został on położony na medycynę. Biegański wyjaśnia nawet, dlaczego posługuje się terminem „logika". Otóż w wieku dziewiętnastym – wraz z rozwojem nauk szczegółowych – logiką określano szczegółową metodologię danej dyscypliny. Biegański natomiast poszerza to pojęcie tak, by „logika medycyny" objęła „zarazem nauki lekarskie, jak i wykonawstwo, praktykę lekarską"[60], by traktowała „nie tylko o metodach i sposobach, lecz i o założeniach pojęciowych poznania lekarskiego"[61]. Odpowiednio do tych uwag programowych wyróżnia w drugim wydaniu następujące rozdziały: (1) „Medycyna i nauki lekarskie", (2) „Spostrzeganie", (3) „Daty anamnestyczne", (4) „Pojęcie choroby", (5) „Klasyfikacja chorób", (6) „Poznanie choroby", (7) „Eksperyment w medycynie", (8) „Teoretyczna budowa nauk lekarskich. Uogólnienie i hipoteza", (9) „Statystyka lekarska", (10) „Wynajdywanie wskazań lekarskich", (11) „Poznanie terapeutyczne[62].

---

[58] Tamże, s. 159.

[59] Stąd też krytyka poglądów Biegańskiego ze strony filozofów ze szkoły lwowskiej, między innymi Danieli Gromskiej (zob. D. G r o m s k a, *Wł. Biegański. Podręcznik logiki ogólnej*, „Ruch Filozoficzny" 5(1920-1921), s. 159-161; t a ż, *Kilka uwag o pracach logicznych Wł. Biegańskiego*, „Ruch Filozoficzny" 6(1921-1922) nr 3-5, s. 43-49). Autorka zarzuca Biegańskiemu między innymi powrót do psychologizmu, niekonsekwencje terminologiczne oraz niepoprawne ujęcie roli łącznika w sądzie.

[60] B i e g a ń s k i, *Logika medycyny, czyli krytyka poznania lekarskiego*, s. xiv.

[61] Tamże.

[62] Tamże, s. 269.

Chorobę określa Biegański jako ciąg zmian (zaburzeń) funkcji lub organizacji i funkcji organizmu, jeśli te zmiany są skutkiem podniet, do których organizm nie był przystosowany[63]. Na poznanie choroby składa się diagnoza, czyli rozpoznanie właściwe, analiza przyczynowa spostrzeganych objawów oraz ich analiza celowościowa[64]. Diagnoza może być formułowana na podstawie podobieństwa (per analogiam), indukcji eliminacyjnej (per exclusionem), indukcji uogólniającej oraz dedukcji (ex iuvanitibus et nocentibus)[65]. Analiza przyczynowa zmierza do ustalenia przyczyny, czyli tej części zdarzenia chorobowego, która musi nastąpić, aby nastąpiła kolejna jego część. Analiza celowościowa odwołuje się do metodologicznego pojęcia celowości, czyli do funkcjonalnej relacji części do całości w układzie zamkniętym[66]. Materiału do analizy przyczyn i celów dostarczają obserwacje, a zwłaszcza eksperymenty. Biegański szczegółowo omawia metodologię przeprowadzania eksperymentów medycznych, formułowania hipotez oraz ich sprawdzania. Pisze o trzech źródłach hipotez: intuicji, indukcji oraz analogii[67].

Największe znaczenie przypisuje rozumowaniu przez analogię (per analogiam), a jego rozważania w tym zakresie mają charakter pionierski nie tylko na gruncie polskim. Według Biegańskiego analogii nie da się zredukować ani do indukcji, ani do dedukcji. Jest to wnioskowanie od szczegółu do szczegółu, z podobieństwa pod pewnym względem o podobieństwie pod innym względem. Oczywiście nie jest to rozumowanie niezawodne, jakkolwiek efektywne w naukach medycznych. U podstaw analogii leży odpowiedniość relacji. Analogia jest więc czymś innym niż tożsamość (zgodność wszystkich cech) i niż podobieństwo (zgodność niektórych cech)[68]. Biegański dopełnia te analizy dotyczące analogii w pracach *Analogia i jej znaczenie w badaniu naukowym* oraz *Wnioskowanie z analogii*[69]. Obie te prace Jan Woleński uważa za najbardziej wartościową część twórczości logicznej Biegańskiego[70].

---

[63] Por. tamże, s. 77. Po znalezieniu właściwej definicji choroby następuje ich rozbudowana klasyfikacja (por. tamże, s. 85-98).

[64] Por. tamże, s. 99.

[65] Por. tamże, s. 104-118.

[66] Por. tamże, s. 118-144.

[67] Por. tamże, s. 184-202. Por. też: S. Z a m e c k i, *Kilka uwag na temat tzw. polskiej szkoły filozofii medycyny*, „Medycyna Nowożytna" 13(2006) nr 1-2, s. 26-28.

[68] Por. J.J. J a d a c k i, *Władysław Biegański: między „Logiką medycyny" a „Etyką ogólną"*, „Filozofia Nauki" 6(1998) nr 3-4, s. 8; Z. H a ł ę z a, *Od sztuki lekarskiej do nowej logiki medycyny. Władysława Biegańskiego poszukiwania teoretycznych podstaw leczenia*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 22(2021) nr 2, s. 123-125.

[69] Zob. W. B i e g a ń s k i, *Wnioskowanie z analogii*, Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lwów 1909.

[70] Por. J. W o l e ń s k i, *Władysław Biegański jako logik*, „Filozofia Nauki" 6(1998) nr 3-4, s. 24.

AKTUALNOŚĆ LOGIKI MEDYCYNY BIEGAŃSKIEGO

Biegański podkreślał, że logika winna być szkołą poprawnego myślenia dla lekarzy, narzędziem krytycznego osądu, a zatem musi znaleźć miejsce w codziennej praktyce klinicznej i w badaniach podstawowych. Można więc tego badacza uznać nie tylko za teoretyka logiki medycyny, ale także za prekursora praktycznego zastosowania narzędzi logicznych w praktyce lekarskiej.

Tym, którzy uważają, że aby być dobrym człowiekiem i dobrym lekarzem, nie jest potrzebna znajomość logiki, odpowiada: „Można wprawdzie dobrze wnioskować, nie znając logiki tak, jak można prawidłowo mówić i pisać, nie znając gramatyki. A jednak gramatyka i logika są potrzebne, strzegą bowiem od możliwych a niespodziewanych błędów i dają pewność wnioskowaniu i stylowi rozumującego i piszącego”[71]. Argumentuje, że „jeśli ścisłość myślenia, krytyczny sąd o rzeczy, kontrola nad wnioskami, posiada ważne znaczenie dla każdego, to tym bardziej dla lekarza, który ma do czynienia z najcenniejszym dobrem, ze zdrowiem”[72]. Oprócz określonej wiedzy studium logiki powinno dawać sprawność poprawnego mówienia i wnioskowania, rozpoznawania błędów, a także poprawnego uzasadniania twierdzeń i wyciągania z nich właściwych konkluzji.

Twórczość Biegańskiego przyczyniła się do wzrostu świadomości, jak ważna w edukacji przyszłych lekarzy jest kultura logiczna. W *Filozofii medycyny* Szumowski pisze wprost, że kurs logiki dla medyków na wydziałach lekarskich „nie powstałby, gdybyśmy nie mieli w literaturze naszej znakomitego dzieła *Logika medycyny*”[73]. Dzieło to wpłynęło w dużym stopniu na kształt wykładów „Logika dla medyków”, które na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie wygłaszał założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej Kazimierz Twardowski. W trzecim cyklu wykładów, z roku akademickiego 1925-1926, wprost odwołuje się on do poglądów Biegańskiego[74].

Doniosłość dzieła Biegańskiego była niepodważalna u progu dwudziestego stulecia, kiedy refleksja metanaukowa w medycynie dopiero się kształtowała[75].

---

[71] B i e g a ń s k a, dz. cyt., s. 83.

[72] Tamże.

[73] S z u m o w s k i, *Filozofia medycyny*, s. 189.

[74] Por. A. H o r e c k a, *Twardowskiego „Logika dla medyków” a Polska Szkoła Filozofii Medycyny*, w: *Rozum i wola. Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku*, red. J. Jadacki, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021, s. 311-315.

[75] Stefan Ziemski uznaje Biegańskiego za najwybitniejszego polskiego metodologa pierwszej dekady dwudziestego stulecia (por. S. Z i e m s k i, *Władysław Biegański jako filozof*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, red. B. Skarga, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, s. 531). Dokonania Biegańskiego omawia również Ilana Löwy (zob. I. L ö w y, *Wladyslaw Bieganski: Between the Logic of Science and the Logic of Medicine*, w: *The Polish School of Philosophy of Medicine: From Tytus*

Zdaniem Józefa Staszyca prace tego badacza „nauczyły ściślej i logiczniej wnioskować oraz wlały życie w martwą metodę badania klinicznego”[76].

Mocniejszą tezę stawia Jan Woleński, według którego *Logika medycyny* „robi i dzisiaj duże wrażenie”[77]. Nie pisze wprawdzie, które wydanie pracy Biegańskiego ma na myśli, nietrudno jednak zgadnąć, że jest to przede wszystkim jego druga edycja[78]. Woleński nie wyjaśnia też, jakie ponadczasowe idee obecne są w *Logice medycyny*. Wiadomo już, że nie chodzi o dokonania w dziedzinie logiki formalnej ani o aplikację tej logiki do rozumowań w medycynie. Wartość dzieła Biegańskiego leży raczej w tym, że zawiera ono ogólny program metodyczny, który został sformułowany z myślą o kształceniu lekarzy. Program taki nie mógł wyjść spod pióra zawodowego logika, kogoś nieznającego się na medycynie. Jedynie badacz biegły w naukach medycznych (a Biegański uchodził za człowieka, który ogarniał całość ówczesnej wiedzy medycznej) i posiadający duże doświadczenie w praktyce lekarskiej był w stanie napisać adekwatny podręcznik.

O poważaniu, jakim – jako logik – cieszył się autor *Logiki medycyny* w swoim środowisku świadczy fakt, że w roku 1914 Uniwersytet Jagielloński – za pośrednictwem profesora Władysława Heinricha – zwrócił się do Biegańskiego z propozycją objęcia przezeń katedry logiki[79]. Z pewnością na przedstawienie kandydatury Biegańskiego miała również wpływ wydana dwa lata wcześniej jego najobszerniejsza, licząca sześćset trzydzieści osiem stron, praca *Teorya logiki*[80]. Została ona nagrodzona podwójnie – przez Akademię Umiejętności w Krakowie i Kasę Mianowskiego w Warszawie. W *Teoryi logiki* oprócz kwestii stricte logicznych Biegański podejmuje zagadnienia filozoficzno-logiczne, na przykład kwestie sporu między formalizmem a psychologizmem w logice, między aprioryzmem a empiryzmem czy normatywnym a deskryptywnym charakterem logiki[81]. Każde z tych zagadnień mogłoby stanowić przedmiot odrębnego studium.

Chalubinski (1820-1889) to Ludwik Fleck (1896-1961), red. I. Löwy, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1990, s. 69-90).

[76] S t a s z y c, dz. cyt., s. 305.

[77] W o l e ń s k i, dz. cyt., s. 21.

[78] Można tak sądzić, ponieważ Woleński przyznaje rację Danieli Gromskiej, która krytykuje Biegańskiego logikę formalną (por. tamże, s. 26). Bezpośrednim przedmiotem krytyki Gromskiej jest wprawdzie *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej dla szkół średnich i samouków*, niemniej niektórzy rozciągają tę krytykę na inne prace, w których występują elementy logiki formalnej (por. G r o m s k a, *Kilka uwag o pracach logicznych Wł. Biegańskiego*, s. 43n.).

[79] Por. B i e s a g a, dz. cyt., s. 54.

[80] Por. S. B o r z y m, *Poglądy epistemologiczne Władysława Biegańskiego*, „Filozofia Nauki” 6(1998) nr 3-4, s. 13.

[81] Por. R. M u r a w s k i, *Struve and Biegański: Towards Modern Approach to Logic*, w: *The Lvov-Warsaw School: Past and Present*, red. A. Garrido, U. Wybraniec-Skardowska, Birkhauser,

Ostatecznie jednak z uwagi na pogarszający się stan zdrowia Biegańskiego oraz wybuch pierwszej wojny światowej nie doszło do zatrudnienia badacza na stanowisku profesora logiki[82]. Być może propozycja przyszła zbyt późno i gdyby nawet nie zadziałały niesprzyjające okoliczności zewnętrzne, i tak by jej nie przyjął. W tym czasie pracował bowiem intensywnie nad *Etyką ogólną*, którą kończył jeszcze w przeddzień śmierci[83].

W ostatnich latach życia Biegańskiego nastąpił w jego poglądach mariaż logiki z etyką. Dyscypliny te łączy bowiem więcej, niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Obie ważne są tak w pracy medyka, jak i w moralnym rozwoju człowieka. Istotne jest, by stosować myślenie krytyczne i opierać swoje sądy na argumentach rzeczowych oraz nie kierować się pobudkami emocjonalnymi w stwierdzeniach dotyczących stanów rzeczy. Każdy człowiek, a w szczególności lekarz, powinien także dysponować umiejętnością wyzwolenia się spod nacisku przyzwyczajenia oraz niezależnością od opinii otoczenia i tradycji. Wszystkie te postulaty Biegańskiego świadczą o jego samodyscyplinie i stanowią wyraz jego racjonalnego podejścia do rzeczywistości.

*

Podsumowując, można powiedzieć, że Biegański sformułował generalne wytyczne warsztatowe dla pracy lekarza. Postulował, by na każdym etapie tej pracy dbać o samodzielność i precyzję myślenia, krytycznie podchodzić do własnych i cudzych poglądów, posługiwać się ścisłym aparatem pojęciowym, w jasny i uporządkowany sposób wyrażać własne myśli, stosować prawidłowe wnioskowania i rozumowania, a także zachowywać konsekwencję w myśleniu i działaniu. Wszystkie te wysiłki składają się na doskonalenie tak zwanej kultury logicznej. Ponadto Biegański wyczerpująco opisał status epistemologiczny nauk medycznych oraz procedury badawcze podejmowane na ich gruncie.

Cham 2018, s. 292n. Zob. też: T. B i l i k i e w i c z, *Poglądy filozoficzne Biegańskiego*, w: *Władysław Biegański. Lekarz i filozof 1857-1917*, red. G. Świderski, M. Stański, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 1971, s. 127-145.

[82] Por. B i e g a ń s k a, dz. cyt., 64n. Biegańska pisze, że jej mąż miał duży respekt dla godności profesorskiej. Mimo zamiłowania do zawodu nauczycielskiego nigdy jednak nie starał się o profesurę.

[83] Por. R a n i s z e w s k a - W y r w a, dz. cyt., s. 52-58.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Biegańska, Mieczysława. *Władysław Biegański: Życie i praca*. Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego—Instytutu Popierania Nauki, 1930.

Biegański, Władysław. "Analogia i jej znaczenie w badaniu naukowym." *Przegląd Filozoficzny* 10, no. 4 (1907): 481–488.

Biegański, Władysław. *Dyagnostyka różniczkowa chorób wewnętrznych*. Warszawa: Wydawnictwo Gazety Lekarskiej, 1891.

Biegański, Władysław. "Czwarta część wnioskowania z analogii." *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego* 6, no. 2 (1913): 25–37.

Biegański, Władysław. *Etyka ogólna*. Warszawa: Zapomoga Kasy dla Osób Pracujących na Polu Naukowym im. J. Mianowskiego, 1918.

Biegański, Władysław. "Kilka uwag w sprawie etyki zawodowej lekarskiej." *Medycyna i Kronika Lekarska* 49, no 22 (1914): 417–30.

Biegański, Władysław. *Logika medycyny, czyli krytyka poznania lekarskiego*. Warszawa: Skład Główny w Księgarni E. Wendego i S-ki, 1908.

Biegański, Władysław. *Logika medycyny, czyli zasady ogólnej metodologii nauk lekarskich*. Warszawa: Drukarnia K. Kowalewskiego, 1894.

Biegański, Władysław. *Medizinische Logik: Kritik der ärztlichen Erkenntnis*. Würzburg: Kabitzsch Verlag, 1909.

Biegański, Władysław. "Myślenie logiczne a kojarzenie wyobrażeń." *Przegląd Filozoficzny* 1, no. 2 (1897): 1–17.

Biegański, Władysław. *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*. Warszawa: PZWL, 1957.

Biegański, Władysław. "O wnioskowaniu indukcyjnym." *Przegląd Filozoficzny* 10, no. 4 (1907): 469–73.

Biegański, Władysław. "O współczesnej filozofii przyrody." *Przegląd Filozoficzny* 10, no. 4 (1907): 445–66.

Biegański, Władysław. *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej dla szkół średnich i samouków*. Warszawa and Lwów: Księgarnia E. Wende i S-ka, 1916.

Biegański, Władysław. "Prewidywizm a pragmatyzm." *Przegląd Filozoficzny* 13, no. 3 (1910): 319–24.

Biegański, Władysław. *Sposobność logiczna w świetle algebry i logiki*. Warszawa: n.p., 1912.

Biegański, Władysław. "Teleologia a witalizm." *Lwowski Tygodnik Lekarski* 5, no. 22 (1910): 323–24.

Biegański, Władysław. *Teorya logiki*. Warszawa: n.p., 1912.

Biegański, Władysław. *Teorya poznania ze stanowiska celowości*. Warszawa: Zapomoga Kasy dla Osób Pracujących na Polu Naukowym im. J. Mianowskiego, 1915.

Biegański, Władysław. *Traktat o poznaniu i prawdzie*. Warszawa: Zapomoga Kasy dla Osób Pracujących na Polu Naukowym im. J. Mianowskiego, 1910.

Biegański, Władysław. *Wnioskowanie z analogii*. Lwów: Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 1909.

Biegański, Władysław. *Wykłady o chorobach zakaźnych ostrych*. Warszawa: Wydawnictwo Gazety Lekarskiej, 1900.

Biegański, Władysław. *Zagadnienia ogólne z teorii nauk lekarskich*, Warszawa: Zapomoga Kasy dla Osób Pracujących na Polu Naukowym im. J. Mianowskiego, 1897.

Biegański, Władysław. *Zasady logiki ogólnej*. Warszawa: Kasa im. Mianowskiego—Instytut Popierania Nauki, 1903.

Biesaga, Tadeusz. "Etyka Władysława Biegańskiego." In *Dr Władysław Biegański – Częstochowianin Stulecia – patron współczesnych lekarzy*. Edited by Beata Zawadowicz and Anna Wyszyńska. Częstochowa: Towarzystwo Lekarskie Częstochowskie, 2009.

Bilikiewicz, Tadeusz. "O niemieckim przekładzie *Logiki medycyny* Wł. Biegańskiego." *Archiwum Historii i Filozofii Medycyny* 9, no. 1 (1929): 30–62.

Bilikiewicz, Tadeusz. "Poglądy filozoficzne Biegańskiego." In *Władysław Biegański. Lekarz i filozof 1857-1917*. Edited by Gerwazy Świderski and Mieczysław Stański. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1971.

Borzym, Stanisław. "Poglądy epistemologiczne Władysława Biegańskiego." *Filozofia Nauki* 6, nos. 3–4 (1998): 11–17.

Borzym, Stanisław, Halina Floryńska, and Barbara Skarga. *Zarys dziejów filozofii polskiej*. Edited by Andrzej Walicki. Warszawa: PWN, 1983.

Doroszewski, Jan. "Władysława Biegańskiego logika medycyny." *Filozofia Nauki* 6, nos. 3-4 (1998): 27–33.

Frege, Gottlob. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle: Nebert Verlag, 1879.

Gawrychowski, Stanisław. *Władysław Biegański: Lekarz i filozof*. Kraków: PAN, 1980.

Gromska, Daniela. "Kilka uwag o pracach logicznych Wł. Biegańskiego." *Ruch Filozoficzny* 6 (1921–1922): 43–49.

Gromska, Daniela. "Wł. Biegański. Podręcznik logiki ogólnej." *Ruch Filozoficzny* 5 (1920–1921): 159–61.

Hałęza, Zofia. "Od sztuki lekarskiej do nowej logiki medycyny: Władysława Biegańskiego poszukiwania teoretycznych podstaw leczenia." *Piotrkowskie Zeszyty Historyczne* 22, no. 2 (2021): 101–27.

Horecka, Aleksandra. "Twardowskiego *Logika dla medyków* a Polska Szkoła Filozofii Medycyny." In *Rozum i wola: Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku*. Edited by Jacek Juliusz Jadacki. Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2021.

Jadacki, Jacek Juliusz. "Władysław Biegański: między *Logiką medycyny* a *Etyką ogólną*." *Filozofia Nauki* 6, nos. 3-4 (1998): 7–9.

Jasińska, Zofia, and Wiesława Komorowska. "Władysław Biegański (1857–1917): Spis prac w układzie chronologicznym." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska: Lublin, Polonia; Sectio D* 33, no. 3 (1978): 15–27.

Kramsztyk, Zygmunt. "Dr Władysław Biegański. Zagadnienia ogólne z teorii nauk lekarskich." *Krytyka Lekarska*, no. 10 (1897): 336–42.

Liebert, Arthur. "Buch *Medizinische Logik.*" *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, nos. 156–157 (1914–1915): 238–39.

Löwy, Ilana. "Wladyslaw Bieganski: Between the Logic of Science and the Logic of Medicine." In *The Polish School of Philosophy of Medicine: From Tytus Chalubinski (1820-1889) to Ludwik Fleck (1896-1961)*. Edited by Ilana Löwy. Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publishers, 1990.

Matysiak, Włodzimierz. "Doktor Władysław Biegański – żywa karta historii polskiej medycyny." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia. Sectio D* 33, no. 1 (1978): 1–5.

Miłosz, Stanisław. "O myśli filozoficznej i działalności społecznej Władysława Biegańskiego na tle epoki." *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 19, no. 3 (1974): 509–24.

Murawski, Roman. "Struve and Biegański: Towards Modern Approach to Logic." In *The Lvov-Warsaw School: Past and Present*. Edited by Ángel Garrido and Urszula Wybraniec-Skardowska. Cham: Birkhauser 2018.

Raniszewska-Wyrwa, Agnieszka. "Myśl etyczno-medyczna Władysława Biegańskiego (1857-1917)." *Studia Philosophiae Christianae* 49, no. 3 (2013): 43–70.

Tarnopolski, Andrzej. *Filozofia a praktyka: Świat Władysława Biegańskiego*. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Częstochowie, 2000.

Tarnopolski, Andrzej. "Władysław Biegański: Lekarz i filozof; Podstawowe problemy etyki." *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia* 5 (2008): 21–27.

Staszyc, Józef. "Dr Władysław Biegański – lekarz uniwersalista i encyklopedysta." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia. Sectio D* 32, no. 38 (1977): 303–7.

Szumowski, Władysław. *Filozofia medycyny*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

Szumowski, Władysław. "Uwagi krytyczne nad *Logiką medycyny* Biegańskiego." *Przegląd Filozoficzny* 14, no. 1 (1911): 82–109.

Woleński, Jan. "Władysław Biegański jako logik." *Filozofia Nauki* 6, nos. 3–4 (1998): 19–26.

Woźniczka, Maciej. "Życiorys Władysława Biegańskiego." *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia* 5 (2008): 7–14.

Zamecki, Stefan. "Kilka uwag na temat tzw. polskiej szkoły filozofii medycyny." *Medycyna Nowożytna* 13, nos. 1–2 (2006): 25–33.

Ziemski, Stefan. "Rozwój twórczości metodologicznej W. Biegańskiego." *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria E* 3 (1968): 82–93.

Ziemski, Stefan. "Władysław Biegański jako filozof." In *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Vol. 3. Edited by Barbara Skarga. Warszawa: Książka i Wiedza, 1977.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Bożena CZERNECKA-REJ – Medycyna i racjonalność. O logice medycyny według Władysława Biegańskiego

DOI 10.12887/37-2024-4-148-12

Celem artykułu jest przedstawienie głównych problemów logiki medycyny według Władysława Biegańskiego (1857-1917), wydobycie zasadniczych jej tez oraz ukazanie ich aktualności we współczesnej praktyce lekarskiej i w badaniach z zakresu metodologii medycyny. Władysław Biegański był jednym z najbardziej znanych filozofów medycyny przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Kontynuował badania zapoczątkowane przez Tytusa Chałubińskiego, twórcę polskiej szkoły filozoficzno-lekarskiej. Jest uznawany za najważniejszego przedstawiciela drugiego okresu rozwoju tej szkoły. Owocnie łączył praktykę lekarską z pracą naukową i pedagogiczną oraz z żywą działalnością społeczną. Chociaż Biegański nie był związany z żadnym ośrodkiem naukowym, to jednak pisał dzieła oryginalne i cieszył się renomą międzynarodową. W sumie opublikował ponad dwieście prac. Jego badania przyczyniły się do utworzenia katedry Filozofii Medycyny na Uniwersytecie Jagiellońskim, co miało miejsce po odzyskaniu niepodległości przez Polskę w roku 1918, oraz do włączenia logiki medycyny do kanonu przedmiotów obligatoryjnych dla studentów wydziału lekarskiego. Literatura na temat Biegańskiego jest stosunkowo skąpa: opublikowane zostały trzy pozycje typowo biograficzne (jedna w roku 1930 roku, napisana przez wdowę po nim, Mieczysławę Biegańską, oraz dwie nowsze, pióra Stanisława Gawrychowskiego i Andrzeja Tarnopolskiego). Ponadto ukazało się kilka artykułów podejmujących problematykę etyki w ujęciu Biegańskiego, w szczególności etyki lekarskiej. Nie została natomiast dostatecznie opracowana jego spuścizna logiczno-metodologiczna. Jednym z zadań, jakie wyznaczył sobie Biegański, było opracowanie możliwie pełnej i spójnej metodologii medycyny. Było to zadanie tym trudniejsze, że nie dysponował w tym zakresie żadnymi wzorcami. Zainicjował nurt badań, którego celem było metodyczne ujęcie medycyny nowoczesnej.

Słowa kluczowe: Władysław Biegański, logika medycyny, filozofia medycyny

Kontakt: Katedra Logiki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: bozena.czernecka-rej@kul.pl
https://pracownik.kul.pl/bozena.czernecka-rej
ORCID 0000-0002-2992-4560

Bożena CZERNECKA-REJ, Medicine and Rationality: On the Logic of Medicine, as Expounded by Władysław Biegański
DOI 10.12887/37-2024-4-148-12

The aim of the article is to describe the main problems of the logic of medicine in the theoretical output of Władysław Biegański (1857–1917), to extract the main theses he put forward, and to show their relevance to contemporary medical practice as well as to research in the field of medical methodology. Biegański was among the most significant philosophers of medicine of the turn of the 20th century. He continued the research initiated by Tytus Chałubiński, the founder of the Polish school of the philosophy of medicine. Biegański is considered as the most influential representative of the second phase of the school's development. He successfully combined medical practice with scientific and pedagogical work, as well as with his commitment to charity. Although Biegański was not associated with a particular research center, his works demonstrated a novelty of approach and earned him an international recognition. He published over 200 works in total. It was due to the appeal of his works that, after Poland regained its independence in 1918, the Chair of the Philosophy of Medicine was founded at the Jagiellonian University in Cracow and the logic of medicine was included in the Medical Faculty curriculum. However, the literature on Biegański is relatively scarce. Three essentially biographical works were published (the first of them written in 1930 by his widow Mieczysława Biegańska, and two more contemporary ones, authored by, respectively, Stanisław Gawrychowski and Andrzej Tarnopolski). Some articles have also been published addressing the issue of ethics from Biegański's perspective, in particular in relation to medical ethics. However, Biegański's logical and methodological legacy has not been sufficiently studied. Among of the tasks Biegański set for himself was building up an elaborate, possibly complete, and coherent medical methodology. The challenge was particularly difficult, since there were no methodological models applicable to medicine and available to work with at the time. Yet Biegański succeeded in initiating a methodical approach to modern medicine as a trend in research.

Keywords: Władysław Biegański, logic of medicine, philosophy of medicine

Contact: Department of Logic, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: bozena.czernecka-rej@kul.pl
https://pracownik.kul.pl/bozena.czernecka-rej
ORCID 0000-0002-2992-4560

LITERACKI DIALOG MIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 229-248
DOI 10.12887/37-2024-4-148-13

Maria BERKAN-JABŁOŃSKA*

PRZESTRZEGAĆ „GODNOŚCI ROZUMU LUDZKIEGO”
Literacka misja uzgadniania rozumu i wiary w wybranych utworach ks. Jana Siemieńskiego

Ponieważ odrzucenie idei Boga w wieku dziewiętnastym uważał Siemieński za „herezję” unieszczęśliwiającą ludzi, z nadzieją interpretował podsumowanie międzynarodowego kongresu filozofów z roku 1870, upatrując w nim wyczekiwanego powrotu do „nauki zasad i pierwszych przyczyn” oraz do potrzeb metafizycznych, które jego zdaniem lekceważyli i pozytywiści, i tradycjonaliści katoliccy. Dla Siemieńskiego filozofia była podstawą myślenia religijnego.

Przedmiotem niniejszego artykułu są wybrane utwory literackie ks. Jana Siemieńskiego (1836-1920)[1], ściśle zespolone z jego wizją apologetyki chrześcijańskiej. Siemieński był zaprzyjaźniony z wieloma reprezentantami inteligencji polskiej drugiej połowy dziewiętnastego wieku, należał też do grona duchownych pozostających pod silnym wpływem nauki społecznej biskupa Orleanu Feliksa Dupanloupa oraz – po roku 1878 – papieża Leona XIII. Wychowany w tradycji romantycznej i z nieufnością traktujący materialistyczne założenia pozytywizmu i socjalizmu, nie widział jednak dla siebie miejsca wśród galicyjskich ultramontan. Od katolicyzmu oczekiwał bacznej konfrontacji z realiami życia codziennego i pogłębionej analizy zmian dokonujących się w świecie. Nie akceptował tendencji ateistycznych, lecz pragnął dopełniania się rozumu i wiary. Bezpośrednią inspiracją była dla niego myśl naukowa teologa i historyka filozofii ks. Stefana Pawlickiego, nazywanego często prekursorem polskiej apologetyki[2]. W liście do niego z 6 stycznia 1880 roku Siemieński przyznawał: „Co

* Dr hab. Maria Berkan-Jabłońska, prof. UŁ – Zakład Literatury i Tradycji Romantyzmu, Uniwersytet Łódzki, e-mail: maria.berkan@uni.lodz.pl, ORCID 0000-0002-7137-6094 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] Zob. hasło „Siemieński Jan Nepomucen Antoni”, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 37, red. H. Markiewicz, Polska Akademia Nauk – Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla, Warszawa – Kraków, 1996-1997, s. 18n. Ponowna lektura metryki Jana Siemieńskiego dowiodła, że podawana w dotychczasowych biogramach data urodzin – 23 maja – była błędnie przyjęta za datą wpisu do ksiąg metrykalnych (Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Żytnie, Archiwum Państwowe w Łodzi, zespół 1758d; UMZ-1836, akt nr 34), niezgodnie z samym aktem, który wskazuje na 5 (17) maja 1836 roku. Potwierdza to także oryginalny wypis urzędowy przechowywany w zbiorze *Korespondencja i papiery ks. Jana Siemieńskiego*, Biblioteka Narodowa, rps., sygn. 7857: *Dokumenty osobiste Jana Siemieńskiego*, b.n.

[2] [3] Zob. S. P a w l i c k i, *Mózg i dusza*, Wydaw. Dzieł Katolickich Władysława Miłkowskiego, Kraków 1874.

do mnie, uważam sobie za obowiązek dać objaśnienie, czemu nie korzystałem z wiadomości, jaką o. Krajewski i o. Eustachy przywieźli do Krakowa, tj. że Camera Apostolica raczyła uwzględnić dawne starania śp. o. Jełowickiego, aby mnie policzyć do rzędu Camerierów. [...] Czuję powołanie do apologetyki chrześcijańskiej i coraz więcej przekonywam się o jej potrzebie i o trudności otrzymania posłuchu u tych, którzy właśnie jej potrzebują. Tytuł Rzymski byłby mi przeszkodą do takiego działania, o czym niestety przekonałem się i dlatego wolę zaszczytu nie przyjmować. Chcąc te umysły apatyczne do religii pociągnąć, trzeba by raczej przebrać się nie w fiolety, lecz raczej w zwyczajne suknie, jak Epaminondas, kiedy przyszedł zbawiać Teby. Rozumu trzeba nam najprzód bronić, gdyż ten jest zakwestiono[wa]ny i Ojciec daje mi w tym doskonały przykład [...]"[3]. Wydaje się, że *Listy do Pani Apatii, która stała się Progresją i jej odpowiedzi*[4] z roku 1879 oraz *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi (dalszy ciąg listów do Pani Apatii)*[5] z 1881 można uznać za świadectwa stopniowego krystalizowania się owej „misji" apologetycznej podejmowanej w imię zapobieżenia moralnemu i religijnemu indyferentyzmowi galicyjskich warstw wyższych. Całość (dwie serie) obejmowała dwadzieścia pięć listów numerowanych i dwadzieścia jeden odpowiedzi na nie (trzy ostatnie listy pozbawione były replik adresatki) oraz cztery dodatki, na które składały się niepublikowane wcześniej pisma: *Mowa miana na ogólnym zebraniu Towarzystwa św. Salomei w Sali Radnej Krakowskiej, dnia 15 grudnia 1878 r.*[6], *Obrona Filozofii*[7], *Mowa ks. J.S. napisana na pogrzeb ucznia klasy VIII, który w imieniu młodzieży szkolnej krakowskiej witał J. I. Kraszewskiego w gimnazjum św. Anny*[8] oraz *Rozmowa*

---

[3] *Korespondencja ks. dr. prof. Stefana Pawlickiego*, Biblioteka Jagiellońska, rps., sygn. 8699 III, t. 5, k. 216-217.

[4] Zob. J. S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Apatii, która stała się Progresją i jej odpowiedzi: ofiarowane J. I. Kraszewskiemu. Seria 1*, nakładem wydawnictwa „Echa", druk W.L. Anczyca i Sp., Kraków 1879 (pisownia i interpunkcja tytułów i cytatów z dzieł dziewiętnastowiecznych została uwspółcześniona). W pracy tej Siemieński odwołuje się do książki Pawlickiego (por. tamże, s. 40).

[5] Zob. t e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2*, w: tenże, *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2. W dodatku: „Obrona Filozofii" i inne pisma w „Echu" niedrukowane*, nakładem autora, druk W.L. Anczyca i Sp., Kraków 1881, s. 1-124, 193-201.

[6] Zob. t e n ż e, *Mowa miana na ogólnym zebraniu Towarzystwa św. Salomei w Sali Radnej Krakowskiej, dnia 15 grudnia 1878 r.*, w: tenże, *Listy do Pani Apatii, która stała się Progresją i jej odpowiedzi*, s. 209-225.

[7] Zob. t e n ż e, *Obrona Filozofii*, w: tenże, *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2. W dodatku: „Obrona Filozofii" i inne pisma w „Echu" niedrukowane*, s. 125-163.

[8] Zob. t e n ż e, *Mowa ks. J. S. napisana na pogrzeb ucznia klasy VIII, który w imieniu młodzieży szkolnej krakowskiej witał J. I. Kraszewskiego w gimnazjum św. Anny*, w: tenże, *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2. W dodatku: „Obrona Filozofii" i inne pisma w „Echu" niedrukowane*, s. 164-170.

Prezesa i Księdza[9]. W finale *Listów do Pani Postępowskiej...* zamieszczono ponadto wiersz-„naśladowanie" *Do matki Polki*[10], który, podobnie jak spora część twórczości Siemieńskiego, wyrastał z fascynacji polskim romantyzmem[11].

INSPIRACJE

Zastosowana w *Listach...* konstrukcja epistolarna nie odznacza się szczególną oryginalnością, toteż nie ona, lecz treść korespondencji i funkcje, jakie autor jej przypisywał, staną się dalej podstawą deskrypcji. Niezależnie jednak od tradycji takich literackich mistyfikacji, można w tym przypadku wskazać dwa potencjalne źródła inspiracji. Po pierwsze, pomysł mógł wynikać z lektury *Listów z Krakowa*[12] Józefa Kremera, w których epistolarna przestrzeń stanowiła pole do rozważań z pogranicza historii, filozofii i estetyki. Kremer był dla młodego Siemieńskiego osobą ważną, jako że właśnie do jego zakładu z internatem przyszły kapłan trafił po opuszczeniu rodzinnego Żytna (w powiecie radomszczańskim). W roku 1850, po zdaniu matury w Gimnazjum św. Anny, podjął studia prawnicze i filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie nadal miał kontakt z dawnym wychowawcą. Święcenia złożył dopiero dekadę później, już po kontynuacji kształcenia w Bonn i w kolegium filozoficzno-teologicznym w Louvain. Drugim tropem wyjaśniającym przyjętą tu listowną kompozycję, może nawet bardziej prawdopodobnym, wydaje się *Filotea* św. Franciszka Salezego, opublikowana w roku 1608, obecna w polskim piśmiennictwie od roku 1679 za sprawą tłumaczenia ks. Jana Kazimierza Denhoffa. Przekład ten wykorzystywano aż do wieku dziewiętnastego, kiedy zaczęły pojawiać się konkurencyjne edycje, na przykład ks. Antoniego Stabika z lat 1847-1863 oraz ks. Aleksandra Jełowickiego po roku 1872[13]. O tym,

---

[9] Zob. t e n ż e, *Rozmowa Prezesa i Księdza*, w: tenże: *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2. W dodatku: „Obrona Filozofii" i inne pisma w „Echu" niedrukowane*, s. 171-192.

[10] Zob. t e n ż e, *Do matki Polki (Naśladowanie Mickiewicza w 50 lat później)*, w: tenże, *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2. W dodatku: „Obrona Filozofii" i inne pisma w „Echu" niedrukowane*, s. 203-205.

[11] Zob. t e n ż e, *Ewunia (Henryetta Ewa z hr. Ankwiczów, 1⁰ voto Sołtykowa, 2⁰ voto hr. Kuczkowska): 1810-1879. Szkic na podstawie dzienników, albumów i innych papierów pośmiertnych*, nakładem autora, Gubrynowicz i Schmidt, Lwów 1888; t e n ż e, *Kwestie sporne w życiorysie Adama Mickiewicza*, odbitka z „Ogniska Domowego", nakładem autora, Gubrynowicz i Schmidt, Lwów 1889; t e n ż e, *Literacka uroczystość Dziadów. Rok 1. Odbitka z „Warty"*, wyd. i druk Wojciecha Simona, Poznań 1880.

[12] Zob. J. K r e m e r, *Listy z Krakowa*, t. 1-3, nakładem i drukiem J. Zawadzkiego, Wilno 1855-1856.

[13] F. S a l e z y, *Filotea. Droga do życia pobożnego*, według przekładu na język polski X. A. J. [ks. Aleksandra Jełowickiego], W drukarni Czerwińskiego i Spółki, Warszawa 1872 (Polona, https://polona.pl/item-view/0b0c6118-8f32-4bb0-89a0-1dfea38b22e6?page=4).

że dzieło Franciszka Salezego było autorowi dobrze znane, świadczy wiele rozproszonych wzmianek w omawianych utworach[14]. Siemieński odnajdywał w jego formacji duszpasterskiej aprobatę dla wieloaspektowości życia człowieka i ludzkiego intelektu. Franciszek Salezy – jak pisze Józef Struś – „wiedzę kapłana cenił bardzo wysoko, nazywając ją «ósmym sakramentem» hierarchii Kościoła"[15]. Nie bez znaczenia był też fakt, że biskup genewski pozostawał kierownikiem duchowym wielu kobiet z wyższych sfer, przeważnie zakonnic, z którymi prowadził ożywioną korespondencję. Można przypuszczać, że koncept wykorzystania przez niego autentycznych listów do kuzynki Ludwiki de Charmoisy i przetworzenia ich w dzieło mobilizujące świeckich do codziennej pobożności wydał się polskiemu duchownemu przydatny na jego własnej drodze przywracania religijności wśród inteligencji. Również wybór kobiety jako odbiorcy rozważań Franciszka Salezego, mimo że Filotea, „miłująca Boga", była raczej figurą symboliczną niż osobą, mógł dać asumpt do wyboru Apatii na współbohaterkę *Listów...* Niewykluczone także, że doszło do koincydencji trzech czynników: wzorca z *Filotei*, rodzaju gramatycznego słowa „apatia" w języku polskim i rozpoznania przez pisarza potencjału emancypacyjnych aspiracji kobiet końca dziewiętnastego wieku.

Obie serie *Listów...* utrzymane były w konwencji przyjaznych epistolograficznych rozmów dwojga sąsiadów, mężczyzny podpisującego się mianem Bróg (był to jeden z pseudonimów Siemieńskiego) i kobiety, której imię podlegało stopniowej zmianie. Zwracali się do siebie serdecznie i prosto, unikając „tytułomanii" i pretensjonalności, niekiedy z lekka ironicznie lub żartobliwie. Jedynym ustępstwem na rzecz sfery, do której oboje należeli, pozostawała francuszczyzna – wciąż naturalny wybór językowy ludzi „kulturalnych". W drugiej serii humorystyczno-polemiczny rys cechujący *Listy do Pani Apatii...* ustępował tonom poważniejszym, a niektóre partie tekstu przypominały mini-rozprawy, na przykład na temat kondycji społeczeństwa francuskiego po przegranej wojnie z Królestwem Prus i Komunie Paryskiej[16], wpływu religii na rozwój cywilizacji[17], *Dziadów* Mickiewicza[18] czy jubileuszu Józefa Ignacego Kraszewskiego[19].

[14] Por. np. S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Apatii...*, s. 9, 32, 67, 79, 85, 119, 139; t e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 32, 58, 97, 171, 182.

[15] J. S t r u ś, *Wartości humanistyczne w ascetyce św. Franciszka Salezego*, „Seminare. Poszukiwania Naukowe" 1978, nr 3, s. 168.

[16] Por. S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 71-108 (listy 22-23).

[17] Por. tamże, s. 109-124 (list 24).

[18] Por. tamże, s. 61-70 (list 21).

[19] Por. tamże, s. 195-200 (list 25).

ADRESATKA „LISTÓW”...

Kim była owa pani Apatia, z którą dialogował Bróg? Wbrew nasuwającym się w pierwszej chwili skojarzeniom, to postać dość sympatyczna i inteligentna, jakkolwiek podzielająca liczne uprzedzenia zamożnej sfery ziemiańskiej, z której się wywodziła. Pewne zasoby samokrytycyzmu Apatii sprzyjały refleksji bohaterki, a w konsekwencji korekturom myślenia. W stworzonej przez Siemieńskiego kreacji rozmówczyni chodziło bowiem o zobrazowanie wad i zalet miejscowych elit szlachecko-inteligenckich i wskazanie drogi, która prowadziłaby od postawy biernego, odtwórczego przyjmowania stereotypów stanowych bądź mentalnych do świadomego bycia chrześcijaninem (chrześcijanką) i obywatelem (obywatelką) – o wyjście poza strefę własnych interesów i wygodnych układów.

Kiedy jako czytelnicy poznajemy Apatię, żyje ona z dnia na dzień, zadawalając się relacjami wyłącznie w hermetycznym gronie znajomych. Żąda wesołych komedii w teatrze, które pozwalałyby się jej nie nudzić, czyta romanse i zachowuje typową dla środowiska konserwatywnego nieufność dla „nowinek” o charakterze społecznym. Boi się demokracji tożsamej dla niej z rewolucją, niepokoi ją braterstwo z ludem[20], nie lubi przekraczania granic[21], a przy okazji omawiania kazań, w których padają deklaracje co do równości wszystkich istot wobec Boga, zdarza jej się nadmienić: „Trzeba być ostrożnym, by nie wbić w dumę klasy niższej, która nieszczęściem była licznie obecna obok eleganckiego świata”[22]. Sugestywna i gorzko zabawna jest zwłaszcza figura kuzynki Apatii – gorliwej „córy Kościoła”. Gdy pani Progresja rozważa pracę literacką i dowiaduje się od znanej pisarki, że aby coś osiągnąć w tym zawodzie, nie wystarczy talent, konieczna jest praca, słyszy od kuzynki jansenistyczne pouczenie: „Trzeba ci wiedzieć moja kochana, że dusza katolicka nie potrzebuje robić żadnych wysileń, *c’est de l’orgeuil*, łaska niech tylko działa, a my zachowujmy się zupełnie biernie i dajmy się łasce prowadzić”[23]. Taż sama, już ku oburzeniu Apatii powoli stającej się Progresją, to jest słuchającą Broga, pali książki, które uznaje za nieprzyzwoite: „Idąc za radą Twoją kupiłam sobie Sofoklesa; przeczytałam *Elektrę* i pożyczyłam nawet kuzynce, która *imaginez-vous* spaliła ją po prostu, dlatego że «Przegląd Lwowski» pisał dawniej o tej *Elektrze* bardzo niedobrze, uważając ją za kwintesencją poganizmu. Myślałam, że zwróci mi przynajmniej cenę książki, lecz powiada przeciwnie, że wszyscy mają prawo i obowiązek nawet palić niedobre książki

[20] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 13, 16.
[21] Por. tamże, s., 35n.
[22] Tamże, s. 73.
[23] Tamże, s. 176.

i nie potrzebują nic zwracać. Szczyci się, że spaliła już kilkaset francuskich i kilkadziesiąt polskich tomów, z których znaczna część do niej nie należała, a nigdy nikomu restytucji nie robiła, gdyż Inkwizycja, paląc ludzi i książki, nikomu nic nie zwracała. [...] oprócz Voltaira, Roussa, Suego, Dumasa, szczególniej rzuca się na wszystkie dzieła filozoficznej treści bez wyjątku, gdyż te mają być najzgubniejsze”[24]. Warto nadmienić, że pojawianie się w *Listach*... określonych tytułów prasowych jest symptomatyczne dla oceny stanowiska Siemieńskiego. Bróg nigdy nie publikuje w „Przeglądzie Lwowskim”, „Tygodniku Soborowym” i „Unii”, wybiera natomiast „Przegląd Polski”, „Echo” bądź łamy poznańskiej „Warty”. Gdy idzie o krakowski „Czas”, takiej prostej klasyfikacji nie da się wyprowadzić, choć przywołaniom pisma często towarzyszy ironia, na przykład „Co do koncertów *Czas* ułatwił Wam bardzo korzystanie z nich, pouczając Was, kiedy macie dawać brawo”[25].

TWORZENIE „KAPITAŁU DUCHOWEGO WIEDZY” WOKÓŁ PROBLEMATYKI „*LISTÓW”*...

Tematów, które stały się w obu seriach impulsem do rozważań, dałoby się wypunktować wiele, tym bardziej, że w *Listach do Pani Apatii*... i *Listach do Pani Postępowskiej*... znajdujemy bogaty wachlarz krakowskich aktualiów. Z perspektywy ideowych założeń autora kluczowe pozostawałyby jednak inne kwestie, na przykład problem wzajemnych stosunków klas posiadających i klas niższych. Bróg był rzecznikiem modelu solidarystycznego, przy czym dążności demokratyczne, podobnie jak inne kategorie życia społecznego zdefiniowane przez pobożność, pracę i naukę, wyprowadzał zawsze z ducha Ewangelii i odczytywał jako naturalne konsekwencje „chrystianizmu” (to termin dużo częściej wykorzystywany przez Siemieńskiego niż „katolicyzm”). Do Apatii płynęły więc ze strony Broga mniej lub bardziej praktyczne porady dotyczące tworzenia teatrów ludowych i tą drogą zwalczania pijaństwa wśród chłopstwa[26], zakładania szkół wiejskich[27], walki z pychą i „fumami”[28], ale też rozmaite namowy do wzięcia odpowiedzialności za innych – wszystko zgodnie z nauką społeczną Leona XIII, który jeszcze jako kardynał Joachim

[24] Tamże, s. 12n.

[25] Tamże, s. 11; zob. R. S z c z u r o w s k i, *Ultramontanizm w Galicji w latach 1860-1870*, „Nasza Przeszłość” 1998, nr 89, s. 232-236 (https://ojs.academicon.pl/np/article/view/7536).

[26] Por. S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Apatii*..., s. 8-10, 74-76.

[27] Por. tamże, s. 161-166.

[28] Tamże, 78-80.

Pecci, autor studium *Kościół i cywilizacja*[29], w pewnej chwili zdecydowanie stał się patronem *Listów do Apatii...*[30]. Konstruktywnym punktem odniesienia bywało dla księdza Siemieńskiego Wielkie Księstwo Poznańskie[31], pragnął on dla Galicji autorytetu na wzór Karola Marcinkowskiego[32] lub ks. Augustyna Szamarzewskiego[33] oraz poprawy obyczajów duchowieństwa wedle reform kardynała Mieczysława Ledóchowskiego[34]. Również poznańskie katechizmy (na przykład o. Józefa Deharbe'a w tłumaczeniu ks. Edwarda Likowskiego[35]) były przywoływane jako przykłady pozytywnego wpływu religii na poszanowanie pracy w wymiarze zarówno duchowym, jak i ziemskim. Na tym tle Kraków jawił się w *Listach...* jako świat niedojrzały, stojący dopiero przed koniecznością odnowy. Siemieński poruszał ten problem między innymi w liście do Józefa Kraszewskiego z 11 lutego 1879 roku: „Nasze Ateny śpią snem archeologicznym, paleontologicznym i kronikarskim, a widząc, że ludzie jeszcze tańcują, uważa się to jako dowód, że nie ma wcale apatii. *Czas* głosi prawo do zabawy, podobnie jak głoszono *le droit du travail*; tym razem jest usłuchany"[36].

Znaczące miejsce w procesie budzenia się świadomości przypisywane było w *Listach...* edukacji i nauce. „Wolę być starym uczniem niż starym nieukiem"[37] – cytował Bróg słowa matki Leona Sapiehy, dodając: „Złote słowa, które należałoby wyryć na marmurze i umieścić na linii A-B w Krakowie lub koło teatru lwowskiego"[38]. Swoją agitację zaczynał od nakłonienia Apatii do wysiłku umysłowego. Wyjaśniał, dlaczego czytanie romansów nie może być uznane za pożyteczne[39], dopingował do prowadzenia notatników, twierdząc: „Czym rachunek sumienia odnośnie do cnoty, tym dziennik odnośnie do kapitału duchowego wiedzy"[40]. Dla zachęty tworzył długie listy osób, które poświęciły swoje życie nauce, a przynajmniej starały się, by edukacja była jego

---

[29] Zob. J. P e c c i, *Kościół i cywilizacja*, tłum. W. Kalinka, red. A. Modrzejewski, Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej, Łódź 2010.

[30] Por. S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Apatii...*, s. 86n., 140, 168)

[31] Por. tamże, s. 150, 153; S i e m i e ń s k i, *Rozmowa Prezesa i Księdza*, s. 178.

[32] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 55n.

[33] Por. t e n ż e, *Rozmowa Prezesa i Księdza*, s. 188.

[34] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 25, 31.

[35] J. D e h a r b e T.J., *Katechizm rzymsko-katolicki dla doroślejszej młodzieży*, tłum. ks. E. Likowski, Księgarnia J.K. Żupańskiego, Poznań 1864 (Polona, https://polona.pl/preview/16d86a3e-be5b-4014-87d8-5b01d5163823); por. S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 177

[36] *Korespondencja J.I. Kraszewskiego. Seria III: Listy z lat 1863-188*, t. 71, *S (Sabiński – Siewicz)*, Biblioteka Jagiellońska, rps., 6531 IV, k. 430 r. (https://jbc.bj.uj.edu.pl/publication/863030).

[37] S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Apatii...*, s. 191.

[38] Tamże.

[39] Por. tamże, s. 39-44.

[40] Tamże, s. 93.

esencją[41], mnożył przykłady dobroczynnych efektów takich intelektualnych „inwestycji". Co ciekawe, nie brakowało w tych wyliczeniach kobiet patriotek i autorek, w których autentyczne zasługi dla społeczeństwa i osiągnięcia nie wątpił[42]. Argumenty, na jakie się powoływał, walcząc o ożywienie kulturalno-naukowe, sięgały do najrozmaitszych benefitów: od korzyści narodowych[43], przez obietnice dłuższego życia[44], poprawę jego komfortu i poczucia szczęścia[45], aż po lepsze trawienie[46]. U źródeł perswazyjności *Listów...* leżało bowiem przekonanie, że we wspomnianej odnowie nie da się pominąć władz umysłu. Otwarcie się Apatii-Progresji na refleksję i autorefleksję umożliwiało Brogowi postawienie w ramach korespondencji pytań bodaj zasadniczych – o stosunek do religii i kierunek dalszego działania Kościoła. Poruszał przy tym szereg bieżących spraw, które uchodzić mogły w oczach jego czytelników za kontrowersyjne, jak choćby ocena sylabusa Piusa IX i jego egzegeza dokonana przez biskupa Dupanloupa[47], negatywne przejawy klerykalizmu[48], krakowska „broszuromania"[49] i „domowe wojny"[50]. Krytycznym analizom i osądom poddawał Bróg rozmaite sytuacje świadczące o zakłamaniu w galicyjskim życiu prywatnym i publicznym, ujmowane łącznie jako część „faryzeizmu"[51]. W kilku listach powracał motyw tworzonego na bieżąco przez narratora pocztu dewotek, w którym znalazły się między innymi dewotki polityczne, dewotki dla pychy świętości, dewotki służące, dewotki zagraniczne[52]. Rodzaj żeński owych antybohaterek był aluzją do bajki Ignacego Krasickiego[53], nie zaś gestem mizoginistycznym, a dewocję pojmował Siemieński szeroko, jako „oczywisty, widoczny, ciągły, nałogowy rozbrat między człowiekiem wewnętrznym i zewnętrznym, między teorią dobrze znaną i niby to pożądaną, a praktyką, między ideałem słów czytanych i słyszanych a życiem, które ten ideał w wyobraźni tylko i w pretensji, lecz nie w życiu urzeczywistnia"[54].

---

[41] Por. tamże, s. 88-93.

[42] Por. tamże, s. 92n.; t e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 51-55 (list 20).

[43] Por. *Listy do Pani Apatii...*, s. 20n.

[44] Por. tamże, s. 26.

[45] Por. tamże, s. 21-23.

[46] Por. tamże, s.10n.

[47] Por. tamże, s. 29-31.

[48] Por. np. tamże, s. 31.

[49] Tamże, s. 104.

[50] Tamże.

[51] Por. np. tamże, s. 79.

[52] Por. tamże, s. 33, 106-126 (list 9-10); t e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 15-19, 27-32 (list 18).

[53] Zob. I. K r a s i c k i, *Dewotka*, w: t e n ż e, *Bajki*, oprac. Z. Goliński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 1975, s. 32.

[54] T e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 120.

W *Listach...* wiele mówi się o konieczności walki z „synami Woltera”[55], lecz jeszcze częściej o odpowiedzialności za własne zachowania moralne i o wykuwaniu siebie w praktyce codziennego życia, wbrew jansenistom, a wedle mądrości ludowej: „Bez pracy nie będzie kołaczy” i „Pieczone gołąbki nie idą same do gąbki”[56]. Uderza się w „próżność odpychającą”[57] i próżniactwo. Uwagi te dotyczą w równej mierze świeckich, jak duchownych, a o trafności tego ujęcia świadczy fakt, że w roku wydania *Listów do Pani Postępowskiej...* ceniony przez autora biskup krakowski Albin Dunajewski zwołał zjazd dziekanów, na którym wśród zjawisk wymagających zmiany wpisano między innymi „rutynę i ospałość księży”[58], niegotowych do podejmowania trudniejszych, dogmatycznych tematów.

Wątek mądrego oddziaływania kapłanów na gromadę wiernych w celu pobudzenia racjonalnych aspektów polskiej religijności, w tym też religijnej samoświadomości katolików, wysunął się na plan pierwszy w *Rozmowie Prezesa i Księdza*, czyli trzecim *Dodatku* w *Listach do Pani Postępowskiej...* Postawiono tu polskiemu Kościołowi, zwłaszcza księżom galicyjskim, zarzuty z jednej strony przyzwyczajania wiernych do pobożności formalnej, sprowadzonej do „ilości odmówionych pacierzy, postów, wysłuchanych mszy św.”[59], a więc praktyk częściowo stanowiących pokłosie funkcjonującego długo w Galicji józefinizmu[60], z drugiej zaś strony pobłażania dla rozpowszechnionych wśród ludu teorii fatalistycznych i jansenistycznych. Dla przeciwwagi nakreślony został w *Rozmowie Prezesa i Księdza* inny kierunek – ewangelizacji, która, zrywając ze skostniałą formacją dydaktyczno-moralizatorką[61], proponowałaby duszpasterskie prowadzenie wiernych w życiu codziennym. Podkreślano potrzebę walki o duszę młodego pokolenia i kształcenie chłopstwa. Przy tej okazji wybrzmiewała wciąż nie dość wyraźnie uregulowana kwestia pogodzenia nauki Kościoła i postulatów ekonomii politycznej: „Na Zachodzie pobożność idzie w parze z wzrostem bogactwa narodowego i ludzie najpobożniejsi oszczędzają, dorabiają się, kapitalizują, podobnie jak drudzy, a czasem jeszcze lepiej, gdyż mają więcej siły do panowania nad namiętnościa-

[55] T e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 102.

[56] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 176; t e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 174.

[57] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 53n., 123-125; t e n ż e, *Rozmowa Prezesa i Księdza*, 176 n.

[58] J. K r a c i k, G. R y ś, *Dziesięć wieków diecezji krakowskiej*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 1998, s. 186.

[59] T e n ż e, *Rozmowa Prezesa i Księdza*, s. 191.

[60] Zob. ks. B. N i e m i e c, *Udział duchowieństwa katolickiego w rozwoju kultury religijnej, moralnej i narodowej na ziemiach polskich pod zaborem austriackim w XIX i na początku XX wieku*, Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae, Kraków 2004.

[61] Por. tamże, s. 74.

mi, które tak często rujnują”[62]. Fikcyjne rozmowy reprezentanta obywatelstwa świeckiego z duchownym, choć polemiczne, nie miały charakteru konfrontacyjnego. Jako bohater dialogu Siemieńskiego Prezes nie negował wizerunku Kościoła jako siły procywilizacyjnej w przeszłości i aktualnie ożywianej na Zachodzie, lecz właśnie w imię jego przyszłości w Polsce domagał się większego zaangażowania duchowieństwa w rzeczywiste problemy kraju. Chodziło o zrozumienie, dlaczego w powszechnym odczuciu „pobożność identyfikuje się z nieradnością, z brakiem zabiegliwości i fatalistycznym spuszczaniem się na Opatrzność, a u nas nie ma przysłowia jak we Francji: «pomagaj sobie, a Bóg ci pomoże»”[63]. Ostatecznie ten fragment *Listów do Pani Postępowskiej...* przynosił kompromisową propozycję współpracy między postępowym obywatelstwem i inteligencją (pod warunkiem odnowy moralnej tych warstw) a księżmi (pod warunkiem reformy ich posługi): „po modlitwie, najłatwiej podać by sobie mogli ręce dziedzic, ksiądz i nauczyciel w interesie młodszego brata: *ludu*”[64]. Celem starań miało być odbudowanie kontaktu z chłopstwem, odzyskanie jego zaufania, uczynienie z pracy fundamentu godności człowieka i bodźca do poprawy stanu kraju, a w efekcie rewindykacja obrazu Kościoła polskiego jako aktywnego uczestnika nowoczesnych przemian.

Z powyższymi zagadnieniami wiązać się będzie również obrona filozofii oraz mobilizacja do lektur filozoficzno-teologicznych. Ponieważ odrzucenie idei Boga w wieku dziewiętnastym uważał Siemieński za „herezję” unieszczęśliwiającą ludzi[65], z nadzieją interpretował podsumowanie międzynarodowego kongresu filozofów z roku 1870[66], upatrując w nim wyczekiwanego powrotu do „nauki zasad i pierwszych przyczyn”[67] oraz do potrzeb metafizycznych, które jego zdaniem lekceważyli i pozytywiści, i tradycjonaliści katoliccy: „Z różnego wprawdzie stanowiska jeden i drugi wkroczyli po nieprzyjacielsku w dziedzinę filozofii, chcieli ją spustoszyć, odrzucić, zaprzeczyć, i [...] głosowaliby wspólnie przeciwko filozofii, aby ją z nauczania wykluczyć; wtedy zostałyby się tylko dwa fanatyczne obozy, a pozytywizm ostatecznie za pomocą petroleju pokonałby tradycjonalizm”[68]. Tymczasem dla Siemieńskiego filozofia była podstawą myślenia religijnego. Objawienie dostępne dzięki darowi łaski uzupełnia to, co człowiek nie tylko może, ale i powinien wyprowadzić przy użyciu stale doskonalonych władz umysłu. Dlatego też Bróg widział w rozumie i filozofii niezbywalne elementy chrześcijańskiej drogi życia, i powoływał się na

[62] T e n ż e, *Rozmowa Prezesa i Księdza*, s. 174.
[63] Tamże, s. 179.
[64] Tamże, s. 185.
[65] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 109; t e n ż e, *Obrona filozofii*, 125n.
[66] Por. *Obrona Filozofii*, s. 145-147.
[67] Tamże, s. 157.
[68] Tamże, s. 127.

sąd św. Augustyna: „Nie wychodź z siebie, [...] aby szukać prawdy; wróć się do siebie samego, gdyż tam mieszka prawda”[69]. Posiłkując się ustaleniami Soboru Watykańskiego I, dezawuował potoczne tezy o kolizji teologii i filozofii bądź religii i nauki[70]. Energicznie protestował też przeciwko antagonizowaniu historii świeckiej i kościelnej, tłumacząc Progresji, że „w prawdziwym żywym bycie są one nieustannie połączone, nie masz bowiem żadnej ważniejszej duchowej działalności, która by nie stała w mniej lub więcej świadomym siebie związku z Bogiem i w tym związku źródła swego nie miała”[71].

W *Listach do Pani Apatii...* i *Listach do Pani Postępowskiej...* znajdziemy wiele „cudzych głosów” uznanych za inspirujące, tytułów książek polecanych sobie wzajemnie przez rozmówców lub cytatów z dzieł zasługujących na uwagę. Ich wybór – przez wzgląd na stan duchowny autora – ma znaczenie analogiczne do tytułów czasopism, w których Siemieński publikował. Nie wchodząc w drobiazgowe wyliczenia, wymienię tylko kilka nazwisk autorytetów, w rozprawach których odnajdywał Bróg argumenty dla swojej „apologetycznej roboty”: Félicité Robert de Lamennais, Jean Baptiste Henri Lacordaire, biskup Reims Jean-François Landriot, Gaspard Mermillod, biskup Orleanu Feliks Dupanloup, Charles Montalambert. W dużej mierze byli to więc przedstawiciele Kościoła, tacy jednak – co zastanawiające – których w galicyjskim środowisku konserwatywnym i ultramontańskim raczej nie traktowano z zaufaniem. Również niektórzy ówcześni działacze społeczni stanu kapłańskiego – opisywani w *Listach...* jako godni zapamiętania przez Apatię vel Progresję – niekoniecznie cieszyli się aprobatą elit katolickich. Przypomnieć można tu choćby Karola Antoniewicza[72] i Stanisława Stojałowskiego[73]. Poparcie dla tego ostatniego mogło być uważane nawet za przejaw oporu wobec przełożonych, jako że „solidarystyczne” działania księdza Stojałowskiego były źle przyjmowane przez hierarchów. Jego publicystyka, zamieszczana na przykład w „Pszczółce” czy „Wieńcu”, oraz pielgrzymki i wiece chłopsko-robotnicze budziły wśród ultramontan niechęć i obawy. W okresie późniejszym niż czas wydania analizowanych tu utworów ksiądz Stojałowski naraził się na poważne konsekwencje swych batalii, był bowiem kilkakrotnie suspendowany, a biskup diecezji lwowskiej Seweryn Morawski, biskup diecezji przemyskiej Łukasz Solecki oraz biskup diecezji tarnowskiej Ignacy Łobos w liście pasterskim

[69] Tamże, s. 135. „Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda”. Św. A u g u s t y n, *O prawdziwej wierze*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Ptaszyński, red. K. Tarnowski, Znak, Kraków 1999, s. 788.

[70] Por. S i e m i e ń s k i, *Obrona Filozofii*, s. 129, 141.

[71] T e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 112.

[72] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 116, 192.

[73] Por. tamże, s. 95n.

zabronili nabywać jego pisemka i potępili jakiekolwiek gesty pomocy[74]. Wielkim wrogiem Stojałowskiego był też biskup Jan Puzyna. Autorzy monografii *Dziesięć wieków diecezji krakowskiej*, ks. Jan Kracik i kard. Grzegorz Ryś, przyznają, że był to w Kościele okres lęków przed socjalizmem i niechęci wobec nowinek społecznych. Puzyna zalecał duchownym, by narzekającym na nędzę włościanom i robotnikom przypominać, że „świat był i będzie łez padołem"[75], a jedynym skutecznym lekarstwem jest „katechizm za sześć centów"[76], reszta zaś to „półśrodki"[77]. Ks. Rafał Szczurowski uważa, że już w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w Galicji można było mówić o intensywnej unifikacji i centralizacji kościoła rzymskokatolickiego[78]. Badacz, charakteryzując nurty ultramontańskie, stwierdza także: „Wraz z radykalizacją ruchu pojawiły się tendencje antydemokratyczne, co w konsekwencji rzutowało na ich postawę wobec zdobyczy nowoczesnej cywilizacji. Postrzeganie wolności ludzkich i obywatelskich jako zagrożenia, prowadziło do zamknięcia się w getcie własnych przekonań i nienaruszalnej tradycji. Ultramontanie z łatwością dzielili świat na dobrych i złych, prawowiernych i występnych w przekonaniu, że ochraniają Kościół przed żywiołami tego świata. Owa bezkompromisowość stanowiła mur obronny, zza którego można było prowadzić walkę nie troszcząc się o pojednanie"[79]. To swoiste „okopywanie się" było częścią polityki pontyfikatu Piusa IX, kiedy nastąpiła deifikacja urzędu papieskiego, a w końcu przyjęcie dogmatu o nieomylności papieża. Kierunek ten nazwano z czasem neoultramontanizmem, jako że „wyróżniał się niezdrowym przerostem w szerzeniu idei dominacji wszystkiego co pochodziło z Rzymu"[80]. Przypominam o tym, by ukazać okoliczności pewnych wyborów Siemieńskiego, jakie w okresie publikacji *Listów...* mogły sytuować go na marginesie rozpowszechnionych w Krakowie ultramontańskich preferencji kleru i kręgów arystokratyczno-ziemiańskich. Notabene w tym kontekście intrygująco pobrzmiewa jeden z adresów Siemieńskiego w roku 1880 – Przecław. Miał tam

[74] Por. P. S o ł g a, *Przyczyny i okoliczności zatargu ks. Stanisława Stojałowskiego z polskim Kościołem hierarchicznym*, „Teologia i Człowiek" 2020, nr 1 (49), s. 166-169, 172 (https://apcz.umk.pl/TiCz/article/view/TiCz.2020.008/26032); A. K a l e t a, *Stanowisko władz kościelnych wobec ruchu ludowego w Galicji na przykładzie społecznej i wydawniczej działalności księdza Stanisława Stojałowskiego*, „Toruńskie Studia Bibliologiczne" 6(2013) nr 2(11), s. 127-130 (https://apcz.umk.pl/TSB/article/download/TSB.2013.025/2639/9375); D. O l s z e w s k i, *Kościół katolicki a ruch ludowy na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Wieś polska wobec wyzwań, przełomów i zagrożeń (XIX i XX wiek)*, t. 2, red. M. Przeniosło, S. Wiech, Wszechnica Świętokrzyska w Kielcach, Kielce 2005, s. 10-12.

[75] K r a c i k, R y ś, dz. cyt., s. 189.

[76] Tamże.

[77] Tamże.

[78] Por. S z c z u r o w s k i, dz. cyt., s. 201.

[79] Tamże, s. 201.

[80] Tamże, s. 205.

ponoć znajdować się „dom poprawczy dla księży archidiecezji krakowskiej”[81]. Rzecz wymaga jednak dodatkowych kwerend.

Pani Apatia okazała się pojętną rozmówczynią, choć niebezkrytyczną, czego zresztą Bróg – sąsiad i mentor – nie ganił. Jako pozytywne efekty „kuracji” oceniane są między innymi: gotowość adresatki do pogłębionej lektury dzieł historycznych, filozoficznych i literackich, które stanowią „przechadzkę ducha za mistrzami słowa”[82], czerpanie przyjemności z poważniejszych przedstawień teatralnych[83], postawa zaciekawienia i umysłowego wysiłku poprzez udział w prelekcjach publicznych Franciszka Duchińskiego[84], Władysława Łuszczkiewicza[85], Kazimierza Morawskiego[86] lub kursach Adriana Baranieckiego[87], coraz większe zrozumienie idei demokratycznych[88], a nawet zaangażowanie w sprawę ochronek i szkółek freblowskich umożliwiających spokojną pracę rodzicom z klas niższych[89]. Być może kluczowe było jednak manifestowanie przez Apatię własnych, dojrzałych opinii, na przykład w kwestiach znaczenia muzyki[90], wyjazdów zagranicznych polskiej szlachty[91] bądź dorobku zmarłej Zofii z Branickich Potockiej[92]. Tak się dokonuje „une rèsolution presque héroique”[93], o której mowa tu pół żartem pół serio: „Opuściłaś już stanowczo ciasne i duszne apatyczne wyobrażenia, już nie powinnaś się nazywać Apatią, lecz Progresją”[94]. Narzędziem oddziaływania, skuteczniejszym od „kwaśnego rygoryzmu”[95], jest tu „dobre słowo”[96], „mądre słowo”[97] – przyrównane do biblijnego ziarna zasianego w ziemi, które potrzebuje czasu, aby wydać owoc. Za tym programem „międzysąsiedzkiego dialogowania” kryło się przeświadczenie Siemieńskiego, że w harmonii rozumu i wiary chrześcijanin powinien szukać podpowiedzi co do konkretnych działań pozwalających na gojenie „ran społeczeńskich”[98] i „uszczęśliwienie ludzi”[99].

---

[81] K r a c i k, R y ś, dz. cyt., s. 182.
[82] S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 22.
[83] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 47n.
[84] Por. tamże, s. 81-83.
[85] Por. tamże, s. 114.
[86] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 46.
[87] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 114.
[88] Por. tamże, s. 189.
[89] T e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 24n.
[90] Por. tamże, s. 11-19.
[91] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 112n.
[92] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 47-50.
[93] T e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 115.
[94] Tamże, s. 118.
[95] T e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 32.
[96] T e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 119.
[97] Tamże.
[98] T e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 101.
[99] Tamże, s. 32.

*

Metoda zastosowana przez Siemieńskiego w *Listach do Pani Apatii...* i *Listach do Pani Postępowskiej...* łączyła go ze stanowiskiem pojednawczym w Kościele. Wiara refleksyjna oddalała od ultramontan, przybliżała do konserwatystów, z kolei akceptacja wielu dróg prowadzących do Boga i orientacja demokratyczna integrowały z centrum. Za Kremerem Bróg konstatował: „Istna bieda ludziom z ostatecznością wszelką [...]. Bo gdy się dwie myśli odwrotne razem pojawią na świecie – już one zwykle tak zapamiętale na siebie biją, iż każda rada by drugą ze szczętem pochłonąć, nie przyznając jej żadnych praw, żadnej prawdy. A gdy się uda, że jedna drugą przemoże, wtedy owej zwycięskiej się zdaje, że ona już sama jedna na świecie, więc się zuchwali a rozpiera [...]”[100]. Owa centrowość dotyczyła nie tylko religii, ale także postaw wobec Ojczyzny, które wydawały mu się szkodliwie rozpięte między dogmatem o byciu pierwszym męczeńskim narodem do wizji najnędzniejszego z nich[101]. Toteż Bróg proponował nieco ironicznie „protestację umiarkowaną”[102], „patriotyzm praktyczny”[103] i „koalicję wszystkich ludzi dobrej woli”[104] dla zniesienia lenistwa moralnego, intelektualnego, religijnego i „świeckiego”[105]. Jeśli uważnie przejrzeć formułowaną tu koncepcję, mieściłaby się zapewne w obrębie moderantyzmu katolickiego, z którym tak prężnie kilka lat wcześniej walczył ks. Zygmunt Golian. Sam Siemieński określał ją jako „juste milieu catholique” [106].

Autor *Listów do Pani Apatii...* i *Listów do Pani Postępowskiej...* był niewątpliwie człowiekiem wiary, dostrzegającym realne niebezpieczeństwo sekularyzacji, dlatego stawiał zdecydowany opór materializmowi i pozytywizmowi. Niepokoiły go tendencje ateistyczne współczesnego świata, które w jego opinii brały się nade wszystko z obojętności, apatii lub myślowego chaosu[107]. W liście do Józefa Ignacego Kraszewskiego z 22 lutego 1880 roku, bardzo przejęty po śmierci znanego mu prywatnie Jerzego Piotra Szeptyckiego, wnuka Aleksandra Fredry, wyznawał: „Przypatruję się z bliska młodzieży, rad bym się dla niej poświęcić, lecz duch pozytywizmu razem ze strażą pożarną takim zimnem ogarnia młodzież, że mimo mojego postępowego i najliberalniejszego chrystianizmu czuję się bezsilnym. Filaretyzm i filomatyzm, najobiektywniej

[100] T e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 136; por. J. K r e m e r, *Podróż do Włoch*, t. 6: *Kościoły i muzea Rzymu*, nakład i druk S. Lewentala, Warszawa 1880, s. 150.

[101] Por. S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Apatiij...*, s. 135.

[102] Tamże, s. 136n.

[103] T e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 33.

[104] Tamże, s. 93.

[105] Tamże, s. 92.

[106] Tamże, s. 31n.

[107] Por. np. *Obrona Filozofii*, s. 160n.

przedstawiony, wydaje się im średniowieczną relikwią. Lubieżność i darwinizm oto dzisiejsze hasła, pod którymi mówić się naturalnie da wiele, pozować i blagować. Śmierć zdolnego i powszechnie lubionego młodzieńca zrobiła tu wielkie wrażenie, chciałbym z tego korzystać i dlatego drukuję wspomnienie”[108]. Przypuszczalnie w podobnych doświadczeniach kryła się też geneza omawianych w artykule utworów: przekonać potencjalnie wartościowe jednostki, że ich bycie w Kościele lub powrót do Kościoła może być wyborem racjonalnym i postępowym. W ślad za Józefem Gołuchowskim, którego bardzo cenił[109], i wbrew jansenizmowi oraz tradycjonalistom, Siemieński nie zapominał, że należy szanować w człowieku wolną wolę[110]. I że chrześcijańskim zadaniem – o czym pisał w *Obronie filozofii* – jest przestrzegać „godności rozumu ludzkiego”[111]. Nie mógł zatem zgodzić się z księdzem Golianem (skądinąd cenionym za swą gorliwość i talent kaznodziejski[112]), który jeszcze w 1869 roku surowo zastrzegał: „Kościół z tegoczesnym postępem, czyli raczej odstępem pogodzić się nie może, żadną miarą nie pogodzi się, owszem nieustannie, póki go nie pokona, walczyć z nim będzie”[113]. W *Listach...* nie podważano ani dziejowej roli Kościoła, ani jego doktryny, przeciwnie – Siemieński właśnie z chrześcijaństwem wiązał rozwój kultury europejskiej[114], wierzył też, że „chrystianizm” najpełniej realizuje się w Kościele katolickim; jednak „najpełniej” nie oznaczało „wyłącznie”. Co do tej różnicy prawdopodobnie podzieliłby niechęć konserwatysty Józefa Szujskiego wobec ekskluzywizmu ultramontan[115] i głoszonego przez nich arbitralnie antagonizmu „omylników i „nieomylników”[116]. Kościół, do jakiego Siemieński zdawał się mentalnie przynależeć, pozostawał bardziej „w drodze, w nieustającym procesie szukania i odnajdywania, nawracania się i oczyszczania”[117], dlatego też tak istotne były dla niego popularne metody docierania do mniej gorliwych wyznawców – za pośrednictwem literatury i prasy. Jak pisał, „kto znajdzie formę przystępną, ten oświeci masy” [118].

---

[108] *Korespondencja J. I. Kraszewskiego. Seria III: Listy z lat 1863-1887*, k. 443v.

[109] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 66n.

[110] Por. tamże, s. 178n.; t e n ż e, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 110, 124, 126.

[111] T e n ż e, *Obrona Filozofii*, s. 126, 134, 139.

[112] Por. t e n ż e, *Listy do Pani Apatii...*, s. 103, 105.

[113] Z. G o l i a n, *Katolicyzm i ultramontanizm*, „Unia” 1869, nr 32, s. 2; por. S z c z u r o w s k i, dz. cyt., s. 207.

[114] Por. S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Postępowskiej...*, s. 27-32 (list 18), 109-124 (list 24).

[115] J. S z u j s k i, *Kilka słów z powodu broszury X. Z. G. pt. Moderantyzm*, „Przegląd Polski” 5(1871) nr 4, s. 312.

[116] *Nieomylność Papieża*, „Tygodnik Soborowy” 1870, nr 10, s. 6; por. S z c z u r o w s k i, dz. cyt., s. 222.

[117] K r a c i k, R y ś, dz. cyt., s. 6.

[118] Por. S i e m i e ń s k i, *Listy do Pani Apatii...*, s. 117.

Uzupełnieniem dla poglądów wyrażanych w *Listach do Pani Apatii...* i *Listach do Pani Postępowskiej...* były dalsze prace popularnonaukowe, publicystyczne i katechetyczne Siemieńskiego, warte osobnego omówienia, na przykład *Biskup Dupanloup i jego dzieło „O wychowaniu"*[119] (1879), *Dialog między rozumem i sercem Polski*[120] (1893) czy *Codzienne krótkie rozmyślania (dla inteligencji)*[121] (1899). Wiadomo, że ta ostatnia pozycja należała do lektur cenionych przez filozofa Witolda Rubczyńskiego i poetę Lucjana Rydla[122]. W roku 1882, podczas formowania się zarządu Macierzy Polskiej we Lwowie, Władysław Bełza zapewniał Józefa Kraszewskiego, że Siemieński „rzadkiej to nauki, poświęcenia i prawości człowiek"[123]. Nawet po latach utwory galicyjskiego duchownego, mimo tendencyjności i miejscami anachronicznej stylistyki, stanowią dowód otwartości pisarza, jego zaangażowania oraz uważności, z jaką śledził dokonujące się na Zachodzie przemiany życia społeczno-politycznego i religijnego. Znajomość języków, oczytanie, liczne podróże po Europie podyktowane albo studiami teologicznymi, albo poszukiwaniami archiwalno-źródłowymi, sprzyjały apologetycznej pasji autora *Listów...* i czyniły z niego wiarygodnego partnera w relacjach z krakowską i lwowską inteligencją. A działo się to, podkreślmy, zanim jeszcze na dobre wdrożono w polskim Kościele postulaty nauki społecznej Leona XIII i tezy encykliki *Rerum novarum*[124].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Augustyn. "O prawdziwej wierze." In Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. Translated by Jerzy Ptaszyński, Edited by Karol Tarnowski. Kraków: Znak, Kraków 1999.

Deharbe, Joseph T.J., *Katechizm rzymsko-katolicki dla doroślejszej młodzieży*. Translated by Edward Likowski. Poznań: Księgarnia J. K. Żupańskiego, 1864. Polona, https://polona.pl/preview/16d86a3e-be5b-4014-87d8-5b01d5163823.

---

[119] Zob. J. S i e m i e ń s k i, *Biskup Dupanloup i jego dzieło „O wychowaniu"*, Redakcja „Przeglądu Polskiego", Kraków 1879; zob. też: J. W n ę k, *Biskup Feliks Dupanloup w pedagogice polskiej*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce" 2011, nr 115-116, s. 575-587; https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-736b4228-9467-46f6-8b6f-31b9681a905e.

[120] Zob. J. S i e m i e ń s k i, *Dialog między rozumem i sercem Polski*, Księgarnia J. K. Żupańskiego, Poznań 1893.

[121] Zob. t e n ż e, *Codzienne krótkie rozmyślania (dla inteligencji)*, nakładem autora, w drukarni Romana Łakocińskiego, Kraków 1899.

[122] Por. B. L e s i a k - P r z y b y ł, *Wielka wojna w „Dzienniku" Aleksandry Czechówny (część V: 5 stycznia – 2 listopada 1918 r.)*, „Krakowski Rocznik Archiwalny" 2018, nr 24, s. 164n.

[123] Cyt. za: M. O b r u s z n i k – P a r t y k a, *Józef Ignacy Kraszewski w świetle korespondencji z Władysławem Bełzą*, Piotrkowskie Bractwo Akademickie im. Zygmunta I Starego, Piotrków Trybunalski 2016, s. 185.

[124] Por. K a l e t a, dz. cyt., s. 124; S o ł g a, dz. cyt., s. 158.

Salezy, Franciszek. *Filotea: Droga do życia pobożnego*. Based on the translation by X. A. J. [rev. Aleksandera Jełowicki]. Warszawa: W drukarni Czerwińskiego i Spółki, 1872. Polona, https://polona.pl/item-view/0b0c6118-8f32-4bb0-89a0-1dfea38b22e6?page=4.

Golian, Zygmunt. "Katolicyzm i ultramontanizm." *Unia*, no. 32 (1869): 2.

Golian, Zygmunt. "Katolicyzm i ultramontanizm." *Unia*, no. 38 (1869): 2.

Golian, Zygmunt. "Katolicyzm i ultramontanizm." *Unia*, no. 41 (1869): 2.

Golian, Zygmunt. "Katolicyzm i ultramontanizm." *Unia*, no. 1 (1870): 2.

Kaleta, Andrzej. "Stanowisko władz kościelnych wobec ruchu ludowego w Galicji na przykładzie społecznej i wydawniczej działalności księdza Stanisława Stojałowskiego." *Toruńskie Studia Bibliologiczne* 6, no. 2(11) (2013): 121–34. https://apcz.umk.pl/TSB/article/download/TSB.2013.025/2639/9375.

Korespondencja i papiery ks. Jana Siemieńskiego. Manuscript in Biblioteka Narodowa. Reference number BN Rkp. 7857 (*Dokumenty osobiste Jana Siemieńskiego*, n.d.).

Korespondencja J. I. Kraszewskiego. Seria III: Listy z lat 1863-1887. Vol. 71, S (Sabiński–Siewicz). Vol. 71. *S (Sabiński–Siewicz)*. Manuscript in Biblioteka Jagiellońska. Reference number BJ Rkp. 6531 IV. https://jbc.bj.uj.edu.pl/publication/863030.

Korespondencja ks. dr prof. Stefana Pawlickiego z lat 1862-1916. Vol. 5, Rački–Świeykowski. Manuscript in Biblioteka Jagiellońska. Reference numer BJ Rkp. 8699 III. Vol. 5. https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/doccontent?id=643834.

Kracik, Jan, and Grzegorz Ryś. *Dziesięć wieków diecezji krakowskiej*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława, 1998.

Krasicki, Ignacy. "Dewotka." In Krasicki. *Bajki*. Edited by Zbigniew Goliński. Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1975.

Kremer, Józef. *Listy z Krakowa*. Vols. 1-3. Wilno: nakładem i drukiem J. Zawadzkiego, 1855-1856.

Kremer, Józef. *Podróż do Włoch*. Vol. 6. *Kościoły i muzea Rzymu*. Warszawa: Salomon Lewental, 1880.

Lesiak-Przybył, Bożena. "Wielka wojna w 'Dzienniku' Aleksandry Czechówny (część V: 5 stycznia-2 listopada 1918 r.)." *Krakowski Rocznik Archiwalny*, no. 24 (2018): 151–98.

Niemiec, Bronisław. *Udział duchowieństwa katolickiego w rozwoju kultury religijnej, moralnej i narodowej na ziemiach polskich pod zaborem austriackim w XIX i na początku XX wieku*. Kraków: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae, 2004.

"Nieomylność Papieża." *Tygodnik Soborowy*, no. 10 (1870): 1–7.

Obrusznik-Partyka, Maria. *Józef Ignacy Kraszewski w świetle korespondencji z Władysławem Bełzą*. Piotrków Trybunalski: Piotrkowskie Bractwo Akademickie im. Zygmunta I Starego, 2016.

Olszewski, Daniel. "Kościół katolicki a ruch ludowy na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX wieku." In *Wieś polska wobec wyzwań, przełomów i zagrożeń*

(XIX i XX wiek). Vol. 2. Edited by Marek Przeniosło and Stanisław Wiech. Kielce: Wszechnica Świętokrzyska w Kielcach, 2005.

Pawlicki, Stefan, *Mózg i dusza*. Kraków: Wydaw. Dzieł Katolickich Władysława Miłkowskiego, 1874.

Pecci, Joachim. *Kościół i cywilizacja*. Edited by Arkadiusz Modrzejewski. Translated by Walerian Kalinka. Łódź: Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej, 2010.

Polski słownik biograficzny, s.v. "Siemieński Jan Nepomucen Antoni." Warszawa and Kraków: Polska Akademia Nauk and Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla, 1996-1997.

Siemieński, Jan. *Codzienne krótkie rozmyślania (dla inteligencji)*. Kraków: self-published, printed by Roman Łakociński, 1899.

Siemieński, Jan. *Biskup Dupanloup i jego dzieło "O wychowaniu."* Kraków: Redakcja "Przeglądu Polskiego", 1879.

Siemieński, Jan. *Dialog między rozumem i sercem Polski*. Poznań: Księgarnia J. K. Żupańskiego, 1893.

Siemieński, Jan. "Do matki Polki (Naśladowanie Mickiewicz w 50 lat później)." In Siemieński, *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2. W dodatku: Obrona Filozofii i inne pisma w "Echu" niedrukowane*. Kraków: self-published, printed by W. L. Anczyc i Sp., 1881.

Siemieński, Jan. *Ewunia (Henryetta Ewa z hr. Ankwiczów, 1^0 voto Sołtykowa, 2^0 voto hr. Kuczkowska): 1810-1879. Szkic na podstawie dzienników, albumów i innych papierów pośmiertnych*. Lwów: self-published, printed by Gubrynowicz i Schmidt, 1888.

Siemieński, Jan. *Kwestie sporne w życiorysie Adama Mickiewicza*. Lwów: self-published, printed by Gubrynowicz i Schmidt, 1889.

Siemieński, Jan. *Listy do Pani Apatii, która stała się Progresją i jej odpowiedzi: ofiarowane J.I. Kraszewskiemu. Seria 1*. Kraków: Wydawnictwo „Echa", printed by W. L. Anczyc i Sp., 1879.

Siemieński, Jan. "Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi: (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii); Seria 2." In Siemieński, *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi: (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii); Seria 2. W dodatku: Obrona Filozofii i inne pisma w „Echu" niedrukowane*. Kraków: self-published, printed by W. L. Anczyc i Sp., 1881.

Siemieński, Jan. *Literacka uroczystość Dziadów. Rok 1*. Poznań: Wojciech Simon, 1880.

Siemieński, Jan. "Mowa ks. J. S. napisana na pogrzeb ucznia klasy VIII, który w imieniu młodzieży szkolnej krakowskiej witał J. I. Kraszewskiego w gimnazjum św. Anny." In Siemieński *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2. W dodatku: Obrona Filozofii i inne pisma w "Echu" niedrukowane*. Kraków: self-published, printed by W. L. Anczyc i Sp., 1881.

Siemieński, Jan. "Mowa miana na ogólnym zebraniu Towarzystwa św. Salomei w Sali Radnej Krakowskiej, dnia 15 grudnia 1878 r." In Siemieński, *Listy do Pani Apatii,*

która stała się Progresją i jej odpowiedzi: ofiarowane J. I. Kraszewskiemu. Seria 1. Kraków: Wydawnictwo "Echa", printed by W. L. Anczyc i Sp., 1879.

Siemieński, Jan. "Obrona Filozofii." In Siemieński, *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2. W dodatku: Obrona Filozofii i inne pisma w "Echu" niedrukowane*. Kraków: self-published, printed by W. L. Anczyc i Sp., 1881.

Siemieński, Jan. "Rozmowa Prezesa i Księdza." In Siemieński, *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi. (Dalszy ciąg listów do Pani Apatii). Seria 2. W dodatku: Obrona Filozofii i inne pisma w "Echu" niedrukowane*. Kraków: self-published, printed by W. L. Anczyc i Sp., 1881.

Sołga, Przemysław. "Przyczyny i okoliczności zatargu ks. Stanisława Stojałowskiego z polskim Kościołem hierarchicznym." *Teologia i Człowiek*, no. 1(49) (2020): 155–76. https://apcz.umk.pl/TiCz/article/view/TiCz.2020.008/26032.

Struś, Józef. "Wartości humanistyczne w ascetyce św. Franciszka Salezego." *Seminare: Poszukiwania naukowe*, no. 3 (1978): 159–76.

Szczurowski, Rafał. "Ultramontanizm w Galicji w latach 1860–1870." *Nasza Przeszłość: Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce*, no. 89 (1989): 201–43. https://ojs.academicon.pl/np/article/view/7536.

Szujski, Józef. "Kilka słów z powodu broszury X. Z. G. pt. Moderantyzm." *Przegląd Polski* 5, no. 4 (1871): 309–21.

Wnęk, Jan. "Biskup Feliks Dupanloup w pedagogice polskiej." *Nasza Przeszłość: Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce*, no. 115-116 (2011): 575–87.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Maria BERKAN-JABŁOŃSKA – Przestrzegać „godności rozumu ludzkiego". Literacka misja uzgadniania rozumu i wiary w wybranych utworach ks. Jana Siemieńskiego
DOI 10.12887/37-2024-4-148-13

Artykuł stanowi analizę dwóch zapomnianych utworów z przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku autorstwa ks. Jana Siemieńskiego, duchownego i przyjaciela wielu przedstawicieli polskiej inteligencji. *Listy do Pani Apatii, która stała się Progresją* (1879) i *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi* (1881) zostały pomyślane jako projekt apologetyczny, którego celem miało być przekonanie części zlaicyzowanych elit galicyjskich do podjęcia refleksji nad formami życia społeczno-religijnego i zobowiązaniami chrześcijanina w modernizującym się świecie. Podstawą lektury jest rekonstrukcja najważniejszych kwestii składających się na program odnowy moralnej i umysłowej, który Siemieński rozpisał na dwadzieścia pięć listów łączących tytułową bohaterkę i jej sąsiada Broga, pełniącego rolę mentora. Analiza hermeneutyczna pozwala uzyskać wgląd w mentalność epoki i wewnętrzną dynamikę ówczesnej polskiej myśli religijnej. Przypomnienie postaci księdza Siemieńskiego otwiera pole do

dalszych badań zarówno nad jego twórczością, jak również nad wykorzystaniem literatury i prasy w procesie przemian Kościoła katolickiego w Galicji w okresie pontyfikatu papieża Leona XIII.

Słowa kluczowe: Jan Siemieński, apologetyka, ultramontanie, życie religijne XIX wieku, Galicja, życie literackie Krakowa

Kontakt: Zakład Literatury i Tradycji Romantyzmu, Instytut Filologii Polskiej i Logopedii, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź
E-mail: maria.berkan@uni.lodz.pl
https://www.polonistyka.uni.lodz.pl
ORCID 0000-0002-7137-6094

Maria BERKAN-JABŁOŃSKA, To Abide by "the Dignity of Human Reason": The Literary Mission of Reconciling Reason and Faith in Selected Works of Fr. Jan Siemieński

DOI 10.12887/37-2024-4-148-13

The article discusses two forgotten works written on the turn of the 1870s and 1880s by Fr. Jan Siemieński, a priest and friend of many representatives of the Polish intelligentsia. *Listy do Pani Apatii, która stała się Progresją* [Letters to Mrs. Apatia Who Became Progresja] (1879) and *Listy do Pani Postępowskiej i jej odpowiedzi* [Letters to Mrs. Postępowska and Her Replies] (1881) were conceived as an apologetic project whose aim was to convince part of the secularized Galician elites to reflect on the forms of socio-religious life and on the obligations Christians have in the modernizing world. The basis for the article is provided by a reconstruction of the most important issues constituting the program of moral and mental renewal, which Siemieński presented in the form of twenty-five letters exchanged by the protagonist and her neighbour, Bróg, who assumes the role of a mentor. Hermeneutic analysis allows to gain insight into the mentality of the era and the internal dynamics of Polish religious thought at that time. The author, by recalling the figure of Jan Siemieński, opens the field for further research both on his work and on the use of literature and the press in the process of transformation of the Catholic Church in Galicia during the pontificate of Pope Leo XIII.

Keywords: Jan Siemieński, apologetics, ultramontanists, religious life in the 19th century, Galicia, literary life of Krakow

Contact: Zakład Literatury i Tradycji Romantyzmu, Instytut Filologii Polskiej i Logopedii, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź, Poland
E-mail: maria.berkan@uni.lodz.pl
https://www.polonistyka.uni.lodz.pl
ORCID 0000-0002-7137-6094

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 249-272
DOI 10.12887/37-2024-4-148-14

Ewa STAWINOGA*

POETYCKA ANGELOLOGIA FIODORA SOŁOGUBA
Wprowadzenie

Opozycję anioł–człowiek dopełnia symboliczne przeciwstawienie ciemności i światła. Nosicielem tego ostatniego w wierszu Sołoguba jest nadprzyrodzony duch, którego atrybutem są jasne, świetliste oczy. Rozganiając ciemności, zmuszając je do rozstąpienia się, anioł udowadnia swoją władzę nad nimi, a co za tym idzie, pokazuje drogę człowiekowi żyjącemu w ciemności. Czyni to anioła przewodnikiem w drodze (łac. status viatoris) do zbawienia, wiernym towarzyszem, który do końca wierzy w powodzenie misji.

W artykule poświęconym wczesnej liryce Fiodora Sołoguba Margarita Pawłowa podkreśla, że jeden z rozdziałów autorskiej kartoteki poety nosił tytuł „Aniołowie”[1]. Wynika stąd, że wierszy poświęconych Bożym posłańcom w twórczości rosyjskiego symbolisty była znaczna liczba. Najnowsze i najobszerniejsze, trzytomowe wydanie jego poezji pozwala wydzielić co najmniej kilkanaście tekstów, w których motyw anioła jest samodzielny oraz stanowi główny przedmiot opisu, i co najmniej drugie tyle, gdzie figura skrzydlatego ducha występuje w lirycznych wzmiankach i współtworzy wraz z innymi motywami kreowany obraz świata. Należy również zaakcentować, że postać świetlistego mieszkańca Niebios przewija się przez wszystkie etapy twórczości poety, począwszy od liryki duchowej, a skończywszy na jego późnych wierszach.

W niniejszym artykule spróbuję wyjaśnić, jaki status ma figura anioła w poezji Sołoguba i jaką rolę w niej pełni. Zaprezentowany tu materiał badawczy – utwory mało znane i niebędące jak dotąd przedmiotem naukowych dociekań – skłania do uwzględnienia kontekstu biblijnego i uznania faktu, że Księga Ksiąg to intertekst ważny nie tylko dla tego konkretnego poety, ale również dla całej literatury rosyjskiej[2]. Ze względu na ograniczone ramy artykułu stanowi on jedynie przyczynek do analizy poetyckiej angelologii autora *Małego biesa*.

---

* Dr Ewa Stawinoga – Katedra Literaturoznawstwa Słowiańskiego, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, e-mail: ewa.stawinoga@mail.umcs.pl, ORCID 000-0001-7046-3252 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] Por. M. P a v l o va, *V poiskakh Ariadny. Ranneye poeticheskoye tvorchestvo Fedora Sologuba*, w: F. Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh*, t. 1, *Stikhotvoreniya i poemy 1877-1892*, red. M. Pavlova, Nauka, Sankt-Peterburg 2012, s. 985.

[2] Zob. *Poet i Bibliya. Materialy dokladov VIII Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii 19-21 aprelya 2005*, red. Ye.N. Dzhusoyeva, Filologicheskiy Fakultet·spbgu, Sankt-Peterburg 2006; *Novo-*

Rozpocznijmy od przypomnienia: „anioł" (hebr. mal'ak, gr. angelos, łac. angelus) oznacza zwiastuna, posła, wysłannika, ambasadora. Z Biblii i apokryfów – fundamentalnych dokumentów traktujących o aniołach[3], jak również z nauczania Ojców i Doktorów Kościoła[4] wynika, że są to potężne, nieśmiertelne, budzące lęk istoty duchowe nazywane synami Bożymi (por. Hi 1,6; 38,7; Ps 29,1; 89,7)[5]. Obdarzone zostały rozumem i wolną wolą, stworzone przez Boga przed człowiekiem (por. Hi 38,4-7)[6] jako nadrzędne wobec niego (por. Ps 8,6; Hbr 2,7), niedotknięte ludzkimi namiętnościami, zhierarchizowane[7], ich liczba jest ogromna (por. Ps 68,18; Mt 24,31; Hbr 12,22; Ap 5,11)[8]. Część z nich upadła (por. Jud 6; 2P 2,4) i służy szatanowi (por. Mt 25,41; Ap 12,9), pozostali (którzy zachowali wierność Bogu) opiekują się ludźmi (por. Hbr 1,14; Ps 34,8), wspierają ich dobrymi radami, odwodzą od złego i chronią przed napaścią demonów, a także przekazują i wykonują wolę Stwórcy, wyjednując u Niego potrzebne człowiekowi łaski[9], bywają również egzekutorami kary Bożej[10].

---

zavetnyye obrazy i syuzhety v kul'ture russkogomodernizma, red. O.A. Bogdanova, A.G. Gacheva, Indrik, Moskva 2018.

[3] Więcej na temat obecności aniołów na kartach Starego i Nowego Testamentu zob. A. L ä p p l e, *Aniołowie*, tłum. J. Jurczyński, Wydawnictwo M, Kraków 2010; F.M. R o s i ń s k i, *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie*, w: *Anioł w literaturze i kulturze*, red. J. Ługowska, J. Skawiński, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2004, t. 1, s. 13-28; t e n ż e, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, w: *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2005, s. 13-32; t e n ż e, *Aniołowie w apokryfach Nowego Testamentu*, w: *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 3, red. J. Ługowska, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2006, s. 17-37.

[4] Przegląd nauczania Ojców i Doktorów Kościoła na temat aniołów daje między innymi Joel J. Miller. Szerzej na ten temat zob. J.J. M i l l e r, *Aniołowie. Ich moc i obecność w naszym życiu*, tłum. Ł. Malczak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013; G. P a n t e g h i n i, *Aniołowie i demony. Powrót tego co niewidzialne*, tłum. B.A. Gancarz, Bratni Zew Wydawnictwo Franciszkanów, Kraków 2001. O aniołach w nauczaniu św. Tomasza z Akwinu, nazywanego „doktorem anielskim", zob. T. S t ę p i e ń, *Doktor anielski o aniołach*, Towarzystwo Powściągliwość i Praca, Warszawa–Marki 2014.

[5] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1990. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z tego wydania.

[6] Jak zauważa Franciszek Rosiński, nie ma w Biblii dokładnego wskazania czasu stworzenia aniołów, chociaż, jak podkreśla uczony, ze „starożytnych tekstów wynika, że Bóg miał ich powołać do bytu w drugim dniu stwarzania" (R o s i ń s k i, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, s. 24).

[7] Szerzej na temat hierarchii anielskiej zob. P s e u d o - D i o n i z y, *Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, tłum. M. Dzielska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1999. W Kościele zachodnim podział ten upowszechnił Grzegorz Wielki (por. R o s i ń s k i, *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie*, s. 14).

[8] Por. też: R o s i ń s k i, *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie*, s. 20; t e n ż e, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, s. 15.

[9] Szerzej na temat funkcji aniołów i ich zadań por. t e n ż e, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, s. 26-31.

[10] Por. t e n ż e, *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie*, s. 24.

W ikonografii[11] aniołowie, mimo że są istotami bezcielesnymi[12], najczęściej przedstawiani bywają jako piękni młodzi mężczyźni ze skrzydłami[13], odziani w lśniące, białe szaty (por. np. Mk 16, 5-8; Mt 28, 2-4), tunikę lub rzadziej – w zbroję. W tym ostatnim przypadku ich atrybutem jest również miecz, ewentualnie włócznia i tarcza. W ten sposób często wyobrażany jest przywódca niebieskich zastępów, pogromca szatana – archanioł Michał[14]. Głowy aniołów ozdabiane są diademami lub świetlistymi aureolami, sybmolizującymi ich świętość. Niektórzy z Bożych heroldów, zwłaszcza ci, którzy mają do wypełnienia szczególną misję w historii zbawienia, posiadają imiona własne (na przykład Michał, Gabriel, Rafał)[15].

Z przeprowadzonej analizy leksykalnej wynika, że przedstawienia aniołów w poezji Fiodora Sołoguba są bliskie wzorcom biblijnym i nie odbiegają od tradycyjnych wyobrażeń oraz realizacji ikonograficznych. Można by rzec, że obraz anioła, poza niewielkimi wyjątkami, pozostawał niezmienny w ciągu całej twórczości poety. Sołogubowski anioł to istota duchowa emanująca światłem, jasnością i bielą – „sijajuszczij angieł Gospodien´, swietłyj duch" [jaśniejący anioł Pański, jasny duch][16]; „biełyj angieł" [biały anioł][17] – co symbolizuje jego czystość i nieskazitelność, czyli bezgrzeszność: „chranitiel biesporocznyj" [bezgrzeszny stróż][18]. Aniołowie mają jasne, błyszczące oczy

---

[11] Więcej na temat ikonografii anielskiej por. L ä p p l e, dz. cyt., s. 132-154; S. B u r n h a m, *Księga aniołów. Rozważania o aniołach wczoraj i dziś oraz autentyczne opowieści o tym, w jaki sposób wpływają na nasze życie*, tłum. D. Chojnacka, M.P. Jabłoński, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996, s. 76n, 80.

[12] Niektórzy autorzy chrześcijańscy, na przykład św. Augustyn, przypisywali im eteryczne, podobne powietrzu ciało (por. R o s i ń s k i, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, s. 17).

[13] Początkowo aniołów przedstawiano bez skrzydeł (por. R o s i ń s k i, *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie*, s. 14; B u r n h a m, dz. cyt., s. 80).

[14] Na temat kultu św. Michała Archanioła zob. np. O. D o b i a s h - R o z h d e s t v e n s k a y a, *Kul't svyatogo Mikhaila v latinskom srednevekov'ye*, Ekonomicheskaya Tipo-Litografiya, Petrograd 1917; H. S k o c z y l a s, *Kult św. Michała Archanioła*, w: *Aniołowie i demony*, red. J.M. Popławski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 45-60; G. J e a n g u e n i n, *Święty Michał Archanioł*, tłum. G. Kania, Promic, Warszawa 2012.

[15] Jak zauważa Franciszek M. Rosiński, w Księdze Henocha wymienia się około stu pięćdziesięciu imion anielskich, w samej zaś Biblii jedynie trzy (por. R o s i ń s k i, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, s. 16). Szerzej na temat archaniołów Michała, Gabriela i Rafała zob. D. G r z y b k o w s k a, *Trzej archaniołowie we współczesnych tekstach kultury*, w: *Anioł w literaturze kulturze*, t. 2, s. 315-324.

[16] S o l o g u b, *Proletał w czas połunoczi niebom...*, w: tenże, dz. cyt., t. 1, s. 459. Polskie tłumaczenie fragmentów oraz całych utworów poetyckich Fiodora Sołoguba przytoczonych w niniejszym artykule to przekład filologiczny mojego autorstwa – E.S. W tym miejscu pragnę wyrazić wdzięczność dr Małgorzacie Ułanek za konsultacje i pomoc w tłumaczeniu.

[17] T e n ż e, *Biełyj angieł nado mnoju...*, w: tenże, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh*, t. 2, ks. 1, *Stikhotvoreniya i poemy 1893-1899*, red. T. Misnikevich, A.V. Lavrov, Nauka, Sankt-Peterburg 2014, s. 478.

[18] T e n ż e, [W czas molitwy połunocznoj], w: tenże, dz. cyt., t. 1, s. 453.

– „swietłyje oczi" [świetliste / promienne oczy][19]; „jasnyje oczi" [jasne oczy][20] – o głębokim spojrzeniu, wyrażające potulność, łagodność, a jednocześnie śmiałość i surowość: „w twojom głubokom wzorie" [w twoim głębokim spojrzeniu][21]; „ustriemlał krotkij wzor" [skierował łagodne spojrzenie][22]; „krotko potupleny oczi"[23] [wzrok pokornie spuszczony]; „wzor jego [...] / surow, i nieżen był"[24] [jego spojrzenie było surowe i czułe]; „wzor biezmiatieżnyj i nieżnyj"[25] [spojrzenie łagodne i czułe]. Poeta obdarza anioły delikatnym, łagodnym uśmiechem – „krotkaja ułybka"[26] – a także płomiennymi, czerwonymi oraz proroczymi ustami skrywającymi tajemnicę lub zapowiadającymi niebezpieczeństwo: „Wozwieszczawszyje usta"[27] [usta głoszące]; „Usta, kak płamiennyje rozy, / Taili ostryje ugrozy"[28] [Usta niczym płomienne róże, / skrywały srogie groźby]. Z jego anielskich postaci promieniuje piękno, cichość, delikatność i pokora – „Angieł tichij i priekrasnyj, angieł nieżnyj"[29] [Anioł łagodny i piękny, anioł czuły]; „Angieł miłyj"[30] [Anioł miły]. Sołogub przedstawia anioły jako istoty pełne dostojeństwa, mocy i potęgi. Podkreślają to ich rozłożone, gotowe do lotu skrzydła – „krylja w razmachie"[31] [skrzydła rozpięte]; „wiejut dwa legkich kryła"[32] [powiewają dwa lekkie skrzydła] – wskazujące na ruch wertykalny. Lokalizując je w górze – „obitieli gornije"[33] [siedziby niebiańskie]; „duch gornij"[34] [duch niebiański]; „w niebie gołubom"[35] [w błękitnych niebiosach]; „Bożje niebo"[36] [Boże niebiosa] – poeta wskazuje nie tylko na przestrzeń i miejsce ich przebywania, ale również na funkcje i zadania, jakie mają do spełnienia: „nisposłan [...] angieł / na ziemlu

[19] T e n ż e, *Mieczta*, w: tenże, dz. cyt., t. 1, s. 635.

[20] T e n ż e, [Angieł mieczty połunocznoj], w: tenże, dz. cyt., t. 2, ks. 1, s. 216.

[21] T e n ż e, [Biespriedielnoju toskoju], w: tenże, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy v trekh tomakh*, t. 3, *Stikhotvoreniya i poemy 1914-1927*, red. M. Pavlova, Nauka, Sankt-Peterburg 2020, s. 405.

[22] T e n ż e, [Proletał w czas połunoczi niebom], w: tenże, dz. cyt., t. 1, s. 460.

[23] T e n ż e, *Angieł błagogo mołczanija*, w: tenże, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh*, t. 2, ks. 2, *Stikhotvoreniya i poemy 1900-1913*, red. T. Misnikevich, A. Lavrov, Nauka, Sankt-Peterburg 2014, s. 47.

[24] T e n ż e, [W czas molitwy połunocznoj], s. 454.

[25] T e n ż e, [Tichoj łazurnoj dorogoj], w: tenże, dz. cyt., t. 2. ks. 2, s. 138.

[26] T e n ż e, *Mieczta*, s. 635.

[27] T e n ż e, [W czas molitwy połunocznoj], s. 454.

[28] T e n ż e, [Moj angieł buduszczeje znajet], w: tenże, dz. cyt., t. 3, s. 256.

[29] T e n ż e, [Angieł tichij i priekrasnyj], w: tenże, dz. cyt., t. 1, s. 64.

[30] T e n ż e, [Biespriedielnoju toskoju], w: tenże, dz. cyt., t. 3, s. 405.

[31] T e n ż e, [Proletał w czas połunoczi niebom], s. 460.

[32] T e n ż e, *Angieł błagogo mołczanija*, s. 47.

[33] T e n ż e, [Proletał w czas połunoczi niebom], s. 460.

[34] T e n ż e, [Moj angieł buduszczeje znajet], s. 256.

[35] T e n ż e, [Malczik spał, i angieł nakłoniłsia], s. 478.

[36] T e n ż e, [Pieczalnyj angieł ziemle prinies], w: tenże, dz. cyt., t. 2, ks. 2, s. 214.

w obitiel stradanija”[37] [anioł został zesłany / na ziemię w siedlisko cierpienia]. W przeważającej większości przypadków anioły Sołoguba to stróżowie.

Przypomnijmy: istnienie Anioła Stróża w religii chrześcijańskiej nie zostało potwierdzone jako dogmat wiary, jednakże jest silnie zakorzenione w tradycji oraz w nauczaniu Kościoła starożytnego[38]. Wierzący ufają, że „osobistego” anioła – przyjaciela, opiekuna i przewodnika, którego zadaniem jest strzec ich duszy i ciała – otrzymują w momencie poczęcia, narodzin lub, według jeszcze innej wersji, podczas chrztu świętego[39]. Ten „uskrzydlony męczennik”[40], jak nazywa go Andrei Pleșu, w sposób niewidzialny towarzyszy osobie, którą się opiekuje, „we wszystkich mrocznych zdarzeniach doczesnego życia”[41], a na końcu czasów będzie świadczył na jej korzyść na Sądzie Ostatecznym[42]. Anioł Stróż jest zatem niezwykłą łaską i darem, jaki miłosierny Bóg Ojciec ofiarowuje ludzkości. Rumuński filozof wymienia cztery główne funkcje pełnione przez niebieskiego pomocnika, podkreślając, że jest ich tyle, ile ramion krzyża: nauczyciel, obrońca, doradca, przewodnik[43]. Podobne zadania pełnią również anielscy stróżowie w tekstach poetyckich Fiodora Sołoguba. Zanim jednak przejdę do zagadnienia ich roli, powiem kilka słów o angelofanii.

Angelofania, czyli objawienie się, ukazanie się anioła i spotkanie z nim, została opisana w kilku fragmentach Pisma Świętego – zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie (np. Rdz 18,1-22; 19,1-22; Tb 12,15-21; Łk 22,43; Mt 28,2-7; Dz 5,19-20). Odwiedziny te, jak podkreśla Miller, nie zawsze należą do przyjemnych. Trzeba bowiem podkreślić, że aniołowie to potężne i władcze istoty duchowe budzące strach, a czasem wręcz grozę[44]. Ich pojawianiu się często towarzyszą podmuchy silnego wiatru bądź inne zjawiska atmosferyczne[45]. Najczęściej aniołowie objawiają się w formie wizji, znaków, snów, światła, chmur, tęczy lub po prostu jako obecność, uczucie[46], komunikując się z człowiekiem neonetycznie, czyli za pośrednictwem myśli[47]. Bywa jednak, że swoją bytność zaznaczają w sposób materialny, fizyczny, przybierając postać cielesną[48] obleczoną w kulturowe szaty osób, którym się ukazują[49]. Zazwyczaj

[37] T e n ż e, [Proletał w czas połunoczi niebom], w: tenże, dz. cyt., t. 1, s. 459.
[38] Por. M i l l e r, dz. cyt., s. 157.
[39] Por. A. P l e ș u, *O aniołach*, tłum. T. Klimkowski, Humanitas, Kraków 2003, s. 68-69, 72, 165.
[40] Por. tamże, s. 165.
[41] Tamże, s. 163.
[42] Por. tamże, s. 163-165.
[43] Por. tamże, s. 63.
[44] Por. R o s i ń s k i, *Koncepcja aniołów w Starym Testamencie*, s. 21n.
[45] Por. M i l l e r, dz. cyt., s. 42; por. też: Dn 8,15-19.
[46] Por. B u r n h a m, dz. cyt., s. 35, 44, 98.
[47] Por. M i l l e r, dz. cyt., s. 40n.
[48] Por. tamże, s. 41.
[49] Por. B u r n h a m, dz. cyt., s. 99.

są gośćmi anonimowymi[50], przybywają incognito, gdyż najważniejszy jest cel ich wizyty i wiadomość, jaką przynoszą od Boga.

Angelofania w poetyckich wizjach Fiodora Sołoguba następuje najczęściej podczas modlitwy: „W czas molitwy połunocznoj / Pried ikonoju swiatoj / Wstał Chranitiel biesporocznyj, / Angieł Bożyj priedo mnoj”[51] [Podczas modlitwy o północy / Przed świętą ikoną / Zjawił się Stróż (Opiekun) nieskazitelny / Anioł Boży przede mną]; w trudnych chwilach życia: „Ja stradaju, ja toskuju / Prizywaju ja tiebia”[52] [Cierpię, tęsknię / wzywam cię]; „Ot skorbi kamienieju”[53] [Z żalu zamieniam się w kamień / drętwieję / obumieram]; nocą: „Proletał w czas połunoczi niebom sijajuszczij angieł Gospodien”[54] [O północy jaśniejący anioł Pański przeleciał po niebie]; oraz przed snem lub w czasie snu: „Malczik spał, i angieł nakłoniłsia / Nad jego licom”[55] [Chłopiec spał, i anioł się pochylił / Nad jego twarzą]. Wybrane przez poetę momenty czasowe spotkań z aniołami są nieprzypadkowe i ściśle wiążą się z powierzonym im zadaniem, o którym w Biblii napisano: „Bo swoim aniołom dał rozkaz o tobie, a b y c i ę s t r z e g l i n a w s z y s t k i c h t w y c h d r o g a c h” (Ps 91,11). Misja Bożych posłańców sprowadza się zatem do bycia przy człowieku, trwania przy nim przez cały czas, towarzyszenia mu w doli i niedoli. W związku z takim charakterem działań anielskich narzuca się jedno określenie – p r z y j a c i e l, które w poezji Sołoguba wybrzmiewa wprost: „sładkij i radostnyj d r u g [...] / D r u g nieizmiennyj i nieżnyj”[56] [słodki i radosny przyjaciel [...] / Przyjaciel wierny i czuły]; „d r u g żełannyj”[57] [przyjaciel upragniony]. W tekstach poety dodatkowo podkreślony zostaje fakt, że anioł to przyjaciel wyczekiwany, niezawodny, wierny, na którym można zawsze polegać, ale także radosny, czyli pełen pozytywnej energii, oraz delikatny i czuły. To z kolei pozwala zobaczyć w nim również opiekuna i obrońcę, dlatego w lirykach autora *Małego biesa* spotykamy go czuwającego nad snem dziecka, ochraniającego je przed napaścią demona bądź kołyszącego do snu i opowiadającego bajki:

Malczik spał, i angieł nakłoniłsia
Nad jego licom,
Osienił jego kryłom [...]
Bujnyj diemon malczika smuszczajet,
Raspalaja krow´, –

[50] Por. tamże, s. 30.
[51] S o l o g u b, [W czas molitwy połunocznoj], s. 453.
[52] S o l o g u b, [Angieł tichij i priekrasnyj], s. 64.
[53] T e n ż e, [Moj angieł buduszczeje znajet], s. 256.
[54] T e n ż e, [Proletał w czas połunoczi niebom], s. 459.
[55] T e n ż e, [Malczik spał, i angieł nakłoniłsia], s. 478.
[56] T e n ż e, *Angieł błagogo mołczanija*, s. 47.
[57] T e n ż e, [Biespriedielnoju toskoju], s. 405.

No nad nim spasitielno sijajet
Angieła lubow´[58].

Chłopiec spał, i anioł pochylił się
Nad jego twarzą,
Osłonił go skrzydłem [...]
Zuchwały demon chłopca dręczy,
Rozpalając jego krew, –
Ale nad nim świeci opiekuńcza
Miłość anioła.

***
Angieł siadiet k izgołowju, ułybajas´ szałunu,
Skazki tichije rasskażet otchodiaszczemu ko snu[59].

Anioł usiądzie przy wezgłowiu, uśmiechając się do łobuziaka
Ciche bajki mu opowie przed snem.

Onirycznej angelofanii u Sołoguba doświadczają także dorośli. W ich przypadku sen jest formą przesłania[60], podczas którego boscy pośrednicy przychodzą najczęściej z przestrogą, upomnieniem. „Anioł jest dobry, lecz i bezlitosny w swej dobroci”[61] – pisze w związku z tym Pleṣu, dlatego „c h r a n i t i e l biesporocznyj”[62] [s t r ó ż nieskazitelny] z opiekuna staje się czasem karcącym nauczycielem lub – jak powiada filozof – drastycznym pedagogiem[63], wzywającym do zmiany sposobu postępowania, upominającym jak dobry ojciec:

S ukoriznoj wmiestie łasku
W sierdce mnie on proliwał,
I w rukie bolszuju swiazku
Płamieniewszych łoz dierżał[64].

Wraz z wyrzutem czułość
W serce moje wlewał,
I w dłoni trzymał wielką wiązkę
płomiennych rózg.

W przytoczonym fragmencie symbolem karcenia jest łoza, czy też rózga. Dla poety jest ona znacząca również ze względu na jego osobiste doświad-

[58] T e n ż e, [Malczik spał, i angieł nakłoniłsia], s. 478.
[59] T e n ż e, *Łunnaja kołybielnaja*, w: tenże, dz. cyt., t. 2, ks. 2, s. 318.
[60] Por. B u r n h a m, dz. cyt., s. 56.
[61] P l e ṣ u, dz. cyt., s.79.
[62] S o l o g u b, [W czas molitwy połunocznoj], s. 453.
[63] P l e ṣ u, dz. cyt., s.79.
[64] S o l o g u b, [W czas molitwy połunocznoj], s. 454.

czenia. Jako dziecko, lecz także jako człowiek dorosły często bowiem padał ofiarą przemocy fizycznej ze strony matki[65], nauczycieli i szeroko rozumianego otoczenia. Sieczenie rózgami w życiu, jak i we wzmiankach o nim w twórczości pisarza rozumiane było nie tylko jako element wychowawczy, ale – podobnie jak biczowanie się flagelantów – jako forma pokuty[66]. Anioł trzymający w ręku wiązkę „płomiennych", czyli czerwonych gałązek („płamieniewszyje łozy") przywodzi na myśl chłostę – w prawie żydowskim traktowaną jako k a r a p o p r a w c z a, w chrześcijaństwie zaś jako symbol krwi przelanej przez Chrystusa podczas biczowania. Dla podmiotu lirycznego chłosta może zatem oznaczać napomnienie i wezwanie do ekspiacji w celu przywrócenia ojcowskiej relacji z Bogiem naruszonej przez grzech – w czym przejawia się także doradcza funkcja niebieskiego ducha, który w ten sposób wskazuje właściwą ścieżkę postępowania. W podobnej roli spotykamy anioła w wierszu o incipicie [Angieł mieczty połunocznoj] z roku 1892[67]. Angelofania ma tu miejsce we śnie:

Angieł mieczty połunocznoj,
T´mu razdwigaja rukoj swojej nieżnoj,
S krotkoj ułybkoj sletajet ko mnie.
Ja li postignu, porocznyj,
Złoboj izmuczennyj, wieczno miatieżnyj,
Radost´ w twojem obajatielnom snie[68].

Anioł nocnych marzeń,
Rozganiając ciemność swą delikatną dłonią,
Z łagodnym uśmiechem zstępuje do mnie.
Czy osiągnę, bezbożny,
Zmęczony złością, wiecznie zbuntowany,
Radość w twoim czarującym śnie.

[65] Por. wspomnienie młodego Sołoguba – nauczyciela: „«Mamien´ka oczen´ rassierdiłas´ i p r i e b o l n o w y s i e k ł a mienia rozgami, posle czego ja uże nie smieł upriamit´sia i poszeł bosoj. Priszeł ja k Saburowu w płochom nastrojenii, pripomnił wsie jego nieisprawnosti i nakazał rozgami oczen´ kriepko, a tietkie, u kotoroj on żywiet, dał dwie poszczeczziny za potworstwo i strogo prikazał siecz poczaszcze»" [Mama bardzo się rozzłościła i boleśnie wychłostała mnie rózgami, po czym przestałem się buntować i poszedłem boso. Przyszedłem do domu Saburowa w złym nastroju, przypomniałem sobie wszystkie jego przewinienia i bardzo surowo ukarałem go rózgą, a jego ciotkę, u której mieszkał, dwukrotnie spoliczkowałem za pobłażanie mu i stanowczo jej przykazałem, aby częściej go biła]. M. D i k m a n, *Poeticheskoye tvorchestvo Fedora Sologuba*, w: F. Sologub, *Stikhotvoreniya*, Izdatel'stvo «Sovetskiy pisatel'», Leningrad 1979, s. 12.

[66] Por. M. P a v l o v a, *Pisatel'-inspektor. Fedor Sologub i F.K. Teternikov*, Novoye literaturnoye obozreniye, Moskva 2007, s. 246.

[67] Sołogub stworzył trzy wersje tego utworu (por. S o l o g u b, [Angieł mieczty połunocznoj], s. 318; t e n ż e, [Angieł mieczty połunocznoj], w: tenże, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v tpekh tomakh*, t. 2, ks. 1, s. 215n.; t e n ż e, [Angieł mieczty połunocznoj], w: tenże, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v tpekh tomakh*, t. 2, ks. 1, s. 216.

[68] T e n ż e, *Mieczta*, s. 635.

W konfrontacji postaci anioła i człowieka wyczuwa się ostrą opozycję: anioł to byt delikatny, pokorny, czyli pozbawiony pychy, oraz piękny, a więc dobry; człowieka z kolei cechuje gniew, bunt i niepokój, a także grzeszność. To zaś rodzi w nim wątpliwość, czy łaska, jaką jest dla niego to spotkanie, określona w wierszu słowem „radość", będzie sprzyjać jego przemianie: „Ja li postignu, [...] Radost´"[69]. Z drugiej strony, być może, z racji braku pytajnika, wypowiedź ta stanowi wyraz nadziei, że tak właśnie się stanie. Podobnie jak w poprzednim wierszu Boży posłaniec przychodzi, aby upominać – jest on żywym znakiem sprzeciwu wobec grzechu: „Ty nie miriszsia s porokom"[70] [Ty nie godzisz się na występki]. Co istotne, już sama obecność c z y s t e g o d u c h a sprawia, że człowiek uświadamia sobie swój grzech i n i e c z y s t o ś ć d u s z y przepełnionej żalem oraz złością:

Swietłyje oczi upriekom
Duszu pugajut, kak jarkije grozy...
Skolko w niej goria i skolko w niej zła!
Ty nie miriszsia s porokom...
Jesli by dał ty dusze mojej slezy,
Pust´ by slezami ona izoszła![71]

Jasne oczy wyrzutem
Duszę straszą, jak burze z piorunami...
Ile jest w niej smutku i zła!
Nie godzisz się na występki...
Jeśli dałbyś mojej duszy łzy, –
Niechby łzami się zalała!

Opozycję anioł–człowiek dopełnia symboliczne przeciwstawienie ciemności i światła. Nosicielem tego ostatniego w wierszu Sołoguba jest nadprzyrodzony duch, którego atrybutem są jasne, świetliste oczy[72]. Rozganiając ciemności, zmuszając je do rozstąpienia się – „T´mu razdwigaja rukoj swojej nieżnoj"[73] [Ciemność rozganiając swą delikatną dłonią] – anioł udowadnia swoją władzę nad nimi, a co za tym idzie, pokazuje drogę człowiekowi żyjącemu w ciemności. Czyni to anioła przewodnikiem w drodze (łac. status viatoris[74]) do zbawienia, wiernym towarzyszem, który do końca wierzy w powodzenie misji: „Ty nie miriszsia s porokom"[75].

---

[69] Tamże.

[70] Tamże.

[71] Tamże.

[72] P l e ṣ u nazywa anioły iskrami pierwotnego ognia, czyli Boga, którego blask odbijają one poprzez swoją naturę (por. P l e ṣ u, dz. cyt., s.152).

[73] S o l o g u b, *Mieczta*, s. 635.

[74] Por. P l e ṣ u, dz. cyt., s.78.

[75] S o l o g u b, *Mieczta*, s. 635.

Duchowe przewodnictwo anioła jest również tematem utworu o incipicie [Angieł tichij i priekrasnyj] z roku 1878. Sytuacja liryczna wygląda inaczej niż w poprzednich wierszach, nie opisano tu bowiem spotkania z boskim posłańcem. Podmiot liryczny – najprawdopodobniej poeta, „niesczastnyj / I wzwołnowannyj piewiec”[76] [nieszczęśliwy / wzburzony pieśniarz], przyzywa go, stosując w tym celu modlitwę, która – jak twierdzi Sophy Burnham – „sprowadza anioły na ziemię”[77]:

Angieł tichij i priekrasnyj,
Mir niebiesnyj nizwiedi,
S utieszenijem pridi,
Ułybnis´ ułybkoj jasnoj,
I wozdusznoju stopoj
prichodi ko mnie poroj!

Ja stradaju, ja toskuju,
Prizywaju ja tiebia,
To biespłodno niegoduja,
To biessmyslenno lubia.

Żal niewidannogo sczastja,
Niet k niemu puti!
Chot´ ułybkoju uczastja
Put´ tiażełyj oswieti,
Nad wzwołnowannoj duszoju,
S biezmiatieżnoj tiszynoju,
Tichij angieł, proleti!

Angieł tichij, angieł nieżnyj!
S tiszynoju biezmiatieżnoj
Ty pridiesz li, nakoniec,
I twojej ułybkoj jasnoj
Nasładitsia li niesczastnyj
I wzwołnowannyj piewiec![78]

Aniele cichy i piękny,
Świat niebiański pozostaw/opuść,
Z pociechą przyjdź,
Uśmiechnij się promiennie,
I stopą niebieską
Zstąp czasami do mnie!

Cierpię, tęsknię,

[76] T e n ż e, [Angieł tichij i priekrasnyj], w: tenże, s. 64.
[77] B u r n h a m, dz. cyt., s. 56.
[78] S o l o g u b, [Angieł tichij i priekrasnyj], s. 64.

Wzywam Cię,
To gniewając się daremnie,
To kochając cię bezmyślnie.

Żal niewidocznego szczęścia,
Nie ma ku niemu drogi!
Choć towarzyszącym uśmiechem
Rozjaśnij trudną drogę,
Nad wzburzoną duszą,
W spokojnej ciszy,
Cichy aniele, ukaż się!

Aniele łagodny, aniele czuły!
W spokojnej ciszy
Czy przybędziesz wreszcie,
I czy twoim promiennym uśmiechem
Rozkoszować się będzie nieszczęśliwy
I wzburzony pieśniarz!

Petycyjna część modlitwy, czyli błagania lirycznego protagonisty wypełniające trzy z czterech strof wiersza, okazują się krzykiem rozpaczy, niemocy (być może twórczej – „biespłodno niegoduja”[79]) i koncentrują się wokół samego pragnienia spotkania z nadprzyrodzoną mocą. Świadczą o tym następujące sformułowania: „Mir niebiesnyj n i z w i e d i”; „S utieszenijem p r i d i”; „P r i c h o d i ko mnie poroj!”; „P r i z y w a j u ja tiebia”; „Tichij angieł, p r o l e t i!”[80]. Z kolei główny cel misji anioła, ze względu ma którą jest przyzywany, zawiera się w słowach: „Chot´ ułybkoju uczastja / P u t´ t i a ż e ł y j o s w i e t i”[81]. Bożego posłańca prosi się zatem o światłość, czyli o mądrość, ale również o współuczestniczenie, o towarzyszenie człowiekowi podczas wędrówki, jaką jest życie[82] – z jego ciężarem, troskami, cierpieniem i tęsknotami. Tym samym realizuje się tu wspomniana na początku funkcja anioła jako przewodnika, lecz także nauczyciela – który, jak zauważa Pleșu – ma o ś w i e c a ć i pomnażać wiedzę[83].

[79] Tamże.
[80] Tamże.
[81] Tamże.
[82] Na temat motywu życia jako wędrówki w twórczości Fiodora Sołoguba zob. np. E. S t a w i n o g a, *Poeta jako homo viator. O egzystencjalnej i duchowej drodze Fiodora Sołoguba*, „Slavia Orientalis” 2022, nr 4, s. 705-729; A. G o z d e k, *Topika mityczna. Figury miejsca w twórczości Fiodora Sołoguba*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 158-178. Szerzej na temat konceptu homo viator zob. G. M a r c e l, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
[83] Por. P l e ș u, dz. cyt., s. 63.

Obraz anioła-przewodnika pojawia się jeszcze w kilku innych utworach, gdzie jego rola sprowadza się do „kierowania naszą pielgrzymką, naszym powrotem do źródeł”[84] – jak pisze przywoływany już Pleșu. Ilustruje to na przykład fragment wiersza zatytułowanego *Angieł błagogo mołczanija* [Anioł błogiego milczenia / ciszy] (z roku 1900):

W tiażkije dni utomlenja,
W noczi biessilnych triewog,
T y o t k ł o n i ł p o m y s z l e n j a
O t n i e d o s t u p n y c h d o r o g...[85]

W trudne dni pełne zmęczenia,
W noce napełnione troskami,
Ty odwiodłeś me myśli
Od niedostępnych dróg...

Człowiek otoczony opieką anioła, jego ochronną siecią, wsłuchany w wewnętrzne wskazówki swojego duchowego przewodnika, jest w stanie z jego pomocą ustrzec się przed zasadzkami Złego i powrócić na właściwą ścieżkę. Podobny obraz odnajdujemy w wierszu z roku 1902 o incipicie [Tichoj łazurnoj dorogoj] [Przez cichą lazurową drogę]. Napotkany nocą anioł, wyglądem przypominający nieco łobuzerskiego chłopca bądź rzymskiego Kupidyna – „malczugan bosonogij, [...] / chiton biełosnieżnyj / Nie zakrywajet kolen”[86] [chłopiec bosy, [...] / w śnieżnobiałej tunice / Niezakrywającej kolan] – a w istocie potężny, choć łagodny mocarz, schodzi na ziemię, aby dopomóc swojemu podopiecznemu – rozrywa kajdany jego niewoli – „Wzor biezmiatieżnyj i nieżnyj, / Moj rastorgajuszczij plen”[87] [Spojrzenie łagodne i czułe / Moją kończący niewolę] – i wskazuje mu właściwą drogę – miłości i pokoju: „Znaju, dorogu pokażesz / Mnie w błagodatnuju tisz”[88] [Wiem, że mi drogę pokażesz ku błogosławionej ciszy]. Zbliżony motyw – tym razem łańcuchy skuwające człowieka uwikłanego w grzech – spotykamy w liryku *Biełyj angieł nado mnoju* [Biały anioł nade mną] z roku 1898. Boży duch ponownie występuje w roli sprzymierzeńca ludzi. Jest podporą podmiotu lirycznego, wspiera go w jego wewnętrznej walce i za pomocą wspólnej modlitwy zanoszonej do Chrystusa (jest niebieskim adwokatem[89]) próbuje wyrwać z duchowego zniewolenia symbolizowanego przez łańcuchy. Żarliwe i znaczące wyznanie wiary,

[84] Tamże, s. 78.
[85] S o l o g u b, *Angieł błagogo mołczanija*, s. 47.
[86] T e n ż e, [Tichoj łazurnoj dorogoj], s. 138.
[87] Tamże.
[88] Tamże.
[89] Por. M i l l e r, dz. cyt., s. 198.

przywołanie imienia Chrystusa, a także widok zbawczych ikon i przynosząca pokój pieśń, wybrzmiewająca w zakończeniu utworu, pozwalają sądzić, iż misja anioła, zakończyła się powodzeniem, i dużo więcej: że jest to wiersz o konotacjach religijnych. Przy tym religijność aktualizuje tu i znaczenie pierwotne – więź z Transcendencją, uobecnienie sfery sakralnej, i uznanie wartości, jakie uosabia Chrystus, którego wysłannikiem jest anioł:

Biełyj angieł nado mnoju,
I bieskrownyje usta
Biezmiatieżnoj tiszynoju
Ispowiedujut Christa.

Angieł żżot połnocznyj ładan
Ja – kadiło pieried nim.
I w c e p i a c h m o i c h razgadan
Dym kadilnyj, tichij dym, –

Woznoszenje, wozdychanje
U spasajuszczich ikon,
Swiecz otradnoje miecztanje,
Utieszytielnyj kanon[90].

Biały anioł nade mną,
I bezkrwiste usta
W ciszy spokojnej
Wyznają Chrystusa.

Anioł pali kadzidło nocą,
Ja – palę kadziło przed nim.
I w moich kajdanach rozwiązana jest [zagadka]
Dymu kadzidła, cichego dymu –

Uniesienie, westchnienie
U zbawczych ikon,
Świec radosna wizja,
Pocieszająca pieśń.

Skrzydlaci przewodnicy w poezji Sołoguba nierzadko związani są z tajemnicą, co także jest zgodne z biblijnym pierwowzorem. W Piśmie Świętym wielokrotnie bowiem wspomina się o pośredniczącej funkcji aniołów, którzy przekazują i wyjaśniają „światło" Boskich tajemnic[91]. W takiej roli pojawia się na przykład archanioł Gabriel wyjawiający Danielowi znaczenie tajemniczych

[90] S o l o g u b, [Biełyj angieł nado mnoju], s. 478n.

[91] Por. G. D a v i d s o n: *Słownik aniołów, w tym aniołów upadłych*, tłum. J. Ruszkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 21.

wizji (por. Dn 8,15-27; Dn 9,20-27) czy zwiastujący Maryi fakt, że zostanie Matką Zbawiciela, oraz sposób, w jaki to nastąpi (por. Łk 1,26-35). Są również inni, bezimienni ambasadorowie, którzy zanoszą Boskie przepowiednie prorokom, dają wykładnię tajemnicy pustego grobu Jezusa (por. Mt 28,1-8) czy Jego odejścia do nieba (por. Dz 1,10-11), a nawet dyktują święte pisma[92]. W roli zagadkowego posłańca pojawia się anioł w wierszu Sołoguba *Angieł snow niewidiennych* [Anioł nieodgadnionych snów] (z roku 1895). Jego atrybutem jest nieprzeczytana księga zawierająca tajemną wiedzę:

Knigu neprocztionnuju
S tajnoj zaprieszczonnoju
Ty dierżał w rukach[93].

Księgę nieprzeczytaną
Z zakazaną tajemnicą
Trzymałeś w dłoniach.

Wydaje się, że ową niezwykłą postacią może być Anioł Śmierci. Przypomnijmy, że do jego zadań należy ochrona świata pozagrobowego, opieka nad duszą zmarłego i jej bezpieczne doprowadzenie przed oblicze Boga[94]. Wśród obowiązków posłańca śmierci jest również prowadzenie księgi, w której zapisuje on dzień urodzin i zgonu każdego człowieka, znane jedynie Bogu. Z kolei na końcu czasów nastąpi otwarcie księgi zawierającej ewidencję wszystkich ludzkich uczynków[95]. Motyw tajemniczej, a przy tym nieprzeczytanej księgi („neprocztionnaja kniga") może zatem wskazywać właśnie na Anioła Śmierci. W tradycji chrześcijańskiej funkcję tę pełni miedzy innymi archanioł Michał[96] – pogromca Szatana, książę i wódz zastępów niebieskich[97], sędzia i trybun[98] podczas Sądu Ostatecznego. Dodatkowym argumentem świadczącym o prawdopodobieństwie tej hipotezy jest wzmianka o czerwonej aureoli otaczającej

[92] Por. K. K r z a n, *„Posłańcy Boskiego milczenia". Przewodnik po świecie aniołów*, Wydawnictwo internetowe e-bookowo.pl, Będzin, 2008, s. 17.

[93] S o l o g u b, *Angieł snow niewidiennych*, s. 248.

[94] Por. M a y z u l' s, dz. cyt., s. 136; K o ś ć, *Motyw anioła śmierci w niektórych koncepcjach pozachrześcijańskich*, „Literatura Ludowa" 2005, nr 6(49), s. 58; S k o c z y l a s, dz. cyt., s. 48, 57n.; M. S t a n z i o n e, *Siedmiu archaniołów. Historia zapomnianego kultu*, tłum. J. Ganobis, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2016, s. 225, 251.

[95] Por. K o ś ć, dz. cyt., s. 56.

[96] Por. tamże.

[97] Por. M. M a y z u l' s, *„Demonom Sokrushniche": Arkhangel Mikhail kak ekzortsist v kul'ture srednevekovoy Rusi*, „Rossiya XXI" 2009, nr 5, s. 123-125; J e a n g u e n i n, dz. cyt., s. 8.

[98] Por. N. A n u f r i y e v a, *Apokaliptícheskiy obraz Mikhaila Arkhangela v russkoy traditsii i otrazheniye yego v ikonografii nizhnetagil'skoy rukopisi*, „Vestnik Yekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii" 2015, nr 2(10), s. 54; K o ś ć, dz. cyt., s. 58; S k o c z y l a s, dz. cyt., s. 58; S t a n z i o n e, dz. cyt., s. 189n.

zagadkowego towarzysza podmiotu lirycznego: „Wies´ ty rdieł, tainstwiennyj" [Byłeś cały płomienny / Cały płonąłeś, byłeś tajemniczy][99]. W ikonografii[100], zwłaszcza prawosławnej, dużą popularnością cieszy się ikona *Archanioł Michał Wojewoda* (*Archangieł Michaił, groznych sił wojewoda*), na której przedstawiono obleczonego w czerwień anioła dosiadającego czerwonego, skrzydlatego konia[101]. Co ciekawe i istotne z punktu widzenia postawionej tu hipotezy, jednym z jego atrybutów, oprócz tradycyjnych (włóczni, trąby i krzyża), jest właśnie księga[102]. Na rzecz takiej interpretacji przemawia również cel wizyty tajemniczego gościa, chociaż i w tym przypadku możemy się go tylko domyślać: „I udieł jedinstwiennyj / Ty mnie obieszczał"[103] [I jedno przeznaczenie / Ty mi obiecałeś]. Rosyjskie słowo „udieł" oznacza los, przeznaczenie[104], wariantywnie: władanie czymś, posiadanie bądź kawałek ziemi[105]. Z kolei „jedinstwiennyj" to „jeden" („jedyny"), ale też „wyjątkowy", „niepowtarzalny"[106]. „Jeden" („jedyny") los zestawiony z twardym i niewzruszonym wzrokiem anioła – „Czto-to niepriekłonnoje / U tiebia w głazach"[107] [Coś nieubłagalnego / W twoich oczach] – może sugerować zapowiedź śmierci podmiotu lirycznego, która sądzona jest każdemu człowiekowi („udieł jedinstwiennyj"). Wariantywne znaczenia słów „udieł" i „jedinstwiennyj", a także motyw księgi oraz obecność czerwonego koloru pozwalają zaproponować też inny, nie mniej prawdopodobny wariant interpretacji tekstu. Aniołem nawiedzającym podmiot liryczny może być również archanioł Uriel – jeden z Protoktistoi[108], najwyższych siedmiu aniołów stojących w gotowości przed tronem Boga, książę nie-

[99] S o l o g u b, *Angieł snow niewidiennych*, w: tenże, s. 248.

[100] Archanioł Michał w czerwonej szacie przedstawiany był również na tak zwanej. tablicy z Palermo – starym obrazie, na którym zaprezentowano siedmiu archaniołów, anielskich książąt: Michała, Gabriela, Rafała, Uriela, Jehudiela, Barachiela i Sealtiela (por. S t a n z i o n e, dz. cyt., s. 311).

[101] Zob. P. T y c h i n s k a y a, *Drevneyshiye Izobrazheniya arkhangela Mikhaila – groznykh sil voyevody*, „Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena" 2012, nr 133, s. 165.

[102] Por. tamże.

[103] S o l o g u b, *Angieł snow niewidiennych*, s. 248.

[104] Por. hasło „Udel", w: S. K u z n e t s o v, *Bol'shoy tolkovyy slovar'russkogo yazyka*, Norint, Sankt-Peterburg 2000, s. 1373.

[105] Por. tamże.

[106] Por. hasło „Yedinstvennyy", w: K u z n e t s o v, *Bol'shoy tolkovyy slovar'russkogo yazyka*, s. 295.

[107] S o l o g u b, *Angieł snow niewidiennych*, s. 248.

[108] Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego, istnieje grupa siedmiu uprzywilejowanych aniołów, w tym Michał, Rafał, Gabriel, Jehudiel, Uriel, Barachiel i Sealtiel, którzy zostali stworzeni jako pierwsi (gr. Protoktistoi) przed pozostałymi zastępami anielskimi (por. S t a n z i o n e, dz. cyt., s. 36.

bieskiego dworu[109] znany z imienia w tradycji prawosławnej[110]. Nazywany jest „ogniem Bożym, światłem Boga”[111], aniołem gromu oraz silnym towarzyszem (łac. fortis socius)[112], symbolizuje miłość Bożą[113]. Przypisuje mu się funkcje podobne do tych, jakie pełni archanioł Michał, w tym Anioła Śmierci, strażnika bram raju[114]. W kanonicznej wersji ikony symbolicznym kolorem Uriela jest czerwień[115], a atrybutami – obnażony (ognisty) miecz oraz płomień, języki ognia[116]. Inne przedstawienia ukazują go z pochodnią, słońcem lub księgą (zwojem)[117]. Te ostatnie symbolizują mądrość i oświecenie[118]. Dlatego Uriela uważa się miedzy za patrona nauki, kultury i sztuki[119], podobnie jak w starożytnej Grecji słonecznego boga Apolla. Jeśli więc przyjąć, że tajemniczym gościem podmiotu lirycznego jest spowity w czerwień, trzymający księgę Uriel, to „udieł jedinstwiennyj”[120] może znaczyć „los wybrańca”, „wyjątkowe przeznaczenie”, które anioł obiecał lirycznemu protagoniście podczas spotkań „na putiach nieidiennych”[121] [na niewidocznych ścieżkach] – znajdujących się w sferze metafizycznej, w sferze wyobrażeń. Przypuszczalnie chodzi tu o to szczególne wybrańswto (posłannictwo), jakiego doświadczył na przykład bohater liryczny wiersza Aleksandra Puszkina *Prorok*, czyli o swoiste namaszczenie na poetę[122].

Podobną kreację anioła wtajemniczonego w Boskie światło wiedzy odnajdujemy w utworze Sołoguba z roku 1922 o incipicie [Moj angieł buduszczeje znajet] [Mój anioł zna przyszłość]. Wiersz, jak się wydaje, jest odbiciem osobistej tragedii, która spotkała pisarza w tym właśnie czasie – samobójczej

[109] Por. tamże, s. 15.

[110] Por. *Arkhangel Uriil v pravoslavnom khristianstve*, MIFologe, https://mifologe.com/sush-hestva/arhangel-uriil.

[111] Zob. hasło „Uriil”, w: R. G u i l i, *Entsiklopediya angelov*, tłum. Yu.R. Sokolova, Veche, Moskva 2008, s. 352-353. Zdaniem św. Izydora, Bóg przemawiał do Mojżesza przez Uriela w postaci płonącego krzewu – stąd przydomek anioła: –„ogień Boży” (por. S t a n z i o n e, dz. cyt., np. s. 46-49, 191, 231).

[112] Por. tamże, s. 8, 169.

[113] Na jednym z obrazów znajdujących się w Rzymie, w bazylice Matki Bożej Anielskiej i Męczenników, Uriel trzyma tabliczkę z napisem „Flammescat igne charitas” [Miłość rozpala ogień] (por. tamże, s. 10n.).

[114] Por. hasło *Uriil*, s. 352n.

[115] Por. S t a n z i o n e, dz. cyt., s. 169, 314.

[116] Por. tamże, np. s. 8.

[117] Por. *Arkhangel Uriil v pravoslavnom khristianstve*.

[118] Por. S t a n z i o n e, dz. cyt., s. 175.

[119] Por. D. V e r c h e, *Arkhangely. Kak rabotat's nimi v povsednevnoy zhizni*, tłum. Yu. Kupatadze, Izdatel'stvo Sofiya, Moskva 2011, s. 46-48.

[120] S o l o g u b, *Angieł snow niewidiennych*, s. 248.

[121] Tamże.

[122] A.S. P u s h k i n, *Prorok*, w: tenże, *Polnoye sobraniye sochineniy v desyati tomakh*, t. 2, *Stikhotvoreniya 1820-1826*, Nauka, Leningrad 1977, s. 304.

śmierci żony, Anastasii Czebotarewskiej. Pogrążony w rozpaczy podmiot liryczny – „Ot skorbi kamienieju!”[123] [Z żalu zamieniam się w kamień (obumieram)] – zwraca się z pytaniami do swojego opiekuńczego anioła. Dotyczą one odwiecznych tajemnic znanych jedynie Bogu i odzwierciedlają niepokój każdej istoty ludzkiej – „trzciny pytającej”[124], nieustannie poszukującej prawdy, która nadaje życiu sens i przynosi nadzieję[125]. Anioł odpowiada tylko na pierwsze pytanie odnoszące się do ukochanej podmiotu lirycznego, potwierdzając, że jeszcze spotka się z mężem: „Skaży, sojedinius´ li s Nieju? – / I on skazał s ułybkoj: – Da.”[126] [Powiedz, czy spotkam się z Nią? – / I on odpowiedział z uśmiechem: – Tak]. Tym samym Boski wysłannik poświadcza prawdziwość dogmatu o istnieniu życia pozagrobowego[127]. Na dwa kolejne pytania dotyczące: (1) sfery cielesnej – ludzkich namiętności i uczuć: „Gasnut li m g n o w i e n j a[128] / W pustynnom chołodie istlenja?”[129] [Czy chwile blakną (giną) / w pustynnym chłodzie rozkładu], które, przypomnijmy, obce są naturze anielskiej, oraz (2) rzeczy ostatecznych: „Najdu l’ czertogow tiech kluczi, / Gdie wsie poczijet niewriedimo, / Gdie n a s z e w r i e m i a o b r a t i m o?”[130] [Czy odnajdę do tych pałaców klucze, / Gdzie wszystko pozostaje nienaruszone, / Gdzie możemy cofnąć czas?], czyli obiecanej zapowiedzi zmartwychwstania ciała, skrzydlaty gość nie udziela odpowiedzi, jednocześnie nakazując lirycznemu

[123] S o l o g u b, [Moj angieł buduszczeje znajet], s. 256.

[124] Por. M. A l’ t m a n, *Razgovory s Vyacheslavom Ivanovym*, Inapress, Sankt-Peterburg 1995, s. 69.

[125] Por. B e n e d y k t XVI, *Milczenie i słowo drogą ewangelizacji* (Orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2012), The Holy See, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20120124_46th-world-communications-day.html.

[126] S o l o g u b, dz. cyt., t. 3, s. 256.

[127] Sołogub mocno interesował się tym zagadnieniem po tragicznej śmierci żony. Prowadził nawet skomplikowane wyliczenia matematyczne, które, jak głosił, potwierdziły hipotezę istnienia życia pozagrobowego. „Wsie siły duchownyje naprawleny k razrieszeniju woprosa o dusze i jeje biessmiertii. I ja priszeł k wpołnie opriedielennomu wywodu, czto umirajet tolko ziemnoj czełowiek, szełucha otwaliwajetsia. Dusza ostajetsia, prodołżajet żyt´. Osobienno dusza opriedielenno indiwidualnaja, skoncentrirowannaja, takaja, kak była u Anast(asii) Nikoł(ajewny). Ja czuwstwuju jeje żywoj nastolko, czto ni razu nie nazwał jeje i nie mogu nazwat´ «pokojnoj». Ona zdies´, riadom so mnoj”. [Wszystkie siły duchowe są skierowane na rozwiązanie kwestii duszy i jej nieśmiertelności. Doszedłem do całkiem konkretnego wniosku, że umiera tylko ziemska powłoka. Dusza pozostaje, żyje dalej. Zwłaszcza dusza indywidualna, skoncentrowana, jak dusza Anas(tazji) Nikoł(ajewny). Czuję, że ona żyje, dlatego ani razu nie nazwałem jej i nie mogę nazwać «zmarłą». Ona jest tutaj, obok mnie]. V. B o t s y a n o v s k i y, *Zapisi razgovorov s Fedorom Sologubom (1921-1922)*, red. M. Pavlova, „Russkaya literatura” 2019, nr 2, s. 165.

[128] Na temat filozofii chwili (ros. miga, mgnowienija) w znaczeniu miłosnego uniesienia i namiętności por. A. G o z d e k, *Kobiety mityczne w poezji Walerija Briusowa. Dialog z tradycją*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017, s. 71.

[129] S o l o g u b, [Moj angieł buduszczeje znajet], s. 256.

[130] Tamże.

protagoniście zamilknąć: „Mołczi”[131]. Boski posłannik daje mu tym samym do zrozumienia, że są to tajemnice niedostępne dla ludzkiego umysłu. Nakaz milczenia może być również odczytany jako zachęta do kontemplacji Bożych Tajemnic, do przejścia ze świata („zstąpienia” przez umysł) do „przybytku” serca – miejsca koncentracji Ducha, gdzie następuje spotkanie Boga i człowieka[132]. Ostatnie, a z teologicznego punktu widzenia, zasadnicze pytanie odnoszące się do tajemnicy istotowego zjednoczenia z Bogiem: „Najdu l’ w biezmiernosti striemlenja / S w i a t u j u t a j n u w o p ł o s z c z e n i j a?” [Czy odnajdę w bezmiarze dążenia, Świętą tajemnicę wcielenia?][133], niebieski duch zbywa milczeniem: „On ułybałsia, no mołczał” [Uśmiechał się, ale milczał][134]. Milczenie anioła – pisze w związku z tym Pleṣu, „jest pełne g e s t ó w i a l u z j i”[135]. „Niekiedy towarzyszy mu uśmiech [...]. Milczenie anioła mówi o Bożym milczeniu”[136]. W tekście rosyjskiego poety nacisk położony został właśnie na uśmiech milczącego posłańca z niebios – uśmiech, ktory, jak można mniemać, oznacza odpowiedź twierdzącą. Jego milczenie należy wobec tego uznać za milczenie komunikacyjne, milczenie o czymś[137], milczenie skrywające i chroniące przyszłe tajemnice, albowiem, powiada św. Izaak Syryjczyk: „M i l c z e n i e j e s t t a j e m n i c ą p r z y s z ł e g o w i e k u. A słowa – narzędziem tego świata”[138]. W milczeniu, by posłużyć się jeszcze cytatem z nauczania papieża Benedykta XVI, „rozumie się najbardziej autentyczne elementy komunikacji między tymi, którzy się kochają”[139] – co w wierszu symbolizuje uśmiechnięta twarz anioła.

*

Anioły w poezji Fiodora Sołoguba związane są ze sferą sacrum i ewokują krąg pozytywnych wartości, z którymi niemal zawsze są kojarzone – piękno, czystość, dobroć, łagodność, ale jednocześnie moc i potęgę. Potwierdza

---

[131] Tamże.

[132] Por. Z. G l a e s e r, *Teologia miedzy słowem a milczeniem*, „Sympozjum” 23(2019) nr 1(36), s. 47n.

[133] S o l o g u b, [Moj angieł buduszczeje znajet], s. 256.

[134] Tamże.

[135] P l e ṣ u, dz. cyt., s. 140.

[136] Tamże.

[137] Por. S. P r z y b y s z e w s k i, *Mówić, milcząc. Nie milczeć, nie mówiąc*, „Prace językoznawcze” 2012, nr 14, s. 242n.

[138] I z a a k S y r y j c z y k, *Słowa o świętych potrzebach*, w: *Filokalia. Vol. X*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1981, s. 474. Cyt. za: P l e ṣ u, dz. cyt., s. 139, przyp. 2.

[139] B e n e d y k t XVI, dz. cyt.

to zastosowana przez poetę leksyka odnosząca się do Boskich pośredników – słowa o dodatniej konotacji, na przykład: „priekrasnyj", „nieżnyj", „biesporocznyj", „sijajuszczij", „swietłyj", „sładkij", „radostnyj", „miłyj" czy „żełannyj". W utworach rosyjskiego poety – zgodnie z biblijnym pierwowzorem – aniołowie pojawiają się jako Boży emisariusze, wypełniający polecenia Stwórcy. Są uobecnieniem Bożej opieki nad ludźmi – ich obrońcami, doradcami, nauczycielami i duchowymi przewodnikami. Mają pieczę nad dziećmi – czuwają nad ich snem, dorosłym zaś towarzyszą w duchowych zmaganiach, wspierając modlitwą i radą, są dobrymi przyjaciółmi. Ich objawienie przynosi ludziom spokój i ukojenie. Częstotliwość występowania niebieskich duchów w poezji autora *Małego biesa* pozwala stwierdzić, że jest to motyw bardzo produktywny. Z jednej strony, jego częste wykorzystanie poświadcza żywe zainteresowanie Sołoguba tymi istotami oraz wskazuje, że przypisywany mu ateizm, a nawet bogoburstwo były tylko dekadencką pozą – grą z czytelnikiem, poetycką maską na jednym z etapów twórczości i duchowego rozwoju samego poety[140], czego dowodzi również bogata liryka duchowa Sołoguba oraz jego liczne wiersze poświęcone figurze Boga[141]. Z drugiej – motyw anioła wpisuje się w całościowy obraz świata, jaki tworzy poeta, w jego myślenie antropologiczne, obejmujące mit o prehistorii człowieka, o utraconym przez niego Raju i poszukiwaniu drogi powrotnej[142]. Mit ten zbudowany został w oparciu o chrześcijańską wizję rzeczywistości. Stwórcą świata jest Bóg (demiurg) zamieszkujący przestrzeń nieba. Człowiek zajmuje w świecie pozycję wygnańca, który za karę przebywa na grzesznej ziemi. Z kolei anioł, podobnie jak Stwórca, związany jest ze sferą sacrum, ale jednocześnie stanowi byt pośredni, na co wskazują jego skrzydła – wzniesione do lotu, ku górze, bądź opuszczone ku ziemi. Jako reprezentant świata niebiańskiego – tego, który został utracony przez człowieka, pełni on funkcję mediacyjną, ale także aktualizuje i wyraża ludzką nostalgię i tęsknotę za niebem oraz pragnienie powrotu do Raju, do świata wartości. W szerszym kontekście Sołogub, będąc poetą-symbolistą, za pomocą motywu anioła realizuje popularną w tym okresie koncepcję dualizmu, która wywodzi się z filozofii Platona i głosi istnienie dwóch światów.

---

[140] Zob. E. S t a w i n o g a, *„Już chrama bożjego biegu ja ...". Fiodor Sołogub: od poety religijnego do bogoburcy*, „Slavia Orientalis" 2021, nr 1, s. 43-64.

[141] Por. P a v l o v a, dz. cyt., s. 983; zob. E. S t a w i n o g a, *Fiodor Sołogub: pomiędzy Bogiem a diabłem. Wprowadzenie do badań*, „Slavia Orientalis" 2019, nr 2, s. 337-355.

[142] Zob. M. C y m b o r s k a - L e b o d a, *„Poeta vozvratnyy put' v Ray": rayskiy tekst v russkoy poezii pervoy poloviny XX veka*, w: *Aktual'nyye problemy i perspektivy rusistiki*, red. Z. Kastel'vi, A. Zaynul'dinov, I. Garsiya, M. Ruis-Sorril'ya, Trialba Ediciones, Barcelona 2018, s. 243-253.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Al'tman, Moisey. *Razgovory s Vyacheslavom Ivanovym*. Sankt-Peterburg: Inapress, 1995.

Anufriyeva, Natal'ya. "Apokalipticheskiy obraz Mikhaila Arkhangela v russkoy traditsii i otrazheniye yego v ikonografii nizhnetagil'skoy rukopisi." *Vestnik Yekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii*, no. 2 (10) (2015): 51–64.

Benedykt XVI. *Milczenie i słowo drogą ewangelizacji* (Orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2012), The Holy See. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20120124_46th-world-communications-day.html.

Bogdanova, Olga A. and Anastasiya G. Gacheva, eds. *Novozavetnyye obrazy i syuzhety v kul'ture russkogo modernizma*. Moskva: Indrik, 2018.

Botsyanovskiy, Vladimir. "Zapisi razgovorov s Fedorom Sologubom (1921-1922)." Edited by Margarita Pavlova. *Russkaya literatura*, no. 2 (2019): 159–69.

Burnham, Sophy. *Księga aniołów. Rozważania o aniołach wczoraj i dziś oraz autentyczne opowieści o tym, w jaki sposób wpływają na nasze życie*. Translated by Dagmara Chojnacka and Mirosław Jabłoński. Poznań: Zysk i S-ka, 1996.

Cymborska-Leboda, Maria. "'Poeta vozvratnyy put' v Ray': rayskiy tekst v russkoy poezii pervoy poloviny XX veka." In *Aktual'nyye problemy i perspektivy rusistiki*. Edited by Zhoan Kastel'vi, Andrey Zaynul'dinov, Ivan Garsiya, and Mark Ruis-Sorril'ya. Barcelona: Trialba Ediciones, 2018.

Davidson, Gustav. *Słownik aniołów, w tym aniołów upadłych*. Translated by Janusz Ruszkowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1998.

Dikman, Minna. "Poeticheskoye tvorchestvo Fedora Sologuba." In Fedor Sologub, *Stikhotvoreniya*. Leningrad: Izdatel'stvo Sovetskiy pisatel', 1979.

Dobiash-Rozhdestvenskaya Ol'ga. *Kul't svyatogo Mikhaila v latinskom srednevekov'ye*. Petrograd: Ekonomicheskaya Tipo-Litografiya, 1917.

Dzhusoyeva, Yelena N., et al., eds. *Poet i Bibliya. Materialy dokladov VIII Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii 19-21 aprelya 2005*. Sankt-Peterburg: Filologicheskiy Fakul'tet SPBGU, 2006.

Glaeser, Zygfryd. "Teologia między słowem a milczeniem." *Sympozjum* 23, no. 1 (36) (2019): 31–60.

Gozdek, Agnieszka. *Kobiety mityczne w poezji Walerija Briusowa: Dialog z tradycją*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017.

———. *Topika mityczna: Figury miejsca w twórczości Fiodora Sołoguba*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006.

Grzybkowska, Dobrosława. "Trzej archaniołowie we współczesnych tekstach kultury." In *Anioł w literaturze i kulturze*. Vol. 2. Edited by Jolanta Ługowska. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut and Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2005.

Guili, Rozmari. *Entsiklopediya angelov*. Translated by Yurij R. Sokolov. Moskva: Veche, 2008.

Jeanguenin, Gilles. *Święty Michał Archanioł*. Translated by Gustaw Kania. Warszawa: Promic, 2012.

Kość, Katarzyna. "Motyw anioła śmierci w niektórych koncepcjach pozachrześcijańskich." *Literatura Ludowa*, no. 6 (40) (2005): 51–61.

Krzan, Katarzyna. *"Posłańcy Boskiego milczenia": Przewodnik po świecie aniołów*. Będzin: Wydawnictwo internetowe e-bookowo.pl, 2008.

Kuznetsov, Sergey. *Bol'shoy tolkovyy slovar' russkogo yazyka*. Sankt-Peterburg: Norint, 2000.

Läpple, Alfred. *Aniołowie*. Translated by Jacek Jurczyński. Kraków: Wydawnictwo M, 2010.

Marcel, Gabriel. *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*. Translated by Piotr Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984.

Mayzul's, Mikhail. "'Demonom Sokrushniche': Arkhangelmikhail kak ekzortsist v kul'ture srednevekovoy Rusi." *Rossiya XXI*, no. 5 (2009): 122–57.

Miller, Joel. *Aniołowie: Ich moc i obecność w naszym życiu*. Translated by Łukasz Malczak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.

Panteghini, Giacomo. *Aniołowie i demony: Powrót tego, co niewidzialne*. Translated by Bruno Gancarz. Kraków: Bratni Zew; Wydawnictwo Franciszkanów, 2001.

Pavlova, Margarita. *Pisatel'-inspektor: Fedor Sologub i F.K. Teternikov*. Moskva: Novoye literaturnoye obozreniye, 2007.

Pavlova, "V poiskakh Ariadny. Ranneye poeticheskoye tvorchestvo Fedora Sologuba." In Fiodor Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh.* Vol. 1. *Stikhotvoreniya i poemy 1877–1892*. Edited by Margarita Pavlova. Sankt-Peterburg: Nauka, 2012.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Edited by Polish biblical scholars, on the initiative of the Tyniec Benedictines. Poznań and Warszawa: Pallottinum, 1990.

Pleșu, Andrei. *O aniołach*. Translated by Tomasz Klimkowski. Kraków: Humanitas, 2003.

Przybyszewski, Sebastian. "Mówić, milcząc: Nie milczeć, nie mówiąc." *Prace językoznawcze*, no. 14 (2012): 235–46.

Pseudo-Dionizy. *Hierarchia niebiańska: Hierarchia kościelna*. Translated by Maria Dzielska. Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1999.

Pushkin, Aleksandr. "Prorok." In Pushkin, *Polnoye sobraniye sochineniy v desyati tomakh.* Vol. 2. *Stikhotvoreniya 1820–1826*. Leningrad: Nauka, 1977.

Rosiński, Franciszek. "Aniołowie w apokryfach Nowego Testamentu." In *Anioł w literaturze i kulturze*. Vol. 3. Edited by Jolanta Ługowska. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut and Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2006.

Rosiński, Franciszek. "Aniołowie w Nowym Testamencie." In *Anioł w literaturze i kulturze*. Vol. 2. Edited by Jolanta Ługowska. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut and Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2005.

Rosiński, Franciszek. "Koncepcja aniołów w Starym Testamencie." In *Anioł w literaturze i kulturze*. Vol. 1. Edited by Jolanta Ługowska and Jacek Skawiński.

Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut and Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe 2004.

Skoczylas, Henryk. "Kult św. Michała Archanioła." In *Aniołowie i demony*. Edited by Jarosław M. Popławski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2007.

Sologub, Fiodor. "Angel blagogo molchaniya." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poemy v trekh tomakh.* Vol. 2, Book 2. *Stikhotvoreniya i poemy 1900-1913*. Edited by Tatjana Misnikevich and Aleksandr Lavrov. Sankt-Peterburg: Nauka, 2014.

Sologub, Fiodor. "Angel mechty polunochnoy." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poemy v trekh tomakh.* Vol. 2, Book 1. *Stikhotvoreniya i poemy 1893–1899*. Edited by Tatjana Misnikevich and Aleksandr V. Lavrov. Sankt-Peterburg: Nauka, 2014.

Sologub, Fiodor. "Angel snow nevidennykh." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poemy v trekh tomakh.* Vol. 2, Book 1. *Stikhotvoreniya i poemy 1893–1899*. Edited by Tatjana Misnikevich and Aleksandr V. Lavrov. Sankt-Peterburg: Nauka, 2014.

Sologub, Fiodor. "Angel tikhiy i prekrasnyy." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh.* Vol. 1. *Stikhotvoreniya i poemy 1877–1892*. Edited by Margarita Pavlova. Sankt-Peterburg: Nauka, 2012.

Sologub, Fiodor. "Belyy angel nado mnoyu." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poemy v trekh tomakh.* Vol. 2, Book 1. *Stikhotvoreniya i poemy 1893–1899*. Edited by Tatjana Misnikevich and Aleksandr V. Lavrov. Sankt-Peterburg: Nauka, 2014.

Sologub, Fiodor. "Bespredelnoyu toskoyu..." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy v trekh tomakh.* Vol. 3. *Stikhotvoreniya i poemy 1914–1927*. Edited by Margarita Pavlova. Sankt-Peterburg: Nauka, 2020.

Sologub, Fiodor. "Lunnaya kolybelnaya." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poemy v trekh tomakh.* Vol. 2, Book 2. *Stikhotvoreniya i poemy 1900-1913*. Edited by Tatjana Misnikevich and Aleksandr Lavrov. Sankt-Peterburg: Nauka, 2014.

Sologub, Fiodor. "Malchik spal, i angel naklonilsya." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poemy v trekh tomakh.* Vol. 2, Book 1. *Stikhotvoreniya i poemy 1893–1899*. Edited by Tatjana Misnikevich and Aleksandr V. Lavrov. Sankt-Peterburg: Nauka, 2014.

Sologub, Fiodor. "Mechta." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh.* Vol. 1. *Stikhotvoreniya i poemy 1877–1892*. Edited by Margarita Pavlova. Sankt-Peterburg: Nauka, 2012.

Sologub, Fiodor. "Moj angel budushcheye znayet..." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy v trekh tomakh.* Vol. 3. *Stikhotvoreniya i poemy 1914–1927*. Edited by Margarita Pavlova. Sankt-Peterburg: Nauka, 2020.

Sologub, Fiodor. "Pechalnyy angel zemle prines." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poemy v trekh tomakh.* Vol. 2, Book 2. *Stikhotvoreniya i poemy*

1900-1913. Edited by Tatjana Misnikevich and Aleksandr Lavrov. Sankt-Peterburg: Nauka, 2014.
Sologub, Fiodor. "Proletal v chas polunochi nebom." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh.* Vol. 1. *Stikhotvoreniya i poemy 1877–1892*. Edited by Margarita Pavlova. Sankt-Peterburg: Nauka, 2012.
Sologub, Fiodor. "Tikhoy lazurnoy dorogoy." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poemy v trekh tomakh.* Vol. 2, Book 2. *Stikhotvoreniya i poemy 1900-1913*. Edited by Tatjana Misnikevich and Aleksandr Lavrov. Sankt-Peterburg: Nauka, 2014.
Sologub, Fiodor. "V chas molitvy polunochnoy." In Sologub, *Polnoye sobraniye stikhotvoreniy i poem v trekh tomakh.* Vol. 1. *Stikhotvoreniya i poemy 1877–1892*. Edited by Margarita Pavlova. Sankt-Peterburg: Nauka, 2012.
Stanzione, Marcello. *Siedmiu archaniołów: Historia zapomnianego kultu*. Translated by Joanna Ganobis. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2016.
Stawinoga, Ewa. "Fiodor Sołogub: Pomiędzy Bogiem a diabłem; Wprowadzenie do badań." *Slavia Orientalis*, no. 2 (2019): 337–55.
Stawinoga, Ewa. "Poeta jako homo viator: O egzystencjalnej i duchowej drodze Fiodora Sołoguba." *Slavia Orientalis*, no. 4 (2022): 705–29.
Stawinoga, Ewa. "'Uż chrama bożjego biegu ja...' Fiodor Sołogub: Od poety religijnego do bogoburcy." *Slavia Orientalis*, no. 1 (2021): 43–64.
Stępień, Tomasz. *Doktor anielski o aniołach*. Warszawa and Marki: Towarzystwo Powściągliwość i Praca, 2014.
Tychinskaya, Polina. "Drevneyshiye Izobrazheniya arkhangela Mikhaila – groznykh sil voyevody." *Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena*, no. 133 (2012): 164–75.
Verche, Dorin. *Arkhangely: Kak rabotat's nimi v povsednevnoy zhizni*. Translated by Yuliya Kupatadze. Moskva: Izdatel'stvo Sofiya, 2011.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ewa STAWINOGA – Poetycka angelologia Fiodora Sołoguba. Wprowadzenie
DOI 10.12887/37-2024-4-148-14

Artykuł stanowi propozycję innego spojrzenia na twórczość rosyjskiego poety-modernisty Fiodora Sołoguba, autora słynnego *Małego biesa* (1905) i licznych wierszy o charakterze bogoburczym. Przedmiotem naukowych dociekań jest jego poetycka angelologia – mało znane i niebadane dotychczas utwory poświęcone postaci anioła. W wyniku przeprowadzonych analiz ustalono, że motyw anioła wpisuje się w całościowy obraz świata, jaki tworzy poeta, w jego myślenie antropologiczne – mit o prehistorii człowieka, o utraconym przez niego Raju i szukaniu drogi powrotnej. Anioły w poezji Sołoguba związane są ze sferą sacrum i ewokują krąg pozytywnych wartości: piękno, czystość, dobroć,

łagodność, ale jednocześnie moc i potęgę. Są bytami pośrednimi, pełniącymi funkcję mediacyjną – pojawiają się jako Boży emisariusze uobecniający opiekę Stwórcy nad ludźmi, są ich obrońcami, doradcami, nauczycielami, duchowymi przewodnikami i przyjaciółmi. Ponadto aktualizują i wyrażają ludzką tęsknotę za niebem oraz pragnienie powrotu do Raju, do świata wartości.

Słowa kluczowe: modernizm rosyjski, Fiodor Sołogub, anioł, angelofania, poetycka angelologia, mediacja, tęsknota za niebem, wartości chrześcijańskie

Kontakt: Katedra Literaturoznawstwa Słowiańskiego, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin
Tel. 81 5372627
E-mail: ewa.stawinoga@mail.umcs.pl
ORCID 000-0001-7046-3252

Ewa STAWINOGA, Fyodor Sologub's Poetic Angelology: Introduction

DOI 10.12887/37-2024-4-148-14

The article is a proposal of a fresh outlook upon the works of a Russian modernist poet, Fyodor Sologub, the author of the famous *The Little Demon* (1905) and numerous poems of blasphemous character. The scholarly research focuses on his poetic angelology—his works devoted to the figure of an angel, which have not been investigated so far and are not very well known. In the effect of conducted analyses it was established that the motif of an angel is inherent in the image of the world as a whole created by the poet and in his anthropological thought, which includes the myth of human prehistory, of the lost Paradise, and the human search for the way back there. In Sologub's poetry, angels are connected with the sphere of the sacred and they evoke a circle of positive values: beauty, purity, kindness, mildness, but also, at the same time, power and might. They are intermediary beings, playing the mediating role; they appear as God's emissaries, who reveal the Creator's care of human beings, acting as their defenders, advisors, teachers, spiritual guides, and friends. In addition, angels represent and express the human longing for Heaven and the desire to return to Eden, to the world of values.

Keywords: Russian modernism, Fyodor Sologub's poetry, angel, angelophany, poetic angelology, mediation, longing for Heaven, Christian values

Contact: Katedra Literaturoznawstwa Słowiańskiego, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin, Poland
Phone: +48 81 5372627
E-mail: ewa.stawinoga@mail.umcs.pl
ORCID 000-0001-7046-3252

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 275-284
DOI 10.12887/37-2024-4-148-15

Kazimierz KRAJEWSKI*

METAFIZYKA PERSONALISTYCZNA

Metafizyka i antropologia konstytuują się uno actu. Akt poznania bytu, czyli rzeczywistości znajdującej się poza człowiekiem, poprzez moment jej przeżycia odsłania i zarazem konstytuuje osobową podmiotowość. Metafizyka i antropologia mają zatem jedno i to samo źródło: integralny charakter pierwotnego, ludzkiego doświadczenia.

W niniejszych rozważaniach chciałbym pokazać, że personalistyczne analizy filozoficzne dokonywane przez Karola Wojtyłę prowadzą do ukonstytuowania nowej koncepcji metafizyki, którą można by określić jako metafizykę personalistyczną, różną od „przedmiotowej" metafizyki tomizmu egzystencjalnego. Metafizyka ta – trzeba podkreślić – nie jest żadnego rodzaju metafizyką kategorialną osoby ludzkiej, ale metafizyką jako taką. Konstytuuje się ona na bazie fundamentalnego (poznawczo-przeżywaniowego) związku osoby z bytem. W metafizyce tej relacja między metafizyką ogólną a antropologią filozoficzną (metafizyką szczegółową) kształtuje się inaczej niż ma to miejsce w tomizmie egzystencjalnym. Antropologia nie jest w niej podporządkowana metafizyce, ale obie okazują się równorzędnymi dyscyplinami filozoficznymi. I metafizyka, i antropologia – być może należałoby raczej powiedzieć: personologia – konstytuują się uno actu. Istotą antropologii jest bowiem właśnie personologia.

Na początku *Osoby i czynu* Karol Wojtyła zdaje się wypowiadać swoje epistemologiczne credo. Pisze on: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu. Kiedy jednak mowa o doświadczeniu człowieka, to chodzi nade wszystko o fakt, że człowiek styka się, tzn. nawiązuje kontakt poznawczy z sobą samym. Kontakt ten ma charakter doświadczalny"[1]. Doświadczenie jakiegokolwiek przedmiotu jest więc zarazem współdoświadczeniem podmiotu. Człowiek, doświadczając, czyli bezpośrednio poznając różnorakie byty „na zewnątrz" siebie, jednocześnie „wewnątrz" siebie doświadcza swojej podmiotowości. Owo doświadczenie siebie rozpięte jest między doświadczeniem „ja", czyli swojej osobowej (prze-

* Dr Kazimierz Krajewski – Katedra Etyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: kazimierz.krajewski@kul.pl [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn,* w: tenże*, „Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 51.

życiowej) podmiotowości, a doświadczeniem swojej osobowej bytowości, którą Wojtyła określa słowem „suppositum”[2]. Człowiek zatem nie tylko przeżywa swoją osobową podmiotowość w postaci swego „ja”, ale zarazem – jako suppositum – jest podmiotem swego bytowania i działania. „Suppositum humanum i ludzkie «ja» – pisze Wojtyła – są to dwa bieguny jednego i tego samego doświadczenia człowieka”[3]. Człowiek nie tylko jest bytem, ale ponadto przeżywa siebie jako byt[4]. Przeżycie to zawdzięcza swojej świadomości. Dlatego Wojtyła tak wiele uwagi poświęca właśnie analizie świadomości, dzięki której przecież człowiek doświadcza swojej podmiotowości. Pisze on: „Dzięki świadomości (refleksywnej) przeżywam to moje «ja», czyli przeżywam siebie jako konkretny podmiot w samej jego podmiotowości. Świadomość jest nie tylko aspektem, ale także istotnym wymiarem czy też realnym momentem tego bytu, którym jestem «ja», skoro konstytuuje jego podmiotowość w znaczeniu przeżyciowym. Wydaje się, iż w ten sposób świadomość wchodzi w samą realną konstytucję tego bytu, jakim jest człowiek, o ile chcemy proporcjonalnie uwydatnić podmiotowość tego bytu – tę właśnie podmiotowość, dzięki której każdy konkretny człowiek jest jedynym i niepowtarzalnym «ja»”[5]. Ta jedyność i niepowtarzalność «ja» świadczy o człowieku jako o osobie[6].

Doświadczenie, o którym Wojtyła pisze na początku *Osoby i czynu*, to fundamentalny akt ludzkiego poznania, polegający na s t w i e r d z a n i u: istnienia (zachodzenia) pewnych faktów czy realnych stanów rzeczy, posiadania przez przedmiot pewnych właściwości czy pozostawania przedmiotów w pewnych relacjach. W tych aktach poznania podmiot stwierdza, że tak oto jest, że w istocie zachodzi to, co stwierdzam, że to, co stwierdzam, jest właśnie takie. Są to zatem akty poznania z asercją[7]. Aktom takim towarzyszy prerefleksyjna świadomość ich zachodzenia (refleksja towarzysząca), w tradycji filozofii klasycznej zwana reflexio in actu exercito. Wojtyła nazywa ją świadomością refleksywną[8]. Dzięki tej prerefleksyjnej świadomości podmiot uświadamia

[2] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota,* w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 387.

[3] Tamże.

[4] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 93.

[5] Tamże, s. 94n.

[6] Por. tamże, s. 123.

[7] Jak wiadomo z epistemologii, moment asercji (stwierdzenia) jest momentem definiującym akt sądzenia (sądu). Moment ten zachodzi także w doświadczeniu (bezpośrednim poznaniu) i polega na ujęciu pozycji bytowej poznawanego przedmiotu. Jej istotę stanowi to, że przedmiot jest przeze mnie zastany i określony, niezależny w swym istnieniu i własnościach od poznającego podmiotu. Jest on transcendentny zarówno w stosunku do ujmującego go aktu, jak i jego podmiotu (por. K. K r a j e w s k i, *Etyczny wymiar poznania prawdy*, w: *Veritas in caritate. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka MIC*, red. M. Tkaczyk, M. Krupa, K. Jaworski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 1n.).

[8] Por. tamże, s. 92.

sobie – czyli przeżywa– zgodność bądź brak zgodności aktu poznania z przedmiotem, który akt ten ujmuje. Świadomość ta stanowi zatem źródło konstytucji kategorii prawdy. Nie to jednak pozostaje w tym momencie najważniejsze. Najważniejsze jest bowiem to, że człowiek – dzięki tej świadomości ujawnianej w akcie poznania – odsłania się sobie jako podmiot osobowy. Ów akt poznania poprzez refleksję towarzyszącą „budzi", rzec można, osobę, która „wyłania się" z suppositum humanum[9]. Dzięki świadomości refleksywnej każdy człowiek jest jedynym i niepowtarzalnym „ja". Sens doświadczenia stanowi zatem (obok poinformowania się o wszystkim, co znajduje się poza człowiekiem[10]) ukonstytuowanie się – poprzez jego przeżywanie – podmiotu osobowego. Na to właśnie zwracał uwagę Wojtyła w swoim epistemologiczno-personalistycznym credo. Funkcja przeżycia nie wyczerpuje się więc tylko w „towarzyszeniu" aktowi poznania, ale przeżycie konstytuuje płaszczyznę nową w stosunku do poznawczo-przedmiotowej (podmiot poznania – przedmiot poznania), a mianowicie o s o b o w ą p o d m i o t o w o ś ć. Informując o zachodzącym akcie poznania (jest to jego funkcja informacyjna, czyli epistemologiczna), przeżycie pełni także funkcję ontologiczną, konstytuuje podmiotowość człowieka, jak w przywołanym fragmencie mówił o tym Wojtyła. Podmiotowość ta polega na byciu i przeżyciu „ja". Mówiąc językiem tomistycznym, bez świadomości refleksywnej człowiek byłby wyłącznie pewną kategorią czy też „porcją" bytu. Takiego właśnie „kategorialnego" ujęcia człowieka dokonuje tak zwana redukcja kosmologiczna, sprowadzając go do świata[11]. Wojtyła takie ujęcie nazywa „kosmologicznym"[12]. Ujęcie człowieka na tle bytowego uniwersum wiąże się z rozumieniem metafizyki, w którym jej podstawowa kategoria, czyli kategoria bytu, pojmowana jest jako rzeczywistość samobytująca, samoistna. Podstawowym ujawnieniem tak rozumianego bytu jest kategoria substancji. W metafizyce tej pojęcie bytu, będąc urabiane na bazie substancjalnych bytów przyrodniczych, zostaje całkowicie wyizolowane z kontekstu osobowego. Takie też, substancjalne pojęcie bytu stosowano do rozumienia człowieka w metafizyce tradycyjnej. Substancjalne rozumienie

[9] „Suppositum humanum" Tadeusz Styczeń nazywa „suppositum personale", a przeżywający siebie podmiot – „subiectum personale" (T. S t y c z e ń, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby,* w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 117).

[10] Takie rozumienie poznania wywodzi się od Arystotelesa, dla którego poznanie polega na intencjonalnym (świadomościowym) przejęciu formy rzeczy przez umysł, czyli właśnie na po-informo-waniu się (por. A r y s t o t e l e s, *O duszy*, 430 a 34, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1972, s. 95).

[11] Por. K. W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, s. 437.

[12] Tamże.

człowieka wyrażała definicja Boecjusza[13]. Za pomocą kategorii substancji trudno jednak adekwatnie ująć człowieka, w przypadku którego pojawia się kategoria osobowej podmiotowości, a w konstytuowaniu się podmiotowości osobowej kluczową rolę odgrywa świadomościowa kategoria przeżycia, niedająca się utożsamić ani z kategorią substancji, ani z kategoriami „agere" i „pati"[14]. Dzięki przeżyciu możliwe staje się rozumienie człowieka w nim samym, a nie poprzez rzeczywistość pozapodmiotową, przede wszystkim przyrodniczą, która znajduje się poza nim. Ujęcie człowieka w nim samym Wojtyła nazywa „personalistycznym"[15]. Za pomocą pojęcia substancji nie da się także zrozumieć konstytutywnej dla człowieka kategorii transcendencji, odsłaniającej się tak w przeżyciu aktu poznania, jak i w przeżyciu czynu. Człowiek doświadcza bowiem swojej transcendencji i autotranscendencji, które stanowią przekroczenie subsystencjalnego sposobu bytowania w sobie.

Metafizyka w wersji tomizmu egzystencjalnego w punkcie wyjścia przyjmuje sądy egzystencjalne pozbawione momentu osobowej refleksji, a więc całkowicie uprzedmiotowione[16]. Skutkiem takiej interpretacji sądu egzystencjalnego jest odizolowanie osoby od możliwości przeżycia doświadczenia bytu. W imię „ultra realizmu" „unicestwia" się osobę, eliminując moment refleksji i pozostawiając „wyłącznie" byt pozapodmiotowy. Zamiast żywego, przeżyciowego kontaktu z realnym bytem mamy wówczas do czynienia z myśleniem o bycie w kategoriach jego metafizycznych (teoretycznych) struktur (np. a k t u istnienia i istoty). Dlatego metafizyka egzystencjalna oparta na całkowicie uprzedmiotowionym sądzie egzystencjalnym musi budować antropologię (teorię osoby) epistemologicznie i metodologicznie całkowicie zależną od tak zwanej metafizyki ogólnej. Doświadczenie osoby zostaje wówczas zamienione na metafizyczne myślenie o osobie. Żywe doświadczenie świata nie jest dla takiej antropologii elementem konstytutywnym rozumienia siebie jako osoby. Różnica między tą wizją metafizyki a wizją metafizyki opartej na osobowym przeżyciu aktu poznania realnej rzeczywistości nie leży w tym, że

[13] Por. B o e c j u s z, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi III*, w: *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 123-125. Wojtyła pisze: „Definicja Boecjusza: «rationalis naturae individua substantia», raczej wyrażała jednostkowość człowieka jako bytu substancjalnego [...] niż całą specyfikę podmiotowości istotną dla człowieka jako osoby" (W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku*, s. 438).

[14] Por. W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku*, s. 438.

[15] Tamże, s. 440.

[16] Mieczysław A. Krąpiec pisze: „Sama [...] rzeczywistość jest nam pierwotnie dana: w pierwszym akcie poznawczym jeszcze nie wiemy nic o podmiocie, o tak lub inaczej pojętym «ja» jawiącym się w formie np. świadomości. I taki jest rzeczywisty stan w tzw. sądach egzystencjalnych, gdy afirmując istnienie czegoś, nie stwierdzamy jeszcze formalnie, że to «ja» poznaję, gdyż akt poznania nie jawi mi się jako poznanie, ale jako przemożna «obecność» świata" (M.A. K r ą p i e c, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978, s. 33).

ta pierwsza czyni punktem wyjścia doświadczenie bytu a ta druga doświadczenie człowieka, lecz w fakcie, że każdy akt poznania z asercją, a zatem k a ż d y sąd, także sąd egzystencjalny, posiada moment refleksji osobowej w postaci reflexio in actu exercito, czyli ma swoje antropologiczne czy raczej personologiczne pendant. Dlatego każdy sąd egzystencjalny, jeśli jest doświadczeniem realnego bytu, stanowi wyraz osobowego, czyli świadomościowego (prerefleksyjnego) kontaktu z faktem istnienia.

Uznanie, że akt poznania charakteryzujący się asercją posiada moment osobowej refleksji w postaci reflexio in actu exercito, czyli ma swój antropologiczny czy raczej personologiczny składnik, sprawia, że człowiek – jak już mówiliśmy wcześniej – „budzi się" jako osoba, stając się przez to partnerem realnego bytu, a nie tylko jednym z bytów tego świata. Należy tutaj podkreślić, że przedmiotem doświadczenia konstytuującym realną osobę jest realna rzeczywistość, nie zaś rzeczywistość ujęta jedynie jako korelat świadomości podmiotu, czyli wyłącznie jako przedmiot intencjonalny. Byt realny, odsłaniając się i manifestując w akcie poznania, konstytuuje podmiot osobowy. Płaszczyzna bytu (metafizyczna) okazuje się więc najściślej związana z płaszczyzną antropologiczną, a raczej personologiczną. Dlatego Jan Paweł II w *Fides et ratio* pisze: „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną"[17]. Metafizyka i antropologia konstytuują się uno actu: doświadczenia siebie jako osoby w doświadczeniu bytu i doświadczenia bytu jako suppositum w doświadczeniu siebie. Akt poznania bytu, czyli rzeczywistości znajdującej się poza człowiekiem, poprzez moment jej przeżycia (reflexio in actu exercito) odsłania i zarazem konstytuuje osobową podmiotowość. Metafizyka i antropologia mają zatem jedno i to samo źródło: integralny charakter pierwotnego, ludzkiego doświadczenia[18]. Dzięki doświadczeniu temu zachodzi ścisły związek między obydwoma dziedzinami. Dlatego Jan Paweł II pisze: „Nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii"[19]. Mimo swojego ścisłego związku obie dyscypliny różnią się między sobą. Doświadczenie odsłania bowiem przed nami fundamentalną odrębność kategorii bytu wywiedzionej z rzeczywistości pozapodmiotowej i z kategorii osoby. Przedmiotem metafizyki będzie analiza bytu jako takiego oraz jego transcendentalnych przymiotów, przedmiotem antropologii natomiast analiza osobowej podmiotowości i jej przejawów. Nieodłączna przynależność do siebie bytu i jego osobowego przeżycia sprawia, że wyłaniająca się z doświadczenia metafizyka jest m e t a f i z y k ą p e r s o n a-

[17] J a n P a w e ł II, *Encyklika „Fides et ratio", o relacjach między wiarą a rozumem*, nr 83, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów, 1999, s. 127.

[18] Por. A. K r a j e w s k a, K. K r a j e w s k i, *Doświadczenie integralne źródłem metafizyki. Metafizyka epistemologiczno-personalistyczno-etyczna,* „Ethos" 33(2020) nr 2(130), s. 297.

[19] J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 83, s. 127.

l i s t y c z n ą. Takie rozumienie metafizyki jest jedynym trafnym rozumieniem tej dyscypliny, pozostaje bowiem w zgodzie z naszym pierwotnym doświadczeniem. Doświadczenie to potwierdza przedmiotową odrębność antropologii i metafizyki, a zarazem personalistyczny charakter tej ostatniej. Metafizyka zostaje całkowicie „spersonalizowana" przez moment osobowego przeżycia bytu. Jej zapowiedzią jest epistemologiczne credo Wojtyły z początku *Osoby i czynu*. Nie jest to – z naciskiem podkreślmy raz jeszcze – jakaś kategorialna metafizyka osoby. Jej istota polega na dostrzeżeniu, że stwierdzenie istnienia bytu w akcie poznania konstytuuje osobowy podmiot. Byt i osoba to zatem dwie, niesprowadzalne do siebie, fundamentalne struktury rzeczywistości. Osoba konstytuuje się w przeżyciu bytu, a byt jako odsłonięty przez nią jest tego koniecznym warunkiem. W doświadczeniu pierwotnym zachodzi między nimi nierozłączne iunctim. Nie można zrozumieć bytu bez osoby ani osoby bez bytu.

Akt poznania rzeczywistości ma więc podstawowe znaczenie dla konstytucji, a właściwie autokonstytucji osoby. Owa autokonstytucja polega na odkryciu, poprzez przeżycie, siebie jako podmiotu. Dzięki refleksji towarzyszącej aktowi poznania człowiek ujawnia się sobie jako osoba. Autokonstytucja osoby uzyskuje swoje zwieńczenie w samostanowieniu. Autokonstytucja sięga „w głąb" osoby, aż do warunkujących samostanowienie struktur samopanowania i samoposiadania[20]. Struktury te mają charakter świadomościowo-przeżyciowo-ontologiczny. To one decydują o ontologicznej oryginalności człowieka. Oryginalność ontologiczna człowieka polega bowiem na strukturalnej autotranscendencji, o której stanowią samostanowienie, samopanowanie i samoposiadanie. Kategorie te decydują o tym, że transcendencja właściwa człowiekowi jest autotranscendencją, czyli transcendencją „do wewnątrz". W studium *Osoba i czyn* Wojtyła pisze: „Pojęcie transcendencji nie tylko wyraża podstawową treść doświadczenia fenomenologicznego, gdy chodzi o osobę, ale także tłumaczy nam samą rzeczywistość osoby w dynamicznej spójni z czynem. Metoda fenomenologiczna nie zatrzymuje nas bynajmniej na powierzchni tej rzeczywistości, ale pozwala sięgnąć do jej głębi. Daje nie tylko ogląd, ale i wgląd. Pojęcie transcendencji służy – na kanwie takiej metody – zrozumieniu tej struktury, która ujawnia się w całokształcie doświadczalnego faktu «człowiek działa». Jest to właśnie struktura osoby"[21]. W artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* stwierdza zaś: „Transcendencja jest poniekąd drugim imieniem osoby"[22]. W prowadzonej przez Wojtyłę analizie fenomenologicz-

[20] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 152n.

[21] Tamże, s. 222.

[22] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 385. Na temat analizy relacji między transcendencją a spełnieniem się osoby por. tamże, s. 388-391.

nej odsłania się fakt „wchodzenia" przeżyć w strukturę ontyczną człowieka. W doświadczeniu siebie człowiek odsłania się zarazem jako podmiot metafizyczny („suppositum humanum") i fenomenologiczny (w języku Tadeusza Stycznia – „subiectum personale"). Osobowej podmiotowości spełniającej się w przeżyciu nie wolno więc odrywać od podmiotowości metafizycznej. Doświadczenie człowieka potwierdza nierozłączalną więź między nimi. Nie da się przeprowadzić cezury między bytowością a świadomością człowieka. Człowiek to bowiem byt świadomy.

Transcendencja osoby, o której mówił Wojtyła, ma swoje źródło już w akcie poznania, który jest pierwszym actus personae[23]. W akcie poznania ujawnia się podwójna transcendencja: przedmiotu w stosunku do aktu i podmiotu w stosunku do tego ostatniego. Pojęcie osoby wyrasta właśnie z tego doświadczenia transcendencji. Pojęcie transcendencji wywodzi się z własnego doświadczenia podmiotu, ujmując jego specyfikę epistemologiczną i ontologiczną. Człowiek doświadcza swojej transcendencji zarówno w stosunku do przedmiotów swego poznania i chcenia, jak i stosunku do swoich własnych czynów. Transcendencję wobec przedmiotów swego poznania i chcenia Wojtyła nazywa transcendencją poziomą, a tę wobec własnych czynów – transcendencją pionową, czyli transcendencją osoby w czynie[24]. Tę ostatnią człowiek zawdzięcza samostanowieniu, przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu[25]. Dzięki samodoświadczeniu człowiek odsłania się sobie jako „ktoś" w opozycji do „czegoś"[26].

Ten proces transcendowania ma dwa kresy: jeden w przekraczającym siebie poprzez akt poznania podmiocie i drugi – w przekraczającym akt poznania realnie istniejącym przedmiocie (bycie), charakteryzującym się własnościami transcendentalnymi[27]. O ile osoba swój „podmiotowy" kres osiąga w samostanowieniu – o tyle ma swój kres „przedmiotowy" w realnym bycie-transcendensie, w jego własnościach transcendentalnych[28].

Transcendencja osoby ma fundamentalne znaczenie dla rozumienia metafizyki, ponieważ prowadzi do doświadczenia transcendentaliów. Wojtyła pisze, że „można mówić o pewnym doświadczeniu transcendentaliów, które idzie

---

[23] Por. T. S t y c z e ń, *Osoba i jej wolność w blasku prawdy*, w: tenże *Wolność w prawdzie*, s. 125.

[24] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 164.

[25] Por. tamże.

[26] Por. tamże, s. 123.

[27] Własności transcendentalne to konieczne warunki bycia bytem. Transcendentale to zarazem własność bytu i relacja (por. A.B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 171-181).

[28] Krąpiec twierdzi, że istotą myślenia metafizycznego jest myślenie transcendentalizujące (por. K r ą p i e c, dz. cyt., s. 34-41).

w parze z doświadczeniem osobowej transcendencji”[29]. Metafizyka personalistyczna jest zatem nieodłącznie związana z doświadczeniem transcendentaliów, umożliwionym przez doświadczenie transcendencji osobowej. Osoba całą sobą – właśnie poprzez doświadczenie transcendencji – odnosi się do transcendentalnie ujętego bytu. Dlatego transcendentalia tworzą trzon myślenia metafizycznego. Dla konstytucji metafizyki personalistycznej podstawowe są transcendentalia personalistyczno-aksjologiczne[30]. Wojciech Chudy przeciwstawiał transcendentalia czysto przedmiotowe (rzecz, jedność, odrębność) metafizyki tradycyjnej tak zwanym transcendentaliom aksjologicznym (prawdzie, dobru, pięknu) personalistycznej metafizyki osoby[31]. Metafizyka personalistyczna uzyskuje więc swoje dopełnienie w transcendentaliach „personalistycznych”. Metafizyka ta przechodzi więc od personalistycznej metafizyki osoby[32] do personalistycznej metafizyki jako takiej. Choć Wojtyła wprost nie uprawiał metafizyki, to wypowiedziane przez niego na początku *Osoby i czynu* epistemologiczne credo – poprzez wyróżnienie świadomości refleksywnej, towarzyszącej poznaniu bytu, i dostrzeżenie jej udziału w tworzeniu osobowej podmiotowości – prowadzi do konstytucji personalistycznie rozumianej metafizyki. Metafizyka ta implikowana jest jego sposobem uprawiania refleksji filozoficznej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arystoteles. *O duszy*. Translated by Paweł Siwek. Warszawa: PWN, 1972.

Boecjusz. “Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi III.” In *Traktaty teologiczne.* Translated by Rafał Bielak and Agnieszka Kijewska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

Chudy, Wojciech. *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”: Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia.* Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1993.

Jan Paweł II. *Encyklika “Fides et Ratio”, o relacjach między wiarą a rozumem.* Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 1999.

Krajewska, Anna, and Kazimierz Krajewski. “Doświadczenie integralne źródłem metafizyki: Metafizyka epistemologiczno-personalistyczno-etyczna.” *Ethos* 33, no. 2 (130) (2020): 297–314.

[29] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 199.

[30] Por. W. C h u d y, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia,* Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 345.

[31] Por. tamże.

[32] O paradygmacie metafizyki osoby obecnym w *Osobie i czynie* pisał Giovanni Reale (por. G. R e a l e, *Trzy paradygmaty metafizyki, stworzone przez myśl grecką i chrześcijańską*, tłum. E. Zieliński, „Ethos” 15(2002) nr 3-4(59-60), s. 28n.).

Krajewski, Kazimierz. "Etyczny wymiar poznania prawdy." In *Veritas in caritate: Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka MIC.* Edited by Marcin Tkaczyk, Marzena Krupa, and Krzysztof Jaworski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.

Krąpiec, Mieczysław A. *Metafizyka: Zarys teorii bytu.* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1978.

Reale, Giovanni. "Trzy paradygmaty metafizyki, stworzone przez myśl grecką i chrześcijańską." Translated by Edward Zieliński. *Ethos* 15, nos. 3–4 (59–60) (2002): 20–29.

Stępień, Antoni B. *Wstęp do filozofii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995.

Styczeń, Tadeusz. "Na początku była prawda: U genezy pojęcia osoby." 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.

Styczeń, Tadeusz. "Osoba i jej wolność w blasku prawdy." 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.

Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

Wojtyła, Karol. "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

Wojtyła, Karol. "Podmiotowość i 'to, co nieredukowalne' w człowieku." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Kazimierz KRAJEWSKI, Metafizyka personalistyczna
DOI 10.12887/37-2024-4-148-15

Celem artykułu jest ukazanie idei metafizyki personalistycznej implikowanej analizami filozoficznymi dokonanymi przez Karola Wojtyłę. Metafizyka ta ma swoje źródło w doświadczeniu osobowego przeżycia bytu. Przeżycie to możliwe jest zaś dzięki świadomości refleksywnej, która towarzysząc ujęciu bytu, zarazem konstytuuje osobową podmiotowość. Osoba konstytuuje się w doświadczeniu bytu, a doświadczenie to jest tej konstytucji koniecznym warunkiem. Dzięki temu metafizyka i antropologia konstytuują się uno actu. Źródłem zarówno metafizyki, jak i antropologii jest więc współdoświadczenie bytu i osoby. Nie da się trafnie ująć ani bytu bez kategorii osoby, ani osoby bez kategorii bytu. Byt i osoba to dwie podstawowe kategorie rozumienia rzeczywistości. Metafizyka personalistyczna uzyskuje swoje dopełnienie w personalistycznym rozumieniu transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna.

Słowa kluczowe: doświadczenie, byt, osoba, świadomość refleksywna, transcendencja, tanscendentalia, antropologia, metafizyka personalistyczna

Kontakt: Katedra Etyki, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: https://www.kul.pl/kontakt,art_16436.html
Tel. 81 4454039
https://www.kul.pl/dr-kazimierz-krajewski,art_16434.html

Kazimierz KRAJEWSKI, Personalistic Metaphysics

DOI 10.12887/37-2024-4-148-15

The aim of the article is to describe the idea of personalistic metaphysics implied by the philosophical analyses made by Karol Wojtyła. Personalistic metaphysics has its source in the personal experience of being rooted in reflective consciousness, which, while accompanying the recognition of being, contributes to the constitution of the personal subjectivity of a human person. A person constitutes herself in her experience of being, which is a necessary condition for the constitution in question. In the experience of being, metaphysics and anthropology are constituted *uno actu*. The source of both metaphysics and anthropology is the fact that being and person are co-experienced. It is impossible to accurately describe being without the category of person, or person without the category of being. Being and person are two basic categories of understanding reality. Personalistic metaphysics is complemented by a personalistic grasp of transcendentals (truth, goodness and beauty).

Keywords: experience, being, person, reflective consciousness, transcendence, transcendentals, anthropology, personalistic metaphysics

Contact: Chair of Ethics, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: https://www.kul.pl/kontakt,art_16436.html
Phone: +48 81 4454039
https://www.kul.pl/dr-kazimierz-krajewski,art_16434.html

FILOZOF W TYPIE SOKRATEJSKIM

Stanisław Majdański

(1935-2023)

Stanisław Majdański, fot. M. Walczak, archiwum domowe Kazimiery Majdańskiej

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 287-292
DOI 10.12887/37-2024-4-148-16

Agnieszka LEKKA-KOWALIK*

„POZNANIE NA GRANICY (NIE)MOŻLIWOŚCI" Stanisława Majdańskiego jedenaście tez o filozofowaniu

Filozofowaniu grożą dwa niebezpieczeństwa: popadnięcie w banał lub popadnięcie w bełkot. Tymczasem naprawdę ciekawa filozofia może sprawiać wrażenie banału czy bełkotu, ale po głębszym zastanowieniu okazuje się, że tym nie jest; wręcz przeciwnie – otwiera horyzont poznawczy i możliwości postawienia na nowo i rozwiązania problemów.

Sformułowanie „poznanie na granicy (nie)możliwości" zaczerpnęłam z tytułu referatu Stanisława Majdańskiego przedstawionego na seminarium z cyklu „Jak filozofować?", które odbyło się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 11 czerwca 2011 roku[1]. Referat ten był swoistym „wyznaniem wiary filozofa", zbierał i doprecyzowywał idee pojawiające się w publikacjach i wystąpieniach autora. Jego rozumienie filozofii i filozofowania można przedstawić w postaci jedenastu tez.

(1) Filozofowanie to niezwykle poważne zajęcie, jest bowiem poszukiwaniem odpowiedzi na wielkie pytania egzystencjalne, i to poszukiwaniem zdyscyplinowanym, podporządkowanym rygorom logiczno-metodologicznym. W tekście napisanym przez Stanisława Majdańskiego wraz z Andrzejem Bronkiem, jego przyjacielem z Katedry Metodologii Nauk KUL, czytamy, że filozofia klasyczna „podejmuje odwieczne, najważniejsze («wielkie»), właśnie klasyczne pytania, dotyczące: istnienia, prawdy, dobra..., dając na nie odpowiedzialne (systematycznie i systemowo) odpowiedzi, m.in. przez respektowanie zasadniczej różnicy między poznaniem typu *doxa* i *episteme*, czyli uzasadniając racjonalnie swe tezy"[2].

(2) Filozofowanie realizuje wrodzoną człowiekowi potrzebę szukania oparcia dla swego poznania i działania. Mówiąc inaczej, filozofowanie wpisane jest w bycie człowiekiem. Dlatego tak istotne staje się rozstrzygnięcie, jaka filozofia może takiego oparcia dostarczyć i jak należy ją uprawiać. Nie można jednak

* Dr hab. Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL – Katedra Metodologii Nauk, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: ewa.lekka-kowalik@kul.pl, ORCID 0000-0002-4834-318X [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

[1] Zob. S. M a j d a ń s k i, *Filozofowanie – poznanie na granicy (nie)możliwości*, YouTube.pl, https://www.youtube.com/watch?v=5nEJkcbDljY.

[2] A. B r o n k, S. M a j d a ń s k i, *Klasyczność filozofii klasycznej*, w: *Miscellanea methodologica. Wybór tekstów Andrzeja Bronka SVD i Stanisława Majdańskiego*, red. A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 103.

rozdzielać celów filozofowania teoretycznego (ostatecznego i nieobalalnego wyjaśnienia rzeczywistości) i praktycznego (poszukiwania mądrości i ugruntowanego poglądu na świat) – choć trzeba rozróżniać. Nie można traktować ich rozłącznie, jeśli filozofia ma być nie tylko zespołem dyrektyw, ale uzasadnioną racjonalnie najgłębszą wiedzą. To dlatego problem atrakcyjności filozofii dla nie-filozofów (także akademików z innych dyscyplin) jest tak istotny[3].

(3) Filozofowanie jest bardzo trudne, ponieważ stanowi poznanie radykalnie transcendujące. Metafora transcendowania niesie w sobie intuicję granicy, która jest przekraczana ku dziedzinie w swej warstwie ontologicznej, poznawczej i językowej innej niż dziedzina, od której zaczynało się filozofowanie. Filozofia transcenduje nauki szczegółowe (a te transcendują poznanie potoczne), a sama z kolei jest transcendowana przez wiarę, religię i teologię.

(4) W sferze, do której docieramy w wyniku transcendowania, przekraczania granic, znane, „normalne" prawidłowości się załamują – niczym prawa materii w sferze bliskiej zera bezwzględnego. Filozofia jest „granicznie graniczna", co najbardziej ujawnia się w metafizyce: „Transcenduje się poznawczo to, co «normalne», w kierunku tego, co niezwykłe. Przekracza się kategorie, ale najważniejsze jest wykraczanie z porządku esencjalnego w kierunku tego, co zwie się istnieniem. Przekracza się naturalne granice, stąd *meta-physis*, *trans-natura*"[4].

(5) Trudność filozofowania zasadza się także na tym, że pojęcia filozoficzne są „przewrotne" i to niekiedy z dokładnością do sprzeczności. Oto termin, który ma określone znaczenie, zaczyna być używany – na innym etapie historycznym lub w pewnym kontekście – w znaczeniu całkowicie lub częściowo opozycyjnym. Dzieje się tak na przykład z jedną z podstawowych opozycji w filozofii: podmiot–przedmiot. W wielu językach tam, gdzie użytkownik języka polskiego posługuje się terminem „przedmiot", pojawia się „podmiot" (ang. subject, franc. le sujet), jak w wyrażeniach „przedmiot badań" i „subject of research". To zaś powoduje, że możemy swoiście „przekładać" jedno wyrażenie na drugie – można choćby dyskursywizować to, co w metafizyce nazywa się intuicją, i „intuicyzować" dyskurs (rozumowanie)[5]. Nie jest to prosta relatywizacja pojęć do kontekstu. Idąc za radą dawaną pływakom wpadającym w wir, należy poddać się „wirowi przewrotności" i iść w głąb, uchwycić ową przewrotność, by się z niej wydobyć.

---

[3] Zob. komentarze Stanisław Majdańskiego w prowadzonej przez niego debacie „W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego" (zob. *W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z dyskusji o dorobku wydziału filozofii chrześcijańskiej z okazji 60-lecia uczelni*, oprac. S. Majdański, „Summarium" 26-27(1997-1998), s. 151-205).

[4] S. M a j d a ń s k i, *Między „ontologią", „metafizyką" i „realizmem". Szkic metafilozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne" 50(2002) nr 1, s. 392.

[5] Zob. t e n ż e, *Metafizyka klasyczna: Transcendentalia, konwertybilia i reduplikatywy (refleksje metametafizyczne)*, „Studia Philosophiae Christianae" 36(2000) nr 2, s. 157-180.

(6) Jest bowiem w filozofowaniu zjawisko jeszcze osobliwsze: „W miejscach najbardziej metafizycznie walentnych dokonuje się swoistego utożsamienia (konwergencji) przywołanych gdzie indziej dystynkcji”[6]. Tak dzieje się w przypadku Kartezjańskiego „cogito ergo sum”[7] czy Berkeleyowskiego „esse est percipi”[8]. Tak dzieje się też w przypadku Krąpcowej tezy, że w poznaniu podmiot „przylgnął” do przedmiotu, to znaczy „podmiot powodowany przez treści pochodzące od przedmiotu utożsamia się z nim niemal «mistycznie», z dokładnością do swoistej nierozróżnialności podmiotu i przedmiotu”[9].

(7) Różne aspekty można uczynić centralnymi dla filozofowania: przyczynowość, principia, transcendentalia, byt, transcendowanie... Ostatecznie jednak filozofia jest nauką holistyczną, w której – jak głosili dojrzali scholastycy – należy odróżniać, ale nie oddzielać, owo distinguo unificem, czy Maritainowskie „distinguer pour unir”[10]. Centralne filozoficzne pojęcia są ze sobą dynamicznie skorelowane, a „ich interrelacja znaczeniowa jest nader trudna do poznawczego ujęcia w języku dostosowanym do ujęć medialnych, kategorialnych, lokalnych”[11].

(8) Filozofowaniu grożą dwa niebezpieczeństwa: popadnięcie w banał lub popadnięcie w bełkot. Tymczasem naprawdę ciekawa filozofia może sprawiać wrażenie banału czy bełkotu, ale po głębszym zastanowieniu okazuje się, że tym nie jest; wręcz przeciwnie – otwiera horyzont poznawczy i możliwości postawienia na nowo i rozwiązania problemów. Na przykład teza „byt jest bytem”, nie oznacza banalnego przedstawienia logicznej zasady tożsamości, ale stanowi ujęcie dwóch aspektów bytu: istoty i istnienia, a teza „metafizyka to myślenie koniecznościowymi stanami rzeczy” pozwala pokazać, że – wbrew poglądom Davida Hume’a – istnieje przejście od „jest” do „powinien”, ale nie ma ono charakteru formalnologicznego.

(9) Filozofowanie ukierunkowane jest na prawdę, a filozofia jest poznaniem prawdziwościowym. Poznanie – paradoksalnie – ogranicza, bo wymaga, żeby

---

[6] T e n ż e, *Między „ontologią”, „metafizyką” i „realizmem”*, s. 392. Zob. t e n ż e, *W stronę uniwersytetu, filozofii i kultury – w nawiązaniu do Mieczysława A. Krąpca i innych mistrzów*, w: *Miscellanea methodologica. Wybór tekstów Andrzeja Bronka SVD i Stanisława Majdańskiego*, s. 415-443.

[7] Por. R. D e s c a r t e s, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 30.

[8] Por. G. B e r k e l e y, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*, tłum. J. Salamon, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 26.

[9] M a j d a ń s k i, *Między „ontologią”, „metafizyką” i „realizmem”*, s. 393. To dlatego Kazimierz Kłósak mógł określać o. Mieczysława Alberta Krąpca, czołowego myśliciela lubelskiej szkoły filozoficznej, mianem abstrakcjonisty konkretystycznego.

[10] Zob. J. M a r i t a i n, *Distinguer pour unir ou les degrès du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

[11] M a j d a ń s k i, *Metafizyka klasyczna*, s. 179.

w myśleniu i działaniu liczyć się z tym, że jest tak, a nie inaczej. Vérité oblige. W filozofii klasycznej – za sprawą realizmu – „prawda i racjonalność to są dwa «kolumnowe», «ostojowe» pojęcia, przy czym to drugie jest niejako funkcją pierwszego”[12]. Współcześnie – twierdzi Majdański – mamy do czynienia z negacją prawdy: „Stało się to wszystko za sprawą przerostu, absolutyzacji idei wolności, ponad wszystko – wolności tedy przed prawdą, ponad prawdą, bez prawdy, niezależnej od prawdy. [...] Postawa klasyczna sprowadza się w swym sednie do idei «wolności w prawdzie», do «normatywnej mocy prawdy»”[13]. Ta sytuacja kulturowa sprawia, że filozofowanie jest społecznie istotne – „bo filozofia właśnie głosi prawdę i ją chroni”[14].

(10) Filozofowanie zanurzone jest w tradycji, która pozwala usłyszeć głosy przeszłości, ale winno się ją badawczo przekraczać – ku głębi, gdyż filozoficzne pytania są w pewnym sensie dla człowieka wieczne. Bez owego przekraczania kończy się filozofowanie, a zaczyna powtarzanie i istnieje groźba zaniku rozumienia tego, co powtarzane. Prowadząc badania „zgłębiające”, warto natomiast sięgać do rodzimych tradycji – „jeśli nie chcemy być jedynie «dealerami» dorobku innych”[15].

(11) Filozofem się nie jest, ale – podobnie jak w przypadku poetów – bywa. Filozofowanie to etno-, etymo- i metaforomyślenie-poznanie, podczas którego trzeba cały czas uważać na niebezpieczeństwo popełnienia jednego z dwóch błędów. Gdy ulegając urokowi nauk szczegółowych, dąży się do „unaukowienia” filozofii, przestaje ona być filozofią. Gdy zaś usilnie zgłębia się problemy, zwłaszcza te egzystencjalne, filozofia może przerodzić się w mistykę.

Powyższe tezy wpisują się w tradycję lubelskiej szkoły filozofii klasycznej, do której – mimo wszelkich zastrzeżeń – Stanisław Majdański się przyznawał[16], a którą twórczo rozwijał zarówno na poziomie przedmiotowym, jak i metaprzedmiotowym. Był też – obok ks. Tadeusza Stycznia, ks. Stanisława Nagyego, ks. Andrzeja Szostka i Wojciecha Chudego – pomysłodawcą i fundatorem Instytutu Jana Pawła II, jednostki KUL, która podjęła interdyscyplinarne badania nad myślą Karola Wojtyły oraz religijną i kulturową doniosłością pontyfikatu Papieża-Polaka, „filozofa spraw ludzkich”. Uniwersytet, Instytut Jana Pawła II KUL, Towarzystwo Naukowe KUL to nie miejsca pracy Stani-

[12] T e n ż e, *W stronę uniwersytetu, filozofii i kultury*, s. 435.

[13] Tamże, s. 436.

[14] Tamże.

[15] T e n ż e, *Metafizyka klasyczna*, s. 179.

[16] „Opowiadamy się ogólnie za filozofią klasyczną przeciw nieklasycznej, a tym samym za filozofią maksymalistyczną przeciwko minimalistycznej”. B r o n k, M a j d a ń s k i, dz. cyt., s. 105. Szerzej na temat lubelskiej szkoły filozoficznej zob. M.A. K r ą p i e c, A. M a r y n i a r c z y k, *The Lublin Philosophical School*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2010; *Lubelska Szkoła Filozoficzna. Historia – koncepcje – spory*, red. A. Lekka-Kowalik, P. Gondek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019.

sława Majdańskiego, ale przestrzenie jego życia. Rację ma Alfred Wierzbicki, twierdząc, że Stanisław Majdański był „myślicielem, który żyje filozofią”[17]. A tytuł: „Doktor Stanisław Majdański: prawdziwy profesor i prawdziwy filozof”[18], nadany przeze mnie laudacji z okazji przyznaniu mu tytułu Honorowego Członka Towarzystwa Naukowego KUL, jest z pewnością adekwatny.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Berkeley, George. *Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*. Translated by Janusz Salamon. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.

Bronk, Andrzej, and Stanisław Majdański. “Klasyczność filozofii klasycznej.” In *Miscellanea methodologica: Wybór tekstów Andrzeja Bronka SVD i Stanisława Majdańskiego*. Edited by Anna Starościc. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.

Descartes, René. *Zasady filozofii*. Translated by Izydora Dąmbska. Warszawa: PWN, 1960.

Krąpiec Mieczysław A., and Andrzej Maryniarczyk. *The Lublin Philosophical School*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2010.

Lekka-Kowalik, Agnieszka. “Doktor Stanisław Majdański: Prawdziwy profesor i prawdziwy filozof.” *Summarium* 44 (2015): 91–94.

Lekka-Kowalik, Agnieszka, and Paweł Gondek, eds. *Lubelska Szkoła Filozoficzna: Historia – koncepcje – spory*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.

Majdański, Stanisław. “Metafizyka klasyczna: Transcendentalia, konwertybilia i reduplikatywy (refleksje metametafizyczne).” *Studia Philosophiae Christianae* 36, no. 2 (2000): 157–80.

Majdański, Stanisław. “Między ‘ontologią’, ‘metafizyką’ i ‘realizmem’: Szkic metafilozoficzny.” *Roczniki Filozoficzne* 50, no. 1 (2002): 383–401.

Majdański, Stanisław. “W stronę uniwersytetu, filozofii i kultury – w nawiązaniu do Mieczysława A. Krąpca i innych mistrzów.” In *Miscellanea methodologica: Wybór tekstów Andrzeja Bronka SVD i Stanisława Majdańskiego*. Edited by Anna Starościc. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.

Majdański, Stanisław, ed. “W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Z dyskusji o dorobku wydziału filozofii chrześcijańskiej z okazji 60-lecia uczelni.” *Summarium* 26–27 (1997–1998): 151–205.

Maritain, Jacques. *Distinguer pour unir ou les degrès du savoir*. Paris: Desclée de Brouwer, 1932.

[17] A.M. W i e r z b i c k i, *Nieklasyczny filozof klasyczny*, w: *Metodologia: tradycja i perspektywy*, red. M. Walczak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 281.

[18] Zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Doktor Stanisław Majdański. Prawdziwy profesor i prawdziwy filozof*, „Summarium” 44(2015), s. 91-94.

Wierzbicki, Alfred Marek. "Nieklasyczny filozof klasyczny." In *Metodologia: tradycja i perspektywy*. Edited by Monika Walczak. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – „Poznanie na granicy (nie)możliwości". Stanisława Majdańskiego jedenaście tez o filozofowaniu

DOI 10.12887/37-2024-4-148-16

Autorka w jedenastu tezach przedstawia Stanisława Majdańskiego rozumienie filozofii i filozofowania, wskazując, że stanowi ono twórcze rozwinięcie tradycji lubelskiej szkoły filozofii klasycznej.

Słowa kluczowe: Stanisław Majdański, filozofia, poznanie, lubelska szkoła filozofii klasycznej

Kontakt: Katedra Metodologii Nauk, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: ewa.lekka-kowalik@kul.pl
https://pracownik.kul.pl/ewa.lekka-kowalik
ORCID 0000-0002-4834-318X

Agnieszka LEKKA-KOWALIK, "Cognition on the Border of Impossibility": Stanisław Majdański's Eleven Theses on Philosophizing

DOI 10.12887/37-2024-4-148-16

In the form of eleven theses, the author presents Stanisław Majdański's ideas about philosophy and philosophizing, considering his views as a creative development of the tradition of the Lublin school of classical philosophy.

Keywords: Stanisław Majdański, philosophy, cognition, the Lublin school of classical philosophy

Contact: department of Methodology of Science, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ewa.lekka-kowalik@kul.pl
https://pracownik.kul.pl/ewa.lekka-kowalik
ORCID 0000-0002-4834-318X

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 293-306
DOI 10.12887/37-2024-4-148-17

STANISŁAW MAJDAŃSKI – JAK SIĘ WIDZĘ, JAK SIĘ PAMIĘTAM*

Środowisko tworzą różne elementy. Na pewno osoby, osobowości, a także struktury, idee w nim głoszone, oryginalne, choć nie tylko. To wszystko wytwarza jakąś więź poprzez intergeneracyjnie osiąganą tradycję. W zakresie badań i studiów Wydział pomyślany był doskonale, chyba w wyniku doświadczeń skądinąd, głównie zapewne ze Lwowa, a wcześniej z Louvain, bo na mocy idei stamtąd wiejących powstał nasz Uniwersytet, także nasz Wydział Filozofii.

DZIECIŃSTWO

Urodziłem się 8 maja 1935 roku we Włocławku, jako syn Walentego Majdańskiego i Reginy z domu Nita. Ojciec mój, z zawodu nauczyciel, był wówczas sekretarzem generalnym Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej na diecezję włocławską i prowadził ożywioną działalność społeczną i publicystyczną w duchu katolicko-narodowym. W roku 1935 rodzice przenieśli się w okolice Warszawy, najpierw do Piastowa, tam urodził się mój brat Jan Ładysław (w roku 1937), potem do Marysina Wawerskiego, gdzie (w roku 1939) urodziła się siostra Elżbieta Dąbrówka. Tam zastała nas wojna. Pamiętam syreny i początek bombardowań.

W pierwszych dniach wojny udaliśmy się wszyscy na wschód, do rodziców mojej matki, na Polesie, do Dywina w powiecie Kobryńskim. Ojciec wrócił do Warszawy do pracy. W wyniku paktu Ribbentrop–Mołotow rodzina nasza została na długo rozdzielona. Na Polesiu nastała władza sowiecka, a 10 lutego 1940 roku zostaliśmy deportowani na północ ZSSR wraz ze wszystkimi członkami rodziny Nitów, którzy wówczas znajdowali się w domu. Byli to, oprócz nas – to znaczy: mamy, brata, siostry i mnie – także nasza prababcia Marcjanna Nita, dziadek Stanisław, babcia Józefa, siostra mamy Maria i brat mamy, jeszcze nieletni Tadeusz. Po czterdziestu pięciu minutach wyznaczonych przez NKWD na przygotowanie się do drogi w nieznane wywieziono nas na saniach, skoncentrowano z innymi rodzinami w szkole, przewieziono na stację i załadowano do wagonów towarowych. Od tego czasu ciągle marzliśmy. Jechaliśmy długo (z dłuższym postojem na granicy), cały czas zamknięci i bacznie pilnowani przez uzbrojonych konwojentów. Pamiętam nary [prycze],

* Tekst opracowany przez Kazimierę Majdańską na podstawie rękopisu męża (z ok. 2015-2018 roku) znajdującego się w archiwum domowym.

mały żelazny piecyk i okropne warunki sanitarne. Po drodze zmarła nasza prababcia, której ciało wyrzucono z pociągu gdzieś na postoju, w okolicach Wołogdy.

Wyładowano nas w końcu lutego w okolicach Archangielska, na stacji Chołmogorskaja. Stamtąd przywieziono nas saniami na położony wśród lasów posiołek Wodopad. Były to skądinąd bardzo piękne strony, ale nie był to czas na obserwacje przyrody. Wszyscy dorośli lub prawie dorośli musieli zaraz iść do pracy w lesie, nisko płatnej i bardzo wyniszczającej, nieraz daleko od rodzin w Wodopadzie. Mama też pracowała przy wyrębie lasów – wycinaniu drzew, ich obróbce, zwożeniu i spławianiu. Rzadko przychodziła do nas do domu (jednej izby w baraku z okrąglaków, z robactwem wszelkiego rodzaju). Przychodziła na kilka godzin i wracała zawsze nocą, wśród wielu niebezpieczeństw. Baliśmy się o nią, ale bardzo jej oczekiwaliśmy. Trwało to do umowy Sikorski–Stalin (Majski). W Archangielsku powstała wtedy delegatura polskiego poselstwa; było trochę pomocy, a jeszcze więcej nadziei na lepsze jutro.

W roku 1941 w ramach umowy Sikorski–Majski z 30 lipca tegoż roku wyjechały z posiołka prawie wszystkie polskie rodziny. Tylko dwu rodzinom zatrzymano dokumenty, w tym naszej.

Było to dla nas niezrozumiałe (szczególnie dla ojca, który ciągle starał się na różne sposoby wydobyć nas stamtąd; ktoś nam powiedział o liście z ambasady, który nadszedł i został zatrzymany przez NKWD). Do tego czasu nasza rodzina zmniejszyła się – w listopadzie 1940 roku zmarł dziadek Józef, w grudniu 1941 roku – siostrzyczka Elżbieta, a siostra mamy Maria zdołała jakimś sposobem dostać się do Iranu z wojskiem generała Andersa. Gdy w czerwcu 1942 roku zmarła babcia Józefa, mama postanowiła uciec z Wodopadu z nami dwoma i bratem Tadeuszem. Udało się nam przedostać do Archangielska, mimo że ten był ciągle przez Niemców bombardowany i był na prawie wojennym. Dobrzy ludzie jakoś pomogli – pamiętam szczególnie Zdzisławę Wójcik, sekretarkę Delegatury Rządu RP (wróciła do Warszawy, zmarła w 2018 roku w wieku 103 lat) i porucznika Jerzego Szwałkę z oddziału polskiego stacjonującego wówczas w Bakaricy pod Archangielskiem (a także zastępcę delegata rządu Witolda Kuczyńskiego, również zesłańca, znanego mi ze słyszenia). W Archangielsku zacząłem uczęszczać do szkoły, do której chodziłem dwa lata. Uczyłem się bardzo dobrze, zostałem nawet wytypowany do pionierów, ale natychmiast odmówiłem, oświadczając, że jestem Polakiem.

W roku 1943 przetransportowano nas (i wielu Polaków) na południe, staraniem Związku Patriotów Polskich, który przejął nad nami władzę po zamknięciu Delegatury (po Katyniu). Znaleźliśmy się w okolicach Saratowa (rejon Krasnyj Kut), na terenach dawnej kolonizacji niemieckiej (osiedlonych tam Niemców wywieziono na wschód, gdy zbliżały się wojska niemieckie),

w miejscowości Polianskaja Dolina (przedtem Schönthal). Mama pracowała, jak prawie wszyscy, w sowchozie Polianskim, a potem w ZPP, bo tylko ta forma pracy wśród Polaków i dla Polaków była możliwa.

W Saratowskiem było znacznie lżej materialnie. Wychowywaliśmy się wśród wielonarodowości – formalnie poprawnie egzystującej, a faktycznie skłóconej, co najlepiej potwierdza dziecięca świadomość i jej pamięć do dzisiaj – i wspaniałej przyrody, dzikiej i hodowlanej: konie, wielbłądy, woły robocze, kozy, owce, wszędzie step o smaku piołunu (burzanów). I władza sowiecka wśród tego, nad tym. Kiedyś miejscowa „part-org" (szef organizacji partyjnej) Karatiewa – widzę ją oczyma pamięci – zebrała nas w dwuszeregu, by wypowiedzieć się w sprawie religii, bo oto rozrzucono święte obrazki z odnośnymi napisami. Nie wiem, jaka była świadomość tej zróżnicowanej młodzieży, dzieci, ale myśmy wiedzieli swoje i tylko zdaliśmy sprawę mamie z tego zdarzenia. Polacy byli w zasadzie, jak to i dziś oceniam, w porządku. Niektórzy tylko czasem byli trochę zruszczeni (na przykład mówiąc „łasteczki" i „skwarce", zamiast „jaskółki" i „szpaki"). Żydzi byli różni, tradycyjnie religijni albo bezwyznaniowi.

W przygotowaniach do „repatriacji", do powrotu do Polski, mama brała aktywny udział. Tuż przed ich zakończeniem wezwano ją do Saratowa, by załatwiła jakieś formalności, i już nie wróciła. Mieliśmy nadzieję, że dołączy po drodze, jednak wejście NKWD do naszego wagonu podczas postoju w Saratowie wyjaśniło wszystko. Odebrano nam torebkę mamy ze wszystkimi dokumentami, ale pozwolono nam na wyjazd pod opieką Polaków (Marii Fortuny i jej siostry Marii, które mieszkały w Polianskiej Dolinie razem z nami). Wtedy to formalnie stałem się „głową rodziny". Mama została aresztowana i uwięziona. Później, w roku 1955, po powrocie mamy do Polski, dowiedzieliśmy się, że zażądała w śledztwie naszego powrotu do ojca, co dla śledczych było, jak oświadczyli, stwierdzeniem braku zaufania do władzy sowieckiej. Na szczęście przedarły się do mamy dwa telegramy od ojca (znamienne, że z Częstochowy, gdzie współpracował między innymi z paulinami), które potwierdzały, że ojciec żyje w Polsce i dzieci mogą zostać wypuszczone.

Dojechaliśmy do Poznania, skąd było najbliżej do Częstochowy (stamtąd wysłany został ostatni telegram ojca). W Poznaniu przyjął nas Państwowy Urząd Repatriacyjny, tam też znalazł nas ojciec, który nie mógł pogodzić się z tym, że nie ma z nami matki. Rozpoczęły się próby odnalezienia kogoś, kto ją już po rozstaniu z nami widział, różne starania dotyczące odnalezienia miejsca jej pobytu i o jej powrót. Ojciec zajął się naszym wychowaniem religijnym i przygotowaniem do szkoły (w ZSSR ukończyłem trzy klasy szkoły powszechnej, chyba tylko w trzeciej klasie była szkółka polska z podręcznikami przygotowanymi przez ZPP). Najpierw ojciec zawiózł nas do Jabłonowa Pomorskiego (za sprawą zaprzyjaźnionego ks. Lucjana Dambka, który

przechowywał się w czasie wojny u felicjanek w Warszawie), tu leczył nas, odkarmiał, przygotowywał do pierwszej Komunii Świętej i do szkoły polskiej (co dzień byliśmy na Mszy Świętej u pasterek, w ich siedzibie macierzystej – zamku Ogińskich). Potem była już Warszawa: przejściowo Niepokalanów (gdzie ojciec wydawał swoje teksty i książki) i Gołąbki pod Warszawą, gdzie chwilowo chodziliśmy do szkoły, by uzyskać świadectwo (kierowała szkołą Władysława Podwysocka, chrzestna mego brata). Po przygotowaniach przez ojca uzyskałem w Gołąbkach świadectwo ukończenia szóstej klasy szkoły powszechnej. Szkołę powszechną (podstawową) ukończyłem w Wawrze, zapisując się potem do Wawerskiego Liceum w Aninie, wówczas pod Warszawą. Nie kontynuując tego wątku, dodam tylko, że maturę w liceum wawerskim uzyskałem w roku 1952. Dostałem się tam za dyrektoriatu dr Zofii Mianowskiej, „z tych Mianowskich" (niebawem usunięto ją i przeniesiono do ministerstwa – takie były paradoksy – by nie miała wpływu na młodzież).

Trzy lata później powróciła z zesłania na Syberii matka (po więzieniu w Saratowie więziona na Łubiance, skąd zesłano ją na pięć lat do Krasnojarskiego Kraju – początkowo przebywała w Krasnojarsku, a następnie w Abakanie). Po piętnastu latach zsyłek i więzienia wróciła prywatnie, własnym staraniem, nie korzystając z dobrodziejstw żadnej repatriacji (nie skorzystaliśmy z tego i my z bratem, mimo że byliśmy „repatriowani"). Jawne kontakty z tymi, którzy przeżyli wojnę, były na nowo podejmowane, w warunkach trudnych już inaczej.

MÓJ UNIWERSYTET

Co robić po maturze, to był problem. Mama była jeszcze na zesłaniu, a ojciec – wciąż podejrzany i zwalczany przez władze (i nie tylko), z ich punktu widzenia słusznie. Zajmował się problematyką z pogranicza demografii i etyki, jego zdaniem kluczową dla Polski – zdał sobie z tego sprawę w międzywojniu, a wzmocnił swoje przekonanie w czasie okupacji. Nie miałem szans na studia w państwowej uczelni, chyba że zapisałbym się na wydział techniczny, jak większość moich kolegów, by zarabiać i – formalnie – budować Polskę Ludową w ramach politechnizacji kraju, w imię odbudowy i rozbudowy (co było odbiciem hasła Lenina: władza rad to komunizm plus elektryfikacja – czy ogólniej – uprzemysłowienie kraju).

Miałem różne zamiłowania i nie dość jasne plany. Z domu wyniosłem zamiłowanie do etnologii, antropologii, etyki, a także historii i problematyki światopoglądowej, związanej z religią. Miałem też predylekcje rodzinne do leśnictwa (w sferze dalekich marzeń – las kojarzył mi się jeszcze z chłopcami „z lasu", nie było to wtedy bezpieczne). Czasem przemykało przez myśl nauczycielstwo, może nieśmiało seminarium nawet. W rodzinie ze strony ojca

ujawniały się zdolności malarskie, najsilniej właśnie u ojca – takie niezrealizowane powołanie, zamienione na coś, co jego zdaniem było dla Polski ważniejsze (choć ciągle pamiętał ideę podnoszenia serc przez sztukę). Nie było wyraźnych nacisków ojca na mój wybór studiów; mając pełne zaufanie do syna, nie skłaniał go do niczego.

W tym stanie rzeczy udałem się do zaprzyjaźnionych z moją rodziną Zofii i Zygmunta Kamińskich. On był profesorem rysunku na politechnice, jakoś się tam trzymał. Ona miała pracownię rzeźbiarską na Myśliwieckiej, gdzie mieszkali i gdzie bywaliśmy, podobnie zresztą jak u Grabskich, Dobraczyńskich czy innych z tej sfery. Zosia, głęboko religijna (choć niegdyś, podobnie jak jej mąż, obracała się w niezbyt religijnym środowisku w Paryżu) sprawdziła moje zdolności rzeźbiarskie. Wypadło nadzwyczaj pozytywnie, ku mojemu zdziwieniu, bo chociaż jeszcze w Rosji ujawniły się pewne moje sprawności techniczno-manualne, to nigdy nie zajmowałem się stricte rzeźbą. Zygmunt przyjął mnie bardziej surowo i z pewną rezerwą (może myślał, że pragnę protekcji przy jego niepewnej sytuacji na politechnice, ale na to byłem zbyt ambitny). Po obejrzeniu moich prac oświadczył, że owszem, zdolności są, ale nie wiadomo, czy przetrwają i rozwiną się. Niemal się obraziłem.

W każdym razie sprawę odłożyłem; ad Kalendas Graecas, jak się okazało. Na wszelki jednak wypadek w szkole oświadczyłem, że idę na politechnikę, na architekturę. To się zgadzało z ówczesnym pędem (przy czym na architekturze był wtedy trend techniczny, a nie artystyczny). Papiery poszły, tajnie opiniowane, jak wszędzie wtedy, przez szkołę i Związek Młodzieży Polskiej (mimo że do ZMP nie należałem). A poszedłem na studia na Katolicki Uniwersytet Lubelski, by na razie wybrać filozofię, jako pewne przedłużenie moich rozmaitych zainteresowań (z marynistycznymi włącznie – inspirowanymi wspomnieniami z Archangielska), by lepiej przygotować się życiowo i światopoglądowo do egzystowania w ówczesnych warunkach, a potem wybrać ewentualnie coś jeszcze, może bardziej praktycznego. I tak zostałem na filozofii, na którą się zapisałem. Przyjmował mnie jeszcze ks. Józef Pastuszka, niebawem z Lublina relegowany (ojciec mój go znał, nie bardzo wiedziałem skąd). Gdy zapytał mnie, co zamierzam robić po studiach, odpowiedziałem trochę buńczucznie i na wyrost: ostatecznie pójdę do łopaty z dyplomem (zrealizował to poniekąd mój kolega, Jan Bardan, o którym niedawno pisałem[1]).

Zapisałem się na sekcję praktyczną, bo to brzmiało wtedy jakoś lepiej, mniej odstraszająco niż filozofia teoretyczna. Zresztą dominowała na niej wówczas filozofia moralna, z którą miałem poniekąd do czynienia w tradycji domowej (być może także pod wpływem mojego stryja Kazimierza, później-

[1] Zob. S. M a j d a ń s k i, *Okolicznościom się nie kłaniał: Jan Bardan (1933-2015) – etyk, uczeń Feliksa W. Bednarskiego i Karola J. Wojtyły*, „Sumarium" 44(2015), s. 27-38.

szego biskupa). Chętnie chodziłem na zajęcia do o. Feliksa Bednarskiego, dominikanina, kontynuującego tradycję o. Jacka Woronieckiego, którego mój ojciec bardzo cenił (z wzajemnością). Wiele zawdzięczam ojcu Bednarskiemu, a także innym. Sekcją filozofii praktycznej kierował Jerzy Kalinowski, teoretyk filozofii praktycznej, etyk, logik, z pierwotnego wykształcenia i nadań filozof prawa, niesłychanie zdyscyplinowany i ideowy.

Na Wydziale Filozofii panowała wyjątkowo prologiczna atmosfera, na tle dobrej historii filozofii (z tomizmem jako akcentem), była też psychologia (domagająca się wciąż pewnej emancypacji) i nabierająca z czasem znaczenia metafizyka (temperamentny, że tak powiem, o. Mieczysław Albert Krąpiec, reprezentant tomizmu egzystencjalnego typu maritainowskiego, zwłaszcza gilsonowskiego, zwał się czasem tomistą precyzującym, ale nie w duchu logiki, lecz wierności bytowi i jego promotorowi Tomaszowi z Akwinu). Przeszedłem na wydziale wszystkie treningi, potrącając nawet o wątek filozofii przyrody. Ale przede wszystkim był to ciąg: filozofia praktyczna z etyką na czele (nie, jak później, socjologią), logika tak czy inaczej pojęta, z jej różnymi działami: logiką formalną, semiotyką i metodologią nauk, aż po prakseologię i naukoznawstwo, poprzez metafizykę i to, co z nią ściślej związane, a później znów etyka, tym razem w związku z tym, co zostawił Jan Paweł II (tu odnotuję nazwisko oryginalnego etyka, jakim był ks. Tadeusz Styczeń).

Szczególnie przydał mi się trening logiczny, w badaniach i w dydaktyce – w logice miałem braki (i mam je nadal). W swoim czasie, w latach po moim przybyciu na KUL, działali w tym zakresie ks. Józef Iwanicki, który po uwięzieniu ks. Antoniego Słomkowskiego został rektorem (inaczej niż poprzednik ratował uniwersytet – dyplomatycznie i „prologicznie"), Jerzy Kalinowski (wsławił się wszechstronnością i konwersatorium metafilozoficznym, przedsięwzięciem ochotniczym, i współtworzeniem logiki zdań praktycznych, „deontycznej") oraz ks. Antoni Korcik, z zamiłowania historyk logiki i wielki oryginał. Swoim krytycyzmem i inteligencją brylował młody ks. Stanisław Kamiński, który znakomicie, imponująco, wykładał logikę formalną dla „praktyków", stąd poznałem go wcześnie. Od drugiego roku byłem już na sekcji teoretycznej, po naradzie z Kalinowskim, który na to przystał, mimo że był kierownikiem i „ideologiem" sekcji praktycznej (wielką jego zasługą jako dziekana były starania, by zachować jak najwięcej ze zlikwidowanego przez władze Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych).

Pod kierunkiem Kamińskiego napisałem magisterium, z nachyleniem na problematykę semiotyczną, której się odtąd specjalizacyjnie trzymałem, choć nie bez innych odniesień. Studia ukończyłem w roku 1957. Potem uzyskałem doktorat („Problemy asercji zdaniowej"[2]). Rozprawę habilitacyjną naszkico-

[2] Zob. t e n ż e, *Problemy asercji zdaniowej. Szkice pragmatyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.

wałem, ale jej nie ukończyłem (powstało potem z tego kilka moich artykułów), a nadania tytułu doktora habilitowanego na innej podstawie mi odmówiono (rektor nie podjął tej decyzji, odsyłając sprawę, wraz z kilkoma innymi wnioskami, do senatu, który wszystkie rozpatrzył negatywnie). W tej swoistej monokulturze bez awansu uniwersyteckiego nie potrafiłem się do końca odnaleźć, w czym moja wina (choć nie tylko), jak to jako naukoznawca oceniam.

W czasie mojej pracy badawczo-dydaktycznej (tej ostatniej głównie, do czego powołany jest w końcu uniwersytet: obok badań „wysokich", także do dydaktyki „wysokiej" – tak twierdzę, choćby inni twierdzili inaczej) byłem czynny we wszystkich trzech składowych szeroko pojętej logiki: w logice formalnej (najmniej), w semiotyce (najbardziej, także w jej sąsiedztwie) oraz w metodologii nauk i w związku z nią, w szczególności w ramach metodologii filozofii i w semiotyce filozofii (jak i filozofii semiotyki). Było w tym wszystkim jakieś nachylenie historyczne (poniekąd z natchnienia szkoły zwącej się „lubelską szkołą filozoficzną").

Swoich zajęć starałem się nie prowadzić standardowo, zgodnie – jak powiadają – z moim charakterem, będąc czasem dygresyjny. Miałem spory wpływ na młodzież (jak i kolegów), choć niesformalizowany, jako że zazwyczaj, w ramach zasadniczej wierności „szkole", nieco odbijałem od jej ujednoliconej standardowo linii. Uważałem, że trzeba tradycję kontynuować, ale w miarę możności twórczo i – użyłem już tego sformułowania – zgodnie ze swoim charakterem, choć jeśli trzeba, ów charakter poświęcić na rzecz prawdy. gdyby trzeba było dokonać odnośnego wyboru.

Jestem szczerze wdzięczny Uniwersytetowi i Wydziałowi Filozofii za wszystko, co tu otrzymałem, a nie mógłbym otrzymać gdzie indziej. Jestem wdzięczny wszystkim moim Mistrzom i kolegom, a także – jeśli tak się mogę wyrazić – uczniom (co do Mistrzów, to czasem byli oni spoza Uniwersytetu, poznani osobiście lub z lektury; gdy chodzi o bezpośrednie kontakty, wymienię tu tylko dwa nazwiska: Jana Franciszka Drewnowskiego i Andrzeja Grzegorczyka)[3].

FILOZOFIA W STRUKTURZE UNIWERSYTETU

Środowisko – w tym wypadku filozoficzne czy może przynajmniej filozofioznawcze – tworzą różne elementy. Na pewno osoby, osobowości, a także

[3] Stanisław Majdański związany był z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim od roku 1952, kiedy rozpoczął studia, do roku 2010, gdy przeszedł na emeryturę, ale żywe kontakty z uczelnią utrzymywał do końca życia, współpracował także z Instytutem Jana Pawła II i z redakcją „Ethosu". Zawsze był wierny swemu Uniwersytetowi, ani godziny swojej aktywności zawodowej nie poświęcił innemu pracodawcy.

struktury, idee w nim głoszone, oryginalne, choć nie tylko. To wszystko wytwarza jakąś więź poprzez intergeneracyjnie osiąganą tradycję. W tych zakresach były duże osiągnięcia, choć zapowiadało się na coś więcej. Zdarzały się i zdarzają regresy. Nie wszystko, co zamierzone, zostało osiągnięte. Czasem coś „ucięto" zanim się rozwinęło, mimo że były szanse, by rozwinąć „zadatki", wypracowane lub niejako samonarzucające się, jakby skądinąd.

Szczególnie Katedra Metodologii Nauk obfitowała w różne, na ogół niezrealizowane pomysły, także dotyczące statutu wydziału i związanego z nim środowiska filozoficznego, powiedzmy ostrożniej – okołofilozoficznego. Niekiedy trzeba powiedzieć: szkoda. A w zakresie badań i studiów wydział pomyślany był doskonale, chyba w wyniku doświadczeń skądinąd, głównie zapewne ze Lwowa, a wcześniej z Louvain, bo na mocy idei stamtąd wiejących – a idee też tworzą środowisko – powstał nasz Uniwersytet, także nasz wydział: Wydział Filozofii, Wydział Filozoficzny, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej (co do różnych nazw wydziału – przydałaby się osobna refleksja).

Odnotujmy tu tylko „z rozpędu" i szkicowo kilka pomysłów, zasygnalizujmy je. W sumie dotyczą one struktury i funkcji wydziału, a pośrednio osób i głoszonych przez nie idei, bo wszystko, co składa się na środowisko, jest w nim organicznie powiązane, także takie elementy, jak na przykład biblioteka czy jednoczące zespół funkcje – powiedzmy – rekreacyjne, obecne w środowisku mądrze pomyślanym i realizowanym, rozwijającym się twórczo.

Ważna jest nawet sama nazwa wydziału, dobrze się kojarząca, napędzająca ideowo rozwój. Weźmy na przykład nazwę wyjściową – Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, pozytywnie naładowaną, ale też wzbudzającą nieporozumienia i dyskusje, także pod wpływem otoczenia z zewnątrz: ideowego, światopoglądowego, politycznego. Bo filozofię można wyizolować z całości kultury, ale czy trzeba, cui bono? Co naprawdę filozofii służy: wyizolowanie, autonomia tak czy inaczej pojęta? Mamy tu dwa klasyczne dążenia, powiedzmy, takie jak we Francji, do filozofii zanurzonej nawet w politykę, i w Anglii, gdzie jest ona – zda się programowo i w praktyce – z tego wyizolowana (wtedy, jeśli są związki filozoficzno-niefilozoficzne, to zapośredniczone, zrealizowane łagodniej, w anglosaskiej kulturze).

W kwestii „filozofii chrześcijańskiej" była cała dyskusja w Europie przed wojną, u nas powtórzyło się to specyficznie już po wojnie, w innej sytuacji, w warunkach inwazji ideologicznej komunizmu, marksizmu. Były różne, dość proste rozwiązania, jak i skomplikowane niuanse warte szczegółowszego omówienia, choć w prostszym ujęciu obecna tu dialektyka konfrontacji ideowej dość łatwa jest do przedstawienia, a przynajmniej zasygnalizowania. Po obu stronach barykady istniało „za" i „przeciw" nazwie z przydawką „chrześcijańska", w całkiem odwrotnych intencjach, choć pozornie tak nie było. Sytuacja przedstawiała się podobnie jak z prześladowaniem Kościoła w konfrontujących

się z nim krajach: oto zakazywano lub nakazywano duchownym noszenie ubiorów ich wyróżniających, by ich wszędzie rozpoznawać lub napiętnować, by uniemożliwić im demonstrację religijną lub ukryte, niekontrolowane działanie. A po stronie przeciwnej, kościelnej? Tu było analogicznie, tyle że w przeciwną stronę: jedni starali się o demonstracyjną obecność, inni stosowali metodę mimikry.

W stosunku do filozofii na uniwersytecie katolickim, ze strony przeciwnej usiłowano najpierw ją „laicyzować", jakby okazując, że chrześcijaństwa w tym względzie już nie ma. Odwrotna taktyka czy strategia, finalnie w tej samej co do intencji tendencji, polegała na tym, by zezwolić na przymiotniki „fideistyczne", w ramach czasowego zezwolenia na istnienie „ciemnogrodu" i napiętnowanie filozofii jako kryptoteologii, a nawet religii (zatwierdzano nawet nadawanie habilitacji jako teologicznych). Powodowało to w niektórych umysłach spore zamieszanie. Zwolennicy nazwy „Wydział Filozoficzny" mogli być posądzani o swoistą kolaborację, z kolei ci, którzy demonstracyjnie, a zarazem w celu przetrwania na zasadzie legalnego „ciemnogrodu", godzili się nawet na „magistra filozofii chrześcijańskiej" czy „socjologa chrześcijańskiego", mogli być posądzani o rodzaj fideizmu czy irracjonalizmu, potwierdzającego nieracjonalność, nienaukowość takiej filozofii.

A pomysłów na nazwy wydziału mogło być więcej. Na przykład szeroka nazwa zakresów – nawet mimo twierdzenia, że sedno filozofii jest metafizyczne czy etyczne (w sensie etyki normatywnej) – „Wydział Nauk Filozoficznych" pozwala na umieszczenie w ramach wydziału nauk już mało filozoficznych, jak socjologia, psychologia czy pedagogika, choć w istocie ich związki z filozofią właściwą pozostają ekstremalne. Filozofia jest tu na czele, ale w sensie panowania ładnej królowej, z korzyścią, jak się zdaje, i dla niej, i dla nauk jakby „podwładnych", ale względnie zautonomizowanych. Taką nazwę przyjęto w Louvain-la-Neuve (mniejsza o jej tam „wykonanie", które można i trzeba dyskutować).

Z kolei inna nazwa, jakby rodem z Nijmegen: „Ogólny Interfakultet", jakże jest ciekawa dla filozofii samej i nie tylko, zwłaszcza w dzisiejszej epoce interdyscyplinaryzmu potrącającej o postmodernistyczny chaos – bo interdyscyplinaryzm bywa interesujący tam, gdzie występuje jeszcze świadomość interdyscyplinarnych różnic, a nie chaotyczny – bez tej pamięci – melanż, „Mischung". Teraz wypada jakoś wracać do idei autonomii dyscyplin, choć względnej, z możliwością interdyscyplinarnych transferów. Filozofia, jak mało która dyscyplina, nadaje się na „ogólny interfakultet" w dobrym wykonaniu. Obecnie którakolwiek z dyscyplin może do tego pretendować, byleby zyskać na karierze – nawet osławiona „kosmetologia", nie mówiąc o socjologii, psychologii czy humanistyce lub informatyce – to dzieje się na naszych oczach, te dyscypliny usiłują pełnić funkcje (para)filozoficzne.

Był projekt, by nazwać wydział „Wydziałem Filozofii i Nauk o Człowieku", tak by można było przynajmniej niektóre dyscypliny dawniej i wciąż jeszcze

dzisiaj (ale w inny sposób) skupić wokół filozofii właściwej (czystej, „ścisłej", jak mawiano dawniej, gdy doktoraty czy habilitacje nazywano szerzej filozoficznymi, poza tymi z prawa, medycyny i teologii). Tak czy inaczej, cóż by to szkodziło komukolwiek – co więcej byłoby pożyteczne, gdyby zgromadzić na wydziale filozoficznym na przykład psychologię (niechby i empiryczną w dominancie), socjologię, pedagogikę czy także nauki o religii, jak to jest na przykład w Krakowie (po oddzieleniu się wymienionych, razem z filozofią we właściwym znaczeniu, z logiką w dodatku, od nauk historycznych, bo jeszcze długo po drugiej wojnie był tam Wydział Filozoficzno-Historyczny). U nas z różnych powodów działał kompleks emancypacyjny, może prawem pewnego neofityzmu czy noworyszyzmu, mniejsza o nazwy.

Prosta była idea – może zbyt prosta – by zorganizować badania i studia wokół zakładów, wydzielonych na wyrost od początku istnienia wydziału (gdy nie był jeszcze podzielony na sekcję teoretyczną i praktyczną): historii filozofii, logiki i teorii poznania oraz metafizyki z teodyceą (i później z teorią poznania), etyki z filozofią prawa (rozwojowo z dodaniem antropologii). Niewiele z tego wyszło, może nie było warunków politycznych, co więcej, rzeczone zakłady zlikwidowano, właściwie nigdy nie wypełniły swej funkcji poza biblioteczną. A całość dendrytu organizacyjnego wydziału była ciekawa i rozwojowa: sekcje (nazwę „instytuty" z trudem wprowadzano, sugerując się negatywnymi peerelowskimi skojarzeniami, nie widząc pozytywnych), zakłady, katedry (choć przy niekonsekwencji organizacyjnej było tu zamieszanie), pracownie (na przykład fizyki czy biologii, gdy nie było odnośnych struktur wydziałowych z racji politycznych, ideologicznych, ponieważ uniemożliwiano KUL-owi rozwijanie nauk pozytywnych, użytecznych, podobnie jak prawa, ekonomii, rolnictwa czy medycyny).

Z perspektywy lat widać, że wielką niezręcznością było nieskorzystanie z propozycji przeniesienia – po reaktywacji – pedagogiki na filozofię. Dałoby to filozofii pewną liczbę słuchaczy (studia czysto filozoficzne zawsze miały ich niewielu, zawsze były „przy czymś" albo też pod flagą filozofii gromadziły się dyscypliny związane z nią czy jej pokrewne lub eksfilozoficzne historycznie – przed wojną na KUL-u w ramach sekcji filozoficznej studiowało zaledwie trzydzieści osób, wykładowcy zaś „żyli" z obsługi różnych wydziałów na uczelni) i szansę naturalnej transmisji filozofii na inne dziedziny.

I tak się stało, że nie przeniesiono pedagogiki [na filozofię – K.M.] na uczelni, na której drugim historycznie rektorem był Jacek Woroniecki, realizator idei katolickiej etyki wychowawczej, a jego ideowi następcy głosili ścisły związek etyki i pedagogiki. Zresztą związek taki dostrzegał też ktoś inny, filozof i pedagog o tradycjach nietomistycznytch, lecz kantyzujących, pochodzący z Rosji, a pracujący w Warszawie Sergiusz Hessen. W epoce amerykanizmu można by wziąć wzór z USA, gdzie wydziały „filozofii i wychowania" funk-

cjonują nawet w zwyczajnych koledżach (Amerykanie przejawiają w tym zwykły dla nich zmysł praktyczny; mniejsza o poziom wykonania, bo z tym jest różnie). Dodajmy, że w swoim czasie projekt ten, praktycznie naukoznawczy, zgłoszony z naszego środowiska metodologiczno-naukoznawczego, przydałby rangi samej pedagogice, reprezentującej wtedy nie najwyższy poziom (w tym kierunku skłaniałaby się odchodząca już z uczelni prof. Teresa Kukołowicz).

Innym ciekawym projektem było umieszczenie filozofii w ramach wydziału studiów dziennikarskich ze specjalnością dziennikarstwa światopoglądowego na odpowiednim uniwersyteckim poziomie. Mniej udana była propozycja studiów politologicznych (i tym samym badań na uniwersyteckim poziomie, bo dydaktyka „wysoka" zakłada zawsze badania), ponieważ w ramach rozkładu wydziałów i ich instytutów do objęcia tego kierunku upoważniony byłby raczej wydział prawa. Studia dziennikarskie – tu też byłyby szanse spopularyzowania naszej szkoły filozoficznej – zrealizował jako odrębne, a potem na Wydziale Nauk Społecznych (który skupił socjologię przeniesioną z filozofii, ekonomię ze zlikwidowanego Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych – zresztą i na nim przed filozofią była socjologia – oraz psychologię z Wydziału Filozofii) Leon Dyczewski.

Rejestrując pomysły dotyczące wydziału filozoficznego, wspomnijmy tytułem wybijających się przykładów (zapomnianych) jeszcze trzy. Pierwszy z nich wyłaniał się z pewnych idei ojca Bednarskiego, z których on sam po latach niezbyt jasno zdawał sobie sprawę (przeniósł się wcześnie do Angelicum). Ten wiernie trzymający się tomizmu dominikanin, chciał ten kierunek zmodernizować także pod względem języka, jego uwspółcześnienia (taką myśl nasuwały słuchaczom jego zajęcia). Bednarski postulował utworzenie czegoś w rodzaju instytutu nauk moralnych, z filozofią moralną – jeśli nie teologią – na czele, obejmującego cały zestaw nauk o moralności (przypomina to nieco francusko-angielską tradycję „moral science").

W okresie, gdy przychodziła do nas z Zachodu idea swego rodzaju antropologizmu, mieliśmy „w powietrzu" (czemu dałem wyraz [zgłaszając projekt na Radzie Wydziału – K.M.]) coś w rodzaju instytutu w sensie badawczo-dydaktycznym (jak na uniwersytet przystało) nauk antropologicznych, projekt pokrewny temu, co nazwałbym ideą Bednarskiego, ale pod nieco inną flagą, o innym nachyleniu. Było to w czasie pewnego rozpędu naukowego Krąpca, współpracującego już z Kamińskim, i za rektorowania ks. Wincentego Granata, który zdawał się zmierzać w podobnym kierunku. Uniwersytet z racji zewnętrznych nie miał wielu szans na rozwinięcie tej idei, ale nawet wewnątrz okazało się, że jest tu więcej rywalizacji niż współpracy (chodziło, jak się wydaje, o autoryzowanie tej idei, nic więc na szerszą skalę z tego nie wyszło, a entuzjazm i pewna moda minęły – to wtedy dało się słyszeć, że teologia jest właściwie nauką o człowieku, co powiało z Zachodu, mniejsza tu o szczegóły i że tak powiem o ortodoksję tej idei, o jej rozumienie).

I ostatnia, trzecia już idea, która wykluła się w naszym środowisku filozoficznym, metafilozoficznym. Chodzi o naukoznawstwo, o zorganizowane badania i studia w tym względzie, podjęte w środowisku jak się zdaje wyjątkowo dobrze do tego przygotowanym. Zaproponował tę ideę, zarysował w pewnym zakresie i profilu piszący te słowa; może od początku była ona dyskusyjna, ale wydawała się atrakcyjna. Zapoczątkowało się to i niestety zgasło. Może zabrakło entuzjazmu? Może zaowocowałoby gdzie indziej? U nas mimo pewnej nieufności przygotował grunt do tej idei Stanisław Kamiński, gdy wraz z o. Romualdem Gustawem, dyrektorem biblioteki głównej KUL, zorganizował konwersatorium dyskusyjne i dokształcające w celu melioracji katalogu systematycznego.

Powstał ciekawy zespół, zatwierdzony przez ówczesnego prorektora Stanisława Papierkowskiego, miałem zaszczyt do niego należeć, wiele się wtedy nauczyłem. Myśli Kamińskiego dotyczyły nauki w ogóle, a w szczególności użytecznej praktycznie klasyfikacjo-typologii nauk. Wysunął wtedy dwie ciekawe idee: po pierwsze, koncepcję dyscyplin religiologicznych, w tym także teologii religii; po drugie, koncepcję dyscyplin ogólnych (formalnie lub merytorycznie), które doniosłe są w dyferencjacji – interakcji nauk (i jak stwierdziliśmy potem, w konstrukcji pewnego modelu samego naukoznawstwa).

To było swoiste konwersatorium (meta)naukoznawcze. Sam Kamiński uczestniczył w takim konwersatorium, metafilozoficznym, założonym jeszcze przez Kalinowskiego (które potem kilka razy odżywało, głównie pod jego batutą, ale i Antoniego Bazylego Stępnia). To konwersatorium egzystowało na wydziale, ale całkiem prywatnie. Trzecie takie konwersatorium było – że tak powiem – metahumanistyczne (chociaż inaczej się nazywało). Zorganizowali je prof. Czesław Zgorzelski z humanistyki i Stanisław Kamiński. Miało charakter samokształceniowo-dyskusyjny, z referatami Kamińskiego. Samą tę ideę wspomagały oddolnie dwie osoby: Marian Maciejewski z Wydziału Humanistycznego i piszący te słowa, do tego się przyznający. Zgorzelski był ciekawą postacią, podobnie jak Irena Sławińska pochodził ze środowiska wileńskiego. Był pedantyczny, szczegółowy i badawczo wysoce zorganizowany, idący śladem wileńskiego strukturalizmu (Manfreda Kridla). Brakowało mu nieco szerszych metanaukowych rozważań, te znalazł u rozumiejącego potrzeby humanistyki Kamińskiego, który na uniwersytecie na co dzień chętnie i bezinteresownie służył pomocą, pełniąc praktycznie funkcję metodologicznego doradcy w zakresie jakiegoś niesformalizowanego (a szkoda!) konsultingu.

Szkoda, że inicjatywy tego typu, jak konwersatorium metafilozoficzne, wygasły. Pozostawiły jednak – jakby anonimowo – niezatarty ślad w środowisku, które w swoim czasie naukowo stało wysoko, tak że nie mogli się go pod tym względem „czepiać" marksiści (którzy w pewnym okresie zwalczali logikę, preferując to, co nazywali dialektyką, i starali się wyprzeć w ten sposób i neopozytywizujących reprezentantów czy kontynuatorów szkoły lwowsko-

warszawskiej, i spadkobierców scholastyki. Na dłuższą metę nie mieli w tym powodzenia, ale narobili wiele szkody.

Omawiane tu inicjatywy były w dużej mierze wyrazem czystego zainteresowania, realizowały się w postaci pracy społecznej, co jest godne podkreślenia, aczkolwiek meliorowały środowisko dydaktycznie i naukowo. Podkreślamy to dziś, gdy obserwujemy ową pogoń za grantami, za punktami (wszechobecna punktometria i orientacja ekonomiczna, postmodernistyczne pomieszanie w tym względzie przyczyny i celów, jak by powiedział Krąpiec), za rankingami. Być może znów dojdzie do elementów badań i studiów bezinteresownych (względnie, bo z czegoś żyć trzeba); pieniądze wszak nie są celem badań, lecz środkiem.

Rysuje się dziś nowy podział uczonych (nie naukowców, ci są w zakresie nauk praktyczno-technicznych). Jedni otrzymują takie czy inne gaże, inni wypowiadają się naukowo czy dydaktycznie „za zero", a jeszcze inni dopłacają za to, że pracują [na przykład, żeby się dostać na staż czy publikując swój dorobek na własny koszt – K.M.].

ABSTRAKT / ABSTRACT

Stanisław Majdański – Jak się widzę, jak się pamiętam
DOI 10.12887/37-2024-4-148-17

Tekst przedstawia curriculum vitae Stanisława Majdańskiego, jego doświadczenia sybirackie z czasów dzieciństwa, studia i pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, oraz projekty dotyczące miejsca filozofii w strukturze tegoż uniwersytetu.

Słowa kluczowe: deportacje na Syberię, Katolicki Uniwersytet Lubelski, wydziały filozoficzne, logika

Tekst opracowany przez Kazimierę Majdańską na podstawie rękopisu męża (z ok. 2015-2018 roku) znajdującego się w archiwum domowym.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: lpol@wp.pl
Tel. 81 4453217

Stanisław Majdański: It Is How I See Myself, It Is How I Remember
DOI 10.12887/37-2024-4-148-17

The paper presents Stanisław Majdański's *curriculum vitae*, his childhood experience of being a Siberian deportee, his studies and work at the Catholic

University of Lublin, as well as his projects concerning the place of philosophy in the structure of this university.
Keywords: exile to Siberia, Catholic University of Lublin, departments of philosophy, logic

The text has been prepared by Kazimiera Majdańska on the basis of her husband's manuscript (ca. 2015–2018) kept in the family archive.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: lpol@wp.pl
Phone: +48 81 4453217

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 307-336
DOI 10.12887/37-2024-4-148-18

Stanisław MAJDAŃSKI

ETHICAE LOCI NATURALES
Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne*

Metafory, podobnie jak etymologizacje i wieloznaczności, staramy się brać serio. Nie traktujemy ich z uprzedzeniem, jakoby były nienaukowe, jak to widzą zazwyczaj pozytywiści czy metafizycy klasyczni. Zakrawa to na paradoks. Dyskusje filozoficzne to częstokroć pojedynki na metafory, które tylko z rzadka są spetryfikowane zupełnie, zleksykalizowane, to jest zdemetaforyzowane. Jeśli mamy krótką pamięć, to nie umiemy wracać do źródłowych metafor, które ożywiają zmartwiałe znaczenia i pozwalają powrócić do świata pierwotnych znaczeń.

INTRODUCTIO, ANIMADVERSIONES

WĄTEK ETYCZNY W FILOZOFII I POLSKA TRADYCJA

Powiada się, że Polacy nie są narodem filozoficznym. W każdym razie w ciągu lat tysiąca można na palcach policzyć u nas wybitniejszych, bardziej znanych i uznanych filozofów. Wszelako jest tak, gdy centrum filozofii stanowi – klasycznie – metafizyka, jak to było na ogół w starożytności i w średniowieczu. Gdyby jednak wyakcentować rolę „filozofii praktycznej", to sprawa ma się korzystniej. Dlaczego?

Otóż wtedy niewątpliwie znajdziemy w Polsce o wiele więcej myślicieli filozoficznych, przede wszystkim tych, którzy mieli coś do powiedzenia w sprawach etycznych – uczonych i moralistów, i tych nie tylko „profesjona-

---

* Tekst przedrukowany został in extenso z czasopisma „Summarium" (zob. S. M a j d a ń s k i, *Ethicae loci naturales*. Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne, „Summarium" 34(54) 2005, s. 17-47. Ze względu na okolicznościowy charakter publikacji redakcja zachowała aparat naukowy w stylu edytorskim zgodnym z pierwodrukiem.

Szkic (w postaci nieco skorygowanej i uzupełnionej) stanowił podstawę krótkiego wystąpienia autora na wyjazdowym seminarium Instytutu Jana Pawła II KUL, zatytułowanym „Czy – i jak – prawda zobowiązuje?". Odbyło się ono w dniach 12-14 sierpnia 1997 roku w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II, wieloletniego kierownika Zakładu i Katedry Etyki KUL, w jego letniej rezydencji w Castel Gandolfo (zob. *Czy prawda, zobowiązując, zniewala czy wyzwala? O seminarium Instytutu Jana Pawła Il KUL u Ojca Świętego w Castel Gandolfo 12-14 sierpnia 1997 rozmawiają Jacek Cydzik CSSR i Tadeusz Styczeń SDS*, „Ethos" 10(1997) nr 4(40), s. 301-309).

listów od etyki", którzy wypowiadają się na tematy (około)moralne publicystycznie, eseistycznie, literacko nawet, także na marginesie swej działalności kulturalnej, społeczno-politycznej czy innej. Wspomnijmy tu mimochodem choćby Pawła Włodkowica, Petrycego z Pilzna, wielu przedstawicieli epoki Polski „złotego wieku", wieków następnych, aż do dzisiaj. Uważamy, że nie jest rzeczą przypadku obecność w tym właśnie kręgu – etycznym – naszego Ojca Świętego, który – poza wszystkim innym – jest etykiem i „pasuje" do wymienionej polskiej tradycji (która też jest z pewnością tradycją „rzymską"; Grecy byli bardziej „teoretykami").

A co gdy chodzi o środowisko filozoficzne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego? Jesteśmy właśnie w dobie półwiecza jego istnienia w ramach samodzielnego wydziału. Cały czas była obecna w nim silna nić etyczna. Trzeba to podkreślić, gdyż częstokroć wymienia się tylko trzy inne wątki działalności filozofii w KUL: metafizyczny, historycznofilozoficzny i metodologiczny. Ten wątek (meta)etyczny jest znaczony licznymi nazwiskami – że wymienię tu tylko o. Jacka Woronieckiego, o. Feliksa W. Bednarskiego, Jerzego Kalinowskiego, Adama Rodzińskiego. Do tego grona należał – podkreślmy to – ksiądz, potem biskup i kardynał Karol Wojtyła. Do zajmujących się problematyką etyczną zaliczał się także Prymas Tysiąclecia, kardynał Stefan Wyszyński.

ETYKA, LOGIKA, RETORYKA, POETYKA

Druga sprawa na wstępie to pewien rys charakterystyczny ujęć etycznych, dotknięty zresztą już wyżej. Otóż etyka to „zapis" i opracowanie źródłowego i podstawowego „doświadczenia etycznego", moralnego, a raczej intuicji w tym względzie. To, co nazywa się czasem „zmysłem moralnym", znajduje swoje opracowanie, uwyraźniające rozwinięcie, „rozpisanie" i wyjaśnienie w odpowiednim dyskursie etycznym. Jest tu z pewnością coś zorganizowanego w swoistą całość – logicznie i retorycznie, a nawet w ramach pewnej poetyki tekstu, całej sytuacji etycznej, moralnie walentnej. Wszystkie te wątki są ze sobą powiązane, sprzężone w sposób, zda się – i nierzadko tak bywa na miarę sytuacji holistycznych – nierozerwalnie. Sploty są wielofunkcyjne, w jakiś sposób, aż po pewną tajemniczość, zintegrowane, tak że naprawdę trudno różnorakie wątki rozsupłać, rozwikłać, przynajmniej w zwykłej analizie, wprost.

Wszyscy nasi etycy są wysoce sprawni w tym względzie, na miarę tego, że „retorica est logica scientiae moralis". Powtarzamy ten aforyzm, lubiany przez Jana Buridana, na serio, bez odrobiny ironii, pozytywnie. Oryginalnie i interesująco przedstawia się zwłaszcza pod tym względem myśl (meta)etyczna ks. prof. Tadeusza Stycznia, ale także jego współpracowników (do nich czasem się dołączam). Warto podpatrzyć ją metaetycznie, metametaetycznie.

(META)ETHICAE QUAESTIONES SELECTAE

ETYKA I ANALITYCZNA DYSKURSYWNOŚĆ

Doświadczenie-intuicja moralna leży u źródeł i podstaw etyki. Oczywiście pochodne jest oddanie tego w zasadach i analityczne rozpisanie oraz procedury dyskursywne. Poza tym doświadczenie, jak przyjęto rutynowo, potwierdza ufundowaną dyskursywnie i analitycznie, a opartą na doświadczeniu-intuicji teorię, ta zaś – lub jej elementy – służy jako wyjaśnienie elementów intuitywnych, doświadczalnych (dalej będziemy posługiwać się tymi terminami wymiennie, acz wolimy „intuicję").

Istnieje w tekstach Tadeusza Stycznia specyficzny dla etyki dyskurs i analiza. Będziemy dalej posługiwać się tymi terminami niemal wymiennie (choć można twierdzić, że analiza może być mało dyskursywna). Najchętniej powiedzielibyśmy: dyskurs analityczny („analiza dyskursywna" brzmi bardziej redundantnie).

Analiza i dyskurs niejedno mają imię. Analityczno-dyskursywna, racjonalna, logiczna (i – za Rzymianami – praktyczna) jest cała kultura zachodnia, która lubi rozdzielać różne wątki, z zaletami i kłopotami z tym związanymi (by powiązać to na powrót w rozdzielonej strukturalnie, a jednej funkcjonalnie całości).

Arystoteles, scholastycy, jak choćby Tomasz z Akwinu, potem racjonaliści z Kartezjuszem i Leibnizem, wieki tradycji logiko-matematycznej, aż po dzisiejszą filozofię analityczną (i najrozmaitsze dyscypliny „analityczne") o tym świadczą. Nie obronił się przed urokiem „analizy" myśliciel tak przekorny jak o. Innocenty Maria Bocheński.

W tekstach Tadeusza Stycznia występuje praktyka dyskursywno-analityczna, jak również, w ramach autorefleksji, pewne metaznamiona dyskursu. Mamy więc doświadczalno-intuicyjny „punkt wyjścia" etyki, co sugeruje oczywiście „punkt dojścia", jak i przewód etycznego dyskursu. Są też „wyniki" i tym podobne sygnały w stosownym kontekście. Inna sprawa, że powstaje wątpliwość, czy nie za wiele tego typu sygnały obiecują, czy jest tam rzeczywiście tak „mocny" dyskurs lub analiza (tę ostatnią wybronić łatwiej).

Powstają i inne pytania. Dyskurs czy analiza sięga tak czy inaczej pojętej logiki: jaka jest ona – klasyczna, nieklasyczna? Jak się przedstawia jej pragmatyczność, styczność z retoryką, a nawet poetyką? Powiada się czasem o konkluzywności wywodów, w danym razie etycznych, co maksymalizuje racjonalną strukturę tekstu (stopniowalność dyskursywności-analityczności). Co do logik, to mamy liczne systemy deontyczne, chodzi tylko o ich wybór aplikacyjny. Najważniejsze, czy oddają one specificum etyczne. Dotykamy tu istoty etyki, kwestii „logos"–„ethos".

Intuicję etyczną należy dyskursywizować-analityzować (jak i odwrotnie). Ułatwia to obiektywizm i kontrolowalność etyki. Są tu wszelako dla etyki różnego typu niebezpieczeństwa, a przynajmniej utrudnienia. Nieostatnim jest holizm etycznego myślenia, z nim to usiłuje dać sobie radę intuicja etyczna.

Nie wszystko jest tu jasne do końca, dotykamy czegoś tajemniczego w etyce. I tak: jak się mają do siebie czynniki kognitywne i inne, w tym wolitywne, w ich splocie etycznym? Jak jest on utkany w zintegrowanej etycznej wielofunkcji, która składa się na etyczne postępowanie? W dodatku jest tu jakiś dynamizm, zawsze trudny do racjonalnego oddania. Można powiedzieć, że w etyce trudno o prosty dyskurs i analityzm. Osobna sprawa to subiektywna relatywizacja sytuacji etycznych.

Wszystko to nie odstrasza „analityków etycznych" (czy też „etyków analitycznych"). Wszak elementy dyskursywno-analityczne są warunkiem etyki jako nauki i wszelkiego w tym względzie postępu, choćby płaciło się sporą cenę. Czy nie nadmierną czasem, gdy nazbyt stawia się na rygory formalne naukowej kontroli, a merytorycznie za mało dba się o etyczne specificum? Jak pogodzić te i inne sprawy w ramach teorii normatywnej, której praktyczne roszczenia dodają jeszcze problemów?

W tej sytuacji często ryzykuje się różnego typu uproszczenia, interesujące, lecz raczej na krótką metę. Chodzi na przykład o tylko przybliżone analityczno-dyskursywne rozpisanie etycznego doświadczenia, a więc zamierzenia nieadekwatne. Jak daleka jest to symplifikacja, zwłaszcza w stosunku do holistycznych struktur, ich funkcji? Jak wielka jest analityczna reszta w stosunku do wykorzystywanych logicznych struktur pracujących ekstensjonalnie, jeśli nie komputacyjnie w ramach logiki klasycznej (zakładamy tu świadomość Gödelowskich ograniczeń)? Jak by to trzeba uzupełnić inną logiką, racjonalnością i niezbywalnym doświadczeniem-intuicją?

Mamy tu pewne doświadczenia historyczne, jak choćby intuicjonizm Kartezjusza, tego „ojca racjonalizmu nowożytnego", który tak specyficznie ujął problem kognitywności-wolitywności w teorii sądu, tak ważnej etycznie (z problemem błędu na czele). Kartezjusz był intuicjonistą, nawet w teorii dedukcji. A Gottfried W. Leibniz, z jego pananalityzmem i optymizmem – także logicznym, prekomputacjonizmem (choć – paradoksalnie – to nie on, lecz Kartezjusz zbliżał się do idei „człowieka-maszyny").

Wróćmy do samej idei analizy, bo o analityczną dyskursywność z myślą o etyce tu ciągle chodzi. Otóż, nie powinna być ona z zasady – jako operacja pełniejsza – mniej niż dwuwarstwowa, dwubiegunowa. Przypomnijmy tu choćby Fregowską dystynkcję: „Sinn"– „Bedeutung" i podobne (jak referencja, denotacja – znaczenie, sfera nominału). Na dystynkcjach opiera się wszelka operacja dyskursywno-analityczna, przebiega ona z dokładnością do co najmniej binarnych rozróżnień. Potem dopiero następuje etap zgodny z zasadą

propagowaną przez Jacquesa Maritaina: „Distinguer pour unir" (dzieje myśli to naprzemienne fazy dystynkcji i ich integrujących anihilacji, z dochodzeniem do kolejnych syntez oddających pierwotne „zmieszanie wątków").

Odnośne dwurozróżnienia (jeśli binarność założyć) mogą pojawiać się na różnych poziomach analizy-dyskursu na miarę odpowiadającą „Sinn"–„Bedeutung". W szczególnym przypadku możliwa jest tu stratyfikacja hierarchiczna dystynkcji na różnych poziomach, mierzona relacjami porządkującymi, a więc przechodnimi, przeciwsymetrycznymi i spójnymi (mówiąc najprościej, w etyce są z pewnością przypadki specyficzne).

Analogicznych do „Sinn"–„Bedeutung" opozycji na różnych poziomach może być wiele, dowolnie lub nieskończenie. Powtarzają się one, przy czym jedno z „oppositów" („per opposita cognoscitur" – powtarza za scholastykami Tadeusz Styczeń, zaznaczając zarazem, że rozróżnianie to niekoniecznie rozdzielanie) wypłukuje w tym drugim, przedmiotowym poziomie odnośne, coraz subtelniejsze struktury. Pierwsze oppositum wypłukujące byłoby jakimś operatorem-modusem, traktowanym niekiedy „subiektywnie"

W uzyskanej w ten sposób analizie nie ma zazwyczaj relacji porządkującej, mamy wówczas do czynienia z ciągiem trawestacji czy parafraz, złączonych jakąś relacją identyczności. Funkcjonuje ona na miarę rzeczonych dwu rozróżnień, które się powtarzają na rozmaitych poziomach – od najbardziej podstawowego po najbardziej zaawansowany, poczynając od dystynkcji najbardziej rudymentarnych po najsubtelniejsze, granicznie, „aż do zgubienia". Podstawowa tu relacja równości jest przechodnia, symetryczna i zwrotna. Nie hierarchizuje struktury, dając w rezultacie różnego rodzaju abstrakcje i uogólnienia, całą ich stratyfikację (ze względu na przechodniość jest tu możliwy typowy dyskurs).

Z grubsza odróżniamy analizę na przecięciu dystynkcji: denotacja–sygnifikacja (znaczenie w ciaśniejszym sensie, także konotacja), co dokładnie odpowiada Fregowskiemu rozróżnieniu. Od „kresu dolnego" tej opozycji nazwiemy ją denotacyjną, referencjalną, zakresową, ekstensjonalną. Potem będzie analiza sygnifikacyjna, na bazie rozróżnienia: sygnifikacja – znaczenie-funkcja stylistyczna wypowiedzi. Kolejno będzie analiza stylizacyjna, gdy tę funkcję stylistyczną przeciwstawimy jakiejś wyższej, suprastylistycznej. Klasycznie i logicznie podstawowa jest ta pierwsza analiza, denotacyjna, dokładniej mówiąc denotacyjno-sygnifikacyjna.

Na tle tak określonej z grubsza analizy, odniesionej do tekstów doniosłych etycznie, pojawić się mogą pewne trudności. Są to problemy aż po te zwane „paradoksem analizy", opartym na równości, kontekstach nieekstensjonalnych, w tym modalnych, do których należą tak ważne w etyce modalności deontyczne. Związane jest to z regułą i operacją zastępowania stron tak czy inaczej pojętej i ustratyfikowanej równości. W naszym przypadku chodzi o uwikłane

w różne konteksty praktyczne ciągi parafraz-trawestacji wypowiedzi etycznych połączonych relacjami równościowymi. Tego rodzaju struktur i operacji można dopatrywać się także w tekstach Tadeusza Stycznia.

Wspomniane trudności mogą się pojawić, gdy bierze się – świadomie lub nie – elementy z różnych poziomów analitycznego łańcucha, nie zachowując należytej metodologicznej ostrożności, nie mając należytego rozeznania kontekstów obłożonych taką czy inną modalnością. W przypadkach prostych dałoby się to względnie łatwo opanować. Osobna sprawa to znane na terenie potoczności i podobnym, także walentnym etycznie, struktury czy operacje nielinearne, trudno linearyzowalne lub wręcz nielinearyzowalne (adekwatnie), choć uznawane za racjonalne. Nie zawsze jest tak jak z notacją Fregowską, która z łatwością daje się zlinearyzować w notacji Łukasiewiczowskiej. Przeszkadza temu wyjątkowe skomplikowanie, niejednorodność, nieokreśloność, kontekstualność obecnych w etyce operacji i konstrukcji.

W procedurze, zdawałoby się, tak prostej jak oparta na identyczności parafraz analiza, występuje tak zwany paradoks analizy: brak potrzeby tego zabiegu, gdy parafrazy wyrażają to samo, a zbędność – gdy nie ma pożądanej równości stron. Jawią się też w tego rodzaju analizie etycznej inne problemy. Na przykład: jaką rolę analiza odgrywa – wyjaśniającą, uzasadniającą? Wiąże się to z tym, czy analiza jest tylko rozumiejąca, czy też asertywnie doniosła.

W pierwszym przypadku byłoby tylko analityczne wyjaśnienie jakiegoś „analysandum", zazwyczaj jakiejś tezy obranej jako prymarna (w jaki sposób – to osobna sprawa). Można też mówić o wyjaśnianiu odnośnych nazw-pojęć, zwrotów, fragmentów tekstów, systemów, całych teorii (zwracając uwagę na zjawisko holizmu). Chodzi przy tym o to, by cała procedura była kontrolowalna, skuteczna i efektywna. W wyniku dochodzi się do wianuszka sformułowań, z których pierwotny lub jakiś inny (jak okaże się w toku analizy, potrzebna jest czasem korekta sformułowania uznanego za pierwotne) wydaje się najbardziej zrozumiały i przez to jasne stają się inne ogniwa równościowego łańcucha parafraz (przy zaniedbaniu subtelniejszych różnic).

Natomiast w przypadku tej drugiej analizy jest co najmniej preferencja uzyskania nowej tezy, przy czym pierwotna lub uznana za takową jest asertywnie miarodajna, inne zaś z łańcucha „równoważników" są uznane na jej podstawie (i tutaj możliwe są korekty). Analiza tego rodzaju prowadzi do zachowania lub uzyskania nowej tezy, jest asertywnie doniosła. Moc asertywna tez analitycznie pochodnych ze względu na relacje równości między tezami jest zrelatywizowana do tezy pierwotnej lub uznanej za pierwotną (niekoniecznie chodzi tu o pierwotność-pochodność klasycznie dedukcyjną). Analiza tego rodzaju jest operacją uzasadniającą.

Ta pierwsza analiza, rozumiejąco-wyjaśniająca, jest poniekąd podobna do analiz definicyjnych, będących przypadkiem wzmocnionym w stosunku do

analiz parafrastycznych czy trawestacyjnych, choć i taka analiza definicyjna, związana z regułą zastępowania, może mieć na celu uzyskanie nowej tezy.

Analiza druga, uzasadniająca, przypomina zabieg dowodowy, którym posługiwali się matematycy starożytni. Nosi on nazwę analizy starożytnych. W tego rodzaju postępowaniu, opartym na identyczności, dokonuje się parafraz jakiegoś niepewnego kandydata na tezę, aż uzyska się wyraźną asercję jednej z trawestacji, jednego z równoważników i na tej podstawie – z zaniedbaniem subtelniejszych niż wchodzące w grę w tej analizie różnic – akceptuje się pozostałe człony równościowego łańcucha, inne parafrazy (dochodzi tu problem jakiejś intuicji ogarniającej całość lub intuicji międzyogniwowej dyskursu, jak to było w dedukcji Kartezjusza).

Osobna sprawa to relacja jednej i drugiej analizy. Jakiej mocy jest wyjaśnianie, a jakiej uzasadnianie? Czy jedno przechodzić może w drugie i pod jakimi warunkami (słaba asertywna doniosłość – mocne wyjaśnianie)? Zależy to między innymi od tego, w jakiej jedna i druga operacja przebiega dziedzinie, dyscyplinie (na przykład z istoty swej analitycznej, przy czym sformułowania analityczne w jednej dziedzinie mogą być syntetycznymi w drugiej). Gdy chodzi o etykę, to jesteśmy tu blisko – z jednej strony – „sytuacjonizmu", z drugiej zaś tego, co się nazywa „opcją fundamentalną", z jakimś decydującym systemowo elementem majoryzującym inne etycznie (co wiąże się często z holizmem).

Inna sprawa dotycząca tekstu Tadeusza Stycznia. Czy analiza jest nią także w tym sensie, że respektuje się zastane, to jest analityczne, znaczenie użytych terminów? Czy też nie bywa tak, że po cichu niejako przydaje się nowego sensu terminom, co byłoby nadinterpretacją z punktu widzenia zasady zachowania znaczeń w analizie jako czynności z reguły sprawozdawczej. Ten sens dodany byłby praktyczny, istotny etycznie, ewaluacyjno-normatywny, nie mówiąc o innych. Nie byłoby to „fair" przy założeniu, że analiza ma być opisowa, ograniczona do pozapraktycznych funkcji.

Byłoby inaczej, gdyby przyjąć, że struktury czy funkcje znaczeniowe były podczas analizy „od samego początku" ewaluacyjne czy normatywne implicytnie, tylko trzeba je wyłuskać, zaktualizować, wyeksponować. W tak ustawionej analizie wracalibyśmy do wieloczynnikowej sytuacji pierwotnej, gdzie współfunkcjonują elementy praktyczne i pozapraktyczne, w tym kognitywne. Ten „Mischung" poznajemy lepiej w wyniku rozróżnień, choć w sposób nie do końca dookreślony, sugerując, że taka jest istota rzeczy, rozeznanie etyczne. Oficjalnie powiada się, że rozróżniamy, ale nie rozdzielamy różnych wątków. Jesteśmy zatem świadomi, że analityczne rozeznanie jest co najwyżej aproksymacją do sytuacji najczęściej holistycznej.

Wydaje się, że w analizach Tadeusza Stycznia – etycznych, a zarazem jakoś semiotyczno-fenomenologicznych – postępuje się w taki właśnie sposób,

jak wyżej starano się naszkicować. Trudno przy tym czasem określić, czy, o ile analiza jest wyjaśniająca, czy uzasadniająca. Nie wydaje się, by chodziło mu o to, by wyczyścić do końca i rozdzielić z palety różnorakich funkcji te ważne etycznie i przydać im osobny wyraz, co nie wyklucza ukazania pewnej dominanty w tym względzie. Chodzi o ukazanie ich wszystkich w ich współgrze, w zintegrowanej wielofunkcji, co trudno wypowiedzieć w liniowym języku. Stąd specyfika wypowiedzi etycznych, sięgających do wielu zabiegów retorycznych, także do przykładów stypologizowanych w sensie „case studies".

Od strony semiotycznej chodzi przy tym zwykle o bogatą panoramę dynamicznej wieloznaczności wyrażeń, którymi usiłuje się opisać i przeanalizować doświadczenie i samą sytuację etyczną. Są tu różnorakie i zwykle niehomogeniczne relacje, tworzące pokrewieństwa rodzinne w sensie Wittgensteina czy innym. Trudno w tej sieci znaczeń znaleźć te dominujące i określić stopień peryferyczności innych. Należy to raczej wszystko uszanować, rozpoznać i proporcjonalnie oddać, unikając jeszcze bardziej zarzutu „nadprecyzji" niż „niedoprecyzji" (co przypomina znane ostrzeżenie Arystotelesa z *Etyki Nikomachejskiej*).

PIERWSZOOSOBOWOŚĆ I ETYKA EGOLOGICZNA

Gdy chodzi o wypowiedzi etyczne, poszczególne i utworzone z nich takie czy inne całości, to można w nich wyróżnić – także w reflektowanym wyżej dyskursie analitycznym – dwa wątki wypowiedzi z interesującego nas tutaj punktu widzenia.

Po pierwsze, są wątki standardowe – takie, jakie bywają w tekstach naukowych, nawet takich jak etyka, specyficznych. Są to sformułowania formalnie trzecioosobowe (mniejsza o ich gramatyczną liczbę), a funkcjonalnie apersonalne, powiedzmy anonimowe, „rzeczowe", co ma świadczyć o obiektywizmie nauki. „Amicus Plato, sed magis amica Veritas" (notabene, należałoby przepatrzyć ten aforyzm wobec priorytetu dla prawdy, którą wyraża, ale i wobec personalizmu).

Mieczysław Albert Krąpiec pisał kiedyś, że poznanie rzeczowe jest charakterystyczne dla nauk, poznanie zaś osobowe dla religii. A jak jest z etyką? Czy idzie ona – jako nauka – za naukami, co brzmi nawet trywialnie analitycznie, czy też jest raczej podobna do religii? Wszak jednym tchem wypowiadamy „religia i moralność", acz przeszkadza temu poniekąd „niezależność etyki" (osobny problem: etykę „niezależną" propaguje też Tadeusz Styczeń, nawiązując do Tadeusza Kotarbińskiego, ale inaczej; zostawmy tę kwestię).

Po drugie, istnieją w etyce wypowiedzi wyraźnie zrelatywizowane osobowo („personal knowledge" – że użyjemy tu terminu Michaela Polanyiego), w tym pierwszoosobowe. Pozycja ich jest wyróżniona, osobliwa wobec tych

pierwszych. Warto przypatrzyć się ich wyjątkowej roli, jaka występuje w wypowiedziach etycznych i refleksjach metaetycznych Tadeusza Stycznia. Zajmują one miejsce świadomie wyjątkowe, zasługujące na dodatkową refleksję (której się szkicowo podejmujemy).

Rola wypowiedzi pierwszoosobowych w etyce – idziemy dalej za Tadeuszem Styczniem – jest źródłowa. Stanowią one trzon wypowiedzi etycznie walentnych. Rejestrują pierwszorzędnie bazę empiryczno-intuicyjną etyki, bazę moralną. Wszystko inne, w tym ów dyskurs analityczno-etyczny, do nich się relatywizuje (tak jak to wskazano w poprzednim punkcie, gdy chodzi o doświadczenie-intuicję i całą resztę w etyce), konstytuując ostatecznie teorię etyczną, która służy wyjaśnieniu tego, co się nazywa doświadczeniem moralnym ludzkiego podmiotu.

Mamy tu do czynienia z różnymi wypowiedziami egotycznymi, egologicznymi (w innej retoryce: subiektywnymi). Zauważmy jedną z nich, bardzo charakterystyczną. Do niej pragnie się zrelatywizować – co nie wyklucza ujęć innych, zbieżnych lub interferujących – resztę etyki, ujmując w tej optyce całe jej sedno. Ta egologiczna wypowiedź, zasada etyczna (w jednym ze sformułowań, autorstwa Tadeusza Stycznia, ostatnio przezeń powtarzana i komentowana) brzmi: „Com stwierdził, tego (temu) nie mogę zaprzeczyć".

Wokół niej można owinąć całą etykę z dołączeniem ewentualnie takich czy innych elementów (jest tu – jak powiemy potem – swoisty „ethicae locus naturalis", „transcendentale" etyczne). Tadeusz Styczeń ten program szkicuje i częściowo realizuje. Dzieje się to w kontekście charakterystycznych analiz, w których przebijają się nieustannie elementy metaetyczne, daleko przy tym do prostego linearnego dyskursu. Przeplatają się ciągle analizy i metaanalizy, w tym autointerpretacje, są nawroty jednych myśli do innych, anaforyczne i kataforyczne – taka jest niełatwa struktura etycznego analitycznego dyskursu (że pominiemy tu trudne do analizy zbitki pojęciowe czy elementy holistyczne).

Tego rodzaju „egopodejście" pasuje do innych charakterystycznych dla Tadeusza Stycznia. Przede wszystkim do etyki personalistycznej (skądinąd nadużywa się czasem terminu „osoba", którego samo częstotliwe użycie załatwiać by miało wiele, poza tym niekiedy wystarczy po prostu „człowiek"). Jest to etyka „afirmacji osoby dla niej samej". Tadeusz Styczeń chętnie wykorzystuje tu zasadę-hasło wzięte od Josefa Piepera: „Jak dobrze, że jesteś!" Notabene, afirmacja jest bliska asercji, asertywna jest powyższa egologiczna zasada.

Przylega owo podejście egologiczne, egogeniczne, egostrukturalne czy egoaplikacyjne do etyki zwanej syneidologiczną. Tak byśmy ją nazwali. Jest to etyka z odniesieniem do pojęcia sumienia, z sumieniem jako zwornikiem „subiektywnym" życia moralnego osoby ludzkiej. Podejście egologiczne można także związać z etyką tak zwaną autorytetologiczną. Jest to etyka z centralnym pojęciem autorytetu, do którego wszystko inne się relatywizuje.

Różny więc bywa szczegółowy sens i kontekst wypowiedzi egologicznych i ich rola w etyce. Etyka egologiczna, sprzężona z personalistyczną, syneidologiczną, autorytetologiczną, wiąże się w sposób naturalny z pedagogiką jako etyką wychowawczą. Można tu nawiązać do tego rodzaju idei o. Jacka Woronieckiego, który był u początków naszego uniwersytetu i wywarł wielki wpływ na wielu (o. Feliksa W. Bednarskiego, o. Mieczysława Alberta Krąpca i innych).

Wróćmy jednak wprost do zasady egologicznej i pierwszoosobowej Tadeusza Stycznia. Przypomina ona tak zwaną zasadę niesprzeczności psychologiczną. Czy więc wolno by ją nazwać etyczną zasadą niesprzeczności? Trzeba by tu nawiązać do klasycznych rozważań Jana Łukasiewicza w jego *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, gdzie – nawiązując do Stagiryty – wyróżnił jej sformułowanie ontologiczne, logiczne i psychologiczne (pracę Łukasiewicza trzeba traktować krytycznie, niemniej jednak do dziś jest niezastąpiona).

Psychologiczną zasadę Arystotelesa: „Nikt nie może wierzyć, że coś jest, i wierzyć zarazem, że to samo nie jest", przeformułował Łukasiewicz na dwa przekonania, którym odpowiadają sądy sprzeczne, nie mogące istnieć zarazem w tym samym umyśle. Sądy sprzeczne to te, z których jeden coś twierdzi, a drugi przeczy, sprzeczność jest między twierdzeniem i przeczeniem. Przekonanie przy tym wiązał Łukasiewicz z psychologią, a twierdzenie–przeczenie z logiką, podobnie jak prawdę–fałsz, w związku z dyskusją z psychologizmem. Wydaje się, że asercję pozytywną lub negatywną można traktować tak psychologicznie, jak i pozapsychologicznie, choćby fenomenologicznie (fenomenologię również oponowano psychologii, też w walce z psychologizmem, dziś te spory mocno zwietrzały, inaczej też rozumiemy odnośne dyscypliny).

Sam Łukasiewicz na tle swych rozważań nad Arystotelesem, z którym się często solidaryzuje, choć jest także krytyczny, nie wyróżniał osobno zasady niesprzeczności etycznej. Jednakże widział i preferował za Arystotelesem jasno etyczną wymowę zasady niesprzeczności, tej ontologicznej i logicznej, które Stagiryta, jego zdaniem, uważał za równoważne i z których też próbował wyprowadzić zasadę psychologiczną, przy czym – co paradoksalne – ta zasada psychologiczna, zdaniem Łukasiewicza, jest mocno dyskusyjna. Nie jest bowiem sądem a priori, tylko prawdopodobną empirycznie, co więcej – nieuzasadnioną, wątpliwą. Nie przeprowadzono też nad nią do jego czasów odnośnych badań (argument Edmunda Husserla), a są stany – powiada – które przeczą tej zasadzie (negowanie jej przez Hegla, którego zresztą Łukasiewicz jest krytykiem, nastroje mistyczne itp.).

Nie jest na razie ważne, jak nazwie się Styczniową zasadę i odwołanie się tam do asercji: czy psychologiczną (różna też bywa psychologia), czy na przykład fenomenologiczną (fenomenologia „subiektywna", uwaga jak wyżej) lub inaczej jeszcze (zasada pragmatyczna). Mówi się również dzisiaj o prze-

konaniach racjonalnych. Ważne jest pozawerbalne sedno sprawy, natura owej aktywności asertywnej i sformułowanie pierwszoosobowe, którego podmiot wyraża się asertywnie i zarazem coś stwierdza, w którym osoba samozwrotnie zarazem mówi o swym stwierdzaniu i zarazem stwierdza (co stanowi osobny problem). Nie jest tam tylko mowa o stwierdzającym podmiocie, ale wyraża się w niej podmiot jako stwierdzający. Może być ta zasada, ale nie musi być zdaniem „psychologicznym", zresztą bardzo osobliwym.

Zauważmy, że zasada niesprzeczności w ujęciu Arystotelesa-Łukasiewicza jest sformułowana zwyczajnie, trzecioosobowo, apersonalnie, choć mówi o „umyśle". Wszelako można ją sformułować samozwrotnie i egologicznie, à la Styczeń: Nie mogę wierzyć i zarazem nie wierzyć, że coś jest i nie jest, albo: Dwa przekonania, którym odpowiadają sądy sprzeczne, nie mogą istnieć zarazem w moim umyśle. Obu tym sformułowaniom, podobnie jak to było u Tadeusza Stycznia, można nadać sens etyczny. Tu i tam można zadać pytanie: czy i w jaki sposób to się dzieje – internalnie, eksternalnie? Sam Łukasiewicz nie wiąże psychologicznej zasady niesprzeczności z jakąś formą odnośnej zasady etycznej. Nie „etyzuje" zasady psychologicznej. Tym niemniej, referując teorię Arystotelesa i solidaryzując się w tym względzie z nim, podnosi wysoko wartość praktyczno-etyczną zasady niesprzeczności, tej ontologicznej lub logicznej. Rzec by można, czyni je w ten sposób de facto w jakiś sposób etycznymi.

Pytając, dlaczego wierzymy w zasadę niesprzeczności (nazywa ją wtedy zasadą sprzeczności), Łukasiewicz pisał: „Racja logiczna jest tylko jednym z niewielu i wcale nie najsilniejszym motywem wierzenia". Referując Arystotelesa, mówił: „Wartość zasady sprzeczności nie jest natury logicznej, lecz praktyczno-etycznej: ale ta wartość praktyczno-etyczna jest tak olbrzymia, że wobec niej brak logicznej – w rachubę nie wchodzi". I dalej: „Zasada ta jest jedyną bronią przeciw błędom i kłamstwu". Przypisując te myśli Arystotelesowi, podkreślał, że „były to czasy największego rozprzężenia społecznego w Grecji [...] w tę tak ciężką chwilę polityczną wnosili sofiści pierwiastki rozprzężenia intelektualnego i moralnego".

Walczył tedy Stagiryta w obronie „zasady sprzeczności nie jak się walczy o słuszne może, lecz uczuciowo bezbarwne poglądy t e o r e t y c z n e, lecz jak się walczy o dobra ż y c i o w e. W pracy kulturalnej, która na długie wieki miała pozostać dla Greków swobodnym terenem działania, widział Arystoteles przyszłość swej ojczyzny... Wrogami takiej celowej i twórczej pracy właśnie byli sofiści [...], którzy negowali zasadę sprzeczności [...] nie pozostawało więc nic innego, jak ogłosić zasadę niesprzeczności d o g m a t e m i autorytatywnie położyć raz tamę wszelkiej destrukcyjnej robocie. Bo tylko w ten sposób mógł Stagiryta i sobie, i drugim ukuć skuteczny oręż przeciw sofizmatom i fałszom i utorować drogę dla pozytywnej pracy naukowej".

Zacytowane teksty poniekąd tłumaczą się same przez się. Dodajmy jeszcze: „prawdziwość jest wartością l o g i c z n ą. Cenimy prawdę, choćby nam żadnych nie dawała korzyści, tak, jak cenimy piękno i cnotę. Sądy prawdziwe są logicznie w a r t o ś c i o w e, są d o b r e m logicznym, sądy fałszywe są logicznym z ł e m, tak jak występek jest złem m o r a l n y m. Sądy, o których nie wiemy, czy są prawdziwe, czy fałszywe, nie posiadają wartości logicznej, dopóki nie można ich prawdziwości stwierdzić, są to sądy logicznie b e z w a r t o ś c i o w e. Do takich sądów należy też zasada sprzeczności, o ile stosujemy ją do bytu w ogóle, a zwłaszcza do bytu rzeczywistego. Jeśli więc ta zasada ma mieć jakąś wartość, to wartość ta musi być i n n e j kategorii". Dalej Łukasiewicz pisze: istnieją sądy logicznie bezwartościowe, a praktycznie cenne (zalicza do nich sądy przyrodoznawstwa).

Jak widać, mamy tu także sformułowania wątpliwe, z którymi sam Łukasiewicz później się nie godził. Istotny jest wszelako pewien związek logiczno-etyczny, trudny bliżej do określenia (nie ma tu prostych redukcjonizmów), acz niewątpliwy. Myśli zmierzające w podobnym kierunku formułował o wiele później Karl Popper (również nawiązujący do Greków), reprezentujący skądinąd zupełnie inne filozoficzne pozycje, w co tu nie wchodzimy. „Zasady, które są podstawą wszelkiej racjonalnej dyskusji, to znaczy każdej dyskusji w służbie poszukiwania prawdy, są właściwie zasadami etycznymi". Zasady te są „zasadami epistemologicznymi i jednocześnie zasadami etycznymi" (Karl Popper, *Tolerancja i intelektualna odpowiedzialność*).

Pozwólmy sobie na dalszy komentarz, trochę dyskusyjny. Krążymy tutaj wokół problematyki „logos" – „ethos". Czy, o ile w grę wchodzi jeden – „logos", drugi – „ethos"? Jaka jest „dominanta", co tu przesądza? – zapytajmy dość niedokładnie. Zależy to od tego, gdzie intencjonalnie jesteśmy – w etyce, w logice (w takim czy innym sensie)? O etykę nam niewątpliwie chodzi, w niej o moralność samą, ale jest w tym jakiś „logos ethosu", o ile chcemy coś o tym racjonalnie powiedzieć – co nie wyklucza intuicji-doświadczenia moralnego, a owszem, je zakłada – a nie wyczuwać tylko jakoś pozakognitywnie „ethos", a raczej „morale". Notabene, pobrzmiewa tu czasem paradoksalne „poznanie emocjonalne", co suponuje rzeczoną dwufunkcyjność.

O ile tedy „ethos logosu", o ile zaś „logos ethosu"? W jakim znaczeniu bliżej? Jest to trudne do adekwatnego oddania, ale niezbywalne splątanie aspektów w specyficznej etycznej dziedzinie.

W „ethosie" doniosły jest z pewnością ów wątek dążeniowy, bodźcowy, rekomendacyjny, wolitywny przede wszystkim, reszta jest jakoś z „ethosu". Ale jak to razem funkcjonuje? Zapewne bywają tu różne przypadki, aż po sposób tak zintegrowany jak w strukturach danych z dokładnością do holizmu. Owszem, należy tu przeprowadzać odnośne dystynkcje, ich rekonesans analityczno-dyskursywny, ale nie rozdzielają one przecież – co nieraz podkreśla

Tadeusz Styczeń – takich czy innych aspektów czy wymiarów danych w doświadczeniu etycznym, moralnym, odniesionym do tego, co trzeba nazwać rzeczywistością moralną. Oddaje owe pierwotne strukturalno-funkcjonalne całości „zmysł moralny" czy intuicja u źródeł-podstaw etyki, do której doświadczenie moralne w swej istocie się sprowadza.

Ta intuicja, którą można zartykułować językowo i rozpisać dyskursywnie, ogarnia wszystkie wchodzące w grę wątki – stricte informacyjne i praktyczne – integrując je międzydystynktywnie, tak jak w rzeczy samej funkcjonują. Dostępne jest to raczej w ramach wglądu niż oglądu (o czym tak chętnie rozprawiają fenomenologowie i – miejmy nadzieję – praktykują nie bez podstawy w rzeczach), trudniej jest to oddać semiotycznie, w analizach tak czy inaczej dyskursywnych (aż po myślenie formalnologiczne). Zresztą mimo pewnych niedookreśloności na „łączach", treści poznawczej ukierunkowanej na prawdę dostarcza doświadczenie-intuicja moralna, teoria zaś etyczna, z dominującymi w niej elementami logicznymi, pełni wobec rzeczonego doświadczenia funkcję z reguły wyjaśniającą, nie opisową.

Co się tyczy Łukasiewicza, to znamienne, że wartości logiczne (w istocie epistemiczne) prawdę i fałsz potraktował jako etyczne: dobro, zło. Zetyzował je. Dodajmy, że etycy miewają jakby odwrotne skłonności – do „logizacji" wartości etycznych, moralnych, w ramach tak czy inaczej pojętego „moralnego intelektualizmu" (nawiązuje się tu do tezy przypisywanej Sokratesowi: cnota to wiedza; warto by osobno przyjrzeć się tej skrótowej, zaforyzowanej formułce). Łukasiewicz dostrzegł tu w sposób nader prosty pewien związek moralno-logiczny czy logiczno-moralny, odniesienie etyczne logiki, jej doniosłość moralną, ale chyba w sensie warunku koniecznego, a nie wystarczającego, by się temu bliżej przejrzeć.

Łukasiewicz w książce, o której tu cały czas mowa (*O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*), jest jeszcze na pozycjach logiki dwuwartościowej. I w tej mierze odnosi parę wartości etycznych do pary wartości logicznych (i odwrotnie zresztą, ale nie jest to przedmiotem jego zainteresowania). Jak jest tu bliżej relacja, nie formalnie tylko, ale i treściowo, to dalsza sprawa. Za mało powiedzieć: paralelizm etyczno-logiczny. Nie eksploatuje też jeszcze pojęcia postawy wobec wartości logicznych, jak to będzie w *Logice dwuwartościowej* (z 1919 r.), gdzie też wyróżnia trzecią wartość i postawę wobec niej: obojętność, tak jak adekwatną postawą wobec prawdy jest uznanie, a wobec fałszu – odrzucenie (nawiązanie do Franza Brentany i Gottloba Fregego; pojęcie postawy będzie mu potem znowu obce jako psychologistyczne).

Postawmy w tym kontekście pytanie: jak się do tego mają rozważania Tadeusza Stycznia, albo odwrotnie – jego idee, do tego, co głosił Łukasiewicz? Nie wchodząc w szczegóły, powiedzmy tylko, że trzeba by tu podjąć problem asercji czy uznawania-odrzucania, jej natury i jej teorii (na przykład:

czy ma tylko poznawczy charakter?). Niewątpliwe jest odniesienie tej problematyki do pierwszych zasad, choć nie tylko do zasady (nie)sprzeczności, i to psychologicznej. Ważne byłoby podjęcie tutaj teorii funktorów modalnych deontycznych i epistemicznych, wzajemnych ich związków.

Istotną sprawą, sygnalizowaliśmy to już, jest to, w jaki sposób dana zasada (także ta asertywno-egologiczna sformułowana przez Tadeusza Stycznia), uznana za logiczną czy kognitywną (jeśli nie powiedzieć inaczej; mówiliśmy jeszcze o psychologicznej czy fenemenologicznej), nabierałaby immanentnie czy dodatkowo sensu etycznego. Czy jest to proste paralelizowanie się lub nakładanie się funkcji, w tym samym zasadniczo formalizmie? Czy polega to na dołączaniu funktorów modalnych deontycznych? Czy są one traktowane na serio, czy tylko „retorycznie", jak to bywa czasami w odczytaniach pierwszych zasad, sformułowanych klasycznie, a więc niemodalnie, a jednak z użyciem wychodzących poza sam formalizm wyrażeń modalno-emfatycznych.

Gdy chodzi o kwestię etyka–psychologia, to o. Feliks W. Bednarski na swoich zajęciach z etyki podkreślał, jak znakomitym traktatem etyczno-psychologicznym jest *Suma Teologiczna* II-II św. Tomasza z Akwinu. Rozdzielając te dwa aspekty, etyczny i psychologiczny, wskazywał na ich łączliwość (z dominantą tego pierwszego). Rzecz dziwna, że nie widać rozwiniętej współpracy reprezentantów odnośnych dyscyplin w naszym środowisku. Być może wynika to z tradycji pewnego interdyscyplinarnego separatyzmu i stanowi pewien unik na tle konfrontacji psychologizmu i antypsychologizmu (dziś już przezwyciężonej).

Wróćmy jeszcze wprost do sformułowań tak czy inaczej egologicznych. Przede wszystkim: o jakie w nich chodzi „ego"? „Ego" etyczne z pewnością, ale jest to ogólnik. Jak się ma ono do „ego" fenomenologicznego, „ego" transcendentalnego, „ego" logicznego, „ego" psychologiczno-introspekcyjnego (osobna tu kwestia: moc i słabość tego podejścia w psychologii), do jakiegoś „ego" literackiego (jak „ego" narracyjne, „ego" postaci przedstawionych, „ego" liryczne), do „ego" indywidualno-konkretnego, „ego" intuicyjnego, „ego" empirycznego, „ego" ogólnego, „ego" kategorialnego, „ego" gatunkowego. Jest to wyliczenie swobodne, pomijamy tu wiele (problemy nieświadomości – podświadomości – nadświadomości, uwarunkowania socjo-historyczne „ego"). Należą tu również problemy różnych „pseudoego", także „ego" przedmiotów poza człowiekiem, w tym pozaosobowych substancji materialnych (osnowa, ostoja, substrat rzeczy jako odpowiednik „ego" osobowego).

Idea „ego" etycznego w wypowiedziach pierwszoosobowych spotyka się z tym, co nazywa się dziś wypowiedziami performatywnymi, czyli dokonawczymi („speech acts" – jak akty chrztu, nominacji, wyroków). Osobna to grupa zagadnień, wykorzystana nawet w interpretacji „ego" kogitywno-egzystencjalnego Kartezjusza (Jaakko Hintikka). Mogą tu być ciekawe paralele

z egologiczną zasadą etyczną. Do wykorzystania wydaje się również analiza modalno-dialogiczna wypowiedzi zdaniowych sformułowanych pierwszoosobowo. Perenialne „propositiones" są tu zmajoryzowane funkcjonalnie przez ramy modalne wypowiedzi, deontyczne, epistemiczne. Zamiast *p* mamy „wiedz, że *p*", w innej wersji: „(ja) chcę, żebyś (ty) wiedział, że *p*" (Anna Wierzbicka).

Powtórzmy, że nauka klasycznie raczej stroni od sformułowań innych niż trzecioosobowe, a funkcjonalnie anonimowe. Wszelako zdarzały się, zwłaszcza w filozofii, nie mówiąc o psychologii, ujęcia zrelatywizowane osobowo, w tym pierwszoosobowe, czy też zorientowane drugoosobowo, zresztą w różnych dziedzinach kultury. Czyż filozofia moralna nie jest dla nich dobrym miejscem, jak to widzimy w zasadzie Tadeusza Stycznia?

Wspomnijmy starotestamentowe: „Jam jest, którym jest" (lub: „Jestem, który jestem"), z jego niejednoznaczną egzegetycznie, aczkolwiek trafną metafizycznie interpretacją egzystencjalną. A starożytne, greckie: „Gnōthi seauton" – „Poznaj samego siebie", Sokratesa czy stoików: „Oîda oudén eidōs", „Scio me nihil scire" – „Wiem, że nic nie wiem" (pomińmy tu ważny etycznie problem cnoty jako wiedzy)? Takich wypowiedzi, nierzadko aforyzmów, jest sporo, nawet: „Medice, cura te ipsum". Nowsze: „Jak dobrze, że jesteś", wspomniano.

Inne starożytne sformułowanie tego typu to antynomiogenne: „Psévdomai" – „Kłamię". Dające wiele do myślenia jest, nawiązujące do Augustyna (por. *Sermo* 43, 7; *In Joan. evang.* 29, 7, 6), Anzelmiańskie: „Credo ut intelligam" i „Intelligo ut credam" (*Proslogion*). Dodajmy tertuliańskie: „Credo, quia absurdum" (parafraza z Tertulianowego *De carne Christi*, 5). Cały Dekalog jest zrelatywizowany osobowo, pierwszoosobowo-drugoosobowy...

Niepodobna tu nie przytoczyć wprost formuły św. Augustyna: „Si enim fallor, sum" (*De civitate Dei* 11, 26). Świadczy ona o jego myśli personalistycznej. W jego podejściu „egotyczno-introspekcyjnym" podmiot ludzki jest ujęty od wewnątrz, także więc jako „subiectum morale". Odpowiadałoby powyższemu inne (auto)stwierdzenie w duchu Augustyna: „Si dubito, sum", w oryginale znajdujemy jednak sformułowanie trzecioosobowe: „Si dubitat, vivit", dokładnie: „Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; [...] si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire" (*De Trinitate* 10, 10, 14).

Mimo wszelkich różnic, jest tu zbieżność z Kartezjańskim „Cogito, ergo sum" (na co zwracano od dawna uwagę), choć mamy tu „ergo", a u Augustyna jest „si"; zważmy też na „cogitat" u Augustyna – u Kartezjusza jest „cogito", pierwszoosobowe. Dodajmy, że „vivit" odpowiada „existit", w myśl zasad: „Esse viventibus est vivere" i „Operari sequitur esse"; obie są znane w tomizmie.

„Cogito" zasługuje zresztą na osobne omówienie. Merytorycznie bowiem i symbolicznie ciągnie za sobą całą nowożytną „subiektywną" tradycję, w opo-

zycji do epok poprzednich, charakteryzujących się zasadniczym obiektywizmem-realizmem. Odtąd problematyka przedmiotu–podmiotu (poprzez Kanta i innych) staje się rutynowym zajęciem filozofów, co dla etyki jest pierwszorzędne.

Właśnie na tym tle zyskuje na znaczeniu ufundowanie etyki egologiczne, wzmocnione przez psychologię lub fenomenologię subiektu. Do tej linii nawiązują ujęcia Tadeusza Stycznia, tomistyczne i uwzględniające tradycję analityczną (z Polaków głównie Tadeusz Czeżowski).

Rzecz jasna, nie jest tego rodzaju ujęcie bez problemów, wiele już wymieniono. Skupiają się one głównie wokół „ego" i „asercji" oraz „subiektywności", a zwłaszcza pierwszoosobowości Styczniowej zasady etycznej, jeśli potraktować ją serio, a nie czysto retorycznie. Tak czy inaczej, jesteśmy tu blisko samych źródeł i podstaw natury tego, co moralne i tym samym etyczne. Pytamy ciągle: czego jest asercja (aspekt obiektywny) i czyja (aspekt subiektywny) i – nadal – jakie jest „ego" etyczne. Zauważmy, jak wiele daje się przeformułować w etyce pierwszoosobowo. Tradycyjne pryncypium etyczne wtedy to: „Powinienem czynić dobro" (brzmi to autoaplikacyjnie).

A sam podmiot etyczny? Waha się on nieustannie między standardem etycznego intelektualizmu i woluntaryzmu. Czy trzeba tu bezwzględnie wybierać, czy też różne są – korelatywnie – typy sytuacji etycznych? Odpowiada temu dynamika asercji, jej dwufunkcja kognitywno-wolitywna. Jesteśmy tu blisko kłopotów teorii zdania-sądu, który ma status poznawczy, ale są przecież także sądy praktyczne. Kartezjusz zresztą rozciągał wolę na całą domenę sądów i tym tłumaczył fakt błędu, gdyż doskonała, niemal boska wola potrafi nie domierzyć się należycie do ograniczonego rozumu (notabene, epistemologowie gorszą się Kartezjańskim woluntaryzmem, etycy zaś dopatrują się w jego teorii woli kognitywizmu).

Kończąc ten punkt, zapytajmy, jak się ma swoisty subiektywizm podejścia Tadeusza Stycznia do tradycyjnego realizmu filozofii klasycznej, w tym w etyce, gdzie odwołujemy się przecież ciągle do jakiegoś subiektu czy też „ego". Przy tym nie tylko o tym mówiąc, ale dając niejako szansę przemówienia samemu podmiotowi etycznemu. Tak się dzieje w zasadzie pierwszoosobowo asertywnej Tadeusza Stycznia, która jest niczym innym jak tylko sformułowaniem podstawowego doświadczenia – intuicji moralnej. Potem można to transformować trzecioosobowo i zaopatrywać w uwyraźniające treść tej zasady komentarze i dyskursy analityczne.

Czy w ogóle można oprzeć się w etyce na kategorii podmiotu – i jakiego rodzaju podmiotu? Odpowiedź brzmi: zasadniczo tak, choć przy zachowaniu pewnej ostrożności w postępowaniu badawczym (wobec wymogów naukowego obiektywizmu). Przede wszystkim często się zapomina, że istnieją cztery możliwości, gdy chodzi o pojęcie podmiotu lub przedmiotu. Może być nie

tylko „twardy" („solidny" „stabilny", stanowiący „ostoję") przedmiot, ale i podmiot. Poza tym „miękki" („płynny", „kruchy", „niepewny") przedmiot lub takiż podmiot. Dla tych wszystkich możliwości istnieją przykłady historyczne, i nie tylko. Wypowiedzi fundujące etykę należy odnieść do tej drugiej możliwości – „twardego" podmiotu etycznego (co nie wyklucza dynamiki). Tu należy podejście (meta)etyczne Tadeusza Stycznia. Uwzględnienie elementów subiektywnych nie ma nic wspólnego z zapoznaniem obiektywizmu i realizmu. Owszem, mamy tu w pełnym tego słowa znaczeniu etykę jako normatywną antropologię moralności.

JEDNOŚĆ I PLURALIZM: TRANSCENDENTALIA ETYCZNE

Temat tego podpunktu sygnalizowano właściwie już poprzednio. Tu chodzi o naszkicowanie wprost tej idei: transcendentaliów etycznych, różnie zresztą nazywanych i wyznaczanych. Nawiązujemy tu bezpośrednio do tytułu: „Ethicae loci naturales", co ma wymowę nie tylko symboliczną. To, co tu przedstawimy, samo się narzuca i może dlatego nie jest poruszane, nie formułuje się tego wyraźnie jako problemu, ale jest praktykowane i być może traktowane jako samozrozumiałe. Przechodzimy wobec tego, co ewidentne, bez należytej uwagi, nie doceniając tego. Poza tym oczywistości bywają pozorne. Pewne zaś sformułowania należy odświeżać i właśnie te oczywiste – w celach kontrolnych – problematyzować. Ponadto pewne podejścia w (meta)etyce, „stanowiska" są zbytnio przeciwstawiane, a my chcielibyśmy je tutaj „komplementaryzować"

Niniejsze uwagi nawiązują, jak się zdaje, do praktyki badawczej i refleksji z podstaw etyki o. Feliksa W. Bednarskiego. Być może jest w tym także jakiś ślad postawy badawczej, znamiennej dla ks. Stanisław Kamińskiego, który stawiał zawsze na wszechstronność w podchodzeniu do problemów (sam termin „podejście" był zresztą jednym z jego ulubionych terminów). Powiedziane niżej koresponduje najbardziej z punktem „Etyka i analityczna dyskursywność" niniejszego szkicu.

To, co nazwano transcendentaliami etycznymi, miewa różne źródła i rozmaity charakter. Różnie też jest nazywane. Mogą to być na przykład podstawowe, zasadnicze ujęcia czy podejścia etyczne, wokół których skupia się lub można skupić całą etykę. Są te transcendentalia – jak na takowe przystało – „przewyszniki", jak powiadał ks. Piotr Semenenko, lub „pojęcia pułapowe" Wiktora Wąsika, zasadniczo wymienne ze względu na podstawowy trzon etyki, który winien być przy tym zachowany.

Można tu pytać o stosunek podstawowego transcendentale do innych w ramach etyki, czymkolwiek by było, powiedzmy ogólnikowo: moralność,

do innych transcendentaliów, które wchodziłyby w rachubę, także w ich interrelacjach, ich „konkurencji i współpracy". Klasycznie należałoby od razu powiedzieć: dobro, lecz nie powinno się tu prowokować w sposób ułatwiony Tadeusza Stycznia, który jakby o dobru w etyce zapomina. Owszem, ma je na uwadze, interesują go raczej antycypujące dobro warunki, głównie „prawdziwościowy". Prawda zastępuje tu niejako – przynajmniej terminologicznie, ale czy tylko? – dobro. Jak się to ma do statusu etyki jako całości? I które transcendentale jest naprawdę naczelne etycznie?

Stanisław Kamiński podkreślał, że wszystkie transcendentalia (metafizyczne) utożsamiają się przez pośrednictwo transcendentale „byt", niejako zakresowo „convertuntur". U podstaw teorii transcendentaliów, ich konwertybilności zakresowo-przedmiotowej leży jakaś teoria wypowiedzi reduplikatywnych, nader ważna filozoficznie (wielka tajemnica metafizyki tkwi właśnie między innymi w „reduplikabiliach"). Nie rozwijano jej od czasów scholastycznych, być może wyjątkiem jest tu Peter T. Geach. Transcendentalia zatem są wymienne jako byty („jako" to właśnie reduplikatyw), a nie między sobą – teza Stanisława Kamińskiego.

Miał on na uwadze logikę zasadniczo klasyczną, ekstensjonalną, choć w metafizyce klasycznej postulował też jakąś logikę nieklasyczną, intensjonalną, treściową. Niekiedy jednak nie nazywał filozoficznego myślenia w jego „specyfice" logicznym – jeśli zawężał logikę jedynie do klasycznej. Być może przyznałby w wyniku dalszej dyskusji, gdyby się tymi problemami szczegółowiej zajął, że jest też jakaś subtelna wymienność transcendentaliów metafizycznych, bo o nich tu mowa (jednym z nich jest dobro, przy czym osobny problem to relacja: dobro transcendentalne – kategorialne), na poziomie analizy wyższego rzędu. Takiej jednak wymienności między transcendentaliami Stanisław Kamiński nie honorował, uznając, że transcendentalia utożsamiają się ze sobą jedynie jako „byty".

Analogiczny problem dotyczyłby transcendentaliów „lokalnych", „etycznych", subtelnych różnic między nimi i wymienności „z grubsza" względem tego uznanego za prymarnie etyczne, tradycyjnie – dobro, a dopiero względem niego odnośne zróżnicowania – tożsamości. Zasadnicza jednak sprawa to relacja: dobro–prawda lub inne modalności, wartości czy determinacje transcendentalne, metafizyczne.

Tymi transcendentaliami etycznymi mogą być rzeczy, jak się rzekło, różne. Nie mamy zamiaru tu systematyzować. Mogą to być (pewne rzeczy już wymieniono): centralne zagadnienia, tezy, pojęcia, a nawet elementy dyskursu. A także: jakieś prawdy etyczne, ich zespoły tak czy inaczej usystematyzowane, logicznie, rzeczowo, nawet psychologicznie, w sposób moralnie walentny, doniosły etycznie. Mogą to być różnorodne elementy czy „wątki", wokół których dogodnie jest owinąć problematykę etyczną, uzyskując etykę jako całość.

Mogą to być również sytuacje etycznie walentne, wzięte jako typowe, dane w kazusach opisywalnych analitycznie (w sensie Tadeusza Czeżowskiego). Także charakterystyczne ludzkie sprawy, postawy, potrzeby. Transcendentalia etyczne stanowią główne moralnie punkty widzenia, odniesienia, układy, do których wszystko w etyce jest relatywizowane. Gdyby ktoś zechciał przeprowadzić koniecznie pewną systematyzację, to mógłby na przykład nawiązać do „trójkąta Arystotelesa" z podstaw sporu o uniwersalia (który leży u podstaw wielu sporów filozoficznych) i pytać o transcendentalia-modi etyczne „a parte rei", „mentis" czy „linguae". Nie dopytując się jednak o te aspekty nazbyt wykluczająco, a raczej alternatywnie lub komplementaryzująco. Taka jest bowiem natura pytań i odpowiedzi filozoficznych w sferze transcendentalnej, a nie z kategorialnej „mediosfery".

Jeśli wyróżnić niejako apriorycznie takie czy inne transetyczne ujęcia, tworzy się ich kombinatoryczną tablicę ze względu na określone z góry punkty widzenia, kryteria. Można też wychodzić z „moralnej empirii", dotwarzając potem resztę „etycznej tablicy Mendelejewa". Niedawno spontanicznie, na poły empirycznie, na poły kombinatorycznie, doliczono się ponad pół setki takich różnego rodzaju etycznych transcendentaliów lub quasi-transcendentaliów (bo i takie bywają, także pseudotranscendentalia). Wolno dyskutować, czy, o ile z grubsza są one wymienne i czy, o ile są jakoś subtelniej wymienne – w przypadku transcendentaliów metafizycznych w ogóle, a w przypadku transcendentaliów etycznych w szczególności – wobec transcendentale etycznego, oznaczonego umownie ogólnikowym terminem „moralność", w rzeczy samej dobro.

Deperyferyzując, centralizując coś i relatywizując do tego resztę elementów w systemie etycznym – powiedzmy: celowo ogólnikowo, „nie narażając się" z miejsca na już spolaryzowaną interpretację – otrzymujemy kolejne transcendentale etyczne, a może quasi-transcendentale czy pseudotranscendentale, coś co w każdym razie pretenduje funkcjonalnie do bycia transcendentale. I jeśli czegoś brakuje danemu „coś" do autentycznego, pełnego transcendentale etycznego, to trzeba je odpowiednio dopełnić, by przez dołączenie doń pewnych elementów „udźwignąć" mogło resztę etyki, a tym samym całą etykę. Im słabsze quasi-transcendentale, tym bardziej pseudotranscendentale (mniejsza o co konkretnie chodzi, wypowiadamy się ogólnie), tym więcej trzeba dołączyć owych elementów dodatkowych, prawem „naczyń połączonych".

Różne transcendentalia etyczne modyfikują dość znacznie etykę, jej ujęcie, jej układ choćby dydaktyczny, jej moc aplikacyjną, siłę praktyczną, „moralną atrakcyjność". O taką funkcję, nie wyłącznie teoretyczną, w końcu chodzi. Poznanie etyczne – i nie tylko, w tym cały problem – to nie tylko poznanie dla samego poznania, czyli w tym sensie poznanie teoretyczne, ale poznanie sprzężone z działaniem, z elementem pobudzającym do działania, na różny

sposób zrelatywizowane do jakiegoś ideału w tym względzie, jak to ujmował (broniąc wartości poznania etycznego) Stanisław Kamiński.

Niektóre z ujęć etyki powinny być dostosowane do potrzeb danej epoki, jednostki, rodziny, narodu, kraju (nie wyliczamy tego skrupulatnie, jedynie swobodnie, tytułem przykładu). Oczywiście etyka dopasowana do danych potrzeb to nie tylko dostosowanie się w formalnych ujęciach, to ostatecznie jej zdolność do skłaniania do przyjęcia odnośnych ocen i norm, jeśli ograniczyć się do tych elementów praktycznych, nie potrącając o inne, na przykład performatywy (warto je uwzględnić w ujęciu etyki pierwszoosobowo egologicznym, jak wykorzystał to Jaakko Hintikka w analizie „cogito").

W samej (meta)etyce mamy pewne preferencje co do pewnych transpodejść etycznych. I tak: bardzo naturalna i życiowa może być etyka aretologiczna. Tu pojęcie cnoty (sprawności, potrzeby, postawy moralnej) jest centralne. Może tak być nawet z jakąś z poszczególnych cnót, na przykład z roztropnością, która nie tylko transcenduje wtedy cnoty z własnego kręgu, „kardynaliów", ale może majoryzować pojęcie cnoty w ogóle. Taką cnotą może być i umiar, i męstwo, i sprawiedliwość. Wszystkie one na (quasi-)transcendentalizację implicytnie zasługują, wystarczy tylko dokonać aktualizacji i odpowiednich dopełnień. Wszystkie one się niejako „koimplikują" (czerpiemy ten termin skądinąd od Johna N. Keynesa, z jego analiz semiotyczno-logicznych).

Transcendentalizacja cnoty umiaru jest znana szczególnie w starożytności (Arystoteles). Sprawiedliwość zrobiła zawrotną karierę w propagandzie (jakże przewrotnej) w czasach nowszych, w okresie mody na ruchy socjalistyczne i komunistyczno-rewolucyjne. Szczególnie interesująca wydaje się pod rozważanym względem cnota męstwa. Znamienne, że rzymska „virtus" ma dwa znaczenia (podobnie jej romańskie pochodne): pierwsze ogólne, cnoty właśnie, drugie – męstwa. Jak zwykle w rodzinach znaczeniowych, poszczególne sensy nie są zupełnie niezależne, wpływają na siebie. Nie ma takiej konotacji znaczonej metaforyką i etymologią w przypadku polskiej „cnoty" i „męstwa" (nie rozwijamy tego tematu, niektórzy mogą przypuszczać, że związane jest to z polskim historycznym losem, z zasadą „gloria victis", a nie „gloria victoribus", jak to bywa w przypadku narodów zaborczych, imperialnych).

Przypomnijmy, że w rozważaniach powyższych wskazano na etykę personalistyczną, syneidologiczną i autorytetologiczną jako na swoiste „ethicae loci naturales". Dwie pierwsze związano z etyką egologiczną Tadeusza Stycznia (etyką syneidologiczną zajmuje się najbardziej ks. Andrzej Szostek). Można też mówić o etykach ewaluacyjnych, deontycznych, teleologicznych, naturalnych, legalistycznych (to nic, że pobrzmiewa to negatywnie), perfekcjonistycznych czy eudajmonistycznych, rozmaitych innych. Nie zamierzamy tu przedstawiać jakiejś pełnej listy transcendentaliów etycznych. Wykluczone są przy tym z natury pewne ujęcia etyki, jak hedonistyczne i utylitarystyczne.

Najważniejsze jest jedno: trzeba ustawić te transpodejścia nieantagonistycznie. Należy je harmonizować, przedstawiając na żądanie takie czy inne podejście. Niech się komplementaryzują, koimplikują. Niech się nie wykluczają czy absolutyzują jako sprzeczne (choć w pewnym sensie, rzec można, najbardziej komplementarna jest sprzeczność!). Jak to należy czynić, by tak było, zależy od umiejętności etyków. Sądzimy, że stać ich na to, potrafią to zrobić, skoro dysponują tak dużymi możliwościami intuicji etycznej, a także retoryczno-logicznymi, aż po ujęcie piękne na miarę literatury.

Strzec się tu tylko trzeba pewnej poznawczej tandety, związanej ze zwykłą modą. Powstaje ona wtedy, gdy zaopatruje się etykę kolejnym modnym przymiotnikiem, dokonując przeglądu standardowego „corpus ethicum" ze zmianą jedynie wysłowienia, rejestracji podstawowego doświadczenia moralnego i jego artykulacji analitycznej czy dyskursywnej, otrzymując w ten sposób jedynie inną ornamentację wykładni etyki.

ZAGADNIENIA „PONTYFIKALNE" WOBEC DYSTYNKCJI HUME'A

I tym razem chodzi tu o asercję, choć nie tylko, inny bowiem jest problem tytułowy: „gilotyna Hume'a". Na tym tle rysuje się zadanie podjęcia próby wyjścia z tej pułapki, trudności (meta)teoretycznej, którą ten sceptyk (meta)etykom zafundował, podobnie jak metafizyce krytykę pojęcia substancji i przyczynowości, co miało dalekie konsekwencje, fenomenalistyczne i inne, odziedziczone przez kantyzm i pozytywizm aż po współczesność.

Posługujemy się tu, wyrażając „gilotynę Hume'a", mówiąc o niej, przede wszystkim krytycznie (krytyka krytyki), całym szeregiem metafor (sama „gilotyna" ma taki charakter). Stosujemy je, podejmując kolejny problem w ramach „źródeł i podstaw etyki". Wydaje się nam, że „gilotyna Hume'a" i problematyka z nią związana może stać się swoistym „ethicae locus naturalis", pełniącym obowiązki (wbrew samemu Hume'owi) (meta)etycznego (quasi-)transcendentale.

Metafory, podobnie jak etymologizacje i wieloznaczności, staramy się brać serio. Nie traktujemy ich z uprzedzeniem, jakoby były nienaukowe, jak to widzą zazwyczaj pozytywiści czy metafizycy klasyczni, których stosunek do tego rodzaju zabiegów, „retorycznych jedynie" (a nie „aż retorycznych") bywa podobny, mimo że ich stanowiska są całkiem różne. Zakrawa to na paradoks. Dyskusje filozoficzne, i nie tylko, to częstokroć pojedynki na metafory, które tylko z rzadka są spetryfikowane zupełnie, zleksykalizowane, to jest zdemetaforyzowane. Jeśli mamy krótką pamięć, to nie umiemy wracać do źródłowych metafor, które ożywiają zmartwiałe znaczenia i pozwalają powrócić do świata pierwotnych znaczeń, jak to powiedziałby nie tylko Martin Heidegger.

Przywołajmy więc szereg metafor obok owej „gilotyny". Mają one ważne funkcje opisowo-wyjaśniające, jeśli nie uzasadniające, w każdym razie twórcze. I tak, ważna tutaj jest metafora dystynkcji jako przedziału czy „rowu" znaczeniowego, który się „wykopuje". Jest to, w danym wypadku, Hume'a dystans między „jest" a „powinien" i jego żądanie niewykonalnego z założenia przejścia między nimi. Stanowi to paradoks – nazwijmy to i w ten sposób – Hume'a. Kopanie takich czy innych „rowów" bywa charakterystyczne szczególnie dla scholastycznego czy racjonalistycznego filozofowania, ale nie tylko; Hume był sceptykiem-empirystą.

Gdy odrzuca się całą masę „scholastycznych dystynkcji", za to zazwyczaj pozostałe pogrubia się, konturuje i obciąża funkcjonalnie (zauważył to Władysław Tatarkiewicz). Tak było w kartezjanizmie w kwestii „cogito" – „sum" (i nie jedynie). Ta sprawa myślenia kogitywno-egzystencjalnego w kartezjanizmie jest poniekąd – podkreślmy to słowo – podobna do „gilotyny Hume'a", choć dystynkcja jest skądinąd inna, jak i jej kontekst, jak i intencje jej twórcy. Po stronie angielskiej, tradycyjnie raczej empirycznej (co nie wyklucza idealizmu, owszem, się z nim sprzęga), do tego rodzaju kwestii należy „równość Berkeleya": „esse" = „percipi". W jakimś sensie bliski to znowu problem kartezjańskiemu, choć pewne różnice są oczywiste.

Podkreślmy, jak zbudowane były naczelne formuły filozoficzne w tych czasach powstające. Kartezjańskie „ergo", dzielące-łączące odnośne strony; Berkeleya „="; Spinozy panteistyczne „sive" („deus sive natura"). I Leibniz był zauroczony równością – nie tylko matematyczną – sformułowania pryncypiów. W ogóle moda była na krótkie formuły-maksymy. Jeśli nie warunkowały one dedukcji innych zdań, to streszczały je niejako, zbierały, skupiały w sobie czy wokół siebie. Priorytety tak czy inaczej pojętych aksjomatów, pewników lub „dignitates" odpowiadały jakby okresowi wzmacniających się „monarchii oświeceniowych" (zaryzykujmy tę paralelę). Modele-formy kultury z różnych jej dziedzin z czasem ujednolicają się, izomorficznie powtarzając się, uogólniają się (choć – jak to widać w epokach klasycyzmu, baroku czy oświecenia, ale i w średniowieczu – scholastyka powtarzająca się w różnych dziedzinach).

Wróćmy bliżej Hume'a. Zaatakował on etykę normatywną swoją pogrubioną dystynkcją (atak z dystynkcji, częściej stosowano je defensywnie), kopiąc niejako „rów tektoniczny". Wydaje się, że nie należało dopuścić do tego (taka jest też myśl Tadeusza Stycznia), ale cóż robić, skoro do tego de facto doszło? Trzeba się z tym policzyć, wracając niejako ex post do sytuacji pierwotnej, wtórnie. W myśl zasady „distinguer pour unir" na kolejnym etapie analiz-syntez, w ramach dialektycznego wahadła, poznania po spirali, koła czy innej figury dialektyczno-hermeneutycznej. W istocie zaś był to, wedle Tadeusza Stycznia, pseudoproblem.

Można próbować budować różne „mosty", stąd nasza tytułowa metafora, bądź zasypywać „rowy-dystynkcje". Tak właśnie było w przypadku kogitywno-

egzystencjalnej dystynkcji. „Rozwiązywać" ten problem to znaczy wzmocnić „cogito" do „sum" lub „sum" osłabić do „cogito". Otrzymujemy w ten sposób różne frakcje relacji operacji kogitywno-egzystencjalnej. A „jest" wobec „powinien" i odwrotnie zresztą? I tu można procedować podobnie. „Zasypując" mniej czy więcej po jednej stronie lub drugiej, uzyskujemy wiele możliwości interpretacyjnych, odnośnych „rozwiązań". Tak czy inaczej, dokonujemy osłabienia – aż po graniczne – dystynkcji po Hume'owsku wykonturowanej, co utrudnia eo ipso owo „przejście" od „jest" do „powinien". Gdy opozycja mocna, trudno o „jedność stron". Pamiętajmy przy tym: nie ma „ot tak sobie" automatycznego, „logicznego" przejścia w obu jej kierunkach.

Inna metafora do wykorzystania tutaj to zbliżanie ekstremów opozycji Hume'owskiej, „kontynentów", „brzegów", by minimalizować dystynkcję, aż po jej wyzerowanie w granicy. Można rzec: jeden ze skrajów implikuje inny i odwrotnie. Koimplikują się. Dystynkcja staje się mniej realna, myślna, acz z podstawą w rzeczywistości etycznej, moralnej, lecz ostatecznie nie werbalna tylko.

Te i podobne refleksje nasuwać mogą propozycje Tadeusza Stycznia.

Jak już sugerowano, możliwe jest wyzyskanie dystynkcji Hume'a nie po jego myśli, lecz à rebours, w obronie etyki (tak jak poniekąd robił to Tadeusz Styczeń z „etyką niezależną" Tadeusza Kotarbińskiego). W tym znaczeniu sytuacja paradygmatyczna pomyślana przez Hume'a staje się „przez negację" swoistym „locus naturalis ethicae" (w jakimś ze znaczeń sygnalizowanych lub nie w poprzednim punkcie). Hume'owski kazus negatywny staje się w wyniku takiej reinterpretacji dla etyki pozytywny. Punkt zwrotny przeciw etyce staje się więc okazją zademonstrowania czegoś innego, wprost przeciwnego. Z wady robi się cnota, metaetyczna. Niech i temu czasem dialektyka służy.

Całe życie moralne, które staje się w etyce przedmiotem docelowo adekwatnej refleksji, zasadza się w swojej dynamice – która sprawia w stosunku do statyki pewną trudność, ale o dynamikę przecież chodzi, i to we właściwym kierunku – na owym zauważonym przez Hume'a w celach destrukcyjnych przejściu, w założeniu Hume'a niemożliwym. Życie moralne przebiega jakby na kanwie dynamicznej korelacji między „jest" a „powinien". Poniekąd Hume to uchwycił, tyle że jego – powtarzamy – intencja była przeciw etyce normatywnej. Przez swój sceptycyzm daje nam w każdym razie doskonałą okazję do przedstawienia właściwego „locus naturalis ethicae", bardziej na świeżo. Taka bywa rola krytyków, nawet tych bardzo negatywnych.

Ludzkie postępowanie to nieustanny wysiłek dorównywania, domierzania się, komensuracji odnośnych podmiotów etycznych względem siebie i innych (aspekt społeczny jest tu niezbędny, na miarę „homo" jako „animal sociale" i „rationale" zarazem), z punktu widzenia „jest" w kierunku jakiegoś „powinien". Tu leży sedno moralnej perfekcjonalizacji. Z drugiej strony można też

powiedzieć, że moralność dynamicznie wzięta polega na stawaniu się aż po graniczne „jest" owego „powinien". Słowem: deontyzacja sfery ontycznej i ontyzacja deontycznej. Podwójna dynamika. Oba kierunki w pewnym sensie koimplikują się. „Convertuntur". Tak tedy zaistniałoby na tle eksperymentu negatywnego Hume'a jeszcze jedno transcendentalne i zarazem naturalne „locus ethicae".

Nie koniec na tym, choć wypada już zwieńczyć nasze uwagi i refleksje w tym punkcie. To, co dotąd dostrzeżono, to dopiero początek, warunek konieczny, ale nie wystarczający wejrzenia w sedno etykotwórczej sytuacji moralnej. W doświadczenie moralne, które traktuje się w etyce dyskursywnie, analitycznie, co wyjaśnia owo doświadczenie-intuicję, podstawę dla analizy, dyskursu. Nie wejrzeliśmy głębiej we wchodzącą tu w grę powinność i odnośną asercję, o której była mowa wyżej, a która sprzężona jest z prawdą i istnieniem. Funktor asercji jest funktorem prawdy i istnienia (Tadeusz Czeżowski). Jak „współistnieją" elementy tej struktury, to osobna sprawa.

Problem „jest" i „powinien" pociąga za sobą zagadnienie „prawda"–„dobro", wartości moralnych, fundujących etykę normatywną. To z kolei prowokuje wspomnianą już kwestię intelektualizmu etycznego i woluntaryzmu. Na tej właśnie przestrzeni dysjunktywno-junktywnej daje się rozciągnąć całą problematykę etyczną. Jest to również swoiste i naturalne „locum morale" dla niej. Przy tym cała rozważana od tej strony sytuacja (meta)etyczna jest równie dynamiczna jak zarysowana wyżej. Daje się ona rozwiązać, a raczej wyjaśnić w kierunku nieabsolutyzujących akcentacji obu stron porównania, pewnej komplementaryzacji. Trzeba to adekwatnie oddać w teorii etycznej.

U podstaw tego wszystkiego leży dramatyczne adagium starożytne: „Video meliora proboque, deteriora sequor", dopełnione istotnie u progu chrześcijaństwa przez św. Pawła. Jest to chyba najbardziej wymowny „ethicae locus naturalis". Reszta, choćby to było warunkiem koniecznym, leży na przedpolu etyki i jeśli choć cokolwiek daje się zrobić, aby uczynić z tej maksymy centrum (meta)etyczne, należy to uczynić, pomimo – a może właśnie dlatego – że jest to trudne.

Stąd może unikanie czasem przez metaetyków tej problematyki, uznawanej skądinąd tradycyjnie za istotną etycznie: dobro, wola, problemy związane. Dobrze jest rozważać różnego rodzaju warunki, w tym „transcendentalne", ale najważniejsze to znaleźć się w (meta)etycznym centrum, z dala od pokusy woluntaryzmu, a przede wszystkim moralnego intelektualizmu. Poza wszystkim innym trzeba się strzec rozwiązań pozornych i poznawczego „chciejstwa", zostawić czasem coś do wyjaśnienia. Jest w tym coś z tajemnicy, choćbyśmy szli we właściwym kierunku.

Dotyczy to w szczególności „asercji", tej z zasady Tadeusza Stycznia: „Com stwierdził, nie mogę tego (temu) zarazem zaprzeczyć". Jak w tym grają

różnego rodzaju czynniki, jak się dzielą-łączą? Pytania tego rodzaju w pewien sposób pozostają, mimo bardzo nawet interesujących i oryginalnych odpowiedzi. Stawiane są na coraz to wyższym poziomie recepcji tego, co moralne, interpretacji, analiz, dyskursów etycznych.

Postscriptum na marginesie refleksji wokół „gilotyny Hume'a". Nie od rzeczy przypomnieć tu coś, co stanowi charakterystyczną wieloznaczność wyrażeń językowych, ściślej: dwuznaczność, bo interesują nas przeciwstawione „teoretycznym" wątki praktyczne, przede wszystkim ewaluacyjne i deontyczne lub inne (te wymienione najbardziej interesują etykę klasyczną, normatywną). Tego rodzaju elementy sensu wyrażeń koegzystują wraz z opisowymi, stricte kognitywnymi (jak to się dzieje, pokazują analizy w stylu „speech acts", wypowiedziami praktycznymi wedle dystrybucji i mocy elementów „bodźcowych" interesował się u nas ks. Stanisław Kamiński).

Charakterystyczny jest w tym względzie sam wyraz „znaczenie", z „konwiwencją" elementów opisowych i ewaluacyjnych. Ten drugi sens „znaczenia" bliski jest „doniosłości", „wartości", „walorowi", „ocenie" – „pozytywom" postępowania. Bardziej związane z etyką przykłady dotyczą podobnej dwuznaczności, sądu, a zwłaszcza „świadomości-sumienia", objętych w łacinie i grece jednym wyrazem: „conscientia" i „syneidesis", i specyfikujących się znaczeniowo dodatkowym określeniem („conscientia moralis" jako „sumienie").

Inny przykładowy termin, który wchodziłby tu w grę: „justyfikacja", dosłownie: „usprawiedliwienie". Ma on sens – metaforycznie-etymologicznie, ale nie tylko – moralny, lecz we współczesnej anglosaskiej teorii nauki (której terminologia nas atakuje) ma także znaczenie naszego „uzasadniania" („justification of induction"). Charakterystyczne przesunięcie znaczenia tudzież dwuznaczność. Inna sprawa, jak wiele wysoce teoretycznych i abstrakcyjnych terminów ma sens w istocie ewaluacyjny.

Wskazywana tu taka czy inna dwuznaczność, a może dwufunkcyjność (że skorzystamy tu z terminu Stanisława Ossowskiego) rzadko jest „mocna", częściej bardzo subtelna, trudniejsza (zwłaszcza ta bezkontekstowa) do zauważenia. Dodajmy, że jedno ze znaczeń wpływa na drugie, i to rozmaicie. Ten fenomen semiotyczny nie powinien dziś dziwić (gdy mamy teorię pól czy rodzin znaczeniowych), mimo pewnego pędu do prostego dojednoznacznienia u „nuworyszów logicznych", zwłaszcza że istnieje w języku homogeniczna konwiwencja znaczeń sprzecznych („enantiosemia").

To, co tu tytułem pewnego porównania (ograniczonego – „omnis comparatio claudicat") zauważamy, winno nas zbliżyć do zrozumienia, że istnieje w znaczeniach wyrażeń, obok ich elementów kognitywnych, co najmniej peryferyczna obecność wątków deontycznych. Typu „powinien" – obok tych znamiennych dla „jest". Język jest o wiele bardziej w swych funkcjach skomplikowany i elastyczny, niż pozwala na to uproszczona logika języka. Są kon-

teksty, zresztą bardzo proste, z „jest", a powinno by być właśnie „powinien". Tak bywa w tekstach prawniczych (rozważanych bezkontekstowo), jak w zdaniu: „Każdy żołnierz jest dobrym patriotą" (mamy tu sens ewaluacyjny, i to podwójny). Bywa i tak, że pojawia się „jest", a właściwie winno być „powinien", gdy dziecko zastanawia się, ile to powinno być dwa razy dwa.

Oczywiście w analizie kontekstowej sprawa się z reguły deparadoksalizuje (w co tu nie wchodzimy). Zauważa się dziś, że funkcję jakoś ewaluacyjną (częściej niż deontyczną, acz bywają kontekstowo związane) pełni wiele wyrażeń języka na terenie zbliżonym do potoczności, ale także całkiem naukowym. „Wyjaśniony", „udowodniony", „zdefiniowany" i tak dalej to na pewno ewaluacyjne pozytywy w stosunku do swych negatywnych przeciwstawników.

QUAESTIONES ADDENDAE-SUPPLENDAE

„ETHICAE LOCUS NATURALIS" I ETYKA ŻYCIA

Mamy tu na uwadze dwie sprawy ze sobą sprzężone, dwie prawdy zarazem: ogólniejszą i bardziej podstawową oraz bardziej szczególną, konkretną, w pewnym sensie jeszcze bardziej podstawową.

Pierwsza z nich to zasada ogólna: etyka wszelka jest etyką życia. Dotyczy życia, wszelkiego życia. Stanowi swoistą zasadę afirmacji i zachowania ludzkiego istnienia, życia w każdym sensie, niekoniecznie fizycznym, ale także fizycznym. Nie wchodzimy tu w szczegóły, w sytuacje, gdy trzeba coś wybierać dobrze i prawdziwie, bezkolizyjnie, w myśl zasady harmonizacji różnych elementów w ludzkim poznaniu-działaniu, łącznie z uzgodnieniem, komplementaryzacją takich czy innych transcendentaliów etycznych. Można powiedzieć, że życie – na czele z moralnym – jest głównym z nich. Wszystkie inne mają sens przez odniesienie do życia. Są to jego „modi ethicae", modalności transcendentalne etyczne. Takimi „modi" sprzężonymi z „loci naturales ethicae" są w szczególności wszelkie cnoty moralne (są to niejako metody życia moralnego, dopowiedzmy). Sprawę tak stawiamy, bo życie jest bliskoznacznikiem istnienia, na miarę moralną przede wszystkim. Stanowi istnienie w wymiarze istotnie antropologicznym, wzięte w aspekcie zarówno ludzkiej natury, jak i kultury.

Konkretna sprawa egzystencjalna, jakże akcentowana w obecnym pontyfikacie, gdy na czele Kościoła stoi etyk i Polak, to życie prenatalne, nienarodzonych, którzy tworzą całą „prenatalną ludzkość". Jest to dosłownie i w przenośni – jakże wymownej – całkiem konkretny „ethicae locus naturalis". Jest to jakże dziś, niestety, aktualne, bo i nieustannie zagrożone praktyczne i czułe kryterium moralności. Kiedyś powiedziano: Jeśli pragniesz zatrudnić matematyka,

zapytaj, jaki jest jego stosunek do aborcji. Takie postawienie sprawy, celowo paradoksalne, pasowałoby do rozwiązań Tadeusza Stycznia, gdy angażuje on w swych rozważaniach etycznych – dla kontrastu, a może nie tylko – prostą prawdę matematyczną: 2 x 2 = 4. Notabene, proporcjonalne do wagi problemu zainteresowanie się sprawami nienarodzonych narodziło się właśnie w Polsce. Papież nawiązuje i w tym względzie do polskiej tradycji.

Życie nienarodzonych jest jedną z najważniejszych trosk obecnego pontyfikatu. Jego wyróżnikiem, powiedziałbym, numer jeden. Stanowi swoiste jego „pars pro toto", jak i najbardziej czułe kryterium życia moralnego. Jest to właśnie troska „o równe prawa dla ludzkości prenatalnej" (jak zatytułował ktoś swoją pracę napisaną dla Pawła VI w obronie jego encykliki *Humanae vitae*, wobec na nią ataków; tekst ten, mimo zalecenia ówczesnego Papieża, nie został opublikowany).

AUTORYTET PAPIESKI – WIELOKONFIRMACYJNY

Papież – każdy, jak i obecny, przed którym jesteśmy, który niedawno do nas zawitał – jest autorytetem. Uświadamiamy to sobie wszyscy w czasach zaniku autorytetu i prób deprecjacji tej kategorii, także w nauce, w filozofii, z etyką włącznie. Tymczasem jest to kategoria dla człowieka centralna i dla nauk o nim; w całej kulturze, z moralną na czele. Jest to centralna kategoria etyczna, także pedagogiczna, religijna, prawno-polityczna czy inna (uwaga „pro domo sua": szkoda, że nie urzeczywistniono połączenia Pedagogiki z Filozofią na KUL – byłoby to zgodne z obecnością etyki jako dyscypliny przewodniej w pedagogice chrześcijańskiej, co podkreślano począwszy od o. Jacka Woronieckiego).

Powiadając: „autorytet moralny", mówimy aż redundantnie. Wszelki przecież stricto sensu autorytet jest zarazem moralny, wpisuje się w moralne odniesienie. Jeśli już kto chce, może mówić o autorytecie moralnym, to trzeba go postawić na czele innych autorytetów, które – jak powiedziałby Tadeusz Styczeń – należy odróżniać, choć nie oddzielać. Autorytet moralny czy owa moralna składowa autorytetu integruje z natury rzeczy całą osobowość człowieka. Jest z tym związana dyfuzywność autorytetu na całą osobowość, jak to się dzieje z czymś jako dobrem, angażującym całą osobowość. Jest tak mimo błędów, na jakie wskazuje się, gdy autorytet funkcjonuje w „nie swojej" dziedzinie (ks. Stanisław Kamiński, a zwłaszcza o. Innocenty Maria Bocheński).

Ale nie o tym teraz, lecz o autorytecie papieskim. Takim, jaki jest on wyznaczony funkcjonalnie na mocy swej struktury w chrześcijaństwie, w katolicyzmie, a nie jak go widzą inni. I nie wyłącznie o tym, który wynika z polityczno-dyplomatycznych papieskich funkcji albo predyspozycji czy

predylekcji osobistych każdorazowej głowy Kościoła (Federico Alessandrini, naciskany kiedyś przez ciekawskich a „życzliwych" Kościołowi dziennikarzy, powiedział, że następca Jana XXIII będzie kontynuował jego „linię" zgodnie ze swoim charakterem; ciekawą tę uwagę warto by szerzej skomentować).

Teologicznie i filozoficznie dobrze jest ująć autorytet od strony personalistycznej. Jest to kategoria typowa w tym względzie. Funkcja autorytetu uosobiona jest w sposób spotęgowany w Papieżu – wobec tych, którzy są przedmiotami relacji-operacji autorytarialnej, wobec katolików. W istocie (mimo praktyki terminologicznej przyjętej przez o. Innocentego Marię Bocheńskiego, ze zrozumiałych skądinąd względów) trzeba tu wszędzie mówić o podmiocie, jeśli chcemy pozostać w ramach personalizmu.

W tym kontekście, personalistycznym, relewantna jest konfirmacyjna rola autorytetu, obok – powiedzmy – wyjaśniającej. Konfirmacja czyni autorytet czymś asertywnie doniosłym. Ściślej, autorytet jest kimś. W tym kimś znajdujemy oparcie, mamy doń zaufanie jako autorytaryzowani. Papież, zgodnie ze słowami Chrystusa i w Jego imieniu (słowo „delegacja" byłoby tu za słabe), „umacnia braci" jako namiestnik Chrystusowy, następca Pierwszego Apostoła, Piotr swoich czasów. Funkcja autorytarialna to orzeczenia Magisterium Ecclesiae i inne formy papieskich wypowiedzi (nie wchodzimy tu w szczegóły, w gradację obowiązywalności wypowiedzi papieskich, w kwestię Papież–Sobór i inne).

Rolę Papieża jako Eklezjalnego Autorytetu widzimy w trojakiej – w istocie quasi-trynitarnej – perspektywie. I tak, jak powiedziono, jest on następcą Chrystusa, więc perspektywa chrystologiczna. Jest też ojcem, powiadamy: świętym. To budzi pewne kontrowersje pośród katolików nastawionych „egalitarnie" (notabene, relacja bycia autorytetem nie jest równościowa, inaczej nie byłaby porządkująca; uwagę tę dedykujemy nosicielom haseł „oświeceniowo-rewolucyjnych"). Nie zauważają oni – także „liberałowie" – że nie ma życia społecznego bez należnej, a związanej z autorytetem dyscypliny, pewnego co do tego minimum (acz możliwe są tu pewne „niuanse" czy „przesunięcia" ze względów socjalnych czy psychologicznych). Poza tym jest „Świętych obcowanie", powszechne, katolickie. Ta rola Papieża – sama nazwa na to wskazuje i kościelna tradycja – ma swoje odniesienie patrystyczne, do Ojców Kościoła. Ojcem Kościoła jest również Papież. Nade wszystko zaś ugruntowana jest funkcja papieska, czyli ojcowska, trynitarnie, w Osobie Boga Ojca.

I trzecia perspektywa roli Papieża jako autorytetu – pneumahagijna. Jest ona związana z poprzednimi. Wszystkie one są sprzężone w rzeczywistości Trójcy, Boga Trójosobowego i Jedynego zarazem (kolejność tę należy przestawić, ale tu mówimy przede wszystkim z trynitarnym akcentem).

To właśnie funkcja papieska w Duchu Świętym jest stricte konfirmacyjna, jak również „oświeceniowa", nazwana wyżej wyjaśniającą. Przy okazji zauważmy, jak wielu stara się wykorzystać tę metaforę światła, głęboko (pro)teo-

logiczną, (pro)teistyczną, dokładnie przewrotnie jako „oświecenie" antyreligijne, antykościelne, wprost czy pośrednio ateistyczne. Ta funkcja papieska, płynąca z Ducha i w imieniu Ducha w kierunku oświecenia i konfirmacji nas wszystkich (poprzez Chrystusa, który jest w jedności także i z Ojcem), jest znowu potrójna, poprzez cnoty zwane teologicznymi: wiary, nadziei i miłości, jak również przez dary Ducha Świętego.

Takie myśli nasuwają się filozofowi, niech je rozpatrzy i sprecyzuje Teolog w ramach swej misji interpretowania danych Objawienia i nauczania Kościoła, misji rewelacjonizującej (termin stosowany przez Tadeusza Stycznia i Stanisława Kamińskiego) to, co naukowe, filozoficzne, jakoś świeckie.

Haec dicere habui Vobis – jak mówił Cicero. Haec pauca, quae dicere nunc potui, sed postea plenius tractanda sunt de notionibus, quae ethicam constituunt.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Stanisław MAJDAŃSKI – Ethicae loci naturales. Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne

DOI 10.12887/37-2024-4-148-18

Autor artykułu podejmuje refleksję nad metodologicznymi aspektami uprawiania etyki oraz myślą metaetyczną i etyczną rozwijaną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w szczególności przez Tadeusza Stycznia. Uzupełnieniem tych rozważań są uwagi dotyczące zagadnienia życia jako transcendentale etycznego oraz kwestii autorytetu Papieża.

Słowa kluczowe: metaetyka, etyka, Tadeusz Styczeń, Jan Łukasiewicz, dyskurs, analiza, asercja

Tekst przedrukowany zostal in extenso z czasopisma „Summarium" (zob. S. Majdański, *Ethicae loci naturales. Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne*, „Summarium" 34(54) 2005, s. 17-47. Ze względu na okolicznościowy charakter publikacji redakcja zachowała aparatu naukowy w stylu edytorskim zgodnym z pierwodrukiem.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: lpol@wp.pl
Tel. 81 4453217

Stanisław MAJDAŃSKI, *Ethicae loci naturales*: Some Metaethical Remarks and Observations

DOI 10.12887/37-2024-4-148-18

The author of the article reflects on methodological aspects of doing ethics and on the metaethical and ethical theories developed at the Catholic University of Lublin, in particular by Tadeusz Styczeń. The discussion is supplemented by the author's observations on the concept of life seen as an ethical transcendental and on the question of papal authority.

Keywords: metaethics, ethics, Tadeusz Styczeń, Jan Łukasiewicz, discourse, analysis, assertion

The text has been reprinted in extenso from the journal Summarium (see Stanisław Majdański, *"Ethicae loci naturales: Wybrane uwagi i refleksje metaetyczne," Summarium* 34, no. 54 (2005): 17–47. Because of the commemorative character of the publication, the editors retained the original editorial style of the scholarly apparatus.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: lpol@wp.pl
Phone: +48 81 4453217

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 337-349
DOI 10.12887/37-2024-4-148-19

Andrzej BRONK*

ŻYCIE FILOZOFIĄ Z KATOLICKIM UNIWERSYTETEM LUBELSKIM SPLECIONE

Laudacja z okazji odnowienia doktoratu Stanisława Majdańskiego**

Wyróżniającą cechą badań Jubilata jest (przejęte od Stanisława Kamińskiego i udoskonalane) „trójpodejście" do zagadnień w aspekcie genezy-struktury-funkcji, z akcentem na myślenie etymologiczne i metaforyczne. Pojmuje filozofię maksymalistycznie w duchu filozofii klasycznej, ale z odniesieniem do języka poprzez sięganie do świata pierwotnych znaczeń (w rozumieniu heideggerowskim) oraz uwzględnianie wynikających stąd komplikacji pojęciowych.

Magnificencjo, Księże Rektorze,
Wysoki Senacie,
Wysoka Rado Wydziału Filozofii,
Szanowni Państwo!
Drogi Jubilacie!

Laudacja (od łac. laudare) to wychwalanie i uhonorowanie. Laudacja akademicka to przybliżenie społeczności uniwersyteckiej postaci, osobowości naukowej i dorobku naukowego Jubilata.

Mogłoby się wydawać, że zaszczytne zadanie wygłoszenia laudacji z okazji odnowienia doktoratu, obronionego przez Jubilata w roku 1968 na Wydziale Filozofii KUL, okaże się w moim przypadku zadaniem łatwym, a werdykt – oczywisty, gdyż chodzi o Jubilata, którego droga życiowa, poprzez Katolicki Uniwersytet Lubelski, od roku 1965 krzyżowała się z moją, przebiegając niekiedy niemal równolegle.

Trudność polega jednak na tym, że osoba Jubilata nie mieści się w laurkowych schematach i wymyka się łatwym uogólnieniom, a bliskość nie zawsze owocuje rozumieniem, nawet w przypadku zjedzenia przysłowiowej „beczki soli". Jak zawrzeć na kilku kartkach i ująć w kilkunastu słowach osiemdziesiąt pięć lat bogatego w wydarzenia życia oraz sześćdziesiąt trzy lata wszechstronnej obecności na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim?

* Prof. dr hab. Andrzej Bronk – Katedra Metodologii Nauk, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: aibronk@gmail.com [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

** Tekst laudacji przygotowany został w roku 2020 na uroczystość odnowienia doktoratu Stanisława Majdańskiego, która nie odbyła się z powodu choroby i śmierci Jubilata.

Rozważając w artykule *Pochwała życia pracowitego*[1], na czym polega sens ludzkiego życia, Kazimierz Ajdukiewicz wypowiada końcową tezę, że sens ten zasadza się na stawianiu sobie kolejnych celów, chociaż niekoniecznie już na ich osiąganiu. I dopowiada: „W dążeniu, w drodze nauczmy się szukać wartości życia, jeżeli chcemy się zabezpieczyć przed pesymistyczną jego oceną"[2]. Sentencja ta znakomicie „przylega" do Jubilata, który – mówiąc językiem Martina Heideggera – był zawsze „w drodze".

WSPOMNIENIE OSOBISTE

Proszę wybaczyć akcenty osobiste, kiedy nawiążę do początków mojej znajomości z Jubilatem, znajomości, która z biegiem czasu rozwinęła się w trwającą do dziś przyjaźń osobistą i filozoficzną. Do wygłoszenia laudacji z okazji uroczystości odnowienia doktoratu Stanisława Majdańskiego na KUL-u skłania mnie bowiem nie tylko zaszczytne zaproszenie ze strony Wydziału Filozofii, lecz także wdzięczność za wszystko, co w mojej intelektualnej i filozoficznej formacji zawdzięczam Jubilatowi.

Wspomnienia te, sądzę, mają też pewne znaczenie historyczne, gdyż dokumentują, jak się studiowało na KUL-u w latach sześćdziesiątych. Dzisiaj, kiedy dyskutujemy nad profilem i sposobami funkcjonowania uniwersytetu po pandemii, uzmysławiają one znaczenie, jakie w rozwoju filozofii oraz każdej innej dziedziny nauki odgrywają współpraca, dialog i dyskusja. Bez relacji mistrz–uczeń uniwersytet, tak jak był rozumiany przez tysiąc lat jego dziejów, przestaje po prostu mieć sens.

Przygotowując laudację, uświadomiłem sobie wyraźnie, jak istotne znaczenie dla mojego rozwoju filozoficznego i tak zwanej kariery akademickiej miało spotkanie z Jubilatem. Od pierwszej chwili potraktował mnie partnersko, nawet wtedy, kiedy z ignorancji się wymądrzałem. To zresztą ogólna cecha Jubilata: przyjacielskie traktowanie rozmówcy – co nie znaczy, że nie potrafi się oburzyć, kiedy napotyka na niewiedzę.

Kiedy w roku 1965 rozpocząłem studia na Wydziale Filozofii KUL, Jubilat był magistrem filozofii. Do studiowania filozofii okazałem się nieprzygotowany. Wprawdzie wcześniej zaliczyłem czteroletni kurs filozofii w Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Pieniężnie, ale wszystkie wykłady (łącznie z egzaminami) – z wyjątkiem historii filozofii – odbywały się po łacinie w oparciu o szacowny, neoscholastyczny podręcznik filozofii Carola Boye-

[1] Zob. K. A j d u k i e w i c z, *Pochwała życia pracowitego*, w: tenże, *Język i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, t. 2, s. 77-82.

[2] Tamże, s. 82.

ra SJ[3]. Przystępując do studiowania filozofii na KUL-u, nie znałem polskiej terminologii filozoficznej i miałem szczątkową wiedzę z zakresu dziejów filozofii, a przede wszystkim nie byłem przygotowany do myślenia problemowego.

Co gorsza, panowała wówczas na Wydziale Filozofii KUL katastrofalna dla formacji intelektualnej i filozoficznej praktyka, zgodnie z którą księża przyjmowani na studia filozoficzne od razu kierowani byli na trzeci rok studiów, z pominięciem etapu propedeutycznego, czyli kursorycznych wykładów z logiki ogólnej i formalnej, metodologii, metafizyki, teorii poznania, etyki oraz historii filozofii. Stąd na pierwszych zajęciach siedziałem jak na przysłowiowym „tureckim kazaniu".

Wówczas w sposób decydujący zaistniał w moim życiorysie Jubilat, który od początku obdarzył mnie nieoczekiwaną życzliwością. Miała ona jednak pewne podstawy w zainteresowaniach problematyką rodzinną ze strony ojca Jubilata, pana Walentego Majdańskiego, autora głośnej swego czasu książki *Polska kwitnąca dziećmi*[4], oraz w jego znajomości z werbistą, etnologiem, ks. Teofilem Chodziło, profesorem KUL, który napisał pracę doktorską na temat rodziny w społeczności Jakutów na Syberii, pod kierunkiem sławnego swego czasu etnologa, również werbisty, prof. Wilhelma Schmidta. Po zajęciach Staszek często odprowadzał mnie na Sławinek (gdzie mieszkałem), wprowadzając po drodze w rzemiosło filozoficzne i filozoficzny sposób myślenia. Nie raz jeszcze Jubilat wpływał decydująco na moje zainteresowania filozoficzne, jak również podejmowane zadania, na przykład podsuwając do przetłumaczenia *Method in Theology* Bernarda Lonergana[5] czy kierując uwagę na filozoficzną hermeneutykę Hansa-Georga Gadamera. Po zatrudnieniu mnie w Katedrze Metodologii Nauk KUL (w roku akademickim 1972/1973), którą kierował wówczas ks. prof. Stanisław Kamiński, wielokrotnie w późniejszych latach prowadziliśmy wspólnie różne zajęcia. Przede wszystkim jednak dużo ze sobą rozmawialiśmy i dyskutowaliśmy: ja dzieliłem się spostrzeżeniami z moich rozlicznych lektur, Jubilat rozjaśniał je swoimi przenikliwymi i trafnymi uwagami. Niektóre wyniki naszych dyskusji ukazały się drukiem.

ŻYCIORYS JUBILATA

Stanisław Józef Tadeusz Majdański urodził się 8 maja 1935 roku we Włocławku, jako syn Reginy (z domu Nita) oraz Walentego, nauczyciela, katolickiego intelektualisty, działacza katolicko-narodowego, pioniera rodzinoznawstwa

[3] Zob. C. B o y e r, *Cursus Philosophiae ad usum Seminariorum*, t. 1-2, Typis Desclee der Brouwer et Soc., Paris 1950.

[4] Zob. W. M a j d a ń s k i, *Polska kwitnąca dziećmi*, Nakładem autora, 1947.

[5] Zob. B.J.F. L o n e r g a n, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976.

w Polsce (brata abp. Kazimierza Majdańskiego, który był najmłodszym z trzynaściorga rodzeństwa). Z chwilą wybuchu drugiej wojny światowej matka Jubilata z córką i dwoma synami uciekła na Polesie do rodziny, skąd w roku 1940 wraz z dziadkami ze strony matki zesłana została w głąb Rosji Sowieckiej, najpierw w dorzecze Dźwiny Północnej, potem do Archangielska i na poniemieckie Powołże (do miejscowości Schönthal, gdzie przebywała w latach 1943-1946). Jubilat powrócił do Polski i do ojca po pięciu latach (w roku 1946), jego matka – aresztowana i zesłana do obozu karnego – dopiero w roku 1955. Rozpoczętą w ZSRR edukację podstawową Jubilat ukończył w roku 1948 w Warszawie, gdzie w roku 1952 uzyskał świadectwo maturalne.

W latach 1952-1957 Jubilat studiował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL, zrazu etykę w ramach ówczesnej Sekcji Filozofii Praktycznej, a następnie Sekcji Filozofii Teoretycznej (dominowała ona wówczas na Wydziale) oraz logikę (którą w owym czasie wykładali Józef Iwanicki, Jerzy Kalinowski, Stanisław Kamiński i Antoni Korcik). W roku 1957 uzyskał magisterium z zakresu semiotyki logicznej (obronił pracę „Syntaktyczna rola słowa «jest»", której promotorem był Stanisław Kamiński, a recenzentem Jerzy Kalinowski), a w roku 1969 doktorat na podstawie dysertacji „Problemy asercji zdaniowej", przygotowanej pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Kamińskiego (recenzowanej przez Izydorę Dąmbską i Mieczysława Alberta Krąpca), która w roku 1972 ukazała się drukiem w Towarzystwie Naukowym KUL[6].

Po magisterium, w roku 1957, Jubilat został zatrudniony przez ks. prof. Stanisława Kamińskiego w kierowanej przez niego Katedrze Metodologii Nauk, gdzie do czasu swego przejścia na emeryturę w roku 2010 prowadził w sposób twórczy i niestandardowy zróżnicowane zajęcia dydaktyczne z zakresu logiki ogólnej oraz wykłady monograficzne wraz z rozlicznymi ćwiczeniami z wielu działów logiki, zwłaszcza semiotyki, na Wydziale Filozofii i innych wydziałach KUL-u. W ostatnich latach swej aktywności dydaktycznej pracował przez pewien czas na Wydziale Zamiejscowym Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim, gdzie prowadził zajęcia z logiki ogólnej. Oddany Uniwersytetowi i wartościom, które przyświecały jego założycielowi ks. Idziemu Radziszewskiemu, kiedy fundował KUL zgodnie z dewizą „Deo et Patriae", pozostaje nadal żywo zainteresowany sprawami Uniwersytetu i nadal służy radą i pomocą.

DZIAŁALNOŚĆ ORGANIZACYJNA I PUBLIKACYJNA

Naukoznawcze zainteresowania Jubilata znalazły swój wyraz w podejmowanych przez niego różnorodnych inicjatywach badawczych, organizacyjnych

[6] Zob. S. M a j d a ń s k i, *Problemy asercji zdaniowej. Szkice pragmatyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.

i edytorskich, jak prekursorski wówczas pomysł studiów interdyscyplinarnych w oparciu o Stanisława Kamińskiego ideę tak zwanych dyscyplin ogólnych. Propagował ideę „doradztwa metodologicznego" jako misji usługowej Katedry Metodologii Nauk KUL. Ceniony był jako recenzent prac magisterskich oraz konsultant wielu rozpraw doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich, których powstanie i ideowy profil niejednokrotnie koncepcyjnie stymulował. Dostrzegał potrzebę i propagował idee stworzenia nowego kierunku dydaktycznego w postaci studiów naukoznawczych. W trakcie swej długoletniej pracy na KUL-u podejmował jako wolontariusz różnorodne działania ogólnouniwersyteckie. Długoletni członek zarządu Instytutu Jana Pawła II, współorganizował z ks. prof. Tadeuszem Styczniem kwartalnik „Ethos", którego tytułu był pomysłodawcą. Jako długoletni redaktor naczelny redaguje do dziś „Summarium", ważny organ Towarzystawa Naukowego KUL. Zamieszcza w nim „zagubione" (bo rozproszone) artykuły oraz wywiady z wieloma ważnymi dla KUL-u i Wydziału Filozofii osobistościami, ratując je w ten sposób dla potomności, co pozostaje jego bezsporną zasługą. Świadom, że przedsięwzięcia filozoficzne zakorzenione są w szeroko pojętej kulturze, podejmował rozliczne, szerokie, zagraniczne kontakty naukowe. Należy do Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, Towarzystwa Naukowego KUL (jako socjusz honorowy, wiceprzewodniczący Wydziału Filozoficznego) i Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu.

Jubilat jest autorem – oprócz wspomnianej monografii *Problemy asercji zdaniowej* – około pięćdziesięciu artykułów, recenzji naukowych, recenzji na stopnie naukowe, opinii wydawniczych i doradczych. Wyniesiona z pobytu w Rosji znajomość języka rosyjskiego zaowocowała recenzjami monografii rosyjskojęzycznych. Ilościowo publikacji tych nie jest być może wiele, zwłaszcza gdy mierzyć je współczesną sytuacją w nauce polskiej, nastawionej od pewnego czasu na produkcję wymuszanych „punktozą" tekstów. Ceniony przez Jubilata prof. Jerzy Pelc z pewną emfazą zwykł mawiać, że jeżeli filozof opublikuje za życia więcej niż sto prac, jest to co najmniej nieprzyzwoite. Kilka tekstów napisaliśmy razem, ja w roli inteligentnej (jak to sobie skromnie przypisuję) maszynistki, a Staszek – ideowego przewodnika. Ich wybór zatytułowany *Miscellanea methodologica*[7] znajduje się w druku.

Wyczytałem kiedyś, że dzieci sadzą kwiatki, a dorośli – drzewa, co oznacza, że ci drudzy mają niewielkie szanse na zobaczenie owoców swojej pracy. Jubilat jest „przede wszystkim myślicielem, który żyje filozofią niezależnie od tego, w jakim stopniu jego twórczy namysł znajduje bezpośredni wyraz

[7] Zob. *Miscellanea methodologica. Wybór tekstów Andrzeja Bronka SVD i Stanisława Majdańskiego*, red. A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020.

w rozprawach”[8]. Wielu swoich przemyśleń niestety nigdy nie opublikował. Niektóre jego poglądy zaistniały w rozmowach i dyskusjach, prowadzonych z niezliczoną ilością osób, by potem znaleźć swój wyraz w publikowanych przez nie artykułach, książkach doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich. Prawdopodobnie w wielu przypadkach autorzy publikacji nawet nie zdawali sobie sprawy, że tę lub ową myśl zawdzięczają Jubilatowi.

OSOBOWOŚĆ

Bezkompromisowo oddany Kościołowi katolickiemu oraz jego doktrynie teologicznej i moralnej, Stanisław Majdański opowiada się zdecydowanie po stronie wartości chrześcijańskich i katolickich, uważając je za istotny element kultury. Krzewi ideał kultury wysokiej, biorąc wzór z często przez siebie przywoływanego etyka i kierownika Katedry Etyki na Wydziale Filozoficznym KUL (w roku 1949) o. prof. Feliksa Bednarskiego OP. Przejął również jego definicję kultury jako istotnego zespołu wartości wytworzonych świadomą pracą człowieka w celu udoskonalenia ludzkiej natury.

Trwałym rysem filozoficznych zainteresowań i stałą cechą umysłowości Jubilata – podkreśla ks. prof. Alfred Wierzbicki – pozostaje charakterystyczna „dwoistość zainteresowań: praktycznych i teoretycznych, a nawet ich swoista cyrkularność”[9], predysponujące go „do roli niezwykle mobilnego łącznika pomiędzy «praktycznymi» a «teoretycznymi» katedrami kulowskiego środowiska filozoficznego”[10].

Przede wszystkim Jubilat to wielka osobowość filozoficzna, nieczęsta nawet w świecie filozoficznym, wypełnionym wprawdzie wieloma znakomitymi filozofoznawcami (jak zwykł ich chętnie nazywać Jubilat), ale nielicznymi autentycznymi myślicielami. Obdarzony ogromną ruchliwością intelektualną, ciekawością, dociekliwością i wszechstronnością, obserwuje i analizuje zachodzące w kulturze i filozofii zmiany doktrynalne i społeczne. Zadziwiało mnie zawsze to, że Jubilat na podstawie rozmów i wyrywkowych lektur uzyskiwał tak wnikliwe rozeznanie w aktualnej problematyce filozoficznej, by trafnie oceniać filozoficzne trendy myślowe i przewidywać przyszłość filozofii. Stanisław Majdański jest erudytą z encyklopedyczną, znakomitą pamięcią osób, nazwisk, wydarzeń, a równocześnie twórczym myślicielem. Zaskakuje swą niedyletancką kompetencją na wielu rozproszonych obszarach, gdzie ma zawsze coś nowego, niesztampowego, od-

[8] A.M. W i e r z b i c k i, *Nieklasyczny filozof klasyczny*, w: *Metodologia: tradycja i perspektywy*, red. M. Walczak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 281.

[9] Tamże, s. 282.

[10] Tamże.

krywczego, „otwierającego oczy" do powiedzenia. Potrafi w ferworze dyskusji żartobliwie stwierdzić: „bo ja wiem wszystko i jeszcze więcej!"

ODDZIAŁYWANIE

Jako wychowawca i formator myślenia wielu pokoleń młodzieży na KUL-u, Jubilat cieszy się szacunkiem i podziwem studentów, wpływając decydująco na wielu z nich w zakresie kultury filozoficznej, ogólnologicznej i semiotycznej. Wszechstronnie obecny w środowisku akademickim, jest osobowością barwną, obrosłą w czasie swej długoletniej, charakterystycznej aktywności dydaktyczno-wychowawczej wieloma życzliwymi anegdotami. Dysponując talentem dydaktycznym i wszechstronną erudycją filozoficzną, teologiczną, semiotyczno-językoznawczą w połączeniu z wiedzą pozaencyklopedyczną, nadto samodzielnością, oryginalnością i odwagą myślenia oraz kreatywnym rozwiązywaniem podnoszonych problemów, zawsze wywoływał żywe zainteresowanie kolejnych roczników studentów, równocześnie inspirując i ukierunkowując myślenie wielu pracowników uczelni, nie tylko Wydziału Filozofii KUL. W swych nachylonych ogólnoerudycyjnie zajęciach poruszał się chętnie po „obrzeżach filozofii", wywołując tym niekiedy – niezamierzoną – konfuzję słuchaczy, którzy nie potrafili poradzić sobie z jego paradoksalnymi sformułowaniami.

Obdarzony wybitnym talentem dydaktycznym, Jubilat pozostaje z powołania, zamiłowania i temperamentu nie tylko nauczycielem akademickim, lecz wychowawcą o typie sokratejskim bardziej (mistrzem rozmowy i dialogu) niż scholastycznym, wywołującym twórcze zaciekawienie słuchaczy. Jest autorytetem filozoficznym, którego żywioł stanowi bezpośrednia rozmowa, filozofem nastawionym klasycznie na dialog i osobisty, bezpośredni kontakt. Nieprzypadkowo powracał w swych publikacjach do problematyki autorytetu i dialogu. Pisał między innymi: „Autorytet bowiem to nie ślepa siła, forma jedynie, sama dyscyplina. To zawsze coś ufundowanego merytorycznie, na wartościach i je fundujące. Autorytet właściwie pojęty nigdy nie zniewala; toleruje, afirmuje drugiego, uwzględnia odnośne różnice i nierówności osobowe, społeczne"[11].

TRADYCJA FILOZOFICZNA

Samodzielny i oryginalny w myśleniu, Jubilat przyznaje się skądinąd do tradycji scholastycznej między innymi w wersji tak zwanego Koła Krakowskiego (Jana Salamuchy czy Jana Drewnowskiego), bliskie pozostają mu tak-

[11] S. M a j d a ń s k i, *Autorytet – pojęcie i problemy. Refleksje filozoficzno-pragmatyczne*, „Summarium" 30-31(2001-2002), s. 229.

że ideały racjonalności szkoły lwowsko-warszawskiej. Trudno powiedzieć, by był wprost czyimś uczniem w dosłownym tego słowa znaczeniu, chociaż wielu myślicieli kulowskich (Feliks Bednarski, Jerzy Kalinowski, Stanisław Kamiński, Mieczysław Albert Krąpiec, Tadeusz Styczeń, Karol Wojtyła, Jacek Woroniecki) oraz pozakulowskich wywarło bezpośredni lub pośredni wpływ na jego zainteresowania i sposób myślenia. Często wspomina osobę prof. Jerzego Kalinowskiego – dziekana Wydziału Filozofii KUL w latach 1952-1957, znanego w literaturze światowej twórcę logiki deontycznej[12] (teorii zdań normatywnych), we Francji związanego zawodowo z Centre nationale de la recherche scientifique – z którym przyjaźnił się do jego śmierci (w roku 2000). W prywatnych rozmowach Jubilat podkreślał silny wpływ ojca na swą formację duchową i intelektualną – po powrocie z Rosji Walenty Majdański przygotowywał go do polskiej szkoły elementarnej.

W swym rozwoju filozoficznym Jubilat przeszedł od fazy etycznej do logicznej i metafizycznej, by ostatecznie – zgodnie z często spotykaną u filozofów prawidłowością – przejść znowu do fazy etycznej. Szczególniejsze miejsce w jego szerokich zainteresowaniach zajmują: metafizyka i teoria poznania, naukoznawstwo, rodzinoznawstwo, rosjanoznastwo, metalogiczne i metafilozoficzne zagadnienia z pogranicza logiki i filozofii.

Filozoficzne poglądy Jubilata mieszczą się w ramach filozofii klasycznej, wyznaczonej imionami Arystotelesa i św. Tomasza, a więc postawą realistyczną i racjonalistyczną. Pisał: „Postawa klasyczna sprowadza się w swym sednie do idei «wolności w prawdzie», do «normatywnej mocy prawdy», jak wyrażał się Karol Wojtyła – Jan Paweł II – a za nim jego uczeń Tadeusz Styczeń. Prymat prawdy głosiła cała «szkoła lubelska», z Krąpcem na czele, w duchu encykliki *Veritatis Splendor*"[13]. Używając sformułowania Jubilata, również o nim można powiedzieć: homo scientificus z jednej strony i homo religiosus z drugiej.

W charakterystyczny dla niego sposób, Stanisława Majdańskiego znamionuje w filozofowaniu podejście semiotyczne, w tym problematyka pryncypiów filozoficzno-logicznych i transcendentaliów metafizycznych (w nawiązaniu do Mieczysława Alberta Krąpca i Tadeusza Czeżowskiego), zagadnienie konwertybiliów i reduplikatywów oraz wybrane zagadnienia metaetyczne (w nawiązaniu do Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia). Wyróżniającą cechą badań Jubilata jest (przejęte od Stanisława Kamińskiego i udoskonalane) „trójpodejście" do zagadnień w aspekcie genezy-struktury-funkcji, z akcentem na

[12] Zob. J. K a l i n o w s k i, *Logika norm*, tłum. T. Kwiatkowski, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1993.

[13] S. M a j d a ń s k i, *W stronę uniwersytetu, filozofii i kultury – w nawiązaniu do Mieczysława A. Krąpca i innych mistrzów*, w: *Miscellanea methodologica. Wybór tekstów Andrzeja Bronka SVD i Stanisława Majdańskiego*, s. 436.

myślenie etymologiczne i metaforyczne. Pojmuje filozofię maksymalistycznie w duchu filozofii klasycznej, ale z odniesieniem do języka poprzez sięganie do świata pierwotnych znaczeń (w rozumieniu heideggerowskim) oraz uwzględnianie wynikających stąd komplikacji pojęciowych. W wywodach i tekstach uprawia swoistą żonglerkę słowną i pojęciową, operując paradoksami i kontrastami oraz wykorzystując zjawisko określane przez siebie jako „dialektyczna przewrotność znaczeniowa" terminów filozoficznych, które niejednokrotnie, jego zdaniem, zmieniają w dziejach filozofii swe znaczenie „z dokładnością do sprzeczności".

Jubilat boleje szczególne nad dokonującą się od wielu lat stopniową likwidacją „flagowego" kiedyś dla całego KUL-u wykładu, zainicjowanego w latach pięćdziesiątych przez ks. Stanisława Kamińskiego, pod tytułem „Ogólna metodologia nauk". Wyposażał on studenta w podstawowe narzędzia metodologiczne, kształtując równocześnie jego krytyczne myślenie. Do proporcjonalnego zmniejszania zakresu wymaganego materiału i obniżenia progów egzaminacyjnych zmusił także niedostateczny poziom przygotowania kandydatów na studia. Dodatkowo, nowe tematy, tendencje, kierunki, podejścia, a przede wszystkim nowy język (aparatura pojęciowa) w obszarze logiki, semiotyki, metodologii ogólnej i metodologii poszczególnych typów nauk oraz filozofii nauki uczyniły problematykę wykładu w pewnych partiach nie tyle nieaktualną, ile niemodną. Jubilat zauważa wszakże, że po pierwsze, w miarę pojawiania się nowych kierunków i zagadnień wykład był ciągle aktualizowany (unowocześniany), a po drugie, istnieje pewien zasób standardowej (tradycyjnej) wiedzy ogólnologicznej, której przyswojenie musi zawsze leżeć w dobrze pojętym interesie każdego studenta, badacza i ostatecznie uniwersytetu.

KONCEPCJA FILOZOFII

Będąc świadkiem powstania i rozwoju lubelskiej szkoły filozofii klasycznej, której jest adeptem, Stanisław Majdański łączy w swych badaniach sposób podejścia szkoły i rozwiązywania problemów (metafizycyzm, realizm, racjonalizm) z aktualnymi kierunkami filozoficznymi. Wyrazem tego są zainteresowania problematyką filozoficzno-logiczną rozwijaną w różnych ośrodkach krajowych i zagranicznych, zwłaszcza w obu uniwersytetach lowańskich, paryskim Instytucie Katolickim, wspomnianym Centre national de la recherche scientifique (przez Jerzego Kalinowskiego) czy na uniwersytecie w Nijmegen.

Przyznając filozofii ważne zadanie stawiania wielkich pytań egzystencjalnych, Jubilat oryginalnie rozumie perenialność filozofii, kiedy zauważa „samokrytycznie", że nie rozwiązała ona dotychczas definitywnie żadnego ze swych

czołowych problemów. Co więcej, uważa, że celem filozofii nie są bynajmniej osiągnięcia poznawcze na miarę nauk empirycznych, lecz poszukiwanie ostatecznej prawdy o świecie i człowieku oraz gruntowanie sensu ludzkiego życia w Transcendencji. Pisze: „Różnymi drogami wędrują przez wieki ludzkie idee. Nie zawsze uświadamiają to sobie głoszące je podmioty. Od czasu do czasu musi ktoś to uczynić, zazwyczaj są to tzw. historycy idei. W każdym razie warto wiązać to, co było kiedyś, z tym, co następowało później”[14].

STYL MYŚLENIA – METODA WYKŁADANIA I PISANIA

Najtrudniej scharakteryzować styl myślenia i wykładania Jubilata, wypadkowe jego niepowtarzalnej osobowości. W wykładach i ćwiczeniach swobodnie wykorzystuje rozbudowaną wiedzę, którą – powtórzmy – zawdzięcza bardziej rozmowom z profesjonalistami najróżniejszych dziedzin niż lekturom. Jubilat myśli interdyscyplinarnie problemami, a nie tematami czy dziedzinami. Jest to filozofowanie kontekstowe i „łańcuszkowe”, bynajmniej nie dygresyjne, poprzez drążenie tematu na sposób heglowskiej spirali na coraz wyższym, a zarazem głębszym poziomie, przez dopowiadanie odniesień do bogatych, interdyscyplinarnych, erudycyjnych idei, przy wykorzystaniu szerokiej bazy wiedzy z dziedzin zda się odległych od filozofii, jak językoznawstwo czy historia kultury i społeczeństwa, a wszystko poparte znakomitą pamięcią osób, dat, okoliczności i wydarzeń.

*

Dostojny Jubilacie, wybacz, że poprzestanę na tym dość ogólnikowym scharakteryzowaniu Twojej obecności na naszym Wydziale Filozofii KUL, lub że pominąłem być może któreś z Twoich rozlicznych dokonań. Chciałbym wszakże rzecz jedną jeszcze podkreślić, odnosząc ją do Ciebie. Zwykliśmy studentom wykładać, że autentycznie kreatywne osobowości filozoficzne w dziejach filozofii zdarzały się rzadko. Ty jesteś właśnie taką – i za to Cię cenimy i kochamy!

Uważam Cię za jednego z najbardziej umysłowo ruchliwych i twórczych filozofów w powojennych dziejach Wydziału Filozofii KUL i filozofii polskiej. Ale – jak wiemy – muszą się jeszcze znaleźć, jak w przypadku Fregego czy Husserla, wybitni uczniowie, którzy kontynuowaliby oryginalny styl

[14] Tamże, s. 442.

filozofowania Mistrza oraz rozwijali twórczo jego filozoficzne idee, tematy i problemy.

Dostojny Jubilacie, Drogi Staszku, nawet się nie domyślasz, jak wielu traktuje Cię z dumą jako swego Nauczyciela i Mistrza, jak wielu dziękuje Opatrzności za to, że postawiła Ciebie na ich drodze życiowej. Uroczystość odnowienia doktoratu jest dobrą okazją, by Ci to powiedzieć i podziękować za wszystko.

Kochałeś zawsze Katolicki Uniwersytet Lubelski z pielęgnowanymi w nim ideałami nie tylko jako miejsce pracy, ale sposób na życie. Nie wyobrażałeś sobie innego miejsca życia i pracy, ponieważ w tym, co robiłeś, sam byłeś obecny: autentyczny, jedyny i niepowtarzalny. I za to Ci też kolejny raz dziękujemy!

Dzisiaj Twoja rodzima uczelnia, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, oraz Wydział Filozofii KUL składają Ci hołd za wszystko, co dla nich zrobiłeś. Jeżeli uprzedzając werdykt Boski, wolno nam tak to oceniać, wykorzystałeś w pełni talenty, którymi obdarzyła Cię Opatrzność, nawet jeśli sam sobie tego nie uświadamiałeś.

Wybacz, jeżeli laudacją nie oddajemy dostatecznie hołdu Twoim rozlicznym zaletom i zasługom. Pozostawiamy to Panu Bogu!

Podpierając się znanym bon mottem, dziękujemy last but not least przy tej okazji także Twojej wspaniałej żonie Kasi za trwałą i opiekuńczą obecność u Twego boku oraz wszechstronne wsparcie, które Ci przez wszystkie lata dawała, byś wolny od codziennych trosk materialnych, mógł rozwijać swą działalność naukową i dydaktyczną.

Dostojny Jubilacie, wszyscy życzymy Ci długiej jeszcze, owocnej i inspirującej obecności na naszej wspólnej Alma Mater oraz dalszej satysfakcjonującej i owocnej pracy. Niech Opatrzność darzy Cię dobrym zdrowiem, pasją dociekań i twórczymi pomysłami, którymi nas zawsze hojnie obdarowywałeś. Pamiętaj, że nam i Uniwersytetowi jesteś nadal bardzo potrzebny.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Ajdukiewicz, Kazimierz. "Pochwała życia pracowitego." In Ajdukiewicz, *Język i poznanie*. Vol. 2. Warszawa: PWN, 1985.

Boyer, Carolo. *Cursus Philosophiae ad usum Seminariorum*. Vols. 1–2. Paris: Typis Desclee der Brouwer et Soc., 1950.

Kalinowski, Jerzy. *Logika norm*. Translated by Tadeusz Kwiatkowski. Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion, 1993.

Lonergan, Bernard J. F. *Metoda w teologii*. Translated by Andrzej Bronk. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1976.

Majdański, Stanisław. "Autorytet – pojęcie i problemy: Refleksje filozoficzno-pragmatyczne." *Summarium* 30–31 (2001–2002): 207–31.

Majdański, Stanisław. *Problemy asercji zdaniowej*: *Szkice pragmatyczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1972.

Majdański, Stanisław. "W stronę uniwersytetu, filozofii i kultury – w nawiązaniu do Mieczysława A. Krąpca i innych mistrzów." In *Miscellanea methodologica: Wybór tekstów Andrzeja Bronka SVD i Stanisława Majdańskiego*. Edited by Anna Starościc. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.

Majdański, Walenty. *Polska kwitnąca dziećmi*. N.p.: Nakładem autora, 1947.

Starościc, Anna, ed. *Miscellanea methodologica: Wybór tekstów Andrzeja Bronka SVD i Stanisława Majdańskiego*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.

Wierzbicki, Alfred M. "Nieklasyczny filozof klasyczny." In *Metodologia: Tradycja i perspektywy*. Edited by Monika Walczak. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej BRONK – Życie filozofią z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim splecione. Laudacja z okazji odnowienia doktoratu Stanisława Majdańskiego

DOI 10.12887/37-2024-4-148-19

Autor laudacji, po wspomnieniach z osobistej współpracy ze Stanisławem Majdańskim, przedstawia jego pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, publikacje, działalność dydaktyczną i organizacyjną, a następnie główne zainteresowania i poglądy filozoficzne, tradycję filozoficzną, z której on się wywodzi i do której nawiązuje, koncepcję filozofii i przynależność do lubelskiej szkoły filozofii klasycznej. Wskazuje na kreatywną osobowość Jubilata, jego oryginalny styl myślenia oraz niekonwencjonalną metodę wykładania i pisania.

Słowa kluczowe: Stanisław Majdański, Wydział Filozofii KUL, filozofia, naukoznawstwo, semiotyka

Tekst laudacji przygotowany został w roku 2020 na uroczystość odnowienia doktoratu Stanisława Majdańskiego, która nie odbyła się z powodu choroby i śmierci Jubilata.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: aibronk@gmail.com
https://www.kul.pl/andrzej-bronk,art_21032.html

Andrzej BRONK, Living by Philosophy at the Catholic University of Lublin: A Laudatory Speech for the Ceremony of the Renewal of Stanisław Majdański's Doctorate
DOI 10.12887/37-2024-4-148-19

The author of the speech, after sharing personal memories of his collaboration with Stanisław Majdański, describes the latter's work at the Catholic University of Lublin, his publications, and didactic and organizational activities, to proceed to a discussion of his main philosophical interests and ideas, the philosophical tradition he came from and drew upon, his concept of philosophy, and his contribution to the lublin school of classical philosophy. The author emphasizes Majdański's creative personality, his original style of thinking and nonconventional teaching and writing methods.

Keywords: Stanisław Majdański, Faculty of Philosophy of the Catholic University of Lublin, philosophy, science studies, semiotics

The laudatory speech was prepared in 2020 to be held during the ceremony of the renewal of Stanisław Majański's doctorate; the ceremony did not take place due to the illness and demise of Doctor Majdański.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic Univeristy of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: aibronk@gmail.com
https://www.kul.pl/andrzej-bronk,art_21032.html

MYŚLĄC OJCZYZNA...

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 353-370
DOI 10.12887/37-2024-4-148-20

Mieczysława DEMSKA-TRĘBACZ*

POMNIK ZŁOTEGO OKRESU KULTURY POLSKIEJ
Glosa do dziejów tabulatury Jana z Lublina**

Bezcenny zabytek z Kraśnika jest najobszerniejszym zbiorem muzyki organowej z pierwszej połowy szesnastego wieku. Zbiór nutowy Ioannisa de Lyublin, pomyślany jako podręcznik kompozycji i zarazem szkoła gry na organach, po paru stuleciach stał się kompendium wiedzy o epoce, w której powstał. Tabulatura klasztorna przeznaczona na organy przechowała wiele elementów dworskiej i miejskiej, profesjonalnej oraz ludowej kultury muzycznej doby renesansu.

Z BADAŃ NAD PAMIĄTKĄ KRAŚNICKIEJ PRZESZŁOŚCI

Kultura umysłowa kanoników regularnych, rozwijana przez konwent w Kraśniku od czasu powołania w latach sześćdziesiątych piętnastego wieku do kasaty w roku 1864, stanowiła przedmiot uwagi wielu naukowców, w tym również badaczy dziejów muzyki[1]. Niepodważalny jest związek kraśnickiego zgromadzenia z klasztorem Bożego Ciała w Krakowie. To z krakowskiego Kazimierza, z siedziby Kongregacji Kanoników Regularnych Laterańskich, przybyli na Lubelszczyznę pierwsi zakonnicy[2]. Ich otwartość na nowe formy pobożności (devotio moderna) wzbudziła zainteresowanie nie tylko fundatora kraśnickiego klasztoru Jana Rabsztyńskiego herbu Topór[3]. Za sprawa szczegól-

* Prof. dr hab. Mieczysława Demska-Trębacz – Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, e-mail: midemska@gmail.com [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

** Artykuł powstał w oparciu o materiały moich wykładów adresowanych do uczestników Trzeciego Forum Wielkich Kompozytorów Lubelszczyzny (Lublin 15 XI 2024).

[1] Zob. E. Z i e l i ń s k a, *Kultura intelektualna kanoników regularnych z klasztoru w Kraśniku w latach 1469-1563*, Wydawnictwo Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002; C. G r a j e w s k i, *Kanonik Jan z Lublina i jego tabulatura*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 108(2017), s. 111-121, CZAS Platforma Czasopism KUL, https://czasopisma.kul.pl/index.php/abmk/article/view/12171/10633.

[2] Szerzej na ten temat pisze ks. Włodzimierz Bielak (zob. W. B i e l a k, *Dokument fundacyjny klasztoru kanoników regularnych laterańskich w Kraśniku*. „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 107(2017), s. 23-32, CZAS Platforma Czasopism KUL, https://czasopisma.kul.pl/index.php/abmk/article/view/12129/10597). Jan Rabsztyński herbu Topór wystawił dokument fundacyjny 18 maja 1468 roku, a biskup krakowski Jan Lutek z Brzezia 13 marca 1469 roku zaakceptował fundację. Aprobatę papieską klasztor uzyskał w 1487 roku.

[3] Część rodu Tęczyńskich na pewnym etapie dziejów posługiwała się nazwiskiem Rabsztyński (od rodowej posiadłości, zamku Rabsztyn). Dla tej linii Tęczyńskich siedzibą rodową stał się Kraśnik.

nych okoliczności – motywu dewocyjnego związanego ze śmiercią Andrzeja Tęczyńskiego – kultura polska zyskała słynną elegię w języku rodzimym[4], ale także – pośrednio – największą kolekcję muzyki organowej złotego okresu naszej kultury, znaną jako *Tabulatura Ioannis de Lyublin*[5].

Manuskrypt oprawiony w drewno powleczony brunatną skórą pozostaje obecnie w posiadaniu Biblioteki Naukowej Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Jego pochodzenie nie wzbudza wątpliwości; powstał w klasztorze kanoników regularnych w Kraśniku, co potwierdza wytłoczony na oprawie tytuł: *Tabulatura Ioannis de Lyublin Canonic[orum] Reg[u]lariu[m] de Crasnyk*, *1540*.

Wędrówka z Kraśnika do Krakowa tej pamiątki po Janie z Lublina rozpoczęła się w roku 1864. Wówczas to, po kasacie klasztoru i konfiskacie jego majątku, cenne, kilkuwiekowe zasoby biblioteczne zostały przekazane do książnicy Seminarium Duchownego w Lublinie[6]. Szczególne zainteresowanie kolekcją kraśnickich manuskryptów wykazywał bibliofil Hieronim Łopaciński[7], któremu – za zgodą władz seminaryjnych – wypożyczona została tabulatura Jana z Lublina. Znany kolekcjoner lubelski udostępnił z kolei bezcenny zabytek kultury renesansu Aleksandrowi Brücknerowi, przesyłając go do Berlina[8]. Od 1891 do 1903 roku obaj naukowcy współpracowali w badaniach nad spuścizną dawnego piśmiennictwa: prowadzili ożywioną korespondencję oraz wymianę wyników eksploracji. Po tragicznej śmierci lubelskiego regionalisty w sierpniu 1906 roku, wypożyczony manuskrypt kraśnicki nie powrócił już do biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie, lecz w roku 1907

[4] Zob. *Wiersz o zabiciu Andrzeja Tęczyńskiego*, staropolska.pl, http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/poezja_swiecka/wiersz_o_zabiciu.html. Autor wiersza nie jest znany, prawdopodobnie był to szlachcic. Tekst w formie elegii wierszowanej zapisany został w końcu piętnastego wieku na ostatniej karcie pergaminowego manuskryptu zawierającego najstarszy znany przekaz z kroniki Anonima zwanego Gallem. Zajście krakowskie z udziałem Tęczyńskiego szczegółowo opisał Jan Długosz (por. J. D ł u g o s z, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Księga 12. 1462--1480*, red. K. Baczkowski i in. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 401n.).

[5] Zob. *Tabulatura Ioannis de Lyublin Canonic[orum] Reg[u]lariu[m] de Crasnyk, 1540*, Biblioteka Naukowa PAU i PAN w Krakowie, rps., sygn. PL-Kp 1716.

[6] Zbiory kraśnickiej biblioteki klasztornej już w roku 1500 szacowane były na około 40 kodeksów rękopiśmiennych i 100 inkunabułów (zachowało się 29 kodeksów rękopiśmiennych i 80 inkunabułów). Szerzej na ten temat zob. L. Z a l e w s k i, *Biblioteka księży kanoników regularnych w Kraśniku*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie" 4(1922), s. 34-46, 74-87.

[7] Hieronim Łopaciński, pseudonim Rafał Lubicz, R.L. (1860-1906) był językoznawcą, etnografem i historykiem (por. R. B e n d e r, hasło „Łopaciński Hieronim Rafał", w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, red. E. Ziemann, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, kol. 503n.).

[8] Aleksander Brückner (1856-1939) był profesorem slawistyki na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Berlinie w latach 1881-1924, odkrywcą najstarszych polskojęzycznych „Kazań świętokrzyskich" (por. R. S k r ę t, hasło „Brückner Aleksander", w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976, kol. 1097).

z Berlina trafił bezpośrednio do zbiorów krakowskiej Akademii Umiejętności, której współpracownikami byli obaj znawcy kultury staropolskiej: Łopaciński i Brückner. Droga tabulatury, rozpoczęta w Kraśniku, a zakończona w Krakowie, trwała więc ponad czterdzieści lat.

Tabulatura z Kraśnika, licząca dwieście sześćdziesiąt papierowych kart (w formacie 32 na 20,5 cm), jest najobszerniejszą spośród znanych w Europie kolekcji utworów na instrumenty klawiszowe z pierwszej połowy szesnastego wieku. Jako pierwszy zajął się tym zbiorem muzyki organowej Adolf Chybiński i w roku 1911 opublikował wyniki swoich badań[9]. Od tego czasu żadna publikacja dotycząca renesansowej muzyki wielogłosowej, instrumentalnej i wokalnej, nie może pominąć kraśnickiej tabulatury[10]. Badania nad tym zbiorem prowadził w latach sześćdziesiątych minionego wieku John Reeves White; jego eksploracje zaowocowały opublikowaniem w roku 1964 pełnej zawartości rękopisu w ramach serii „Corpus Early Keyboard Music"[11]. Niezależnie od publikacji White'a katalog tematyczny tabulatury przygotowała Krystyna Wilkowska-Chomińska. Faksymilowa edycja kraśnickiego zabytku, wraz ze wstępem Wilkowskiej-Chomińskiej (z indeksami tematycznym i alfabetycznym), ukazała się w roku 1964 jako pierwszy tom serii „Monumenta Musicae Polonia"[12]. Rozległym dociekaniom poddane zostały również dwa teoretyczne traktaty z tabulatury Jana z Lublina, wydane w opracowaniu Elżbiety Witkowskiej-Zaremby w roku 2015[13]. Obszerne studium źródłowe na temat stanu badań nad cenną schedą po kraśnickich kanonikach przedstawili Zofia Dobrzańska-Fabiańska i Piotr Poźniak[14]. Za sprawą tych badaczy muzyka polska

[9] Zob. A. C h y b i ń s k i, *Tabulatura organowa Jana z Lublina (1540)*, „Kwartalnik Muzyczny" 1(1911) nr 1, s. 9-35; 1(1911) nr 2, s. 122-141; 2(1912) nr 3, s. 217-252; 3(1913) nr 4, s. 297-336.

[10] Zob. np. B. B r z e z i ń s k a, hasło „Jan z Lublina", w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, kol. 917; t a ż, *Repertuar polskich tabulatur organowych z pierwszej połowy XVI wieku*, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1987; P. G a n c a r c z y k, *Tabulatura organowa Jana z Lublina*, culture.pl, https://culture.pl/pl/dzielo/tabulatura-organowa-jana-z-lublina; *Tabulatura Jana z Lublina (1540)*, oprac. G. Kondrasiuk, TEATR NN. PL, https://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/tabulatura-jana-z-lublina-1540.

[11] Zob. *Johannes of Lublin (16th. c.), Tablature of Keyboard Music (1540*), t. 1-6, red. J.R. White, American Institute of Musicology, New York 1964-1967.

[12] Zob. *Tabulatura organowa Jana z Lublina* (*Tabulatura Johannis de Lublin*), oprac. Krystyna Wilkowska-Chomińska, Instytut Sztuki PAN – Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1964.

[13] Zob. *Tabulatura Joannis de Lublin. Ad faciendum cantum chorale. Fundamentum. Ad faciendam correcturam*, oprac. E. Witkowska-Zaremba, tłum. E. Witkowska-Zaremba (na język pol.), A.M. Busse Berger (na język ang.), Instytut Sztuki PAN, Warszawa 2015.

[14] Zob. *Tabulatura Joannis de Lublin. Repertuar / Repertoire*, t. 1-2, oprac. Z. Dobrzańska-Fabiańska, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 2021-2023. P. P o ź n i a k, hasło „Jan z Lublina" w: *Encyklopedia Muzyczna PWM*, red. E. Dziębowska, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 2000, s. 408n. Wspomnieć też wypada o ważkich odczytach przeszłości organów w Polsce na podstawie zachowanych źródeł, które są zasługą Jerzego Gołosa (zob. J. G o ł o s, *Polskie organy i muzyka organowa*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1973).

otrzymała opracowanie krytyczne, edycję urtekstową repertuaru tabulatury, z której obecnie mogą korzystać wykonawcy muzyki staropolskiej.

POCHODZENIE JANA Z LUBLINA I ŚRODOWISKO KANONIKÓW REGULARNYCH

Konwent kanoników laterańskich oparty na regule św. Augustyna należał do tych zgromadzeń, które – podobnie jak sam Augustyn z Hippony – doceniały posłannictwo muzyki jako jednej z siedmiu artes liberales. Staranna rytualizacja praktyk religijnych była troską tego zgromadzenia. Nie przez przypadek Jan Długosz informował, że „kanonicy w klasztorze Bożego Ciała w Krakowie byli w śpiewie akuratni”[15]. Z prawdziwym pietyzmem kultywowali sztukę tonów oraz kolportowali ówczesny repertuar europejski, przyjmując rolę pośrednika, a w znacznej mierze realizatora zleceń artystycznych. Dzieje kraśnickiej wspólnoty zakonnej są tego dowodem. Przez kolejne stulecia klasztor stanowił promieniujące na całą okolicę centrum kultury, wspierane przez właścicieli miasta (możnowładców z rodów Tęczyńskich, a potem Zamoyskich). Księża kanonicy utrzymywali żywe kontakty z innymi ośrodkami zakonnymi w kraju i poza jego granicami. W Kraśniku zgromadzili bogatą kolekcję manuskryptów i inkunabułów. O ich bibliotece niedługo przed kasatą klasztoru pisano, że jest „w porządku utrzymana staraniem ks. Magistra konwentu, złożona po większej części z dzieł ascetycznych”[16]. O jakości kraśnickich zbiorów, a zarazem i tamtejszego skryptorium daje świadectwo tabulatura organowa.

Na potrzeby zakonu kanoników działało wielu muzyków. Znani są z imienia niektórzy organiści (a zapewne też skryptorzy) pracujący na rzecz kraśnickiego ośrodka: Paweł, żyjący na przełomie piętnastego i szesnastego wieku, a także frater Kacper Koszecki (Gasparus Kossetzki), zmarły w roku 1547, i ksiądz Piotr Parczewita (Petrus Parczewitha) zmarły około roku 1590, bezpośrednio związani z tworzeniem rękopiśmiennych zbiorów utworów religijnych i świeckich, zapewne nie tylko na potrzeby klasztoru i przyklasztornej szkoły[17]. Uzasadnione są przypuszczenia, że w kolejnych stuleciach kanonicy regular-

[15] Cyt. za: G r a j e w s k i, dz. cyt., s. 111.

[16] J.A. C z a j k o w s k i, *Opis kościoła parafialnego w Kraśniku i wiadomości historyczne o kanonikach regularnych laterańskich*, „Pamiętnik Religijno-Moralny. Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób” 8(1845) nr 1, s. 49.

[17] Jak ustalił Czesław Grajewski, pośród kanoników kraśnickiego konwentu muzykami byli między innymi: ks. Augustyn Andrzej Kremecki (Kamocki), organista z drugiej połowy szesnastego wieku, i ks. Augustyn Goderecki z Lwówka, organista klasztorny (organarius) w latach 1631-1643. Wymieniani są też inni organiści, jak: ks. Paweł Koniuski, zmarły w roku 1642, i ks. Samuel Strzemieciński, zmarły w roku 1653 (zob. G r a j e w s k i, dz. cyt., s. 117n.) czy „magister capellae, artista” (tamże) ks. Marcin Krupecki, który grał na organach i flecie, zmarły w roku 1711.

ni laterańscy nadal dbali o jakość muzycznej oprawy nabożeństw. Z analizy źródeł wynika, że w siedemnastym i osiemnastym wieku działała w Kraśniku prowincjonalna kapela klasztorna, skupiająca śpiewaków i instrumentalistów, profesjonalistów bądź też amatorów. Przypuszczenie to poświadcza pośrednio notatka z 11 sierpnia 1749 roku: „W kościele kanoników regularnych odbył się pogrzeb P. Romualda Wybranowskiego, chorążego lubelskiego, [...] po kazaniu odprawił się kondukt przy rezonacji kapeli”[18].

Ciągłość tradycji muzycznych kanoników regularnych laterańskich jest dość dobrze udokumentowana. Przywiązywali oni wagę do rozwijania i promocji kultury muzycznej, do tworzenia muzyki liturgicznej, pozaliturgicznej oraz pozakościelnej. We wspólnocie klasztornej nie brakowało muzyków. Jednym z nich był Antoni Firmian Lubaczewski (zmarły w roku 1853), ostatni prepozyt generalny, który rezydował w Kraśniku, a także pełnił funkcję „sędziego pokoju okręgu kraśnickiego”[19]. Biograf prałata napisał o nim: „Umiłował muzykę, z zapałem starał się zgłębić prawidła harmonii, iż z czasem uczynił w niej znakomity postęp, tak, że później liczono go do niepospolitych artystów [...] Śpiewał on na ulubionych skrzypcach około dwóch części swego żywota”[20]. Można snuć domysły, że uzdolniony muzycznie ksiądz Antoni zawdzięczał tę edukację muzyczną nie tylko ojcu, związanemu ze środowiskiem dworu starosty Eligiusza Prażmowskiego w Gościeradowie, lecz przede wszystkim w krakowskiej szkole powadzonej przez kanoników regularnych, w której przebywał do roku 1815, kiedy to powrócił w rodzinne strony „powołany na profesora filozofii i teologii oraz rektora szkoły podwydziałowej”[21] w Kraśniku. Wspominam o bliższych nam czasowo losach utalentowanego muzycznie członka zgromadzenia kanoników regularnych, gdyż znajduję w jego biografii wytyczne do poszukiwań nieodkrytych jeszcze faktów z życia innej postaci związanej z tą kongregacją – działającego parę wieków wcześniej Jana z Lublina.

TWÓRCA KRAŚNICKIEJ TABULATURY

Kiedy cztery dekady temu postawiłam pytanie, kim był wyróżniony na oprawie tabulatury Jan z Lublina: głównym kopistą spisującym utwory, posiadaczem tabulatury, zakonnikiem, bakałarzem, organistą, kolekcjonerem, teore-

[18] Cyt. za: M. D e m s k a - T r ę b a c z o w a, *Jan z Lublina i inni*, w: taż, *Sławni, znani, zapomniani. Szkice o muzykach Lubelszczyzny*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1983, s. 22. Por. „Kuryer Polski” 1749, nr 678, s. 3.

[19] J. W y s z y ń s k i, *Ksiądz Antoni Lubaczewski*, „Pamiętnik Religijno-Moralny. Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób” 25(1853) nr 12, s. 640.

[20] Tamże, s. 640-641.

[21] D e m s k a - T r ę b a c z, dz. cyt., s. 24.

tykiem czy kompozytorem? – nie potrafiłam dać jednoznacznej odpowiedzi[22]. Nie udało się odnaleźć tych biograficznych informacji również paru innym badaczom, nadal obracamy się w sferze przypuszczeń i domysłów. Chociaż wiedza o dawnej muzyce polskiej wciąż jest niewystarczająca, to jednak za sprawą muzykologicznych eksploracji stale się wzbogaca, czego dowodem są choćby ostatnie wyniki badań Elżbiety Zwolińskiej czy Czesława Grajewskiego dotyczące właśnie Jana Lubelczyka i przypisywanej mu tabulatury organowej[23].

Brak informacji o życiu Jana z Lublina nie jest przypadkiem odosobnionym. O wielu innych muzykach staropolskich dowiadujemy się jedynie z inwentarzy klasztornych, a są wśród nich również zakonnicy o rodowodzie lubelskim. W wykazie absolwentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, w *Statuta nec non liber promotionum...*[24], przy wyliczaniu osób, które otrzymały stopień bakałarza i magistra, powraca dwukrotnie imię Ioannis de Lyublin: raz obok tytułu „magister in artibus et philosophia"[25] (1499), a powtórnie przy określeniu „baccalariatus in artibus"[26] (1508). Nie ma jednak pewności, czy Lubelczyk, który otrzymał bakalaureat (a może magisterium), był twórcą kraśnickiej tabulatury organowej. Wszak w Akademii Krakowskiej studiowało wielu scholarów pochodzących z Lublina[27]. Czy wśród nich był kraśnicki zakonnik, pozostanie to niewiadomą. Jak przypuszcza Elżbieta Witkowska-Zaremba, „jest bardzo prawdopodobne, że związany był [on – M.D.T.] z kościołem Mariackim w Krakowie jako organista, jeśli przyjąć, że do [Jana z Lublina, autora tabulatury– M.D.T.] odnosi się wzmianka o powołaniu go na stanowisko altarysty w roku 1528"[28]. Próbę identyfikacji kanonika rodem z Lublina podjęli również Elżbieta Zwolińska i Czesław Grajewski. Z badań tych muzykologów wynika, że jeszcze w roku 1535 w gronie bractwa księży mansjonariuszy przy kościele Mariackim prezbiter Jan z Lublina nadal był altarystą[29].

---

[22] Por. tamże, s. 11.

[23] Zob. G r a j e w s k i, dz. cyt.; E. Z w o l i ń s k a, *Pytania o muzykę w kościele Mariackim w Krakowie w pierwszej połowie XVI stulecia i o postać Jana z Lublina* , „Muzyka" 63(2018) nr 3, s. 3-42.

[24] Por. J. M u c z k o w s k i, *Statuta nec non Liber promotionum philosophorum ordinis in universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, Typis Universitatis, Cracoviae 1849, s. 148.

[25] P o ź n i a k, dz. cyt., s. 408.

[26] Tamże.

[27] Jak ustalił Jacek Maj, w piętnastym wieku studiowało w Krakowie czterdziestu sześciu lublinian, a w wieku szesnastym – sześćdziesięciu czterech (por. J. M a j, *Tabulatura Ioannis de Lyublyn,* „Scriptores Scholarum" 4(1996) nr 10, s. 26).

[28] E. W i t k o w s k a - Z a r e m b a, *Wstęp*, w: *Tabulatura Joannis de Lublin. Ad faciendum cantum chorale. Fundamentum. Ad faciendam correcturam*, s. 9.

[29] „Reverendus Dominus Joannes de Lublin" (tamże) został wymieniony w gronie bractwa mansjonariuszy. Stąd sugestia, że działał tam jako organista. Szerzej na ten temat zob. tamże.

Jak ustalił Czesław Grajewski, w owych czasach żył ksiądz Jan, syn Alberta, urodzony przed rokiem 1500, który pochodził ze stanu mieszczańskiego z Lublina. Nauki początkowe musiał on pobierać w dobrej szkole parafialnej (prawdopodobnie w mieście urodzenia)[30]. Jeśli odbył, a co najmniej rozpoczął studia w Krakowie, to można go identyfikować jedynie z Janem Lubelczykiem, który został wpisany na listę studentów fakultetu artium w semestrze zimowym 1520 roku (za rektoratu mistrza Jakuba z Arciszewa). Zdaniem Grajewskiego Jan z Lublina prawdopodobnie ukończył krakowską edukację bez uzyskania stopnia akademickiego. Mógł też kształcić się w studium dominikanów w mieście urodzenia[31].

Śladem pobytu księdza Jana w Kraśniku są utwory zapisane w tabulaturze, datowane na lata 1537-1548. Nie ma wątpliwości, że należał on do konwentu kanoników regularnych, związanych zarówno z krakowskim zgromadzeniem na Kazimierzu, jak i z Kraśnikiem. Być może jako zakonnik został wysłany na studia do królewskiej stolicy, a po ich ukończeniu wrócił do macierzystego klasztoru. Jednakże w *Libri mortuorum*[32] kanoników regularnych laterańskich w Kraśniku imię Jan w odniesieniu do osoby pochodzącej z Lublina nie występuje, co mogłoby sugerować, że muzyk ten na pewnym etapie życia opuścił macierzyste zgromadzenie. W krakowskim dokumencie klasztornym zachowała się jednak notatka – nekrolog datowany na 14 listopada 1552 roku: „Obiit dominus Joannes a Lublin"[33]. Dotyczy ona niewątpliwie daty śmierci wyświęconego księdza – być może był nim właśnie dysponent tabulatury.

UNIKATOWY RELIKT PRZESZŁOŚCI

Bezcenny zabytek z Kraśnika jest – jak już wspomniano – najobszerniejszym zbiorem muzyki organowej z pierwszej połowy szesnastego wieku. Rękopis zapisany niemiecką notacją tabulaturową (złożoną z kombinacji symboli nutowych i liter) zawiera ponad dwieście trzydzieści kompozycji. Na jego pierwszej, wewnętrznej stronie widnieje data: „Anno Domini 1540 XVIII Fe-

[30] Skądinąd wiadomo, że od czternastego wieku działała w Lublinie szkoła przy farze pod wezwaniem św. Michała na Starym Mieście, zwana akademią. Z tego ośrodka lubelskiego życia umysłowego zapewne pochodzili żacy, którzy kształcili się potem w Akademii Krakowskiej.

[31] Czesław Grajewski, który bierze pod uwagę ewentualność edukacji kanonika w Lublinie, pisze: „Gdyby natomiast odrzucić możliwość odbycia studiów w Krakowie przez ks. Jana, to alternatywą pozostają studia u dominikanów lubelskich. Akta oficjatu lubelskiego z pierwszej ćwierci XVI w. potwierdzają istnienie w klasztorze studium internum oraz wymieniają profesorów teologii tegoż studium" (G r a j e w s k i, dz. cyt., s. 115).

[32] Zob. E. Z i e l i ń s k a, *Nekrolog klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Kraśniku,* „Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego" 2(2010), s. 100, 110.

[33] G r a j e w s k i, dz. cyt. s. 117. Por. Z i e l i ń s k a, dz. cyt. s. 100, 110.

bruarij", odnosząca się zapewne do części otwierającej księgę (bądź też do roku oprawienia rękopisu). Ten pierwszy segment w tabulaturze jest traktatem teoretyczno-dydaktycznym: *Ad Faciendum Cantum Coralem In Discanto Tenore et Bassa Sex sunt necessaria qui bus debet Vti omnes Organizator* (oznaczonym datą 1540)[34]. Jak interpretuje Witkowska-Zaremba, jest to jedyny znany obecnie traktat organowy, który powstał w szesnastowiecznej Polsce, a materiał porównawczy – ze względu na język łaciński i przedmiot – znajduje tylko w *Fundamentum* Hansa Buchnera[35]. W kraśnickim traktacie *Ad faciendum*... zawarte są wskazówki dotyczące opracowania melodii chorałowych. W opinii badaczy zapisane tam komentarze reprezentują najnowsze osiągnięcia ówczesnej wiedzy muzycznej. Są one ilustrowane ponad dwustu pięćdziesięciu przykładami nutowymi o przeznaczeniu dydaktycznym. Wnikliwe ich studium potwierdziło, że autor traktatu znał dobrze zasady kontrapunktu instrumentalnego i przywiązywał dużą wagę do techniki imitacyjnej; jej też poświecił najwięcej uwagi. Treść rozprawy teoretycznej pozwala przypuszczać, że było to, jak na pierwszą połowę szesnastego wieku, opracowanie nowoczesne. Dzisiaj zaś traktat jest ważkim źródłem wiedzy o muzyce organowej polskiego renesansu. Autorem traktatu *Ad faciendum*... był prawdopodobnie sam Jan z Lublina.

W tabulaturze znalazło się również *Fundamentum* (oznaczone datą 1538), zawierające zbiór formuł kontrapunktycznych[36]. Z kolei dołączony na końcu tabulatury opis strojenia organów, [Ad faciendam correcturam][37], zapisany pod datą roczną 1540 oraz dodatkowo pod datą 1547, dotyczy bezpośrednio praktyki wykonawczej muzyki organowej[38].

Analiza pisma traktatów teoretycznych wykazała, że było co najmniej dwóch skrybentów: ręka starsza ewidentnie należała do organisty posiadającego znaczny zasób wiedzy i doświadczenie instrumentalne. Organista ten

[34] Zob. *Ad Faciendu Cantu Coralem in Distato Tenore et Bassa Six fut necessaria Omnibus debet Vti omnis Organizator* [pisownia oryginalna], w: *Tabulatura Ioannis de Lyublin Canonic[orum] Reg[u]lariu[m] de Crasnyk, 1540*, ff. 1v-14r.

[35] Podobną ocenę traktatu Hansa Buchnera z Konstancji znajdziemy w opracowaniu Adolfa Chybińskiego (por. C h y b i ń s k i, *Tabulatura Jana z Lublina 1540*, „Kwartalnik Muzyczny" 1 (1911) nr 2, s. 122). Odwołanie do *Fundamentbuch* Hansa Buchnera z roku 1551 pojawia się również w opracowaniu Jerzego Gołosa (por. G o ł o s, dz. cyt. s. 127).

[36] *Fundamentum*, w: *Tabulatura Ioannis de Lyublin Canonic[orum] Reg[u]lariu[m] de Crasnyk, 1540*, ff. 17v-18v, 49r-59v, 73r-79v, 68r, 202r, 257r. Tekst *Fundamentum* rozproszony jest na wielu kartach tabulatury.

[37] Zob. [Ad Faciendam Correcturam], w: *Tabulatura Ioannis de Lyublin Canonic[orum] Reg[u]lariu[m] de Crasnyk, 1540*, ff. 259v-260r. W oryginale tekst ten nie ma tytułu.

[38] Na podstawie traktatu [Ad faciendam correcturam] Sebastian Adamczyk dokonał autorskiej rekonstrukcji sytemu temperacji organów i następnie praktycznej aplikacji instrumentu w kościele Św. Krzyża w Krakowie.

zapewne przygotowywał część dydaktyczną tabulatury około roku 1540 (widniejącego na jej oprawie)[39].

Zbiór nutowy Ioannisa de Lyublin, pomyślany jako podręcznik kompozycji i zarazem szkoła gry na organach, po paru stuleciach stał się kompendium wiedzy o epoce, w której powstał. Oprócz teoretycznego wstępu znajduje się w nim wiele utworów na instrument klawiszowy, a nawet transkrypcji kompozycji chóralnych a cappella, zapisanych niemiecką notacją organową, typową dla partytur z pierwszej połowy szesnastego wieku.

Odnotować wypada, że kraśnicka tabulatura nie jest jedynym reliktem polskiej kultury muzycznej z czasów Jagiellonów. Zachował się też pokrewny, lecz objętościowo skromniejszy zbiór – utracona dziś *Tabulatura organowa klasztoru św. Ducha w Krakowie z r. 1548*[40]. Obydwa dokumenty wywodzą się ze zgromadzenia o tej samej regule, a zatem pochodzą z tych samych kręgów kościelnych. Stąd wynika przypuszczenie, że miejscem powstania tabulatury kraśnickiej mógłby być Kraków; wskazuje na to obecność w niej monogramów N.C., N.Ch. i N.Z., opatrzonych zresztą dopiskiem „crac." (cracoviensis). Za takim miejscem narodzin manuskryptu z Kraśnika przemawia też zbieżność repertuaru zawartego w obu tabulaturach. Ponadto dostępne dzisiaj informacje biograficzne o Janie z Lublina wiążą go z Akademią Krakowską, a być może również z krakowskim Kościołem Mariackim.

Zasadnicza część kraśnickiej antologii liturgicznego i świeckiego repertuaru ma charakter praktyczny. Materiał ten nie jest posegregowany pod względem chronologii oraz gatunku i rodzaju prezentowanych utworów[41]. Świeckie kompozycje przemieszane są z konfesyjnymi, transkrypcje utworów wokalnych z instrumentalnymi. Wyjątek stanowią usystematyzowane tematycznie utwory sprzed roku 1540. Charakter pisma zdradza, że przez parę lat pracował nad tabulaturą niejeden skryptor. Najwcześniej zanotowane kompozycje lub opracowania noszą datę 1537, zapisane najpóźniej – 1548. Na podstawie różnych adnotacji można mniemać, że kopiści kraśnickiej księgi nie spieszyli się, zdarza się nawet, że przerywali tę pracę i dopiero kilka lat później do niej powracali.

Tabulatura kraśnicka jest w znacznej części kopią materiałów nutowych, prawdopodobnie zgromadzonych przez kompetentnego organistę i doświadczonego nauczyciela. To przede wszystkim antologia repertuaru do wykonywania podczas liturgii. Zawartość zbioru jawi się jako obszerny przegląd

---

[39] Por. W i t k o w s k a - Z a r e m b a, dz. cyt., s. 9.

[40] Zob. Z. J a c h i m e c k i, *Tabulatura organowa z Biblioteki Klasztoru św. Ducha w Krakowie z r. 1548*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1913, Śląska Biblioteka Cyfrowa, https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/139028?language=pl.

[41] Zdaniem Barbary Brzezińskiej brak nadrzędnej zasady porządkowania repertuaru świadczy o kontynuacji dawnej tradycji tworzenia tego rodzaju zbiorów (por. B r z e z i ń s k a, *Repertuar polskich tabulatur organowych z pierwszej połowy XVI wieku*, s. 32-37).

ówczesnej twórczości polskiej i zachodnioeuropejskiej, wszystkich gatunków i kierunków. Pojawiają się w niej nazwiska znakomitych muzyków piętnastego i szesnastego wieku, takich jak: Antoine Brumel, Constanzo Festa, Heinrich Finck, Paul Hofheimer, Heinrich Isaac, Jacob Godebrye, [Jakob Jacotin], Clément Jannequin, Josquin des Prés, Ludwig Senfl, Claude de Sermisy czy Philippe Verdelot. Nie zabrakło też utworów mniej znanych kompozytorów, współczesnych tabulaturze, jak: Georg Brack, Girolamo Cavazzoni, Lupus Hellinck czy Thomas Stoltzer. Obecność kompozycji muzyków niemieckich, włoskich czy francuskich jest znamieniem fachowości autora tabulatury i potwierdzeniem jego rozległych kontaktów kulturowych z Zachodem; świadczy o znajomości najnowszego repertuaru muzycznego na organy, który adaptował on na potrzeby miejscowych muzyków. Jaka była droga transmisji twórczości muzycznej do kraśnickiej tabulatury, to nadal pozostaje w sferze przypuszczeń.

W zbiorze zapisano stosunkowo pokaźną ilość utworów anonimowych. Określenie ich autorstwa nastręczało badaczom sporych trudności. Zidentyfikowano trzech kompozytorów polskich: Mikołaja z Krakowa, Mikołaja z Chrzanowa i Seweryna Konia. Kompozycje sygnowane są monogramami (N.C., N.Ch. i N.Z.). Ustalono, że monogram N.C. może dotyczyć Mikołaja z Krakowa, nie wiadomo jednak, czy był on twórcą, czy tylko autorem transkrypcji. Uwypuklić należy fakt, że utwory sygnowane literami N.C. mają rozmaity charakter i reprezentują różne gatunki: od muzyki liturgicznej i religijnej z tekstem łacińskim, do preambuli i dworskich tańców instrumentalnych. Mikołajowi z Krakowa przypisuje się czterdzieści utworów świeckich i religijnych zawartych w kraśnickiej tabulaturze[42]. Nadmienić warto, że Nicolaus Cracoviensis pozostaje poniekąd postacią hipotetyczną. Podobnie jak w przypadku Jana z Lublina nie są bowiem znane szczegóły biograficzne dotyczące jego osoby. Istnieją nawet przypuszczenia, że monogram N.C. może odnosić się do innej postaci, do Mikołaja z Chrzanowa, organisty wawelskiego i rzeczoznawcy organów oraz kompozytora wykształconego w Akademii Krakowskiej[43]. W zbiorze kraśnickim monogramem N.Ch. oznaczona jest jedna transkrypcja czterogłosowego motetu *Protexisti me Deus*

[42] Wśród kompozycji przypisywanych Mikołajowi z Krakowa (oznakowanych monogramem N.C.) w Tabulaturze Jana z Lublina zawarte są: opracowania organowe (jak *Wesel się Polska Korona*, *Salve Regina*, *Ave Hierarchia* [*Ave Ierarchia*], *Nasz Zbawiciel*), dwa preambula (*Preambulum in d*, *Preambulum in F*) i intawolacje wokalne (np. *Aleć nade mną Wenus*). Sygnaturą N.C. opatrzonych jest dziewiętnaście tańców (co stanowi prawie połowę utworów przypisanych jednemu kompozytorowi): Alia *Alia super duos saltu*, Chorea ad saltum *Zakłułam się tarnem*, Alia ad unum *Poznanie*, Alia *Poznanie*, *Chorea Conradus*, *Paur Thancz*, *Bona calata*, *Czayner Tanz*, *Ad novem saltu*, *Hajducki*, *Chorea Italica*, *Szewczyk idzie po ulicy szydełka nosząc*, taniec bez tytułu, *Chorea Hispaniarum*, *Alia Italica*, *Proportio Ferdinandi ulterius*.

[43] Szerzej na ten temat por. K. W i l k o w s k a - C h o m i ń s k a, *Twórczość Mikołaja z Krakowa*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1967, s. 9; A. C h y b i ń s k i, *Mikołaj z Chrzanowa. Przyczynek do historii muzyki krakowskiej w XVI w.*, „Przegląd Muzyczny" 1(1925) nr 20, s. 1-5.

(według introitu), opracowana na organy w roku 1538. Tylko jeden z utworów instrumentalnych został opatrzony pełnym imieniem i nazwiskiem: Severinus Konij (Colenda Severini). Nie ma on tytułu i zapisany jest starszym typem notacji organowej. Nie udało się natomiast dotychczas ustalić nazwiska autora utworów wyłącznie religijnych, sygnowanych monogramem N.Z. Niewykluczone, że był nim właśnie Jan z Lublina.

Większość kompozycji uwzględnionych w tabulaturze należy do muzyki konfesyjnej: zarówno cykle mszalne, opracowania części mszy stałych i zmiennych, jak i antyfony oraz hymny. Są też sekwencje, części brewiarza, opracowania tonów psalmowych, magnificat, pieśni łacińskie i polskie. Wszystkie one pośrednio odsłaniają uprzywilejowaną rolę organów w nabożeństwach odprawianych w kraśnickiej świątyni (mszach i nieszporach).

Język kompozytorski utworów religijnych zapisanych w zbiorze Jana z Lublina utrzymany jest w stylu niderlandzkim, zbliżonym do warsztatu Josquina des Prés. Kompozycje liturgiczne zachowują często konwencję alternatim[44]. Oprawę wielogłosową otrzymało też niemało melodii chorałowych. Ponadto nie brakuje w tabulaturze instrumentalnych wersji świeckich pieśni polifonicznych (intawolacji).

Symptomatyczne jest to, że tabulatura, która powstała pod patronatem środowiska zakonnego, zawiera liczne utwory świeckie (około siedemdziesięciu), pochodzące z różnych rękopisów i druków. Są wśród nich tańce i pieśni taneczne[45]. Dziewięć tańców zostało opatrzonych tytułami polskimi (na przykład *Poznanie*). Część kompozycji choreicznych w ogóle nie posiada tytułów, a niektóre z nich są opisane jako „alia" lub „corea" (także „chorea"). Są też tańce o rodowodzie niemieckim (*Pauer-Tanz*), włoskim (*Chorea Italicae*, *Bona calata*), hiszpańskim (*Chorea Hispaniarum*), ale też węgierskim (*Hajducki*). Ich charakter pozwala mniemać, że stylizacje taneczne stanowiły wspólne dobro całej renesansowej Europy.

Warte uwagi są pewne analogie: powtarzanie niektórych melodii tanecznych w różnych rękopiśmiennych zbiorach europejskich. Na przykład wydawałoby się, że taniec *Jeszcze Marczynye* [„Jeszcze Marcinie"] jest pochodzenia polskiego, ludowego, a okazuje się, że słowa pierwszego incipitu znane są również jako fraza melodii włoskiej Domenica Bianchini. Znamienna jest bogata faktura użyta w tym utworze: kunsztowna technika imitacyjna, motywy korespondujące w trzech głosach, a co więcej, pełne wykorzystywanie możliwości wykonawczych instrumentu klawiszowego (nie tylko organów, ale też pozytywu, regału czy klawesynu).

---

[44] Praktyka alternatim oznacza przemiennie wykonywane frazy organowe, przeplecione odcinkami melodii chorałowymi; dialog między zespołem wokalnym a organami.

[45] Zob. *36 tańców z tabulatury Jana z Lublina na klawesyn lub fortepian*, oprac. A. Chybiński, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1948.

Ogólnoeuropejską własnością była zapewne melodia pojawiająca się w kilku zachodnich zbiorach, nosząca staropolski tytuł: *Chorea ad saltum*: *Zaklolam szya tharnem* [„Zakłułam się tarniem"]. Można by mniemać, że w tym przypadku wpływ rodzimego folkloru nie powinien budzić zastrzeżeń, tymczasem taniec ten przybył spoza granic Polski, gdzie uwzględniony był w różnych tabulaturach. Tę kompozycję instrumentalną wyróżnia faktura wokalna, oparta na staroklasycznym kontrapunkcie.

Udostępnione w tabulaturze utwory o rodowodzie choreicznym zachowują właściwości strukturalne faktury homofonicznej. Odnoszą się one między innymi do niezbędnej w technice tańca precyzji rytmicznej, do ruchu kroków i figur, a także do metryki, traktowanej tu jako czynnik wyrazowy, modelujący formę. Przykładem niech będzie przyjęte wówczas w stylizacji tanecznej następstwo metryczne[46]: po dwumiarze – trójmiar, oraz zmienność agogiczna: po części wolnej – szybka, wsparte pulsowaniem akordowego akompaniamentu (ręki lewej), odwołującym się nawet do praktyki dobieranych pustych kwint. Te atrybuty wyróżniają *Paer-Tancz,* w którym ślady ludowego wykonawstwa dostrzegane są właśnie w użytej technice burdonowej (charakterystycznej zwłaszcza dla muzyki granej na dudach czy lirze korbowej).

Korzenie stanowe tańców zamieszczonych w kraśnickiej tabulaturze wskazują na ich związek zarówno z kulturą dworską, jak i ze środowiskiem miejskim. Z mieszczańską warstwą społeczną łączone jest pochodzenie rzemieślniczego tańca *Schephczyk ydzye po ulyczy schydelka noschacz* [„Szewczyk idzie po ulicy, szydełka niosąc"]. Za taką właśnie proweniencją tego cechowego tańca, opartego na melodii raczej grodzkiej niż dworskiej, przemawia brak stylizacji rytmów ludowych, za to obecność elementów madrygałowych[47]. Mieszczański charakter ma większość tańców pochodzenia obcego, jak na przykład oznaczone imieniem utwory o rodowodzie niemieckim lub austriackim: *Chorea Conradus* i *Chorea Ferdinandus*. Wyróżnia je skomplikowana i kunsztowna struktura melodyczna i harmoniczna. Z kolei właściwości tańca dworskiego, pełnego patosu i majestatycznej wyrazowości, zachowuje uroczysty *Rex*, utwór o typowej dla epoki renesansu, dwuczęściowej strukturze, w tym wypadku skontrastowanej za sprawą asymetrii rozmiarowej: wolna część na otwarcie, passamezzo w dwumiarze, jest obszerniejsza (27-taktowa) niż druga, szybka

[46] Struktura dwuczęściowa tańców renesansowych (w metrum parzystym i trójdzielnym), opartych na wspólnym materiale melodycznym, w dobie renesansu otrzymała różne nazwy, jako passamezzo – saltarello, pawana – galiarda, chodzony – goniony, Vortanz – Nachtanz.

[47] Tabulatura zawiera znaczną część tańców zaopatrzonych w tytuły, co umożliwia ich kwalifikację ze względu na pochodzenie społeczne. Chybiński uwzględnił dwie kategorie tańców: chłopskie i dworskie. Szerzej na ten temat zob. K. W i l k o w s k a - C h o m i ń s k a, *Ze studiów nad klasowym obliczem tańców polskich w epoce Renesansu*, w: *Studia Muzykologiczne*, t. 1, red. J.M. Chomiński, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa–Kraków 1953, s. 214-248.

i trójmiarowa saltarella (8-taktowa). Uwzględnienie w kraśnickim zbiorze dostojnego tańca królewskiego skłania do szukania jego rodowodu w związkach hrabiów Tęczyńskich nie tylko z monarszym dworem Jagiellonów, ale też z europejskimi centrami kultury, w których bywali oni jako dyplomaci, posłowie polskiego władcy. Warto też rozważyć interpretację uwzględniającą źródło transkrypcji – frazę zamykającą uroczystą kompozycję Josquina des Prés: *In te Domine speravi*[48]. Interpretacja wyrazowa pozwala na wskazanie związku dostojeństwa utworu *Rex* z podniosłością hymnu *Te Deum*, śpiewanego nie tylko w czasie uroczystych nabożeństw.

Dla tabulatury Jana z Lublina charakterystyczne jest bogate spektrum tematyczne pieśni transkrybowanych na organy. Są wśród nich polskie utwory wokalne o tematyce miłosnej (na przykład *Żałość i radość*), jak i historycznej (*O królach polskich*), jednakowoż przeważają pieśni kompozytorów obcych. Nie jest wykluczone, że przynajmniej niektóre z utworów świeckich utrwalonych w tabulaturze miały charakter użytkowy i były przeznaczone do słuchania nie tylko w świątyni. Być może były wykonywane w rezydencjach Tęczyńskich: na dworze Stanisława Gabriela (1540-1563) w Batorzu czy w siedzibie rodowej Jana Gabriela (1514-1561) w Kraśniku[49]. Wszak obaj hrabiowie, syn i ojciec, jako posłowie Jagiellonów znali europejskie dwory i obyczajowość tam obowiązującą: tańce, uczty oprawione popisami dworskich muzyków, instrumentalistów i śpiewaków. Zapewne zadbali, aby tę dworską obyczajowość zaadaptować w siedzibach rodu[50]. Należy mieć na uwadze również to, że wykorzystywane w muzyce kościelnej utwory pochodzące z obszaru profanum na ogół nie przekraczały konwencji przyjętej w kulturze epoki renesansu.

W Janowej tabulaturze pieśni o charakterze świeckim nie są liczne. Skryptorzy kraśniccy okazali się jednak przekorni wobec zakazów kościelnych. Jeden z nich na przykład pozostawił zapis nutowy intawolacji utworu wokalnego opartego na tekście sielankowym *Oczy me miłe*. Interesujące, że w innej tabulaturze szesnastowiecznej odnaleziony został tekst tego madryga-

[48] „In te, Domine, speravi: non cofundar in aeternum" [„W Tobie Panie zaufałem, nie zawstydzę się na wieki"] – to ostatnia fraza pieśni *Te Deum laudamus* (*Ciebie, Boże, chwalimy – Te Deum laudamus*), Ordo, https://www.ordo.pallotyni.pl/index.php/naboestwa-i-modlitwy/modlitwy-codzienne/1032-ciebie-boze-chwalimy-te-deum-laudamus).

[49] Por. G r a j e w s k i, dz. cyt., s. 117. Należy zwrócić uwagę na fakt, że obaj Tęczyńscy, ojciec i syn, byli związani z Krakowem, nie tylko z dworem królewskim na Wawelu, lecz także z Akademią Krakowską, gdzie studiowali, podobnie jak domniemany autor tabulatury ksiądz Jan.

[50] Potwierdzenie znajdujemy we wszechstronnej edukacji, którą otrzymał ostatni dziedzic tej linii Tęczyńskich, hrabia Jan Baptysta (1540-1563). Umiejętności artystyczne tego dyplomaty: muzyczne (grę na lutni i śpiew), a także choreiczne (znajomość europejskiego tańca dworskiego) podziwiano na europejskich dworach. Szerzej na temat kształcenia Tęczyńskich zob. J. K u r t y k a, *Tęczyńscy. Studium z dziejów polskiej elity możnowładczej w średniowieczu,* Wydawnictwo Secesja, Kraków 1997.

łu[51]. Z kolei kompozycja o bogatej melodyce sygnowana monogramem N.C. (Nicolaus Cracoviensis) nosi tytuł *Aleć nade mną Venus*. Utwór ten długo uznawany był za pierwszy polski madrygał, czyli za typowy wytwór świeckiej kultury muzycznej rodem z Italii. Tymczasem jego pierwowzorem okazała się taneczna pieśń ludowa z okolic włoskiej miejscowości Frullo: villotta *De là da l'acqua sta la mia amorosa*, a jej autorem był najprawdopodobniej Francesco Santacroce Patavino (duchowny z Padwy), który żył jeszcze w czasach, gdy powstawała tabulatura kraśnicka[52].

W konkluzji skrótowej charakterystyki repertuaru z kraśnickiej kolekcji muzyki religijnej należy podkreślić symptomatyczny fakt przenikania elementów świeckich do muzyki religijnej, nawet liturgicznej. Sfery sacrum i profanum pozostawały tu w dialogu, dopełniając się wzajemnie. To, co przynależy do porządku duchowego, zostało zharmonizowane z tym, co ziemskie i codzienne. Tabulatura klasztorna przeznaczona na organy przechowała zatem wiele elementów dworskiej i miejskiej, profesjonalnej oraz ludowej kultury muzycznej doby renesansu.

*

Mimo dociekliwych badań nad tabulaturą oraz postacią Jana z Lublina rekonstrukcja owianej tajemnicą biografii autora zbioru z Kraśnika nadal pozostaje niejednoznaczna. Nie zostały do końca rozwiane niejednokrotnie zgłaszane wątpliwości, czy Jan z Lublina na pewno był zakonnikiem, czy może tylko organistą pracującym dla zgromadzenia kanoników. Nie pozostaje wszak jedynie domniemaniem konstatacja, że był nie tylko kopistą, lecz także czynnym muzykiem, tworzącym i odtwarzającym muzykę instrumentalistą, oraz znawcą organów.

Z przekonaniem możemy odnotować, że poczynaniom muzyka działającego na rzecz środowiska kanoników regularnych w Kraśniku przyświecały również cele pedagogiczne. Można zatem przypuszczać, że organistom swoich czasów pragnął on przekazać znane mu wzory techniki kompozytorskiej, zarówno z dziedziny polifonii, jak i formującego się wówczas nowego repertuaru lutniowego muzyki dworskiej. Znamienny jest fakt czerpania rozległych inspiracji z muzyki świeckiej, w tym z rodzimego repertuaru tanecznego, tak obszernie wykorzystanego w kraśnickim zbiorze muzyki organowej.

---

[51] „Oczy me miłe, dokąd nie ujrzycie / Wesela swego, nie chciejcie się smęcić, / Nie chciejcie mię w żałości mej wydawać [...]". Cyt. za: *Jan z Lublina (1540)*. Tekst pochodzi z krakowskiej tabulatury lutniowej, której właścicielem był Nicolaus Strzeszkowski.

[52] Por. P. P o ź n i a k, *Koniec legendy o polskim madrygale*, „Muzyka" 41(1996) nr 3, s. 59n.

Jan Lublinianin, którego emblematyczny portret na płaskorzeźbionej tablicy zdobi dzisiaj staromiejską „Kamienicę muzyków" w jego rodzinnym mieście, żył w epoce przełomowej. Wprawdzie zapoczątkowano wówczas biografistykę artystów, zwyczaj pisania o ich życiu i działalności jednak jeszcze się nie utrwalił. Nadal nie interesowano się osobą muzyka, lecz tylko jego dziełem, tworzonym ad maiorem Dei gloriam. Na ogół znane są imiona twórców – niekiedy ustalone na podstawie monogramów, którymi sygnowano utwory – ale losy tych artystów pozostały zagadką. Skąpe są też przekazy dotyczące żywotów polskich muzyków związanych ze środowiskiem kościelnym działających w kraju. Być może pozostałaby nieznana również postać Jana z Lublina i jego kolekcja organowa, gdyby nie zbieg okoliczności, jakim było przekazanie tabulatury kraśnickiej do krakowskiego ośrodka naukowego, w którym muzykolodzy mogli zająć się cenną pamiątką po czasach Jagiellonów. Za sprawą tych eksploracji odzyskał żywotność materiał muzyczny zawarty w antologii sygnowanej Janowym imieniem. Ożył we współczesności dzięki wykonawcom muzyki klawiszowej, organistom i klawesynistom, a także dzięki zespołom dokonującym intawolacji, transkrypcji oraz instrumentacji utworów organowych zapisanych w tabulaturze. Wszak w naszych czasach nie przeminął jeszcze popyt na spotkania z rodzimą i europejską kulturą odległej epoki.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Bielak, Włodzimierz. "Dokument fundacyjny klasztoru Kanoników Regularnych Laterańskich w Kraśniku." *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 107 (2017): 23–32. CZAS Platforma Czasopism KUL, https://czasopisma.kul.pl/index.php/abmk/article/view/12129/10597.

Brzezińska, Barbara. *Repertuar polskich tabulatur organowych z pierwszej połowy XVI wieku*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1987.

Chybiński, Adolf. "Mikołaj z Chrzanowa: Przyczynek do historii muzyki krakowskiej w XVI w." *Przegląd Muzyczny* 1, no. 20 (1925): 1–6.

Chybiński, Adolf. "Tabulatura organowa Jana z Lublina (1540)." *Kwartalnik Muzyczny* 1, no. 1 (1911): 9–35; *Kwartalnik Muzyczny* 1, no. 2 (1911): 122–141; *Kwartalnik Muzyczny* 2, no. 3 (1912): 217–252; *Kwartalnik Muzyczny* 3, no. 4 (1913): 297–336.

Chybiński, Adolf, ed. *36 tańców z tabulatury Jana z Lublina na klawesyn lub fortepian*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1948.

"Ciebie, Boże, chwalimy (Te Deum laudamus)." Ordo, https://www.ordo.pallotyni.pl/index.php/naboestwa-i-modlitwy/modlitwy-codzienne/1032-ciebie-boze-chwalimy-te-deum-laudamus.

Czajkowski, Józef A. "Opis kościoła parafialnego w Kraśniku i wiadomości historyczne o kanonikach regularnych laterańskich." *Pamiętnik Religijno-Moralny*:

Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób 8, no. 1 (1844): 34–49.

Demska-Trębaczowa, Mieczysława. "Jan z Lublina i inni." In Demska-Trębaczowa, *Sławni, znani, zapomniani. Szkice o muzykach Lubelszczyzny*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 1983.

[Długosz, Jan]. *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego: Księga 12; 1462-1480*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

Dobrzańska-Fabiańska, Zofia, ed. *Tabulatura Joannis de Lublin: Repertuar / Repertoire*. Vols. 1–2. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 2021–2023.

Dziębowska, Elżbieta. ed. *Encyklopedia Muzyczna PWM*. Vol. 4, s.v. "Jan z Lublina" (by Piotr Poźniak). Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 2000.

Gancarczyk, Paweł. *Tabulatura organowa Jana z Lublina*. culture.pl, https://culture.pl/pl/dzielo/tabulatura-organowa-jana-z-lublina.

Gołos, Jerzy. *Polskie organy i muzyka organowa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1972.

Grajewski, Czesław. "Kanonik Jan z Lublina i jego tabulatura." *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 108 (2017): 111-121. CZAS Platforma Czasopism KUL, https://czasopisma.kul.pl/index.php/abmk/article/view/12171/10633.

Gryglewicz, Feliks, Romuald Łukaszyk, and Zygmunt Sułowski, eds. *Encyklopedia katolicka*, Vol. 2, s.v. "Brückner Aleksander" (by Rościsław Skręt). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1976.

Jachimecki, Zdzisław. *Tabulatura organowa z Biblioteki Klasztoru św. Ducha w Krakowie z r. 1548*. Kraków: Akademia Umiejętności, 1913. Śląska Biblioteka Cyfrowa, https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/139028?language=pl.

[Jan z Lublina]. *Tabulatura Ioannis de Lyublin Canonic[orum] Regulari[um] de Crasnyc*, *1540*. Manuscript in Biblioteka Naukowa PAU i PAN, reference number PL-Kp 1716.

Kondrasiuk, Grzegorz, ed. *Tabulatura Jana z Lublina (1540)*. TEATR NN. PL, https://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/tabulatura-jana-z-lublina-1540.

Kurtyka, Janusz. *Tęczyńscy: Studium z dziejów polskiej elity możnowładczej w średniowieczu*. Kraków: Wydawnictwo Secesja, 1997.

Maj, Jacek. "*Tabulatura Ioannis de Lyublyn." Scriptores Scholarum* 4, no. 10 (1996): 24–31.

Muczkowski, Josephus. *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*. Cracoviae: Typis Universitatis, 1849.

Poźniak, Piotr. "Koniec legendy o polskim madrygale." *Muzyka* 41, no. 3 (1996): 59–71.

White, John Reeves, ed. *Johannes of Lublin (16th. c.), Tablature of Keyboard Music (1540)*. Vols. 1–6. NewYork: American Institute of Musicology, 1964–1967.

Wielgus, Stanisław, ed. *Encyklopedia katolicka*. Vol. 7, s.v. "Jan z Lublina" (by Barbara Brzezińska). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997.

Wiersz o zabiciu Andrzeja Tęczyńskiego. staropolska.pl, http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/poezja_swiecka/wiersz_o_zabiciu.html.

Wilkowska, Krystyna. "Ze studiów nad klasowym obliczem tańców polskich w epoce Renesansu." In *Studia Muzykologiczne*. Vol. 1. Edited by Józef Michał Chomiński. Warszawa and Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1953.

Wilkowska-Chomińska, Krystyna. *Twórczość Mikołaja z Krakowa*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1967.

Wilkowska-Chomińska, Krystyna, ed. *Tabulatura organowa Jana z Lublina* (*Tabulatura Johannis de Lublin*). Kraków: Instytut Sztuki PAN and Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1964.

Witkowska-Zaremba, Elżbieta. "Wstęp." In *Tabulatura Joannis de Lublin. Ad faciendum cantum chorale. Fundamentum. Ad faciendam correcturam*. Translated by Elżbieta Witkowska-Zaremba and Anna Maria Busse Berger. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 2015.

Witkowska-Zaremba, Elżbieta, ed. *Tabulatura Joannis de Lublin. Ad faciendum cantum choralem. Fundamentum. Ad faciendam correcturam*. Translated by Elżbieta Witkowska-Zaremba and Anna Maria Busse Berger. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 2015.

Wyszyński, Józef, "Ksiądz Antoni Lubaczewski". *Pamiętnik Religijno-Moralny*: *Czasopismo ku zbudowaniu i pożytkowi tak duchownych jako i świeckich osób* 25, no. 12 (1853): 639–47.

Zalewski, Ludwik. "Biblioteka Księży Kanoników Regularnych Laterańskich w Kraśniku." *Wiadomości Diecezjalne Lubelskie* 4 (1922): 34–46, 74–87.

Zielińska, Ewa. *Kultura intelektualna kanoników regularnych z klasztoru w Kraśniku w latach 1469-1563*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2002.

Zielińska, Ewa. "Nekrolog klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Kraśniku." *Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego* 2 (2010): 79-125.

Ziemann, Eugeniusz, ed. *Encyklopedia katolicka.* Vol. 11, s.v. "Łopaciński Hieronim Rafał" (by Ryszard Bender). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2006.

Zwolińska, Elżbieta. "Pytania o muzykę w kościele Mariackim w Krakowie w pierwszej połowie XVI stulecia i o postać Jana z Lublina." *Muzyka* 63, no. 3 (2018): 3–42.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mieczysława DEMSKA-TRĘBACZ – Pomnik złotego okresu kultury polskiej. Glosa do dziejów tabulatury Jana z Lublina

DOI 10.12887/37-2024-4-148-20

Tabulatura Jana z Lublina jest najobszerniejszą w Europie kolekcją utworów na instrumenty klawiszowe z pierwszej połowy szesnastego wieku. Badania nad

zbiorem organowym z Kraśnika są prowadzone od ponad stu lat, rozpoczął je Adolf Chybiński w roku 1911 i trwają do dzisiaj. Dotyczą nie tylko utworów zawartych w tej antologii, ale także biografii jej twórcy. Bogaty repertuar tabulatury, stanowiący niejako przekrój ówczesnej twórczości muzycznej, wskazuje na przenikanie do muzyki religijnej elementów świeckich, polskich i ogólnoeuropejskich, z piętnastego i szesnastego wieku. Nie ma wątpliwości, że unikalny relikt epoki polskiego renesansu powstał w Kraśniku w środowisku konwentu kanoników regularnych laterańskich, niepewne są natomiast ustalenia dotyczące losów posiadacza, twórcy, kolekcjonera czy może autora tabulatury.

Słowa kluczowe: muzyka, tabulatura, organiści, Jan z Lublina, Kraśnik, Kraków

Artykuł powstał w oparciu o materiały z moich wykładów adresowanych do uczestników III Forum Wielkich Kompozytorów Lubelszczyzny (Lublin 15 XI 2024).

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: midemska@gmail.com

Mieczysława DEMSKA-TRĘBACZ, A Monument to the Golden Age of Polish Culture: A Gloss to the History of the Tablature of Jan of Lublin

DOI 10.12887/37-2024-4-148-20

The Tablature of Jan of Lublin is Europe's most extensive collection of works for keyboard instruments from the first half of the 16th century. Research on the organ collection from Krasnik has been carried out for more than a century. The studies were started by Adolf Chybinski in 1911 and are continued to this day. They concern both the works included in the organ anthology from 1537-1548 and the biography of its creator. The Kraśnik collection contains a rich cross-section of the musical works of the time. The repertoire of organ tablature indicates the penetration of secular, Polish and pan-European elements from the 15th and 16th centuries into religious music. The unique relic of the Polish Renaissance era was created in Kraśnik in the environment of the Canons Regular of the Lateran convent. The fate of the organ tablature's owner, creator, collector—or perhaps its author—remains a mystery.

Keywords: music, tablature, organists, Jan of Lublin, Kraśnik, Kraków

The present article is based on my lectures to the attendees of The Third Forum on the Great Composers from the Lublin Region held in Lublin on November 15, 2024.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: midemska@gmail.com

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 371-377

Tomasz GARBOL

ZE SKARBCA KATOLICKIEGO KAZNODZIEJSTWA

Publikacja wyboru kazań o. Antónia Vieiry (1603-1697) w języku polskim jest ważnym wydarzeniem dla teologii i historii literatury. Wybitna twórczość kaznodziejska portugalskiego jezuity pozostaje polskiemu czytelnikowi niemal nieznana. W roku 1703 wileńscy jezuici opublikowali polski przekład kazania ojca Vieiry o świętym Stanisławie Kostce[1]. Ks. Kazimierz Panuś zaś dwadzieścia lat temu spolszczył fragment *Kazania o dobrym łotrze*[2].

Opublikowany przez wrocławskie wydawnictwo Rosa Mystica wybór kazań ojca Vieiry[3] oprócz dwóch już wspomnianych mów zawiera dodatkowo pięć innych, przy czym kazanie o dobrym łotrze zaprezentowane zostało w całości. Inicjator edycji, o. Atanazy Maria Wojtal – pracujący obecnie na Słowacji, a wcześniej między innymi w Portugalii i Brazylii – opatrzył tom szkicem prezentującym życie i działalność autora kazań[4], a także *Słowem od tłumacza*[5]. Nie tylko głębia teologiczna i kunszt kaznodziejski portugalskiego jezuity przyciągnęły do niego po przeszło trzech stuleciach polskiego franciszkanina. Tym, co w tej twórczości zafascynowało współczesnego kapłana – uformowanego w tym samym Kościele, jakkolwiek rozkładającym akcenty w swoim nauczaniu w inny sposób, niż czyniono to w okresie po kontrreformacji – jest również tradycyjny sposób uprawiania teologii. Kazania ojca Vieiry nawiązują do najlepszych wzorców dyscypliny intelektualnej, w centrum uwagi zawsze umieszczając sprawę zbawienia, zgodnie z zasadą: „salus animarum suprema lex”[6].

[1] Tekst ukazał się w zbiorze trzech kazań (zob. *Głowa i serce Societatis Iesu to jest s. Ignacy z Loioli patriarcha i b. Stanisław Kostka: Nieba i ziemi kochanie, trzema panegirykami kościelnymi wsławieni*, Vilnae Typis Academicis Soc: IESU, [Wilno] 1703). Zob. Polona, https://polona.pl/item-view/1e3aac72-8003-4841-a198-69194fbca6ce?page=0).

[2] Zob. A. V i e i r a SI, *Kazanie o dobrym łotrze wygłoszone w kościele Miłosierdzia Bożego w Lizbonie w 1655 roku*, tłum. ks. K. Panuś, w: ks. K. Panuś, *Wielcy mówcy Kościoła*, Wydawnictwo Unum, Kraków 2004, s. 253-256.

[3] Zob. *Złotousty Portugalii. O. Antoni Vieira SJ. Wybór kazań*, tłum. i oprac. A.M. Wojtal, Rosa Mystica, Wrocław 2023, ss. 316.

[4] Zob. A.M. W o j t a l, *Życie i działalność o. Antoniego Vieiry SJ*, w: *Złotousty Portugalii*, s. 29-43.

[5] Zob. t e n ż e, *Słowo od tłumacza*, w: *Złotousty Portugalii*, s. 23-27.

[6] Z perspektywy dwudziestego pierwszego wieku ważnym aspektem kaznodziejstwa ojca Vieiry okazuje się profetyzm – cecha komplementarna w stosunku do tradycyjnie rozumianego katolicyzmu wyrażającego się w trosce o dostarczenie wiernym narzędzi do zrozumienia prawd wiary katolickiej i wprowadzania ich w życie. Ojciec Wojtal zwraca uwagę, że portugalski kaznodzieja podczas pobytu w pro-

Kto chciałby się przekonać, jak przejmująco wybrzmiewa dzisiaj ów tradycyjny język Kościoła katolickiego, niech rozpocznie lekturę książki od *Kazania na Pierwszą Niedzielę Adwentu* z roku 1650 (zob. s. 217-249)[7]. Liturgia rzymska przewiduje na ten dzień fragment Ewangelii według św. Łukasza dotyczący powtórnego przyjścia Chrystusa – u kresu dziejów, w mocy i chwale Bożego Majestatu (por. Łk 21,27). Składające się z ośmiu części kazanie rozpoczyna się od przywołania głosu trąby sądu ostatecznego: „Canet enim tuba" (1 Kor 15,52). Motyw ten jednak początkowo koncentruje uwagę słuchaczy bynajmniej nie na eschatologicznej przyszłości, ale na ziemskiej teraźniejszości – staje się narzędziem wezwania do radykalnego nawrócenia. Ojciec Vieira przywołuje postaci pustelników z Tebaidy, prezentując ich jako z własnego wyboru „pogrzebanych za życia" (s. 219). To właśnie wzgląd na głos trąby, która zabrzmi w ostatnim dniu ludzkości, skłonił świętych pustelników do tak radykalnej decyzji. Ojciec Vieira zdroworozsądkowo apeluje do słuchaczy, aby wzięli sobie do serca tamten przykład: „O ileż lepiej byłoby teraz zapłakać i teraz pokutować, jak czynili to ci pokutnicy z pustyni! niż potem płakać i żałować, gdy za łzy nie będzie miłosierdzia ani przebaczenia za pokutę. Teraz żyjemy, jak nam się podoba; i tym gorzej dla nas, bo potem zmartwychwstaniemy tak, jak nie chcielibyśmy zmartwychwstać" (s. 219). Problem sposobu zmartwychwstania – niemal nieobecny we współczesnej katechezie i kaznodziejstwie – okazuje się fascynującym poruszeniem wyobraźni eschatologicznej. Kaznodzieja roztacza przed słuchaczami monumentalną wizję zmartwychwstania ciał – ostatecznego aktu Bożego miłosierdzia (częstego tematu współczesnych kazań), ale i Bożej sprawiedliwości (rzadko przypominanej przez kaznodziejów): „Mały znajdzie swoje kości na cmentarzu bez kamienia i znaku, a powstanie jako najsławniejszy z mężów. Wielki, przeciwnie, znajdzie swoje ciało zabalsamowane w skrzyniach z porfiru, na barkach lwów, lub marmurowych słoni, ze wspaniałymi epitafiami, a powstanie bardziej nędzny niż ta sama nędza" (s. 221). Kazanie zostało wygłoszone w kaplicy królewskiej. Zrozumiałe więc, że kaznodzieja wymierza sztych duszpasterskiej korekty w ludzi zamożnych i wysoko urodzonych. Roztacza przed nimi wizję czegoś gorszego niż „zwyrodnienie natury" (s. 211) – złego zmartwychwstania dobrze urodzonych, tragicznego w skutkach zmarnowania otrzymanej szansy. Przypieczętowaniem wezwania do troski o kształt powtórnych narodzin w zmartwychwstaniu jest podkreślenie, że zapisana przez św. Jana nauka: „Dedit eis potestatem filios Dei fieri" („Dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi" – J 1,12)[8], „to nie są próżne rozważania, tylko prawda i wiara katolicka!" (s. 223). W czasach ciągle trwającego ostrego zwarcia katolicyzmu z protestantyzmem mocne podkreślenie wyrazistości

testanckim Amsterdamie dostrzegł narodziny współczesnego kapitalizmu, przewidując związane z nim zagrożenia. Ukonkretnieniem tej myśli jest przywołanie – za ks. Stefanem Gobbim – przejmującej interpretacji apokaliptycznej wizji „Bestii szkarłatnej" (Ap 17,3) jako obrazu współpracy kapitalizmu z komunizmem (por. s. 38).

[7] Drugim kazaniem ściśle związanym z porządkiem katolickiego roku liturgicznego jest w tomie *Kazanie na Środę Popielcową* z roku 1672 (zob. s. 251-278) – błyskotliwe rozwijające oparty na przewodnim motywie popielcowego posypania głów popiołem koncept: człowiek jest prochem, ponieważ powstał z prochu i w proch się obróci.

[8] Warto przypomnieć, że ojciec Vieira przywołuje tutaj fragment Prologu Ewangelii według św. Jana – tekstu, z którym wierni jego czasów byli zaznajomieni wyjątkowo dobrze, ponieważ Prolog ów wybrzmiewał na końcu każdej (z nielicznymi wyjątkami) Mszy Świętej.

prezentowanego ujęcia miało dodatkowy walor impresywny – mobilizowało słuchaczy, aby odnowili swoje poczucie przynależności do wspólnoty obrońców wiary.

Wyobraźnia eschatologiczna ojca Vieiry rozbłyskuje jeszcze efektowniej, gdy rozsnuwa on w kazaniu wizję zgromadzenia ludzi na sąd w Dolinie Jozafata. Nawet dzisiaj – w wieku silnej wiary w możliwości nauk empirycznych – oryginalnie i świeżo wypadają jego spekulacje na temat fizycznej możliwości zmieszczenia w jednym miejscu tak wielkiej rzeszy osób; chodzi o przyobleczone powtórnie w ciało dusze wszystkich ludzi. Umożliwi to – intrygująco i tajemniczo wyjaśnia kaznodzieja – dar subtelności. Podczas gdy subtelność ziemska polega na wyróżnianiu jednego kosztem innych, jej odmiana niebiańska sprawia, że wprowadzenie jednego na jakieś miejsce nie usuwa drugiego (zob. s. 226).

Jakże współczesny jest o. Vieira, gdy zauważa, że największy strach w scenie sądu w Dolinie Jozafata budzi moment oddzielania złych od dobrych przez aniołów. Kaznodzieja wielokrotnie powtarza fragment Ewangelii według św. Mateusza: „Et separabunt malos de medio iustorum" („Wyłączą złych spośród sprawiedliwych" – Mt 13,49). Niejeden polski czytelnik wspomni w tym kontekście słynny wiersz Zbigniewa Herberta *U wrót doliny*[9] – także dwudziestowiecznego poetę niepokoiła perspektywa spotkania z przenikliwą inteligencją aniołów zdolnych bezbłędnie dokonać bilansu ludzkiego życia; Herbert sugerował, że owa misja anielska swoją zimną metodycznością przypomina okrucieństwo obozowej rampy. Ojciec Vieira daleki jest od kwestionowania wszechstronnych kompetencji anielskich. Zwraca natomiast uwagę na zapomniany dziś aspekt tego aktu – jego związek ze stanem, do którego przynależy jednostka. Stara katolicka intuicja mówiąca, że obowiązki i przywileje osoby wynikają właśnie z owej przynależności, przybiera tutaj postać zhierarchizowanego przeglądu szans na zbawienie poszczególnych stanów Kościoła. Oryginalnie i zaskakująco w naszej epoce – dotkniętej skazą politycznej poprawności, mającej i swoją kościelną odmianę – wybrzmiewa pierwszy akt owego przeglądu: „I wyjdą aniołowie, i pójdą najpierw do miejsca, gdzie są papieże. *Et separabunt* (przerażające jest wyobrażenie, że w tak boskiej godności i w ludziach wybranych przez Ducha Świętego musi być także rozdzielenie)" (s. 229n.). Ojciec Vieira – jezuita, a więc członek zakonu deklarującego szczególne posłuszeństwo papieżowi – nie waha się zapytać, czy wszyscy papieże zostaną zbawieni. Wizja potępionego na wieki biskupa Rzymu[10] to dla pobożnego katolika pouczające ćwiczenie wyobraźni, uodparniające na pokusy banalizacji śmierci i życia wiecznego.

Ojciec Vieira umiejętnie łączy w swoim kazaniu dwie perspektywy: społecznego oraz indywidualnego aspektu zbawienia. Sprawnie przechodzi od całościowego, monumentalnego oglądu obrazu sądu nad rodzajem ludzkim, nad wszystkimi stanami Kościoła, do pouczeń dotyczących pojedynczej duszy. Apeluje o moralne opamiętanie, o przestrzeganie prawa Bożego. Z powagą roztacza wizję sądu biorącego pod uwagę zaniechania wiernych, zgodnie z ewangeliczną zapowiedzią ognia wiecznego dla tych, którzy Bogu obecnemu w ubogich i maluczkich odmówili pomocy. Kaznodzieja z logiczną precyzją perswadu-

[9] Zob. Z. H e r b e r t, *U wrót doliny*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 81-83.

[10] Warto przypomnieć, że w „Pieśni dziewiętnastej" „Piekła" Dante zawarł opis czeluści trzeciej przeznaczonej dla papieży, którzy dopuścili się symonii (zob. D. A l i g h i e r i, *Boska komedia (Wybór)*, tłum. E. Porębowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 91-95).

je: „Przez zaniechanie traci się natchnienie, przez utratę natchnienia traci się wspomożenie, przez utratę wspomożenia traci się skruchę, przez utratę skruchy traci się duszę" (s. 238). Ten sam ciąg przyczynowo-skutkowy autor odnosi i do spraw publicznych – pamiętajmy, że ojciec Vieira przemawia do reprezentantów dworu Królestwa Portugalii: „Przez zaniechanie traci się przypływ, przez przypływ traci się rejs, przez rejs traci się armadę, przez armadę traci się państwo" (s. 238). Do żywego poruszy wrażliwego czytelnika zatroskanego o los ojczyzny napomnienie portugalskiego jezuity: „Nie można wyrządzić republice większej szkody, niż ukraść z niej chwile. Ach, zaniechania, ach próżniactwo, złodzieje czasu! Czy nie będzie przykładnej sprawiedliwości dla tych złodziei?" (s. 240n.).

Rozważenie „grzechu następstwa" pozwala kaznodziei sformułować budzącą grozę – lub schadenfreude – przestrogę: „Jest prawie niemożliwe, aby ktoś z rządzących otrzymał zbawienie" (s. 248). Inspiracją okazuje się tutaj ewangeliczna deklaracja celnika Zacheusza, że zwróci poczwórnie tym, których skrzywdził (zob. Łk 19,8). Osoba skrzywdzona cierpi bowiem nie tylko z powodu odebrania jej własności, ale i ze względu na wielorakie skutki tej straty. Winny zobowiązany jest zatem oddać: z pierwszej części to, co zabrane; z drugiej to, co stracone; z trzeciej to, co przysporzyło okradzionemu nieszczęść, których uniknąłby, zachowując swoją własność; z czwartej zaś to, co zrekompensuje cierpienie doświadczone jako końcowy rezultat utraty (por. s. 242). Obowiązek poważnego potraktowania zobowiązań winnego wobec ofiary musi być wyrzutem sumienia zwłaszcza dla tych, którzy sprawują władzę na różnych jej szczeblach. W kulturze religijnej chętnie poddającej się wizji pustego piekła jak grom z jasnego nieba rozbłyskuje przestroga: „Każdy człowiek, który jest winny jakiejś ciężkiej krzywdy, jeśli w miarę swoich możliwości nie naprawi tego, w czym zawinił, nie może się zbawić; wszyscy lub prawie wszyscy, którzy rządzą, są winnymi jakiejś ciężkiej krzywdy i żaden lub prawie żaden nie naprawia tego. Dlatego żaden lub prawie żaden z tych, którzy rządzą, nie może się zbawić" (s. 248). Portugalski jezuita okazuje się tutaj bezkompromisowym stróżem obowiązywalności zasady, że zbawienie dusz jest najwyższym prawem (salus animarum est suprema lex ecclesiae) w życiu wspólnoty Kościoła.

Kazanie świętego Antoniego do ryb – Sermão de Santo António aos Peixes (zob. s. 87-127) – to utwór należący do ścisłego kanonu literatury portugalskiej. Jego lekturę przewidzieli autorzy szkolnego programu nauczania języka portugalskiego w ojczyźnie ojca Vieiry, doceniając nie tylko walory literackie tego dzieła, ale i jego aspekt mądrościowy. Kazanie zostało wygłoszone w roku 1654 w Brazylii, w São Luís do Maranhão – w okresie żarliwej walki jezuitów o prawa rdzennej ludności w Ameryce Południowej. Żądza zysku żywiona przez europejskich kolonistów pozostawała w oczywistym konflikcie z ewangelicznym nakazem miłości bliźniego, a także z dziełem rozkrzewiania wiary katolickiej, któremu jezuici byli wówczas szczerze i żarliwie oddani. Liturgiczne wspomnienie św. Antoniego (utrzymane również w zreformowanym kalendarzu liturgicznym w dniu 13 czerwca) – dla Portugalczyków Antoniego z Lizbony, a nie z Padwy – stało się dla kaznodziei pretekstem, żeby przypomnieć słynne kazanie franciszkanina do uważnie słuchających go ryb w Adriatyku. Św. Antoni wygłosił je, aby poruszyć sumienia mieszkańców Rimini. O. António Vieira nawiązał do cudu swojego patrona, do jego sposobu głoszenia kazania. Pragnąc zwrócić uwagę słuchaczy na niewierność wobec głoszonej im Ewangelii, ojciec Vieira adresatami kazania uczynił ryby w oceanie. Ten literacki zabieg pozwolił mówcy stworzyć galerię ludzkich postaw symbolizowanych przez różne gatunki ryb.

I tak na przykład pochwalona została cnota remory, „tak małej w ciele, a tak wielkiej w sile i możności" (s. 98) – niewielkiej ryby mającej zdolność przyczepiania się do dna okrętu, a nawet unieruchamiania go. Ziemski odpowiednik remory odnajduje Vieira w języku, narządzie mowy, św. Antoniego – niewielkim, ale przezwyciężającym wszystkie przeszkody. Zasadniczym kontekstem rozważania stale pozostaje kwestia zbawienia wiecznego. Remora staje się więc symbolem cnoty chroniącej duszę przed katastrofą: „Iluż żeglując na statku Żądzy, przeciążonym aż do kadłuba, otwartym przez ciężar po wszystkie brzegi, nie będąc w stanie uciec ani się bronić, wpadłoby w szpony korsarzy, oddając jako łup to wszystko, co z sobą ciągnęli i wszystko to, czego pragnęli, gdyby język św. Antoniego ich nie powstrzymał, niczym remora [...]?" (s. 99). Przykład ryby zwanej torpedo – wywołującej wstrząs elektryczny przy jej dotknięciu – stał się z kolei dla kaznodziei pretekstem do zganienia zachłanności władców: „Na morzu łowi się wędką, na ziemi za pomocą batów (a istnieje wiele rodzajów batów). Łowi się batogami, harapami, łowi się kijami" (s. 100). Kaznodzieja z ironiczną emfazą pyta, dlaczego zachłanna ręka nie drętwieje porażona.

Trzeźwa obserwacja dotycząca dokonującego się w przyrodzie pożerania słabszych i mniejszych jednostek przez większe i silniejsze – dwa wieki później zasada „survival of the fittest" stała się ważnym komponentem teorii ewolucji – pozwoliła ojcu Vieirze przypomnieć: „Nieprawością jest pożeranie się nawzajem przez ludzi" (s. 106n.). Kaznodzieja konsekwentnie wskazuje symboliczne sensy zachowań różnych gatunków ryb. Zjawisko przylgnięcia mniejszych rybek do ciała rekina przywołuje jako przestrogę przed tragicznym końcem tych, którzy zawierają sojusze ze złoczyńcami. Zarazem jednak zauważa, że i Bóg ma swoje „podnawki" (port. „pegadores"), jak Dawid czy św. Antoni – to mężowie niezwykle zjednoczeni z Bogiem. Ten plastyczny obraz pozwala sformułować teologiczną prawdę: kto przylgnie do Boga, nie umrze, ponieważ Bóg jest nieśmiertelny (por. s. 118).

Porządek rozmyślania kaznodziei pozostaje intensywnie teocentryczny. W ostatniej części mowy przypomina on, że według przepisów Starego Testamentu (Księgi Kapłańskiej) ryby zostały wyłączone z możliwości składania ich w ofierze – z powodu niemożliwości dostarczenia ich żywych na ołtarz ofiarny. Ta obserwacja posłużyła kaznodziei do sformułowania obserwacji zaskakującej z punktu widzenia przeświadczeń kultury słabo rozumiejącej ofiarniczy aspekt ceremonii religijnych: „Ileż dusz przystępuje do ołtarza martwych, ponieważ przychodzą tam bez żadnej obawy, aby tam przyjść, będąc w grzechu śmiertelnym! Ryby, Bóg dał wam wielką łaskę, że was wyzwolił z tego niebezpieczeństwa, gdyż lepiej nie przystępować do ołtarza, niż przystępować martwym" (s. 125n.). W teologii katolickiej grzech śmiertelny powoduje śmierć duszy. Człowiek w stanie grzechu ciężkiego jest więc w porządku duchowym martwy. Pochwała ryb, które wolne są od niebezpieczeństwa świętokradztwa, ma poruszyć sumienia wizją kary za niegodne korzystanie z sakramentu, w którym przyjmuje się Ciało Pańskie.

We wspomnianym już *Kazaniu o dobrym łotrze* (zob. s. 129-172) – wygłoszonym rok później niż słynne kazanie do ryb, w roku 1655 – ewangeliczna opowieść stała się pretekstem do upomnienia ludzi władzy. Korupcja, nepotyzm, egoizm, brak miłosierdzia dla potrzebujących – to tylko niektóre wady napiętnowane w kazaniu. Zadziwiająco współcześnie brzmi uwaga dotycząca handlowania posadami urzędniczymi: „O tym, kto nie wchodzi drzwiami, Chrystus mówi nie tylko, że jest złodziejem, ale złodziejem i zbójcą [...]. A dlaczego jest podwójnym złodziejem? Raz dlatego, że kradnie urząd, drugi raz dlatego,

że użyje tego urzędu, aby kraść" (s. 146). Grzech kradzieży został w kazaniu potraktowany jako punkt wyjścia do rozważań na temat zaniedbywania obowiązków stanu przez sprawujących władzę. Ich moralna słabość – przejawiająca się nie tylko w osobistych upadkach, ale i w zaniedbywaniu przez nich obowiązków – ma decydujący wpływ na życie całej wspólnoty politycznej. Ich postawy kształtują dobre obyczaje albo wprowadzają w państwie ogólną destrukcję. Jak w każdym kazaniu ojca Vieiry, zasadniczym punktem odniesienia – porządkującym refleksję, pozwalającym stworzyć możliwie najpełniejszą, najbardziej przekonującą ramę interpretacyjną dla omawianych problemów etycznych – jest teologiczny namysł nad kwestią zbawienia wiecznego. W aspekcie moralnym oznacza to nakłonienie słuchaczy do refleksji nad eschatologicznymi konsekwencjami ich postępowania, zgodnie z nauką katolicką o tak zwanych ostatecznych rzeczach człowieka, którymi są: śmierć, sąd Boży, niebo albo piekło. Zarazem kaznodzieja przeprowadza słuchaczy przez oryginalną refleksję na temat kradzieży, której dokonał Adam w raju i za którą zapłacił swoim życiem Zbawiciel (s. 172). Inaczej niż królowie ziemscy, dający się złodziejom prowadzić do piekła, Chrystus jest Królem prowadzącym łotrów do raju.

Wybór kazań „złotoustego Portugalii" otwiera *Oracja na pomyślność armii portugalskiej przeciwko holenderskiej* (zob. s. 45-86) – świadectwo zaangażowania ojca Vieiry w sprawy Królestwa Portugalii. Kazanie to zostało wygłoszone w roku 1640, przed spodziewanym atakiem Holendrów na wybrzeże brazylijskie. W roku 1624, jako szesnastoletni kleryk, ojciec Vieira był świadkiem złupienia przez nich stolicy Brazylii. Tamte wspomnienia wzmocniły żarliwość obrońcy katolickiego dziedzictwa Brazylii pozostającej we władaniu króla Portugalii. Kaznodzieja zwraca się bezpośrednio do Boga z prośbą o ratunek. Znając obyczaje holenderskich żołnierzy wyznających protestantyzm, przewiduje barbarzyńskie niszczenie przez nich świątyń katolickich: „Heretycy wejdą do tego kościoła i do innych kościołów; zabiorą tę kustodię, w której jesteś teraz czczony przez anioły; wezmą święte kielichy i naczynia i zastosują je do swego diabelskiego pijaństwa. Będą zrywać z ołtarzy figury i posągi świętych, będą je deformować kordelasami i wrzucać do ognia, wściekłe i świętokradcze ręce nie odpuszczą ani przejmującym obrazom ukrzyżowanego Chrystusa ani Matki Bożej" (s. 75). Ojciec Vieira żarliwie przekonuje Zbawiciela, że przyzwolenie na bezczeszczenie wizerunków Matki Bożej byłoby złamaniem obietnicy zawartej w psalmie potraktowanym jako proroctwo odnoszące się do Najświętszej Dziewicy: „Plaga się nie przybliży do twego namiotu" (Ps 91,10); namiotem Chrystusa jest Jego Matka. Niegdyś nietknięta nawet przez oprawców zadających śmierć Chrystusowi, teraz, w czasie bitwy z Holendrami, Matka Zbawiciela byłaby znieważona przez najeźdźców bezczeszczących jej rzeźby i obrazy. Retoryczna i brawurowa teologicznie śmiałość pytającego, „jak to można pogodzić z pobożnością i miłością Syna" (s. 75), splata się tutaj z intymnością relacji między mówcą a Boskim adresatem oracji, którego kaznodzieja usilnie błaga – w imię synowskiej miłości Chrystusa do Matki – o oddalenie groźby świętokradztwa. Użycie tego argumentu jest zapowiedzią ostatniego aktu kazania, którego teologiczny sens pozostaje mocno zakorzeniony w pobożności Maryjnej: „Przebacz nam, Panie, przez zasługi Najświętszej Dziewicy. Przebacz nam przez Jej błagania albo przebacz nam przez Jej władzę, bo jeśli jako stworzenie prosi Cię o przebaczenie dla nas, to jako Matka może Ci rozkazać i nakazuje, abyś nam przebaczył. Przebacz nam wreszcie, abyśmy mogli przebaczyć za Twoim przykładem" (s. 86). Ujawnia się tutaj wyraziście Maryj-

ny rys pobożności kaznodziei. Tak mocne odniesienie do Matki Bożej pełni funkcję identyfikacyjną dla katolickiej wspólnoty – cześć dla Najświętszej Maryi Panny była bowiem przedmiotem ostrej krytyki ze strony protestantów; krytyki przybierającej niejednokrotnie postać wulgarną, a nawet barbarzyńską i pełną przemocy. Zarazem jednak ojciec Vieira okazuje się kimś, kto osobiście praktykuje żarliwą pobożność Maryjną[11], biorąc w rachubę intymną więź łączącą Boskiego Syna i Jego Matkę oraz teologiczne konsekwencje tej relacji.

Do tomu prezentującego sztukę kaznodziejską ojca Vieiry włączone zostały jego dwie mowy dotyczące świętych: *Kazanie o świętej Katarzynie Aleksandryjskiej* (zob. s. 173-216) oraz *Kazanie o błogosławionym Stanisławie Kostce z Towarzystwa Jezusowego* (zob. s. 279-310). Pierwsze z nich stanowi pochwałę intelektualnego zwycięstwa Katarzyny w sporze z pięćdziesięcioma filozofami pogańskimi na dworze cesarskim. Kaznodzieja zestawia siłę i skuteczność jej perswazji z erystycznymi porażkami św. Pawła na ateńskim Areopagu czy św. Szczepana w Jerozolimie. Nie waha się przyznać, że ta święta kobieta wyprzedziła wszystkich w mądrości. Z kolei kazanie o błogosławionym[12] Stanisławie Kostce – przypomniane po niemal czterech stuleciach – daje nam dzisiaj wgląd w niegdysiejszą wielkość kultu tego świętego Polaka w świecie katolickim. Portugalski kaznodzieja głosi jego pochwałę przede wszystkim jako wzoru jezuickiego nowicjusza. Wspomina również o odniesionym w roku 1673 polskim zwycięstwie w bitwie pod Chocimiem, przypisując je wstawiennictwu Stanisława, ale oddając sprawiedliwość również męstwu żołnierzy Rzeczypospolitej. Kazanie jest interesującym świadectwem sławy, jaką po zwycięstwie chocimskim cieszył się Jan Sobieski, w roku 1674 już koronowany władca Polski.

Książka została opatrzona przedmową redaktora naczelnego portugalskiego wydania dzieł wszystkich ojca Vieiry[13]. José Eduardo Franco przygotował ją specjalnie do polskiego wydania, dodając cenne wskazówki bibliograficzne odnoszące się do prac w języku portugalskim. Podkreślając „polityczność kompletną" jezuity, zaprezentował go jako pisarza interesującego w kontekście dyskusji na temat relacji między wolnością jednostki a porządkiem zglobalizowanego świata. Portugalski jezuita czeka więc na odkrycie przez Polaków nie tylko jako błyskotliwy, poruszający sumienia wiernych duszpasterz, z którym zetkną się czytelnicy pierwszego polskiego wyboru jego kazań, ale i jako myśliciel polityczny.

[11] Ojciec Vieira wierzył, że Matce Bożej, czczonej w Brazylii jako Virgo das Maravilhas, Dziewica Cudów, zawdzięczał cudowne uzdolnienie do nauki, dzięki któremu mógł ukończyć formację kapłańską. W Brazylii mówi się nawet o „pstryknięciu Vieiry" – młody Antoni doświadczył bowiem czegoś w rodzaju „pstryknięcia" (port. estalo) w mózgu, a temu fizycznemu doznaniu towarzyszył nagły przyrost zdolności intelektualnych (por. J.E. F r a n c o, *Przedmowa. Vieira, polityk kompletny*, w: *Złotousty Portugalii*, s. 9).

[12] W roku 1674, kiedy kazanie zostało wygłoszone w rzymskim kościele św. Andrzeja na Kwirynale, Stanisław Kostka nie był jeszcze kanonizowany.

Kontakt: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Instytut Literaturoznawstwa,Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: tomasz.garbol@kul.pl
ORCID 0000-0001-5411-0780

[13] Zob. F r a n c o, dz. cyt., s. 7-22. Zob. też: *Obra completa Padre António Vieira*, t. 1-30, red. J.E. Franco, P. Calafate, Circulo de Leitores, Lisboa 2013-2015.

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 378-382

Marek BERNACKI

MIŁOSZ NA WIEK DWUDZIESTY PIERWSZY

Czesław Miłosz – twórca wszechstronny: poeta, powieściopisarz, eseista, publicysta, tłumacz, wykładowca uniwersytecki – był, jak powszechnie wiadomo, jednym z najbardziej wiarygodnych świadków mrocznego dwudziestego stulecia. W trakcie trwającej ponad siedemdziesiąt lat działalności twórczej mierzył się z demonami dwudziestego wieku: bolszewizmem, nazizmem, Holocaustem, stalinizmem, ale także z ateizmem i erozją wyobraźni religijnej, konsumpcjonizmem i relatywizmem moralnym płynnej nowoczesności (według określenia Zygmunta Baumanna[1]). Miłosz. który postulował uprawianie poezji wysokiej oraz prezentował sposób myślenia podejmującego zagadnienia metafizyczne i teologiczne, przynależy raczej do stulecia minionego aniżeli do czasów nam współczesnych. Miał zresztą tego świadomość, pisząc ironicznie w jednym ze swoich późnych wierszy: „Miało się ku końcowi dwudziestego wieku / W którym będę zamknięty jak mucha w bursztynie”[2].

Trudno jednak nie dostrzec, że dzieło Czesława Miłosza, domknięte bezpowrotnie w dniu jego śmierci, 14 sierpnia 2004 roku, pozostaje nadal istotnym punktem odniesienia dla wielu badaczy reprezentujących współczesną myśl humanistyczną. Dobitnym tego przykładem jest książka *Czesław Miłosz i wiek XXI*[3], wydana z inicjatywy Joanny Zach, współtwórczyni Ośrodka Badań nad Twórczością Czesława Miłosza na Uniwersytecie Jagiellońskim. Należy nadmienić, że zaprezentowane w tomie teksty w większości zostały wygłoszone w formie referatów jesienią 2019 roku podczas międzynarodowego sympozjum naukowego zorganizowanego przez tenże ośrodek i Wydział Polonistyki UJ w ramach krakowskiego Festiwalu Miłosza[4].

Publikacja zawiera jedenaście artykułów poświęconych rozmaitym aspektom twórczości Miłosza: osiem z nich to teksty polskojęzyczne, natomiast trzy inne, autorstwa amerykańskich literaturoznawców, zaprezentowane zostały w ich oryginalnych, anglojęzycznych wersjach. Książka składa się z dwóch części. W czę-

[1] Zob. Z. B a u m a n, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006. Według Baumana płynna nowoczesność, czyli czasy, w których przyszło nam żyć, nie jest ponowoczesnością, lecz schyłkową fazą nowoczesności.

[2] C. M i ł o s z, *„Ogród Ziemskich Rozkoszy”*, w: tenże, *Nieobjęta ziemia*, Instytut Literacki, Paryż 1984, s. 13.

[3] *Czesław Miłosz i wiek XXI*, red. Joanna Zach, Karina Jarzyńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022, ss. 302.

[4] Sympozjum „Czesław Miłosz i wiek XXI” odbyło się 3-4 października 2019 roku w krakowskim Collegium Maius.

ści pierwszej (zob. s. 21-140) znalazły się teksty ukazujące aktualność przemyśleń polskiego noblisty. Aleksander Fiut w artykule *Posłuchajmy Czesława Miłosza* (zob. s. 21-36) cytuje obszerne fragmenty odczytu poety przedstawionego jesienią 1983 roku w Osace[5]. Przemawiając do japońskich słuchaczy, Miłosz przestrzegał przed nieuchronnym trendem globalizacyjnym i unifikacyjnym w nadchodzącym dwudziestym pierwszym wieku (por. s. 33--35); zastanawiał się też nad postępującym wraz z rozwojem technologii kryzysem wyobraźni religijnej i metafizyki, nad duchową pustką, dla której antidotum mogą stanowić w przyszłości złowrogie ideologie na czele z wojującym nacjonalizmem (por. s. 35).

Ryszard Nycz w artykule *Miłość jako afekcyjne poznanie* (zob. s. 37-62), analizuje metodą uważnego czytania (ang. close reading) wiersz *Miłość*[6] – jeden z najbardziej znanych utworów poetyckich Czesława Miłosza, będący fragmentem cyklu *Świat (poema naiwne)*[7] napisanego w Warszawie podczas drugiej wojny światowej i włączonego do tomu *Ocalenie* (1945). Nycz zauważa, że postulowana przez poetę postawa negowania narcystycznego ego i otwarcia się na świat zewnętrzny współbrzmi z postulatami francuskiego filozofa Jeana-Luca Nancy'ego, autora pracy *Rozdzielona wspólnota*, który pisał: „Istnieję, o ile jestem w-relacji-(bez relacji) z egzystencją innych, z innymi egzystencjami oraz z innością egzystencji jako takiej"[8].

Litewski badacz Mindaugas Kvietkauskas w artykule *Polityka pamięci w „Zdobyciu władzy" Czesława Miłosza* (zob. s. 63-76) podjął się nowatorskiego odczytania tej powieści politycznej napisanej w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku we Francji[9], gdzie przyszły noblista analizował sytuację Polski pod rządami komunistów. W nawiązaniu do Miłoszowskiej powieści Kvietkauskas porusza modne w ponowoczesnym dyskursie humanistycznym zagadnienie traumatycznych narracji pamięciowych obecnych w literaturze współczesnej. Przywołując pracę Aleidy Assmann *Is Time Out of Joint? On the Rise and Fall of the Modern Time Regime*[10], badacz wymienia dwa dominujące nurty: politykę samostanowienia (ang. politics of self-assertion), polegającą na tłumieniu własnej winy historycznej, oraz politykę pokuty (ang. politics of regret), czyli samokrytyki podejmowanej w celu moralnego oczyszczenia i odbudowania własnego wizerunku. Według Kvietkauskasa propozycja zawarta w powieści Czesława Miłosza stanowi alternatywę wobec dwóch przywołanych nurtów, ponieważ w *Zdobyciu władzy* uszanowana została różnorodność doświadczeń poszczególnych jednostek, odmienność ich punktów widzenia (światopoglądów) oraz zrozumienie dla złożoności tuż powojennego świata.

Clare Cavanagh, amerykańska literaturoznawczyni i tłumaczka poezji polskiej na język angielski, w artykule *„Strictly Californian": Czesław Miłosz in the 1960's* (zob. s. 77-96) odwołuje się do amerykań-

[5] Zob. C. M i ł o s z, *...Skorzystam z przywileju poety*, w: tenże, *Z archiwum. Wybór publicystyki z lat 1945-2004*, tłum. M. Heydel, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, s 299-305.

[6] Zob. t e n ż e, *Miłość*, w: tenże, *Poezje*, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 84.

[7] Zob. t e n ż e, *Świat (poema naiwne)*, w: tenże, *Poezje*, s. 77-87.

[8] J.L. N a n c y, *Rozdzielona wspólnota*, tłum. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010, s. 53.

[9] Zob. C. M i ł o s z, *Zdobycie władzy*, Instytut Literacki, Paryż 1955.

[10] Zob. A. A s s m a n n, *Is Time Out of Joint? On the Rise and Fall of the Modern Time Regime*, tłum. z języka niemieckiego S. Clift, Cornell University Press, Ithaca–London 2020.

skich doświadczeń Miłosza z lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Autorka zauważa, że polski poeta z uwagą przyglądał się intrygującym go wówczas, ale też mocno niepokojącym trendom kontrkulturowym, zastanawiając się nad ich możliwymi długofalowymi skutkami wywołanymi w przestrzeni politycznej, religijnej i artystycznej. Należy nadmienić, że artykuł Cavanagh stanowi zapowiedź monografii jej autorstwa, zatytułowanej *Czesław Miłosz and His Age: A Critical Life*, która ma się ukazać w Wydawnictwie Farrar, Straus and Giroux.

Część pierwszą omawianej publikacji zamyka artykuł amerykańskiego politologa Shermana Garetta *In and Above the Fray: Miłosz as a Political Thinker* (zob. s. 97-140). Autor, specjalizujący się w problematyce świata postkomunistycznego, pokazuje, jaki wpływ na myślenie Miłosza wywarł jego kilkunastoletni pobyt w przedwojennym Wilnie i kontakty z grupą tak zwanych krajowców (ang. Regionalists)[11]. Wilno, zwane Jerozolimą Północy, będące miastem wieloetnicznym, wielojęzycznym i wielowyznaniowym, postrzegane było przez poetę jako „alternatywa dla inspirowanej myślą nacjonalistyczną polityki podziałów, antysemityzmu, przemocy i coraz bardziej niedemokratycznych praktyk" (s. 126)[12].

Analizując wnikliwie końcowe fragmenty poematu Czesława Miłosza *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*[13], Garett powołuje się na pionierską rozprawę polskiej literaturoznawczyni Jolanty Dudek *„Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada". Europejskie korzenie poezji Czesława Miłosza*[14], a także na pracę amerykańskiej badaczki twórczości Miłosza Kim Jastremski *Apokatastasis in the Work of Czesław Miłosz: Poetic Restoration of Wholeness*[15]. Twierdzi on, że epifaniczny obraz prostej Litwinki Alżbiety zmierzającej na poranne nabożeństwo w asyście bijących dzwonów zawieszonych w wileńskich kościołach „jest ucieleśnieniem wczesnej myśli Michała Römera o współistnieniu Polski i Litwy w wieloetnicznej i demokratycznej federacji" (s. 138). I na koniec Garett stwierdza: „Odrodzone w wyobraźni poety Wilno stanowi wyimaginowaną alternatywę dla reżimów zarówno Nowej Wiary, jak i amerykańskiego eksperymentu, nawet jeśli pozostaje jedynie miastem mowy i sztuki poetyckiej" (tamże).

Centralne miejsce w drugiej części książki (zob. s. 143-286) zajmują zapisy dwóch debat, podczas których poruszano tematy dla Czesława Miłosza najważniejsze: kwestię relacji między światopoglądem naukowym a wyobraźnią poetycką, problem zaniku wyobraźni religijnej we współczesnym świecie oraz pytania o społeczną rolę poezji. W pierwszej debacie, zatytułowanej *Gwiazda Piołun. O poezji, nauce i wyobraźni religijnej* (zob. s. 143--179), uczestniczyli: Ireneusz Kania – poliglota, znawca wschodnich systemów religijnych, tłumacz *Tybetańskiej Księgi Umarłych*[16] na język polski; Krzysztof

[11] Autor artykułu wymienia nazwiska trzech najbardziej reprezentatywnych członków tej formacji: Michała Römera, Ludwika Abramowicza oraz Jana Piłsudskiego, brata Józefa Piłsudskiego.

[12] Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.B.

[13] Zob. C. M i ł o s z, *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, w: tenże, *Poezje*, s. 363-413.

[14] Zob. J. D u d e k, *„Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada". Europejskie korzenie poezji Czesława Miłosza*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1991.

[15] Zob. K. J a s t r e m s k i, *Apokatastasis In the Work of Czesław Miłosz. Poetic Restoration of Wholeness*, dysertacja doktorska, University of North Carolina at Chapel Hill, 2000.

[16] Zob. *Tybetańska Księga Umarłych*, tłum. i oprac. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.

Meissner – znany w świecie polski fizyk teoretyczny współpracujący z brytyjskim filozofem nauki Rogerem Penrose'em; ksiądz Henryk Paprocki – teolog prawosławny oraz Joanna Zach – literaturoznawczyni od wielu lat zajmująca się badaniem i upowszechnianiem wiedzy na temat twórczości Czesława Miłosza. Dyskusję moderował Krzysztof Czyżewski, dyrektor Międzynarodowego Centrum Dialogu im. Czesława Miłosza w Krasnogrudzie. Jednym z najciekawszych wątków debaty było dostrzeżenie podobieństw między poetyckimi propozycjami Czesława Miłosza dotyczącymi odnowienia wszystkich rzeczy u kresu czasu (apokatastazy) a odkryciami współczesnej fizyki kwantowej, która – jak przekonywał Meissner – znosi determinizm fizyki Newtonowskiej i otwiera nieoczekiwane perspektywy poznawcze. Zagadnienia współzależności między naukami ścisłymi a humanistycznymi stały się także przedmiotem drugiej debaty, zatytułowanej *Poezja na ławie oskarżonych* (zob. s. 191-224). Głównym punktem odniesienia była dla uczestników dyskusji *Ziemia Ulro*[17] – eseistyczna summa Czesława Miłosza. W rozmowie prowadzonej przez Łukasza Tischnera wzięli udział znani poeci: Lillian Vallee, Tomas Venclova oraz Adam Zagajewski. Zasadniczym wątkiem toczącej się rozmowy była kwestia ocalenia wyobraźni jako siły sprawczej poezji w świecie zdominowanym przez postęp cywilizacyjny i technologiczny.

Za wprowadzenie do tej debaty uznać można artykuł Adama Zagajewskiego (notabene jeden z ostatnich tekstów napisanych przez tego poetę): *A gdyby zajrzeć ponownie do Ziemi Ulro?* (zob. s. 181-190). Część drugą omawianej książki uzupełniają ponadto artykuły Lillian Vallee *„When It Hurts": Arcadian Recourse and the Healing Intuition in Czesław Miłosz's „The World (Naive Poems)"* (zob. s. 225-234), Krzysztofa Czyżewskiego *Rodzinna Europa XXI wieku* (zob. s. 225-233) oraz Joanny Zach *„Nienazwana potrzeba ładu, rytmu i formy". Poeta nieobjętej ziemi* (zob. s. 273-286). Lillian Vallee dokonała ciekawej interpretacji poematu Miłosza *Świat (Poema naiwne)*, napisanego w roku 1943, w epicentrum Zagłady, postrzegając wymowę tego utworu jako terapeutyczną propozycję alternatywnego świata prowincji przeciwstawionej centrum zdominowanemu przez zło światowej polityki czasów wojny: „Wierzył [Miłosz – M.B.], że jego wiersz oznacza wewnętrzne wyzwolenie polityczne [w skali regionu a nie państwa?], że jego wiersze są wierszami triumfalnymi wyrażającymi konkretną przestrzeń ontologiczną, do której może się zwrócić «kiedy boli». Ta kraina wyobraźni, obejmująca perspektywę urańską, chtoniczną i mistyczną; jego cechy geopietyczne; pozostałości tradycji ustnej, pokrewieństwo z roślinami i zwierzętami, wyznaczają dążenie do równowagi w najgorszych okolicznościach historycznych" (s. 232).

Krzysztof Czyżewski, współtwórca Ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur i narodów", które powstało w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku w Sejnach i Krasnogrudzie dzięki inspiracji Czesława Miłosza, opatrzył swój esej mottem: „Miłosz to pamięć, ale i przyszłość Europy"[18], będącym fragmentem wypowiedzi Zygmunta Baumana. Analizując wizję „rodzinnej Europy" zawartą w wierszach i esejach Czesława Miłosza, Czyżewski twierdzi, że wizja ta jest prawdziwym

[17] Zob. C. M i ł o s z, *Ziemia Ulro*, Instytut Literacki, Paryż 1977.

[18] Zygmunt Bauman wypowiedział te słowa 30 czerwca 2011 roku podczas sympozjum „Europejska agora", z okazji otwarcia Międzynarodowego Centrum Dialogu w Krasnogrudzie. Zob. W. S z a b ł o w s k i, *Więcej Miłosza, mniej prezydencji*, „Gazeta Wyborcza" z 1 VII 2011.

wyzwaniem dla Europejczyków żyjących w dwudziestym pierwszym wieku, zmagających się z coraz bardziej złożonymi problemami współczesnego świata: „Rodzinność Europy przekłada się na praktykę kultury gościnności, filozofię dialogu zabliźniającą nas z innymi, na budowanie «tkanki łącznej» w świecie narastających podziałów, na solidarność współistnienia w obliczu pogłębiających się podziałów społecznych, na sztukę pamiętania, dzięki której zdolni jesteśmy wziąć odpowiedzialność za sprawy tego świata. W tym sensie Rodzinna Europa dopiero jest przed nami" (s. 237).

W eseju podsumowującym i zamykającym tom Joanna Zach zastanawia się nad maksymalistycznym pragnieniem Miłosza, który w jednym doskonałym zdaniu chciał wypowiedzieć całą wiedzę o rzeczywistości. Autorka przywołuje symptomatyczne wydarzenie, jakie miało miejsce w Atlancie. W lipcu 2020 roku legendarny weteran ruchu obrony praw obywatelskich James Lawson, żegnając zmarłego Johna Lewisa, członka Kongresu Stanów Zjednoczonych, który przyczynił się do zniesienia segregacji rasowej w USA, rozpoczął swe przemówienie od cytatu z wiersza Czesława Miłosza *Sens* o nieśmiertelnej mocy słowa, „Które biegnie i biegnie, poseł niestrudzony, / Na międzygwiezdne pola, w kołowrót galaktyk / I protestuje, woła, krzyczy"[19].

Książka *Czesław Miłosz i wiek XXI* nie tylko poszerza wiedzę o nieznanych aspektach twórczości klasyka polskiej literatury współczesnej, ale nade wszystko dowodzi, że mimo upływu lat myśl autora *Nieobjętej ziemi* pozostaje aktualna i może stanowić pożyteczną inspirację dla nas, borykających się z wyzwaniami obecnego stulecia.

Kontakt: Katedra Polonistyki, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Uniwersytet Bielsko-Bialski, ul. Willowa 2, 43-309 Bielsko-Biała
E-mail: mbernacki@ubb.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8986-0733

[19] C. M i ł o s z, *Sens*, w: tenże, *Wiersze*, t. 4, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 285.

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 383-385

Aleksander J. JĘDRAL

ODSŁANIANIE CIELESNOŚCI – OBJAŚNIANIE IDEI

Monografia Piotra Karpińskiego *Odsłanianie cielesności. Wieloaspektowa problematyka ciała w fenomenologii francuskiej*[1] stanowi istotne studium jednego z ważniejszych tematów podejmowanych w fenomenologii francuskiej, czyli problemu ciała i cielesności. Karpiński świadom jest faktu, że tematyka, którą podejmuje, została opracowana na gruncie polskim, jednak – jak zauważa – wiele prac ma „charakter rozproszony" (s. 16) i nie podejmują one wyłącznie tematyki ciała. Na książkę składa się osiem rozdziałów, z których sześć stanowi analizę myśli poszczególnych autorów piszących w języku francuskim, znaczącej dla prezentowanej tematyki. Układ rozdziałów jest przejrzysty, a każdy z podrozdziałów opatrzony został krótkim, rzeczowym wstępem, zapowiadającym analizowane w nich zagadnienia.

Wstęp zawiera uzasadnienie wyboru omawianej tematyki, a zatem wyjaśnienie tematu książki oraz postawienie hipotezy badawczej, przedstawienie aktualnego stanu badań, metodologii (autor posługuje się metodą fenomenologiczną, którą uzupełnia metodą analityczno-hermeneutyczną) oraz struktury pracy. Głównym jej celem jest wydobycie ze źródłowych tekstów opisów pierwszoosobowego doświadczenia ciała. To właśnie doświadczenie istotne jest dla analizy fenomenologicznej.

W rozdziale pierwszym omówiono trzy konteksty fenomenologii francuskiej. Pierwszy z nich stanowi sama filozofia francuska oraz jej specyfika, czyli – jak pisze autor – język uprawiania tej filozofii, jej kontekst historyczny oraz różne jej nurty i odmiany. Karpiński analizuje cechy filozofii francuskiej, istotne dla niej wydarzenia historyczne oraz główne jej nurty. Podkreśla, że język francuski „staje się [...] czymś więcej niż językiem: wyjątkowym narzędziem myślenia" (s. 23). Drugim kontekstem fenomenologii francuskiej jest francuska filozofia ciała, której analizę Karpiński rozpoczyna, poddając namysłowi myśl Kartezjusza i zarysowując dwie jej perspektywy: metafizyczną i fizyczną. Następnie skupia się na zagadnieniach takich, jak kartezjański problem połączenia duszy i ciała, pojęcie ciała subiektywnego, ciała własnego oraz ego, rozróżnienie dwu płaszczyzn: fizjologicznej zewnętrzności i psychologicznej wewnętrzności, a także pojęcie ciała jako podmiotu i przedmiotu. Ostatni z podrozdziałów poświęcony jest wprowadzeniu kontekstu historycznego fenomenologii francuskiej.

W rozdziale drugim Karpiński przedstawia rozwój fenomenologicznej ontologii ciała wypracowanej przez Jeana-

[1] Piotr K a r p i ń s k i, *Odsłanianie cielesności. Wieloaspektowa problematyka ciała w fenomenologii francuskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020, ss. 407.

-Paula Sartre'a. Swoją analizę rozpoczyna od chronologicznej prezentacji pism francuskiego filozofa. Warte uwagi jest traktowanie przezeń sfery emocji jako swoistego portalu prowadzącego do przeżywania świadomości, a także uznanie wyobraźni za jedną z władz mających zdolność do wywołania świadomości. Następnie Karpiński skupia się na analizie dzieła *Byt i nicość*, które ujmuje z trzech perspektyw: fenomenologicznej, ontologicznej i egzystencjalnej. Ostatni podrozdział dotyczy trzech wymiarów cielesności: ciała jako bytu-dla-siebie, ciała jako bytu-dla-innego oraz ciała wyalienowanego. Konkludując, autor omawianej książki podkreśla, że w koncepcji Sartre'a „ciało jest nie tylko narzędziem poznania, ale koniecznym elementem systemu poznawczego" (s. 86), a także „siedliskiem resentymentu" (s. 87).

Kolejnym filozofem francuskim, nad którego dziełem zatrzymuje się Karpiński, jest Maurice Merleau-Ponty. Refleksja tego myśliciela zmierza do „zrozumienia człowieka jako zakorzenionego w egzystencji" (s. 91). Karpiński zwraca uwagę zwłaszcza na podkreślanie przez Merleau-Ponty'ego psychologicznego aspektu bytowania człowieka w świecie, wypracowaną przez tego filozofa koncepcję fenomenologii ciała własnego (przeżywanego) i ciała sensotwórczego. Warte uwagi jest podsumowujące całość wywodu Karpińskiego stwierdzenie, w którym zawiera się – jak sądzę – główna myśl Merleau-Ponty'ego: „Człowiek jest jedynym podmiotem, który może swoje podmiotowe ciało zobiektywizować, czyli popatrzeć nań oczyma innego" (s. 126).

Temat kolejnego rozdziału pracy stanowi ujęcie ciała w myśli filozoficznej Emmanuela Lévinasa. Karpiński skupia się na podejmowanych przez niego tematach, takich jak doznawane przez człowieka – poprzez jego ciało – doświadczenie brutalności bycia, czyli „przykucie do ciała, któremu nie sposób się wymknąć" (s. 135). Istotne stają się w tym aspekcie kategoria ucieczki od bytu i bycia oraz zagadnienie wstydu, obejmujące całość „naszej egzystencji, która nie daje się ukryć" (s. 138). Można powiedzieć, że w ujęciu Lévinasa wstyd stanowi źródło dążenia człowieka jako bytu do przekroczenia własnej cielesności. Autor zwraca także uwagę, że w badaniach filozofa ważna jest fenomenologia zmysłowości, która ściśle łączy się z pojęciem cielesności: podmiot istnieje w świecie cieleśnie i właśnie dzięki swojej cielesności może świat przeżywać. Ważne w tym kontekście okazuje się także to, że ciało jest „nośnikiem czasowości i cielesności" (s. 159), a zarazem „nieustannym odraczaniem śmierci" (tamże). Wcielony podmiot kieruje się zatem ku transcendencji rozumianej jako przekraczanie siebie, wyzwolenie przez samego siebie. Uwolnienie to dokonuje się także dzięki językowi.

Kolejny rozdział Karpiński poświęca myśli Paula Ricoeura. Jedno z najciekawszych zagadnień fenomenologii cielesności, które przedstawia w tym rozdziale, stanowi analiza faktu narodzin, niedostępnego „pierwszoosobowej" świadomości, pamięci czy doświadczeniu. Jako taki, może on zostać poznany wyłącznie z perspektywy obserwatora zewnętrznego. Z tego właśnie powodu Karpiński przywołuje – za Ricoeurem – kategorie sobości i inności. To właśnie dzięki nim podmiot może badać samego siebie jako innego: jako przedmiot. Karpiński kończy omówienie myśli Ricoeura, analizując jego myśl, że „ciało jest doznawaniem, innością, znoszeniem bólu i cierpienia, wytrzymałością, wytrwałością" (s. 220).

Najciekawszą częścią pracy Karpińskiego wydaje się rozdział poświęcony Michelowi Henry'emu oraz wypracowanemu przez niego pojęciu wcielenia. Uwydatniony zostaje tu pogląd Henry'ego, że życie jest „drogą" prowadzącą ku poznaniu fenomenów. Stwierdzenie to nadaje życiu

niezwykłą wartość: bez niego fenomeny nie byłyby dostępne świadomości, a jedną z własności życia jest posiadanie ciała.

Ostatnim z przedstawianych myślicieli jest Jean-Luc Marion. Karpiński analizuje zwłaszcza stworzoną przez filozofa koncepcję fenomenu przesyconego, w ramach której wskazuje strategię mającą „dać dostęp do niewidzialnego" (s. 275). Taki „przesycony" fenomen rozumiany jest jako strategia dostępu do niewidzialnego, a chodzi w nim o „opis subiektywności nieobiektywizującej" (tamże). Autor podkreśla, że ciało pojmowane jest przez Mariona jako wydarzenie, nie zaś jako przedmiot, i jako takie stanowi właśnie fenomen przesycony, czyli „odznacza się nadwyżką naoczności względem posiadanego w umyśle pojęcia i rozumienia" (s. 374).

Rozdział ósmy stanowi syntezę przeglądu stanowisk sześciu francuskich fenomenologów. Karpiński uzasadnia w tym miejscu, dlaczego przedmiotem jego analizy stał się dorobek tych właśnie badaczy oraz podsumowuje nakreślone wcześniej problemy podejmowane w pracy, takie jak fenomenologia ciała, zagadnienie ciała własnego, relacja ciała i intersubiektywności, a także problem metafizyczny oraz teologiczny.

Zagadnieniem istotnym w świetle pracy Karpińskiego jest to, że fenomenologię francuską można postrzegać jako fundament fenomenologii cielesności, szczególnie dzięki obecnym w niej wątkom metafizycznym i teologicznym. O celności i znaczeniu pracy Karpińskiego stanowi fakt, że zatrzymując się nad problemem cielesności, porusza on żywotny temat podejmowany w fenomenologii, jakkolwiek wykraczający poza jej obszar. Ponadto *Odsłanianie cielesności* niewątpliwie stanowi interesującą zbiorczą analizę fenomenologicznych tekstów francuskojęzycznych. Szkoda jedynie, że Karpiński nie ustosunkowuje się do przedstawianych koncepcji, a jedynie je relacjonuje, czytelnik zatem nie ma okazji poznać jego pełnej oceny przedstawianych w książce fenomenologicznych ujęć ciała i cielesności.

Kontakt: Szkoła Doktorska Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, ul. Kopernia 26, 31-501 Kraków
E-mail: 26934@student.ignatianum.edu.pl
ORCID 0000-0003-4390-7836

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 386-387

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Sztuka a cierpienie. Referaty z sesji z okazji 20-lecia Sceny Plastycznej KUL (27-29 IV 1990 r.), red. Leszek Mądzik, Wojciech Kaczmarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2024, ss. 132.

Książka *Sztuka a cierpienie* ukazała się w pięćdziesiątą piątą rocznicę utworzenia przez Leszka Mądzika Sceny Plastycznej przy Teatrze Akademickim KUL i w przededniu rocznicy jej zaistnienia w przestrzeni kultury spektaklem *Ecce homo*, którego premiera odbyła się w roku 1970. Pięćdziesięciopięciolecie Sceny Plastycznej zbiega się zaś z osiemdziesiątą rocznicą urodzin jej twórcy. Wszak nie tylko kontekst jubileuszowy stanowi o wyjątkowości tej publikacji.

Ocalone staraniem Leszka Mądzika i Wojciecha Kaczmarka materiały (zachował się ich zapis dźwiękowy na taśmach magnetofonowych) sprzed niemal trzydziestu pięciu lat zawierają dotychczas niepublikowane (poza jednym) teksty czołowych intelektualistów dwudziestego wieku, w większości już nieżyjących. Redaktorzy książki po latach ponownie pozwalają przemówić osobom, które na zawsze już zamilkły: Irenie Sławińskiej, Wiesławowi Juszczakowi, Józefowi Tischnerowi, ks. Januszowi Pasierbowi, a także Jerzemu Nowosielskiemu. Możliwość obcowania z ich słowem będzie dla wielu czytelników szczególnie cenna.

O twórczości teatralnej Leszka Mądzika napisano już wiele, a z pewnością powstaną kolejne, liczne publikacje, czyniące twórczość tę przedmiotem badań naukowych. Co charakterystyczne, skłania ona do namysłu nie tylko na płaszczyźnie metateatralnej, jako zjawisko kulturowe odznaczające się oryginalną formą przekazu, konsekwencją stylu wypowiedzi, a zarazem jego rozwojem. Silnie angażujące intelektualnie są podejmowane w każdym spektaklu kwestie egzystencjalne – odbiorca konfrontowany jest z problemami śmierci, przemijania, kruchości bytowej człowieka, cielesności, bólu, zła, obecności sacrum w ludzkim życiu czy tajemnicy transcendencji. Stąd fenomen Sceny Plastycznej KUL inspiruje nie tylko teatrologów i znawców sztuk wizualnych, ale także filozofów, teologów i artystów. Znajduje to odzwierciedlenie w rekomendowanej tu książce.

Wśród owych kwestii eksplorowanych w przestrzeni bezsłownej prawdy problematyka konferencji sprzed lat zyskuje obecnie dla Leszka Mądzika szczególny sens – łącząc w osobistym doświadczeniu sztukę i cierpienie, twórca Sceny Plastycznej nadaje im wymiar sztuki cierpienia.

Wierność tym samym, nurtującym go tematom, podobnie jak język obrazu (czy też obrazowy język wypowiedzi słownych), czyni rezultaty wszystkich działań artystycznych Mądzika jednym dziełem, spójną całością. Sytuacje graniczne i perspektywy ostateczne, w różnych aspektach ukazywane w spektaklach Sceny Plastycznej, znajdują bowiem wyraz także w twórczości pozateatralnej Leszka Mądzika, zwłaszcza fotograficznej. Jako przykład można wskazać zamieszczone w omawianej publikacji fotogramy, a także poruszającą ekspresją symbolu okładkę (grafika książkowa nie jest bynajmniej marginalnym obszarem sztuki uprawianej przez tego artystę, autora między innymi okładek wszystkich tomów „Ethosu", począwszy od pierwszego numeru czasopisma).

Omawianą książkę otwiera „Wstęp" Wojciecha Kaczmarka, w którym obok wprowadzenia w tematykę i charakter tomu zawarte zostały myśli autora o „świetle cierpienia" w życiu człowieka. Zebrane w tomie referaty zaś (oprócz tekstów wymienionych już osób także artykuł Stefana Sawickiego), „dają – jak czytamy we „Wstępie" – odpowiedź na wiele pytań dotyczących cierpienia i jego kulturotwórczej siły wyrażającej się w dziełach sztuki" (s. 7), a obok tematów ogólnych czy uniwersalnych podejmowane są w nich także zagadnienia szczegółowe ujmowane z perspektywy dziedzin bliskich autorom. Redaktorzy książki starali się przybliżyć odbiorcy klimat konferencji poprzez zachowanie elementów wypowiedzi wskazujących, że pierwotnie były to wypowiedzi mówione, a także poprzez publikację spisanych z wersji audialnej fragmentów dyskusji, które towarzyszyły referatom.

Polecając książkę *Sztuka a cierpienie* czytelnikom „Ethosu", jesteśmy przekonani, iż spełni ona wyrażoną przez Wojciecha Kaczmarka nadzieję, „że podjęte refleksje pozwolą wniknąć w sens i głębię cierpienia, że «rzucą» nieco światła na tę tajemnicę ludzkiej kondycji" (s. 12).

M.Ch.

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 389-393
DOI 10.12887/37-2024-4-148-25

Patrycja MIKULSKA

SPRAWA SERCA

Skrzydła, które wznoszą ludzkiego ducha do kontemplacji prawdy – obraz, który Jan Paweł II wykorzystał do ukazania relacji między wiarą a rozumem[1] – można sobie łatwo przedstawić, na przykład przywołując przed oczy fantazji ptaka, najlepiej o szlachetnej, harmonijnej sylwetce, którego silne skrzydła poruszają się zgodnie, unosząc go w górę. Fascynujący obraz. Można jednak pytać o jego trafność – nawet jeśli, uwzględniając ułomności człowieka, stworzymy sobie wizję mniej idealną[2].

Czy takie obraz skrzydeł oddaje ludzkie doświadczenie? Czy znamy – chociażby z dziejów kultury zachodniej – taką współpracę wiary i rozumu (jakkolwiek je rozumiemy), w której zachowana zostaje między nimi taka równowaga, jaka musi cechować skrzydła ptaka, by lot był możliwy?

W myśli chrześcijańskiej, w ramach której sformułowano zagadnienie relacji wiary i rozumu, nie ukazywano ich jako równorzędnych: wiara poszukiwała wprawdzie zrozumienia, lecz ewentualny spór między nimi rozstrzygany był z zasady na korzyść wiary, a filozofia miała służyć teologii[3]. Można by wprawdzie powiedzieć, że układ taki nie zaszkodził rozumowi i pozwolił mu rozwinąć wyrafinowane narzędzia, a rozstrzyganie sporów odbywało się (chociaż niekiedy burzliwie) z jego udziałem. Układ ten wydaje się ponadto racjonalny – można rzec: roztropny, jeśli wierzymy, że źródło Objawienia będącego przedmiotem wiary stanowi wszechwiedzący, wszechmocny i absolutnie dobry Bóg; w uzasadnieniu zaś, że tak jest, pomaga właśnie rozum. Ostatnie zdanie opisuje dobrą współpracę wiary i rozumu i jednocześnie ujawnia związane z nią trudności: wiara oczekuje wsparcia od rozumu, gdyby jednak ten podawał w wątpliwość jej treści, racjonalne jest mu nie wierzyć, a w każdym razie nie dowierzać...

Podobne trudności pojawiają się zresztą nie tylko w odniesieniu do wiary religijnej – wierzymy (rozsądnie, na podstawie doświadczenia) w życzliwość przyjaciela bądź ufamy jego opinii i choćby rozum podsuwał uzasadnione wątpliwości, wiara – w tym kontekście: zaufanie do przyjaciela – nie pozwoli ich pochopnie przyjąć. Oczywiście, inaczej niż w sytuacji wiary religijnej, przyjaciel jest człowiekiem, ma – podobnie jak

---

[1] Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 1, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

[2] Przeciwko moim wątpliwościom można wysunąć zastrzeżenie o charakterze historycznym i wskazać, że ludzka dusza od zarania dziejów filozofii ukazywana była właśnie jako uskrzydlona, i że w obrazie tym pobrzmiewa tradycja platońska: dusza – pisał Platon w *Fajdrosie* – „doskonała jest i skrzydlata" (P l a t o n, *Fajdros*, 246 c, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 50); skądinąd, Pismo Święte przekazuje obraz Ducha Bożego w postaci gołębicy (por. np. Mt 3,6).

[3] Zob. np. A.P. S t e f a ń c z y k, *Faith, Language, Logic: Anselm of Canterbury and His Project of Logic and Agency*, „Studia Gilsoniana" 12(2023) nr 3, s. 441-472.

my – wady i słabości (w tym ograniczone zdolności poznawcze), a ponadto może się zmienić. Bóg, byt absolutny, którego na różne sposoby dotyczy nasza wiara i nasze (nie) zrozumienie, z definicji nie czyni zła, nie myli się ani nie zmienia. Św. Anzelm (urodzony w Aoście, a później piastujący urząd opata benedyktynów w Canterbury) i liczni myśliciele po nim[4], sądzili również, że Bóg z definicji nie może nie istnieć. Wiara chrześcijańska – taka jak wiara opata Anzelma, który pisał swoje rozprawy między innymi po to, by wesprzeć racjonalnymi argumentami wiarę powierzonych mu współbraci, wiarę egzystencjalną (taką, która sprawiła, że wybrali zakonny sposób życia) – ujmuje Boga jako byt osobowy i jako Kogoś bliskiego, najbliższego ze wszystkich bliskich. I to od Niego ostatecznie zależy, jak potoczy się współpraca między wiarą a rozumem. Anzelm, zanim przystąpił do spisywania swojego słynnego dowodu ontologicznego na istnienie Boga, modlił się: „Pragnę [...] do pewnego stopnia zrozumieć Twoją prawdę, prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. [...] daj mi, bym zrozumiał, na ile uważasz za wskazane, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w co wierzymy”[5].

Zarówno przykład niereligijnej wiary w życzliwość przyjaciół, jak i przykład religijnej wiary Anzelma przypominają, że współpraca (lub konflikt), o których mowa, wpisują się w kontekst indywidualnych relacji między osobami i rozpatrywanie ich jako bytów „ogólnych” – ogólnych zarówno w takim sensie, w jakim ogólne są pojęcia, jak i jako zjawiska społeczno-kulturowe dotyczące zbiorowości – przynosi tylko ograniczone korzyści poznawcze i praktyczne. Być może traktowanie obrazu skrzydeł deskryptywnie jest równie nietrafne. Czy jednak, nawet jeśli potraktujemy go normatywnie, czyli jako wskazanie sposobu, w jaki wiara i rozum powinny współpracować, by poznać prawdę, pomoże nam on zrozumieć, na czym owo współdziałanie polega, i zastosować tę wiedzę w życiu?

Oczywiście przedstawienie ludzkiego ducha uskrzydlonego wiarą i rozumem to tylko obraz. I jak każdy obraz, metafora czy przykład, ma ograniczenia, które ujawniają się, gdy tylko za pomocą spekulacji bądź fantazji zbyt daleko odejdziemy od intencji jego autora czy od kontekstu, z którego obraz ów się wywodzi. Trudności związane z wizją harmonijnie współpracujących skrzydeł naszego ducha dotyczą jednak podstawowych pojęć, które ma ona ilustrować. Termin „wiara” odnosi się bowiem do pewnego aktu jakiejś naszej władzy (by zastosować tradycyjną terminologię; pozostaje pytanie, która jest to władza) bądź do treści stanowiącej przedmiot tego aktu. Termin „rozum” oznacza zaś na ogół władzę poznawczą – w tym kontekście istotną cechę owej władzy stanowi to, że jest ona naturalna, przyrodzona, że jest cechą człowieka umożliwiającą mu niewspomagane objawieniem poznanie. Aby uniknąć tej trudności, aby para wiara–rozum nie wydawała się kategorialnie źle dobrana, jej człony należy zatem odnieść do sposobu przyjmowania treści poznawczych: na wiarę i – co może zabrzmi nieco zbyt potocznie – na rozum.

Innym środkiem zaradczym na (uzasadnione) poczucie niewspółmierności wiary i rozumu może być zastąpienie wiary sercem. Taką możliwość sygnalizuje w przytoczonym cytacie św. Anzelm – duchowy spadkobierca św. Augustyna. Pamiętamy zapewne skierowane do Boga słowa tego ostatniego wypowiedziane na początku jego *Wyznań*:

---

[4] Zob. np. J. S e i f e r t, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2000.

[5] A n z e l m z C a n t e r b u r y, *Proslogion*, w: tenże, *„Monologion”. „Proslogion”*, tłum. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1992, s. 141n.

„Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”[6].

Cokolwiek Augustyn rozumiał przez serce, raczej nie odpowiadało ono sferze uczuć, emocji czy afektów w sensie współczesnej psychologii, choć było również źródłem przeżyć nazywanych dzisiaj emocjonalnymi. W opisie swojej drogi ku Bogu czterdziestokilkuletni biskup Hippony przypisuje sercu rolę swoistego sejsmografu i kompasu, który nie pozwala mu pozostawać w stanie niewiary (a także niewiedzy) i grzechu, i prowadzi go, jego aktywny umysł, wrażliwe zmysły i bujną uczuciowość, ku Bogu – ku wierze i przemianie życia.

Zestawienie (i przeciwstawienie) serca i rozumu w kontekście dyskusji o Bogu i religii powraca w historii filozofii i teologii po czasy najnowsze. Pojawia się ono na przykład w dziewiętnastowiecznym polskim dziełku z zakresu apologetyki katolickiej *Wieczory nad Lemanem*[7] (1893). Jego autor, jezuita Marian Morawski nadał mu formę dialogu, a całą, głównie intelektualną „akcję” umieścił w niezwykle przyjemnym otoczeniu: w pięknie położonym hoteliku w Szwajcarii, gdzie narrator (a zarazem uczestnik rozmów), Ksiądz, alter-ego autora, i towarzysz jego podróży, niejaki pan Bielski, zatrzymali się, „by wypocząć po uciążliwym próżnowaniu, jakim bywa kuracja wodna”[8]. Spotykają tam przy stole „doborowe”[9] towarzystwo przedstawicieli różnych nacji, stanów, stylów życia i poglądów – generalnie: ludzi wykształconych i rozumnych (narrator podkreśla właśnie rozumność fizjonomii niektórych). Jest wśród nich i kobieta, Miss Wilson, autorka „powieści filozoficznej [...], która zaintrygowała opinię i krytykę w Anglii”[10]. Omawiają sytuację polityczną, idee krążące wówczas po Europie, rozmawiają, jak byśmy dzisiaj powiedzieli – bardzo kulturalnie, chociaż w wielu sprawach zasadniczo się nie zgadzają.

Ktoś dostrzega z dezaprobatą popularność materializmu, ktoś twierdzi, że jest on w zaniku; ktoś inny ubolewa nad szerzeniem się idei teozoficznych. Przedmiotem sporu jest również to, czy religia zamiera, czy rozkwita. Pan Bielski wypowiada się przeciwko fanatyzmowi religijnemu i wskazuje sposób zapobiegania mu: „Szerzyć oświatę – to jest według mego przekonania najlepszy środek, aby wierzenia i przesądy do reszty wyprzeć”[11]. Panna Wilson natomiast, skądinąd zwolenniczka religii, uważa, że nie da się jej wyeliminować: „Według mego przekonania to być nie może, aby kiedy religia całkiem zanikła, bo być nie może, żeby kiedykolwiek człowiek miał tylko rozum, a nie miał serca”[12]. To serce bowiem – jej zdaniem – tęskni do nieskończoności, lecz nie odczuwa potrzeby dookreślania jej; określanie i ograniczanie to działania rozumu. Ksiądz natomiast prezentuje pogląd zgodny z tradycją Augustyna i Anzelma (która później znajdzie wyraz w *Fides et ratio*): „Ta wrodzona człowiekowi religijność, którąście, panowie, dobrze upatrzyli w aspiracji do nieskończoności, jest nie tylko w sercu, ale i w rozumie – w całym człowieku” [13]. Odpowiada mu Miss Wilson (której udziału w dyskusji Ksiądz

[6] Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. I, 1, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 23.

[7] Zob. M. M o r a w s k i, *Wieczory nad Lemanem*, Wydawnictwo Przeglądu Powszechnego, Warszawa 1984.

[8] Tamże, s. 9.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 10.

[12] Tamże, s. 21.

[13] Tamże, s. 27.

zdaje się nie dostrzegać: „panowie”...): „Doprawdy, gdyby nie było serca, już dawno by rozum sprzątnął Boga i wszelką religię”[14].

Wznowione w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku *Wieczory nad Lemanem* (zacytowane zostało tu dziesiąte wydanie dziełka) przychodziły mi wielokrotnie na myśl podczas lektury nowej książki filozofa Tomasza Stawiszyńskiego *Powrót fatum*[15]. Wiele te prace dzieli: autor nie tylko nie jest kapłanem katolickim, lecz nawet nie występuje z pozycji wyznawcy tej religii. Jego praca to jednak apologia chrześcijaństwa – ujmowanego wprawdzie jako propozycja kulturowa (nie jako religia, na która autor próbowałby nas nawrócić), lecz skonstruowana bardzo klasycznie. Stawiszyński czyni chrześcijaństwo sprawą serca, jednocześnie broniąc zagrożonego dzisiaj – jego zdaniem bardziej niż kiedykolwiek – rozumu.

Pomysł napisania *Powrotu fatum* narodził się w miejscu mniej malowniczym niż hotelik nad Lemanem, a mianowicie w poczekalni stacji telewizyjnej, gdzie wraz z księdzem, naukowcem (specjalistą w zakresie sztucznej inteligencji) i astrolożką czekali na swoją kolej, by wystąpić przed kamerami. Autor żałował, że nie nawiązała się między nimi wówczas poważniejsza dyskusja, a jego książka jest „próbą odtworzenia możliwej rozmowy, która się wówczas nie odbyła”[16]. Osoby, które zgromadziły się wówczas w poczekalni, uznał za reprezentantów najważniejszych dzisiaj „sił” ideowych, które proponują różne odpowiedzi na sytuację egzystencjalną człowieka, i w swojej książce szeroko i kompetentnie przedstawił ich ofertę dla coraz bardziej zdezorientowanego i coraz bardziej pozbawianego sprawstwa, możliwości podejmowania wolnych decyzji na podstawie rzetelnej więcej – a więc poddanego działaniu niezrozumiałych dlań sił, tytułowemu fatum – człowieka współczesności.

Rozstrzygnięcie sporu między owymi siłami czyni Stawiszyński sprawą serca i dosłownie, i metaforycznie. Opisuje bowiem własne doświadczenie – gdy mylnie zdiagnozowano u niego ciężką chorobę serca – które uznaje za uniwersalne („Pamiętam żal i smutek, że być może nie zobaczę więcej istot i miejsc, które kocham”[17]) i pokazuje, dlaczego obraz chrześcijańskiego Boga wydaje się w takiej sytuacji wizją najlepiej zaspokajającą potrzeby serca (tu już w sensie niedosłownym), a zarazem najbardziej racjonalną: „Chrześcijaństwo jest [...] odpowiedzią na tragizm, ale odpowiedzią, która tragizmu nie pudruje, nie odkształca, nie obiecuje, że się tu i teraz uda go zniwelować. Jest odpowiedzią, która nie tylko nie unieważnia pytania, lecz przeciwnie – podkreśla jego adekwatność” [18].

Można by się spierać, czy *Powrót fatum* to bardziej obrona chrześcijaństwa, czy rozumu. Stawiszyński pisze ją bowiem przeciwko „ekspansji nie-rozumu”[19]. Tak właśnie postrzega dominującą tendencję czasów współczesnych: nauka nie przyniosła, jego zdaniem, rozwiązań ludzkich problemów egzystencjalnych, a ograniczenie roli religii nie zaowocowało większą racjonalnością człowieka – przeciwnie, przyniosło wzrost zainteresowania różnymi formami ezoteryki (które Stawiszyński, zresztą wzorem Benedykta XVI, ze względu na ich wpływ traktuje poważnie). Chrześcijaństwo uważa – wraz z René

[14] Tamże, s. 28.
[15] Zob. T. S t a w i s z y ń s k i, *Powrót fatum*, Znak, Kraków 2024.
[16] Tamże, s. 18.
[17] Tamże, s. 231.
[18] Tamże, s. 305.
[19] Tamże, s. 66.

Girardem, Leszkiem Kołakowskim i Peterem Boghossianem – za najlepszy regulator „relacji pomiędzy rozumem a nie-rozumem”[20].

Wejdźmy w położenie czytelnika książki Stawiszyńskiego i załóżmy, że po wysłuchaniu argumentów wszystkich stron kulturowego sporu zdecydowaliśmy (autor nalega, by był to samodzielny wybór czytelnika), że warto – czy w imię serca, czy rozumu, czy obojga równocześnie – dać szansę chrześcijaństwu. Co jednak dalej? Czy taka decyzja jest wiarą? Stawiszyński sugeruje, że może być. Jak jednak sprawić, by wiara taka nie była – mówiąc słowami Johna Henry’ego Newmana – jedynie „martwą obecnością w nas”[21] pewnych twierdzeń? By stała się bardziej właśnie sprawą serca.

Rozwiązanie podpowiada Blaise Pascal, słynny ze swoich tajemniczych wypowiedzi o sercu: w jego przekonaniu bowiem nie tylko ma ono swoje racje, których rozum nie zna[22], lecz także zdolne jest do bezpośredniego ujęcia zarówno istnienia Boga, jak i pierwszych zasad geometrii. Praktyczne wskazania Pascala dla początkujących adeptów wiary chrześcijańskiej do pewnego stopnia pomijają serce: „Jesteśmy tyleż automatem co duchem: stąd pochodzi, że dowodzenie nie jest jedynym narzędziem przekonywania. Jak mało jest rzeczy dowiedzionych. Dowody przekonywają jedynie rozum; najsilniejsze i najskuteczniejsze dowody tworzy zwyczaj; on urabia automat, który pociąga za sobą ducha bez jego wiedzy. [...] Trzeba tedy zmusić do wiary dwie nasze części składowe: ducha przez dowody, które wystarczy ujrzeć raz w życiu, i automat przez nawyk, nie pozwalając mu się przychylić ku przeciwnej stronie”[23]. Tych surowych instrukcji, opartych na mało przekonującej dzisiaj antropologii i uderzających w umiłowanie autentyczności właściwe człowiekowi współczesnemu, udziela nam Pascal-filozof. Następnie jednak przemawia do nas Pascal-człowiek wiary, który jak Augustyn i Anzelm nie zapomniał o sercu i modli się słowami Psalmu 118: „Inclina cor meum, Deus”[24]. Wierzy, że Bóg wyjdzie naprzeciw naszym wysiłkom. I wówczas, gdy już przetrwamy etap żmudnych ćwiczeń i sharmonizujemy działanie naszych różnych „części”, lot ku Prawdzie, o którym mowa w pierwszym zdaniu *Fides et ratio*, okaże się możliwy.

---

[20] Tamże, s. 305.

[21] J.H. N e w m a n, *Przyświadczenia wiary*, tłum. S. Brzozowski, Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, E. Wende i Ska, Lwów–Warszawa 1915, s. 166.

[22] B. P a s c a l, *Myśli*, nr 277, w: tenże, *„Myśli”. „Rozprawa o kondycji możnych”. „Rozprawa o dobry użytek chorób”. „Rozprawa o namiętnościach miłości”*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 74.

[23] Tamże, nr 252, s. 70.

[24] Tamże. Rady Pascala przypomniał niedawno Jacek Wojtysiak podczas konferencji „Faith and Reason in the Light of the Thought of John Paul II”, zorganizowanej przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) 26 listopada 2024 roku. W swoim wystąpieniu Wojtysiak przedstawił argumentację, którą nazwał – przez analogię do „zakładu Pascala” – „zakładem Wojtyły”. Zob. Konferencja „Faith and Reason in the Light of the Thought of John Paul II”, Teologia Polityczna, YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=c-8c1kPeXn8.

Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
37(2024) nr 4(148) 395-410
DOI 10.12887/37-2024-4-148-26

Maria FILIPIAK

DAR MĄDROŚCI
Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o relacji wiary i rozumu
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2024

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI. (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I(2005) ss. 1326
II(2006) t. 1, ss. 1008
II(2006) t. 2, ss. 1065
III(2007) t. 1, ss. 1405
III(2007) t. 2, ss. 1065
IV(2008) t. 1, ss. 1280
IV(2008) t. 2, ss. 1099
V(2009) t. 1, ss. 1439
V(2009) t. 2, ss. 980
VI(2010) t. 1, ss. 1166
VI(2010) t. 2, ss. 1390
VII(2011) t. 1, ss. 1072
VIII(2012) t. 1, ss. 960
VIII(2012) t. 2, ss. 952
IX(2013), ss. 336

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

I (2013) t. 1, ss. 592
I (2013) t. 2, ss. 983
II (2014) t. 1, ss. 938
II (2014) t. 2, ss. 949

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań–Warszawa 1987, ss. 220
NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1980 –
AP 3 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1989, ss. 395

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Informacja na usługach prawdy* (Przemówienie do dziennikarzy, 21 X), NP I, s. 11-13; toż: *L'informazione al servizio della verità*, IGP I, s. 31-34.

1979

2. *Z wiary w Chrystusa rodzi się nasza nadzieja* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Bazylego, 11 III), NP II, 1, s. 216-218; toż: *Dalla fede in Cristo nasce la nostra speranza*, IGP II, 1, s. 518-522.

3. *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Przemówienie w obozie koncentracyjnym, Oświęcim-Brzezinka, 7 VI), NP II, 1, s. 683-686; toż: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II, 1, s. 1482-1487.

4. *Głęboka harmonia łączy prawdy naukowe z prawdami wiary* (Wspomnienie Alberta Einsteina w setną rocznicę urodzin, 10 XI), NP II, 2, s. 529-533; toż: *L'armonia profonda che lega le verità della scienza e le veritá della fede*, IGP II, 2, s. 1107-1120.

1980

5. *Wkład wiary i odwagi w cywilizację i kulturę Brazylii* (Przemówienie podczas spotkania ze społecznością polską i innymi grupami imigrantów, Kurytyba, Brazylia, 5 VII), NP III, 2, s. 74-78; toż: *Contributo di fede e di coraggio alla civiltà e alla cultura del Brasile*, IGP III, 2, s. 138-143.

1981

6. *Poznać Boga w człowieku i poznać człowieka w Bogu* (Przemówienie na papieskim Uniwersytecie Salezjańskim, 31 I), NP IV, 1, s. 99-103; toż: *Conoscere Dio nell'uomo e conoscere l'uomo in Dio*, IGP IV, 1, s. 200-206.

7. *Nauka – sumienie* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszimie, 25 II), NP IV, 1, s. 264-269; toż: *Responsabilità della scienza e della tecnologia*, IGP IV, 1, s. 540-549.

1982

8. *Wiara i kultura podnoszą pracę na poziom chrześcijańskiej wartości zbawczej* (Przemówienie do uczestników Krajowego Kongresu Ruchu Kościelnego na rzecz zaangażowania kulturowego, 16 I), NP V, 1, s. 61-65; toż: *Fede e cultura elevano il lavoro a valore di salvezza cristiana*, IGP V, 1, s. 129-134.

9. *Świadek wiary i herold rozumu* (Stulecie urodzin Jacquesa Maritaina, 15 VIII), NP V, 2, s. 278-280.

10. *Wiara chrześcijańska i sprawiedliwość społeczna jako światła na drodze człowieka* (Przemówienie do władz cywilnych, Brescia, 26 IX), NP V, 2, s. 441-442; toż: *Fede cristiana e giustizia sociale: luci sul cammino dell'uomo*, IGP V, 3, s. 576-578.

11. *Uznajmy z wiarą wiarygodność Słowa Bożego* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 16 XII), NP V, 2, s. 945-948; toż: *Riconosciamo con la fede la credibilità della Parola di Dio*, IGP V, 3, s. 1618-1623.

1983

12. *Kulturalna wspólnota kontynentu nie jest zrozumiała bez chrześcijańskiego orędzia* (Nieszpory europejskie na Heldenplatz, Wiedeń, 10 IX), NP VI, 2, s. 189-193; toż: *Un'Europa unita dalla fede in Cristo*, IGP VI, 2, s. 436-444.

1984

13. *Prawda i sprawiedliwość, pokój i wiara* (Przemówienie do młodzieży, Seul, 6 V), NP VII, 1, s. 594-596; toż: *Verità, giustizia, pace e fede per costruire un mondo migliore*, IGP VII, 1, s. 1291-1296.

14. *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą* (Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 V), NP VII, 1, s. 672-675; toż: *Fede e cultura sono chiamate ad incontrarsi e ad interagire sul terenno della comunicazione*, IGP VII, 1, s. 1480-1485.

15. *Odpowiedzialna prokreacja wymaga dialogu pomiędzy nauką, wiarą i teologią* (Przemówienie do uczestników dwóch kongresów na temat małżeństwa, rodziny i płodności, 8 VI), NP VII, 1, s. 746-748: toż: *La procreazione responsabile esige il dialogo tra scienza, fede e teologia*, IGP VII, 1, s. 1637-1642.

1985

16. *Misją katolickiego nauczyciela jest wdrożyć rozum do przyjęcia prawd wiary* (Przemówienie w Pedagogium „Maria Assunta", 9 III), NP VIII, 1, s. 337-340; toż: *La missione dell'insegnante cattolico è di educare la ragione ad accogliere le verità della fede*, IGP VIII, 1, s. 622-627.

17. *O ile rozum ludzki sam poznaje Boga?* (Audiencja generalna, 20 III), NP VIII, 1, s. 370-375; toż: *Con la ragione l'uomo giunge a Dio*, IGP VIII, 1, s. 672-675.

18. *Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum naukowego, 26 IV), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 8; toż: *Retta fede nella creazione, retto insegnamento dell'evoluzione*, IGP VIII, 1, s. 1127-1133.

19. *Wiara i nauka* (Audiencja generalna, 17 VII), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 11-12; toż: *Gli uomini di scienza e Dio*, IGP VIII, 2, s. 134-141.

20. *Ukazywać wielkie wartości człowieka w świetle nauki i wiary chrześcijańskiej* (Przemówienie do świata kultury, 19 X), NP VIII, 2, s. 533-536; toż: *Ravvivare i grandi valori dell'uomo alla luce della scienza e della fede cristiana*, IGP VIII, 2, s. 1035-1039.

21. *Trzeba wzmocnić modlitwę, studia i dialog, aby móc dojść do jedności wiary w prawdzie* (Przesłanie do Dimitriosa I, 30 XI), NP VIII, 2, s. 715-717; toż: *Intensificare la preghiera, lo studio ed il dialogo per giungere all'unità della fede nella verità*, IGP VIII, 2, s. 1392-1394.

1986

22. *Wiara inspiruje twórczość artystyczną* (Przemówienie do uczestników Kongresu Studiów Ewangelizacja i dobra kultury Kościoła we Włoszech, 2 V), NP IX, 1, s. 606-608; toż: *La fede esercita sulla produzione artistica una funzione illuminante ed espiratrice*, IGP IX, 1, s. 1199-1202.

23. *Poznanie tajemnic Bożych jest nie tyle zdobyczą ludzkiego rozumu, ile darem, którego Bóg udziela pokornym i wierzącym* (Przemówienie podczas wizyty w Papieskiej Akademii św. Anzelma, Rzym, 1 VI), NP IX, 1, s. 858-861; toż: *La conoscenza dei misteri divini non è tanto conquista del genio umano quanto un dono che Dio elargisce agli umili ed ai credenti*, IGP IX, 1, s. 1738-1743.

24. *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 11-12.

25. *Odpowiedzi na pytania dotyczące wiary, Kościoła, świata* (Dialog z młodzieżą, Lyon, 5 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 26-29; toż: *Fondata su Cristo la Chiesa ha un avvenire: anche da voi giovani dipende se sarà bello*, IGP IX, 2, s. 850-868.

1987

26. *I principi etici e morali guidino la ricerca scientifica* [Zasady etyczno-moralne niech kierują badaniami naukowymi] (Przemówienie do uczestników Kongresu Chirurgów, 19 II), IGP X, 1, s. 373-377.

27. *Aby ogień wiary się nie wypalił, aby żar nie zamienił się w popiół* (Homilia podczas Mszy św., Essen, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 29-30; toż: *„Fedeli della Ruhr: Non lasciate spegnere il fuoco della fede perché non resti tra voi soltanto la cenere di quella fiamma"*, IGP X, 2, s. 1540-1548.

28. *Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalaniu człowieka i Narodu* (Przemówienie do środowiska KUL podczas Liturgii Słowa, Lublin 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 13-14; toż: *Università! Alma Mater! Se servi la verità, servi la libertà, la liberazione dell'uomo e della nazione. Servi la vita!*, IGP X, 2, s. 2064-2072.

29. *Czy Kościół i świat nauki są gotowe do podjęcia ścisłej współpracy?* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 26 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 8.

1988

30. *Definicje chrystologiczne Soborów a wiara współczesnego Kościoła* (Audiencja generalna, 13 IV), ORpol 9(1988) nr 3-4, s. 14. 19; toż: *Le definizioni cristologiche dei Concilii e la fede della Chiesa d'oggi*, IGP XI, 1, s. 877-887.

1989

31. *Dar rozumu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 8; toż: *Il dono dell'intelletto: la gioiosa percezione del disegno amoroso di Dio*, IGP XII, 1, s. 828-831.

32. Dialog pomiędzy religiami a wierność prawdzie (Spotkanie z przywódcami różnych religii, Dżakarta, 10 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 16-17; toż: Una grande sfida: vivere nel dialogo, IGP XII, 2, s. 834-840.

33. Kongregacja ds. Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* (15 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 3-5.

34. *Gli enormi progressi della tecnica rendono oggi necessario un rapporto corretto tra scienza e fede* [Ogromny postęp techniki wymaga dzisiaj właściwej relacji między nauką a wiarą] (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Konferencji Przewodniczących Uniwersytetów Holenderskich, 6 XI), IGP XII, 2, s. 1180-1181.

1990

35. *La ricerca scientifica conduce ad un più profondo apprezzamento della saggezza del Creatore* [Badania naukowe prowadzą do głębszego podziwu dla mądrości Stwórcy] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami seminarium na temat astrofizyki zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 14 IX), IGP XIII, 2, s. 612-614.

1991

36. *Potrzeba współpracy między nauką, kulturą i wiarą* (Audiencja dla uczestników seminarium „Nauka w kontekście ludzkiej kultury", 4 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 32-33; toż: *Promuovere la dimensione etica del progresso tecnologico per edificare una società che sia a misura dell'uomo*, IGP XIV, 2, s. 734-740.

37. *Co to jest wiara?* (Homilia podczas Mszy św., Brazylia, 15 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 13-15, p. 4; toż: *All'alba del terzo millennio occorrono uomini la cui fede sia luce e forza di una società nuova*, IGP XIV, 2, s. 855-860.

1992

38. *Dialog między kulturami i wiarą* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 10 I), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 29-32; toż: *Suscitare una nuova cultura dell'amore e della speranza, ispirata dalla verità*, IGP XV, 1, s. 46-52.

39. *Biskupi „zwiastunami wiary" w głoszeniu Ewangelii* (Audiencja generalna, 4 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 47-487; toż: *I vescovi, „araldi della fede", nella predicazione del Vangelo*, IGP XV, 2, s. 474-481.

1993

40. *Autentyczna wiara jest źródłem zrozumienia i harmonii* (Przemówienie podczas spotkania z delegacją muzułmanów, 10 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 11; toż: *Non ci sarà vera pace finché tutti i credenti non rifiuteranno uniti le politiche basate sull'odio e sulla discriminazione*, IGP XVI, 1, s. 44-46.

41. *Dialog między nauką a wiarą* (Przemówienie podczas wizyty w Międzynarodowym Centrum Naukowym im. Ettore Majorany, Erice, Sycylia, 8 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 12-15; toż: *Scienza e fede sono entrambe dono di Dio e in lui trovano il loro principio di unità*, IGP XVI, 1, s. 1107-1114.

1994

42. *Sztuka na usługach wiary* (Przemówienie do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu, 4 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 15-16; toż: *I Media devono essere i nostri occhi aperti sulle sofferenze e sulle aspirazioni dell'intera umanità*, IGP XVII, 1, s. 599-602.

43. *Bądźcie godni waszego dziedzictwa wiary i kultury* (Homilia wygłoszona podczas inauguracji nowenny modlitw za Italię i z Italią, 15 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 29-32; toż: *La grande preghiera per l'Italia e con l'Italia*, IGP XVII, 1, s. 703-710.

1995

44. *Scienza e tecnologia hanno bisogno di un'anima per servire la persona nella sua verità integrale* [Wiedza i technologia potrzebują ducha, aby służyć osobie w jej integralnej prawdzie] (Przemówienie w Centrum Biomedycznym Uniwersytetu Sacro Cuore, Rzym, 19 III), IGP XVIII, 1, s. 537-539.

1996

45. *Zrozumieć wszechświat i człowieka* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 28 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 45; toż: *La ricerca scientifica deve basarsi sulla verità*, IGP XIX, 1, s. 1634-1635.

46. *Wiara człowieka powinna działać przez miłość* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1997 r., 21 VIII), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 4-6, p. 5; toż: *Individuare le esigenze prioritarie ed elaborare risposte più consone al rispetto della dignità delle persone e al dovere dell'accoglienza*, IGP XIX, 2, s. 205-211.

47. *Wiara światłem w działalności społecznej chrześcjanina* (Audiencja dla Samorządów Małopolski, 28 X), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 47; toż: *Alla luce della fede si può leggere nel modo più pieno l'ordine morale*, IGP XIX, 2, s. 602-604.

48. *Quando la ricerca sembra sfiorare misteriose frontiere, il dialogo tra fede e scienza diviene più urgente e ricco di prospettive* [Kiedy badania wydają się dotykać granic

tajemnicy, dialog między wiarą a nauką staje się naglący i bogaty w perspektywy] (List do uczestników sesji Papieskiej Akademii Nauk, 29 XI), IGP XIX, 2, s. 787-789.

1997

49. *Życie społeczne i praca w świetle wiary* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku, Legnica, 2 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 20-22; toż: *La Chiesa continua nella missione di Cristo di portare al mondo una nuova giustizia*, IGP XX, 1, s. 1350-1358.

1998

50. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40; toż: Lettera Eciclica *Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 375-454.

51. *Dialog między kulturą, nauką i wiarą* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, Zagrzeb, Chorwacja, 3 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 10-11; toż: *Il servizio all'uomo è il punto d'incontro tra la Chiesa ed il mondo scientifico e culturale*, IGP XXI, 2, s. 642-646.

52. *Aby głębiej zrozumieć tajemnicę Boga, człowieka i stworzenia* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 27 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 48-49; toż: *La conoscenza della fede, fondata sulla verità rivelata, non viene esclusa dalla conoscenza ottenuta per via razionale*, IGP XXI, 2, s. 849-853.

53. *Wiara i rozum w służbie prawdy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 XII), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 38-39; toż: *La ricerca della verità costituisce un'esigenza ineludibile e qualificante dell'essere umano*, IGP XXI, 2, s. 1198-1199.

1999

54. *Pielgrzymka wiary i nadziei* (Przemówienie na lotnisku w Bukareszcie, 7 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 11-12; toż: *„Paese ponte tra Oriente e Occidente, alla soglia del nuovo millennio poggia ancora il tuo futuro sulla salda roccia del Vangelo"*, IGP XXII, 1, s. 909-913.

55. *Przychodzę do was jako pielgrzym ze słowami wiary, nadziei i miłości* (Przemówienie powitalne, Gdańsk, 5 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 6-7; toż: *Alla vigilla del Grande Giubileo vengo come un pellegrino dai figli e dalle figlie della mia patria con parole di fede, speranza e carità*, IGP XXII, 1, s. 1195-1198.

56. *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 28-29.

57. *Świadkowie żywej wiary, niezachwianej nadziei i ofiarnej miłości* (Homilia podczas Mszy św., Warszawa, 13 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 74-76; toż: *Il nuovi Beati sono la testimonianza della vittoria di Cristo, il dono che restituisce la speranza*, IGP XXII, 1, s. 1326-1333.

58. *W duchu wdzięczności i odpowiedzialności za owocowanie wiary* (Homilia podczas Mszy św., Kraków, 15 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 97-100, p. 5; toż: *Dio mise-*

ricordioso, fa' che la Chiesa continui l'opera di santificazione che le hai affidato mille anni fa, IGP XXII, 1, s. 1363-1371.

59. *Wiara nie boi się rozumu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 IX), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 43; toż: *Il rapporto vitale tra fede e intelligenza*, IGP XXII, 2, s. 436-440.

60. *Wiara musi przenikać całe życie człowieka* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 15 X), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 37-38; toż: *Quanti martiri del nostro secolo hanno offerto la loro esistenza per la causa di Cristo!*, IGP XXII, 2, s. 593-596.

2000

61. *Powrót do korzeni wiary i Kościoła* (Audiencja generalna, 29 III), ORpol. 21(2000) nr 5, s. 8-10; toż: *„Alle radici della fede e della Chiesa"*, IGP XXIII, 1, s. 488-492.

62. *W życiowych próbach wspomagała ich moc wiary i nadziei* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 21 V), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 32-34; toż: *Primavera del Grande Giubeleo del 2000: un palpito permanente di santità in Piazza San Pietro*, IGP XXIII, 1, s. 901-906.

63. *„L'uomo di scienza sa che la verità non può essere negoziata, oscurata o abbandonata alle libere convenzioni o agli accordi fra i gruppi di potere, le società o gli Stati* [Człowiek nauki wie, że prawda nie może być negocjowana, ukrywana ani porzucana na rzecz dowolnych konwencji czy porozumień grup nacisku, społeczności bądź państw] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 13 IX), IGP XXIII, 2, s. 874-878.

64. *Wiara, nadzieja i miłość w perspektywie ekumenicznej* (Audiencja generalna, 22 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 35-36; toż: *Fede, speranza, carità in prospettiva ecumenica*, IGP XXIII, 2, s. 933-941.

65. *Wiara, nadzieja i miłość w perspektywie dialogu międzyreligijnego* (Audiencja generalna, 29 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 36-37; toż: *Fede, speranza, carità in prospettiva del dialogo interreligioso*, IGP XXIII, 2, s. 979-986.

2001

66. *Zadania szkoły katolickiej dzisiaj* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Szkół Europy, 28 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 34-35.

2002

67. *Wiara w Boga pomaga odkrywać prawdę, dobro i piękno* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnot religijnych, 22 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 15-16; toż: *„Basta con la querra in nome di Dio! Fino a quando avrò, io griderò: 'Pace, nel nome di Dio'"*, IGP XXV, 1, s. 840-847.

68. *Wzrastajcie w rozumieniu wiary i jej wymagań* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 25 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 42-43; toż: *L'antidoto contro la falsa sapienza della nostra epoca è una costante circolarità tra il sapere della fede e la santità della vita*, IGP XXV, 2, s. 610-613.

69. *W waszej pracy naukowej czerpcie światło z wiary* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami konferencji „Globalizacja a uniwersytet katolicki", 5 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 43-44; toż: *Vigilare affinchè globalizzazione e progresso scientifico portino a decisioni autenticamente morali e degne dell'uomo*, IGP XXV, 2, s. 825-828.

2003

70. *Badania biomedyczne w świetle rozumu i wiary* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita", 24 II), ORpol. 24(2003) nr 6, s. 33-34; toż: *Occorrono un movimento di pensiero e una nuova cultura di alto profilo etico e di ineccepibile valore scientifico per promuovere un progresso autenticamente umano nella ricerca*, IGP XXVI, 1, s. 268-271.

2004

71. *Dialog wiary i rozumu* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni Wrocławia i Opola, 8 I), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 55; toż: *„Il dialogo vivificante tra fede e ragione durerà e nessuna delle odierne ideologie riuscirà a interromperlo"*, IGP XXVII, 1, s. 28-29.

72. *O pojednanie między wiarą, rozumem i kulturą* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego, 27 IV), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 15-16; toż: *Realizzate la riconciliazione tra fede, ragione e cultura, tra bene e vero, tra leggi civili e morali, tra Occidente e Oriente, tra Nord e Sud*, IGP XXVII, 1, s. 509-512.

2005

73. *Między wiarą a rozumem nie ma sprzeczności* (Przemówienie do uczestników Trzeciego Europejskiego Dnia Akademickiego, 5 III), ORpol. 26(2005) nr 5, s. 44; toż: „*Buon cammino verso Colonia!*", IGP XXVIII, s. 188-189.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Continuate ad essere messaggeri del bello, della fede e di Dio in questo mondo. Così anticipate in qualche modo l'eternità* [Nie przestawajcie być posłańcami piękna,

wiary i Boga w tym świecie. Tak w pewien sposób antycypujecie wieczność] (Podziękowanie na zakończenie koncertu Regensburger Domspatzen w Kaplicy Sykstyńskiej, 22 X), IB I, s. 694-695.

2006

2. *Rodzice, bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie V Światowego Spotkania Rodzin, 9 VII), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 16-18; toż: *Il custode della vita*, IB II, 2, s. 41-45.

3. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie, Ratyzbona, 12 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 25-29; toż: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, IB II, 2, s. 257-267.

4. *Szukajcie i brońcie prawdy* (Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 21 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 16-18; toż: *Il saluto agli studenti e alle maestranze durante la visita all'Università Lateranense*, IB II, 2, s. 488.

2007

5. *Wiara i rozum* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 I), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 55; toż: *„I cristiani sappiano esprimere la ragionevolezza della loro fede"*, IB III, 1, s. 129-134.

6. *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu* (Spotkanie ze wspólnotą akademicką, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 12-13; toż: *Impariamo da Agostino l'umiltà della fede che depone la superbia saccente e si china entrando nella comunione della Chiesa*, IB III, 1, s. 712-717.

7. *Wiara w Boga-Miłość uczyniła Amerykę Łacińską „kontynentem nadziei"* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, 13 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 34-35; toż: *„Non un'ideologia politica, non un movimento sociale, non un sistema economico: è la fede in Dio Amore l'autentico fondamento della speranza"*, IB III, 1, s. 845-850.

8. *Szkoła dialogu nauki i wiary* (Przemówienie do wykładowców i słuchaczy XI Szkoły Letniej Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, 11 VI), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 49; toż: *„La vostra piccola comunità internazionale divenga un segno promettente di una maggiore collaborazione scientifica a beneficio della famiglia umana"*, IB III, 1, s. 1065-1066.

9. *Przechowując drogocenne dokumenty i skarby, strzeżcie kultury i wiary* (Przemówienie podczas wizyty w Apostolskiej Bibliotece Watykańskiej, 25 VI), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 51-52; toż: *Custodi della „sintesi tra cultura e fede che traspira dai preziosi documenti e dai tesori che conservate"*, IB III, 1, s. 1187-1190.

2008

10. *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy* (Przemówienie, które Benedykt XVI miał wygłosić na uniwersytecie „La Sapienza", 17 I), ORpol. 29(2008)

nr 3, s. 12-16; toż: *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, IB IV, 1, s. 78-86.

11. *Tylko w spotkaniu z Chrystusem rozum otwiera się na prawdę* (Audiencja generalna, 3 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 50-51; toż: *Anno Paolino: „L'esperienza di san Paolo sulla via di Damasco"*, IB IV, 2, s. 210-217.

12. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych (8 IX), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 9-21.

13. *Rozum nigdy nie jest w sprzeczności z wiarą* (Homilia podczas Mszy św., Paryż, 13 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 23-25; toż: *Solo Dio ci dona felicità piena e ci insegna i veri valori*, IB IV, 2, s. 295-300.

14. *Nie ma sprzeczności między rozumieniem stworzenia w świetle wiary a nauką* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 40-41; toż: *Non c'è opposizione tra fede nella creazione e scienza*, IB IV, 2, s. 594-596.

2009

15. *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty muzułmańskiej, 19 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 29-30; toż: *Religione e ragione alleate nel rifiuto di ogni violenza e totalitarismo*, IB V, 1, s. 430-432.

2010

16. *W poszukiwaniu prawdy Mędrcy kierują się rozumem i wiarą* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 20-21; toż: *L'intelligenza aperta alla fede è vera sapienza*, IB VI, 1, s. 22-26.

17. *Świat rozumu i świat wiary potrzebują się wzajemnie* (Spotkanie z przedstawicielami różnych grup społecznych, Westminster Hall, 17 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 26-28; toż: *Ragione e fede hanno bisogno l'una dell'altra*, IB VI, 2, s. 238-242.

18. *Upadek bogów i wiara ludzi prostych* (Medytacja na rozpoczecie I kongregacji generalnej, 11 X), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 20-22; toż: *La caduta degli dei e la fede dei semplici*, IB VI, 2, s. 594-599.

2011

19. *Muzyka, która zrodziła się z wiary w Boga* (Przemówienie po koncercie, 5 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 21-22; toż: *La vicinanza del popolo italiano al Vescovo di Roma*, IB VII, 1, s. 575-577.

20. *Piękno i radość wiary* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 59; toż: *Quel fiume benefico che ha irrigato i popoli*, IB VII, 1, s. 732-736.

21. *Rozum, który kieruje się wiarą, wypełnia swoje powołanie* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia nagrody im. Ratzingera, 30 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 35-37; toż: *La ragione che segne la fede risponde alla sua vocazione*, IB VII, 1, 937-941.

2012

22. *Niech waszą misję oświeca wiara i ożywia miłość* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie konsystorza, 18 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 8-9; toż: *La logica della fede è il servizio dell'amore*, IB VIII, 1, s. 195-200.

23. *Aby odnaleźć to, co dla wiary najistotniejsze* (Przemówienie podczas uroczystosci podpisania adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Medio Oriente" w Harrisie, 14 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 8-10; toż: *Per ritrovare l'essenziale della fede*, IB VIII, 2, s. 189-193.

24. *Wiara musi być płomieniem miłości, który rozpala innych* (Rozważanie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej, 8 X), ORpol. 33(2012) nr 11, s. 21-23; toż: *Per trasmettere la fede*, IB VIII, 2, s. 393-398.

25. *„Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei"* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2013 r., 12 X 2012), ORpol. 33(2012) nr 12, s. 4-6; toż: *„Migrazioni: pellegrinaggio di fede e di speranza*, IB VIII, 2, s. 423-428.

26. *Drogi wiodące do Boga: świat, człowiek, wiara* (Audiencja generalna, 14 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 39-41; toż: *Le vie portano alla conoscenza di Dio*, IB VIII, 2, s. 587-594.

27. *Racjonalność wiary* (Audiencja generalna, 21 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 41--43; toż: *Credere è ragionevole*, IB VIII, 2, s. 615-627.

28. *Świadkowie piękna wiary* (Przesłanie do uczestników XVII sesji publicznej Akademii Papieskich, 21 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 30-32; toż: *L'artista, come la Chiesa, testimone della bellezza della fede*, IB VIII, 2, s. 628-632.

2013

29. *Na drogach dialogu zrozumienia i pojednania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 17-18; toż: *Gesti concreti di dialogo, di comprensione e di riconciliazione*, IB IX, s. 6-7.

30. *Wiara potrafi rozpoznać mądrość słabości* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Ofiarowania Pańskiego, 2 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 19-21; toż: *La sapienza della debolezza*, IB IX, 1, s. 150-1154.

FRANCISZEK

2013

1. *Wiara nie może być przedmiotem negocjacji* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 6 IV), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 72-73.

2. *Wiara to wierzyć w Boga osobowego* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 18 IV, w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 96-98.

3. *Karierowicze nie mają wiary* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 22 IV), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 105-107.

4. *Wiara nie jest wyobcowaniem, lecz drogą prawdy* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 26 IV), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 114-116.

5. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI), p. 32; toż: Lettera Enciclica *Lumen fidei*, IF I, 1, nr 29-31.

6. *Wiara nie jest sprawą prywatną* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 28 XI), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 415-416.

7. *Teolodzy są pionierami dialogu z kulturami* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 6 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 35-36; toż: *Siate pionieri del dialogo della Chiesa con le culture*, IF I, 2, s. 723-725.

2014

8. *Pokora i wiara* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 13 II), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 514-516.

9. *Kto ma wiarę, kieruje się Bożą obietnicą* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 31 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 65-67.

10. *Wiara to nie kazuistyka* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 26 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 175-177.

2015

11. *Nie da sie pojąć Boga rozumem* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 8 I), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 349-351.

12. *To kobiety przekazują dar wiary* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 26 I), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s.361-363.

13. *Rozbudzajcie wiarę tych, którzy o niej zapomnieli* (Przemówienie do członków Drogi Neokatechumenalnej, 6 III), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 29-30.

14. *Wiara nie jest surową doktryną* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 26 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 429-430.

15. *Prawdziwa wiara czyni cuda, a nie ubija interes* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 29 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 488-490.

2016

16. *Serce i umysł otwarte na perspektywę Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 I), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 22-23.

2017

17. *Wiara oświeca serce* (Homilia podczas Mszy św. w niedzielę Chrztu Pańskiego, 8 I), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 20.

2018

18. *Dwie różne logiki* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 8 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 37-39.

2019

19. *Wszyscy rozumieją język prawdy i miłości* (Audiencja generalna, 19 VI), ORpol. 49(2019) nr 7-8, s. 47-48.

2020

20. *Potrzebujemy mądrości, by opowiadać historie piękne, prawdziwe i dobre* (Orędzie na 54. Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 4-7.

2021

21. *„Chodź i zobacz" (J 1,45). Komunikować, spotykając osoby, tam gdzie są, i takie, jakie są* (Orędzie na Światowy Dzień środków Społecznego Przekazu 2021 r., 23 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 4-7.

22. *Nauka przezwycięża konflikty i buduje pokój* (Przesłanie wideo na rozpoczęcie międzynarodowego spotkania na temat „Nauka dla pokoju", 2 VII), ORpol. 42(2021) nr 8-9, s. 11-12.

23. *Dialog międzypokoleniowy, edukacja, praca narzędziami budowania trwałego pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2022 r,. 8 XII), ORpol. 42(2023) nr 1, s. 4-7.

2022

24. *Elementy rozeznania. Poznanie samych siebie* (Audiencja generalna, 5 X), ORpol. 43(2022) nr 11, s. 28-29.

2023

25. *Mówić z sercem. „Prawdziwie w miłości" (Ef 4,15)* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 44(2023) nr 3, s. 21-24.

26. *Sztuczna inteligencja i pokój* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2024, 8 XII), ORpol. 45(2024) nr 1, s. 4-9.

2024

27. *Sztuczna inteligencja i mądrość serca – dla komunikacji w pełni ludzkiej* (Orędzie na 58. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2024 r., 24 I), ORpol. 45(2024) nr 2-3, s. 4-7.

28. *Słowo Pana prowadzi nas jak gwiazda w nocy* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 46(2024) nr 1, s. 19-21.

NOTY O AUTORACH

Maria B e r k a n - J a b ł o ń s k a, doktor habilitowany, profesor UŁ, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 2004 r. zatrudniona na Uniwersytecie Łódzkim, obecnie profesor uczelni w Zakładzie Literatury i Tradycji Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej i Logopedii na Wydziale Filologicznym.

Członek Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza (przewodnicząca oddziału łódzkiego).

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura dziewiętnastowieczna (w szczególności tradycja kobiecego pisania, proza krajowego romantyzmu i polski biedermeier), zagadnienia biografistyki, literatura popularna XIX w. oraz literatura młodzieżowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mickiewicz wielu pokoleń twórców, badaczy i czytelników* (współred., 2008); *Wizje sztuki w twórczości Zbigniewa Herberta* (2008); *Przygody romantycznego „Ja". Idee – strategie twórcze – rezonanse* (współred., 2012); *Arystokratka i biedermeier. Rzecz o Gabrieli z Güntherów Puzyninie* (2015); *Weredyczki, sawantki, marzycielki, damy... W kręgu kobiecego romantyzmu* (2019); *Pod wiatr... Czytanie życia Józefy Śmigielskiej-Dobieszewskiej* (2021).

Katarzyna B o g a c k a, doktor, psycholog, historyk sztuki. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Warszawskim oraz z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Od 2000 r. pracownik dydaktyczno-badawczy Instytutu Nauk Socjologicznych i Pedagogiki Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie.

Członek Stowarzyszenia Historyków Sztuki.

Główne obszary zainteresowań badawczych: społeczna historia sztuki, symbolika i ikonografia, w tym zagadnienia związane z insygniami władzy kościelnej, ikonograficznym zapisem życia społecznego, symbolicznym i społecznym znaczeniem dzieła sztuki oraz psychologicznym funkcjonowaniem człowieka w społeczeństwie.

Autorka pięciu książek, redaktor naukowy trzech.

Wybrane publikacje książkowe: *Ikona Maryi Orędowniczki ze Służewa. Geneza i kontekst kulturowy* (2013); *Dziecko w kulturze europejskiej* (red., 2016); *Ornamenta episcoporum. Społeczna historia i symbolika insygniów biskupich na ziemiach polskich. 1801-1919* (t. 1-2, 2021).

Andrzej B r o n k SVD, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Wykładowca w Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Pieniężnie i w Nysie; pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, m.in. kierownik Katedry Metodologii Nauk i członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Członek Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 1998-2001 prezes); członek Polskiej Akademii Umiejętności.

Główne obszary badań: filozofia i metodologia nauk, hermeneutyka, filozofia religii, metodologia religioznawstwa, anglosaska filozofia analityczna, filozofia języka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta. Analiza metodologiczna* (1974); *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera* (1982; 1988); *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą* (red., 1995); *Nauka wobec religii* (1996); *Zrozumieć świat współczesny* (1998); *Podstawy nauk o religii* (2009), *Logos problematicos, czyli problem z problemem* (współautor, 2022).

Bożena C z e r n e c k a - R e j, doktor habilitowany, filozof. Studia z zakresu filozofii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II,

Od 1995 zatrudniona na KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Logiki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia logiki, logiki nieklasyczne, dydaktyka logiki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Osobliwość logiki intuicjonistycznej* (2014); *Pluralizm w logice. Studium z filozofii logiki* (2014).

Mieczysława D e m s k a - T r ę b a c z, profesor, teoretyk muzyki i kultury. Studia na Wydziale Kompozycji, Teorii Muzyki i Dyrygentury w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Warszawie.

W latach 1967-2013 zatrudniona w PWSM, przekształconej kolejno w Akademię Muzyczną im. Fryderyka Chopina i Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, od 1994 do 2013 r. profesor zwyczajny, od 2005 r. kierownik Katedry Nauk Humanistycznych, w latach 2010-2013 dyrektor Instytutu Nauk o Muzyce. Od 2023 r. profesor honorowy UMFC.

Główne obszary zainteresowań badawczych: polska kultura muzyczna XIX i XX w. (w tym kultura Lubelszczyzny), teoria rytmu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Rytm Chopina* (1981); *Sławni, znani, zapomniani. Szkice o muzykach Lubelszczyzny* (1983); *Dzieło Chopina jako źródło inspiracji wykonawczych. Księga Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Warszawa 24.02 - 28.02.1999 / Chopin Works as a Source of Performance Inspiration: The Book of the International Academic Conference* (współred., 1999); *Filharmonia w Warszawie. W stulecie jej istnienia. Studia i materiały* (red., 2001); *Muzyka sztuką przezwyciężania czasu. Witoldowi Rudzińskiemu w dziewięćdziesiąte urodziny* (red., 2003); *„Po ziemi swojej chodzę po Polsce". W poszukiwaniu narodowej tożsamości muzyki. Studia i szkice o muzyce polskiej XIX i XX wieku* (2003); *Czas, przestrzeń, rytm. Wykłady lubelskie* (2005); *Muzyczny pejzaż Lubelszczyzny. Dworki i dwory* (2005); *Semiotyka cyklu. Cykl w muzyce, plastyce i literaturze* (współred., 2005); *W kręgu muzyki i myśli humanistycznej* I –XI (t. 1-9, red., 1986-2007); *Z pogranicza muzyki, tańca, plastyki* (red., 2007); *Kamień Paleologów. Okruchy z dziejów jednego rodu* (2008); *Dla dobra i chwały muzyki polskiej. Z przeszłości i teraźniejszości warszawskiej uczelni muzycznej* (2011); *„Czyś nie zatęsknił do swych stron?" Szkice o muzykach Lubelszczyzny drugie* (2012); *Kurpie i muzyka* (red., 2014); *For the Good and the Glory of Polish Music: from the Past and the Present of Warsaw's University of Music* (2015).

Adelaide D i M a g g i o, magister, doktorantka na Faculty of Education University of Cambridge. Studia z zakresu wiedzy, władzy i polityki na tymże uniwersytecie.

Członek Europejskiego Parlamentu Młodzieży.

Główne obszary zainteresowań badawczych: edukacja obywatelska, edukacja pokojowa, obywatelskie oblicza edukacji religijnej, edukacja pozaformalna, informacja zwrotna jako metoda ewaluacji.

Ks. Stanisław F e l, doktor habilitowany, profesor KUL, socjolog. Studia z zakresu teologii i socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Uniwersytecie w Ratyzbonie.

Od 1991 r. zatrudniony na KUL, obecnie kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności Instytutu Nauk Socjologicznych na Wydziale Nauk Społecznych.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Association for Social Ethics in Central Europe w Wiedniu (członek zarządu, 2015-2020 wiceprzewodniczący), Rady Naukowej „Ordo Socialis" w Kolonii.

Główne obszary zainteresowań badawczych: katolicka nauka społeczna, socjologia gospodarki, problematyka polskich migrantów w Wielkiej Brytanii oraz sztucznej inteligencji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *People in the Face of Modern Warfare: Relationship between Resource Distribution and Behaviour of Participants in the Hostilities in Ukraine* (2022); *Polish Return Migration after Brexit. A Sociological Forecast* (2023).

Ks. Jarosław K o z a k, doktor, socjolog. Studia z zakresu socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

W latach 2013-2021 pracownik Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii. Od 2021 r. zatrudniony na KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności Instytutu Nauk Socjologicznych na Wydziale Nauk Społecznych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia moralności, socjologia religii, socjologia migracji.

Autor książki *Polish Return Migration after Brexit. A Sociological Forecast* (2023).

Kazimierz K r a j e w s k i, doktor, filozof, etyk. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1979-2015 pracownik naukowo-dydaktyczny w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: podstawy etyki, etyka szczegółowa.

Publikacje książkowe: *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki* (2006); *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy* (red., 2007); *Racjonalność w etyce. Sumienie: prawość i twórczość* (red., 2009). Redaktor tomów drugiego (*Etyka niezależna*, 2012) i czwartego (*Wolność w prawdzie*, 2013) Tadeusza Stycznia *Dzieł zebranych*.

Marek L e c h n i a k, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof, logik. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1990-1992 asystent w Katedrze Filozofii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Od 1991 r. zatrudniony na KUL, obecnie profesor uczelni w Katedrze Logiki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii; w latach 2012-2019 dyrektor Instytutu Filozofii Teoretycznej (potem Instytutu Filozofii), od 2020 r. dziekan Wydziału Filozofii.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia logiki, logiki wielowartościowe, logiki wiedzy i przekonań, dydaktyka logiki, prawnicze zastosowania logiki, filozofia religii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Interpretacje wartości matryc logik wielowartościowych* (1999), *Przekonania i zmiana przekonań* (2011); *Elementy logiki dla prawników* (2012).

Agnieszka L e k k a - K o w a l i k, doktor habilitowany, filozof, profesor KUL. Urodzona w Lublinie. Studia z zakresu chemii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w International Academy of Philosophy (Liechtenstein).

W latach 1993-1996 pracownik naukowy Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel w Szwajcarii. Od 1997 r. pracownik KUL, w latach 2012-2013 prorektor, obecnie kierownik Katedry Metodo-

logii Nauk. W latach 2014-2022 dyrektor Instytutu Jana Pawła II i redaktor naczelna kwartalnika „Ethos".

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Komitetu Redakcyjnego rocznika TN KUL „Summarium" i Komitetu Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, logika praktyczna, etyka badań naukowych, etyka informatyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki* (2008); *Wartość życia. Współczesność przez pryzmat encykliki św. Jana Pawła II „Evangelium Vitae"* (współred., 2017); *Ekonomia a chrześcijaństwo. Świat biznesu przez pryzmat encyklik św. Jana Pawła II „Centesimus annus" i „Laborem exercens"* (red. 2017); *Logika-filozofia-człowiek. Wybór tekstów Stanisława Kamińskiego i Jerzego Kalinowskiego* (współred., 2017); *Karol Wojtyła, Katolicka etyka społeczna* (współred., 2018); *Lubelska Szkoła Filozoficzna. Historia – koncepcje – spory* (współred., 2019); *Nauka a społeczeństwo. Paradygmat personalistyczny* (2024). Redaktorka tomu czasopisma „The Monist" (1996).

Tomasz S a h a j, doktor habilitowany, filozof, socjolog. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 1992 r. pracownik Akademii Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, w latach 2008-2012 kierownik Zakładu Filozofii i Socjologii, a w latach 2012-2019 Pracowni Filozofii i Socjologii, obecnie docent w Zakładzie Historii, Filozofii i Socjologii na Wydziale Nauk o Kulturze Fizycznej.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Towarzystwa Nauk Społecznych o Sporcie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozoficzne i społeczne aspekty kultury fizycznej i sportu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Człowiek – istota śmiertelna. Filozofia. Religia. Medycyna. Sport* (2004); *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich. Elzenberg – Kotarbiński – Ślipko – Witkiewicz* (2005); *Fani futbolowi. Historyczno-społeczne studium zjawiska kibicowania* (2007); *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych* (2008); *Śmierć. Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych* (2008); *Choroba i niepełnosprawność w kontekście aktywności ruchowej i sportu. Szkice społeczne* (2010); *Od fana do chuligana. Kibicowanie w sporcie współczesnym* (red., 2011); *Marginalizowane grupy społeczne w kontekście kultury fizycznej i sportu* (2021).

Tomasz S n a r s k i, doktor nauk prawnych, filozof, poeta. Studia z zakresu prawa i filozofii na Uniwersytecie Gdańskim.

Od 2009 r. pracownik UG, obecnie adiunkt w Katedrze Prawa Karnego Materialnego i Kryminologii na Wydziale Prawa i Administracji. Od 2013 roku adwokat prowadzący indywidualną kancelarię adwokacką w Gdańsku.

W latach 2010-2012 redaktor naczelny „Gazety Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego". Członek Rady Naukowej włoskiego czasopisma „L'Ircocervo". Od 2020 r. dyrektor artystyczny interdyscyplinarnego festiwalu kulturalnego „Wilno w Gdańsku".

Członek Gdańskiego Towarzystwa Naukowego (wiceprzewodniczący I Wydziału Nauk Społecznych i Humanistycznych), Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy, Sekcji Polskiej Stowarzyszenia Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej, Komisji ds. Współpracy z Zagranicą i Praw Człowieka przy Okręgowej Radzie Adwokackiej w Gdańsku, Komisji Zagranicznej Naczelnej Rady Adwokackiej. Członek delegacji polskiej Adwokatury do Council of Bars and Law Societes of Europe (CCBE).

Główne obszary zainteresowań badawczych: prawo karne, filozofia prawa karnego, prawa człowieka, teoria i filozofia prawa (w szczególności zagadnienia sprawiedliwości oraz relacji pomiędzy prawem a moralnością), prawne aspekty wielokulturowości, niepozytywistyczne koncepcje prawa.

Najważniejsze naukowe publikacje książkowe: *Debata Hart – Fuller i jej znaczenie dla filozofii prawa* (2018); *Wróblewski* (2020); *Kościół katolicki wobec kary śmierci. Między prawem a filozofią i teologią* (2021).

Ewa S t a w i n o g a, doktor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 2003 r. zatrudniona na UMCS, obecnie adiunkt w Katedrze Literaturoznawstwa Słowiańskiego Instytutu Językoznawstwa i Literaturoznawstwa na Wydziale Filologicznym. Główne obszary zainteresowań badawczych: twórczość Wiaczesława Iwanowa, Borysa Popławskiego i Fiodora Sołoguba, powinowactwa literatury i Biblii.

Autorka książki *Symbolika biblijna w poezji Wiaczesława Iwanowa* (2012).

Adam Ś w i e ż y ń s k i, profesor, filozof. Studia z zakresu teologii na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

W latach 2005-2009 prorektor Gdańskiego Seminarium Duchownego. Od 2013 r. pracownik Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (w latach 2012--2019 prodziekan, 2019-2020 – dziekan), obecnie kierownik Katedry Filozofii Przyrody w Instytucie Filozofii UKSW. Od 2020 r. redaktor naczelny czasopisma „Studia Philosophiae Christianae".

Członek Polskiego Towarzystwa Astrobiologicznego, Sopockiego Towarzystwa Naukowego, Komitetu Nauk Filozoficznych PAN; Forum za Humanistiko (Forum for the Humanities); Rady Naukowej czasopisma „Studia Leopoliensia", Editorial Board czasopisma „Cultural and Religious Studies".

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia biblijna, filozofia cudu, żydowska filozofia przyrody, historia i filozofia badań nad genezą życia biologicznego, relacja między naukami przyrodniczymi a teologią, filozofia astrobiologii, astrobiofilozofia, astroteologia, filozofia chrześcijańska.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Philosophy of Human Death. An Evolutionary Approach* (2009); *Epistemology of Miracle. Scientific Inexplicability, Religious Sense and System Approach Towards the Epistemology of Miracle* (2012); *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego* (2012); *Ontology of Miracle. Supernaturality, God's Action and System Approach Towards the Ontology of Miracle* (2012).

Mieszko T a ł a s i e w i c z, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1995 r. pracownik UW: latach 2012-2016 dyrektor Instytutu Filozofii, w latach 2016-2020 dziekan Wydziału Filozofii i Socjologii, obecnie kierownik Zakładu Semiotyki Logicznej na Wydziale Filozofii. W latach 2001-2015 redaktor naczelny kwartalnika „Filozofia Nauki".

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia języka (gramatyka kategorialna, podmiot/predykat, badania nad formą logiczną i kwantyfikacją w języku naturalnym, truthmaking), intencjonalność, teoria plików mentalnych, metafilozofia (filozofia eksperymentalna w teorii i w praktyce, metodologia ogólna) i filozofia religii (relacje nauki i teologii, racjonalność wiary).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Pojęcie racjonalności nauk empirycznych* (2000); *Filozofia składni* (2006); *Philosophy of Syntax* (2010).

ETHOS
Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
ISSN 0860-8024
Prefix DOI 10.12887

Instytut Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu" są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie" poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów. Jeśli obydwie recenzje są negatywne, artykuł nie zostanie opublikowany.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o nieskierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie prac redakcyjnych. W sprawach spornych ostateczną decyzję o publikacji artykułu podejmuje redaktor naczelny kwartalnika „Ethos".

W celu ułatwienia procesu recenzji anonimowej, prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

ZASADY OGÓLNE

Objętość artykułu, wraz z bibliografią i abstraktami, nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć abstrakt (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu – 1800 znaków ze spacjami) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię zawiera-

jącą pełne opisy cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy i redaktorów oraz pełnymi nazwami wydawnictw).

Abstrakt powinien być napisany w metajęzyku i zawierać informacje, jaki jest cel artykułu i jaki problem został w nim poruszony, jakie metody badawcze autor wykorzystał, do jakich wniosków doszedł i w jakich kierunkach badania przedstawione w tekście mogą być kontynuowane w przyszłości.

W przypadku tekstów nadsyłanych w języku angielskim prosimy stosować zasady edytorskie rekomendowane przez The Chicago Manual of Style.

Artykuły niedostosowane do stylu edytorskiego „Ethosu" nie będą przyjmowane.

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania (wraz z artykułem) do redakcji (1) oświadczenia o oryginalności dzieła oraz (2) umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych, a także (3) formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany również w postaci elektronicznej oraz że nie jest on równocześnie złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowywaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo do rezygnacji z publikacji tekstu.

FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów" dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach" ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty", „pokaż adiustację" ani „śledź zmiany".

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

Preferowana interlinia: 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą chcemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł:

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania),
np. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron),
np. G.E.M. Anscombe, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos" 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np. S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi. W przypadku odwoływania się do fragmentu tekstu prosimy zamieszczać informację, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony,
np. Buttiglione, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła,
np. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 10.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła,
np. Platon, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano", *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła", w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny.

Prosimy nie stosować skrótów: passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łacińskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

CYTOWANIE Z TEKSTÓW OBCOJĘZYCZNYCH

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.

W przypadku braku polskiego tłumaczenia danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

ILUSTRACJE

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane prawem autorskim.

PRAWA AUTORSKIE

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos". W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie" autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie", jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos" nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

ETHOS
QUARTERLY OF THE JOHN PAUL II INSTITUTE
ISSN 0860-8024
DOI prefix: 10.12887

The John Paul II Institute
Faculty of Philosophy
The John Paul II Catholic University of Lublin
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
Phone: +48 81 4453218
Fax +48 81 4453217
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

SUBMISSION GUIDELINES

The themes of the forthcoming volumes of *Ethos* can be found on the back cover of every volume and on the journal's website. Submissions are subject to double-blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate double-blind peer review process, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

GENERAL GUIDELINES

The suggested length for *Ethos* articles is 4,000 to 8,000 words, including notes. Review and report articles should not exceed 4,000 words.

An article should be followed by a bibliography comprising a full list of the references, an abstract (up to 1,800 characters), and keywords.

The abstract should define the goal of the paper and outline the problem it discusses, as well as the methods applied throughout the scrutiny, the conclusions the author has reached, and the proposed further research on the subject.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by a declaration that the text in question has not been published elsewhere, either in print or online, and that it is not being considered for publication in any other periodical or monograph.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

FORMATTING THE FILE

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

FORMATTING THE DOCUMENT

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Format your paper following the latest edition of the *Chicago Manual of Style*. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page.

Notes should be used primarily for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the body of the paper.

IMAGES

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimiles, art reproductions) used in their articles. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

QUOTATIONS FROM FOREIGN LANGUAGES

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

CITATIONS FORMAT

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:
(book)
Rocco Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. Jarosław Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010).

(journal article)
Edward Sapir, "Sound Patterns in Language," *Language* 1, no. 2 (1925): 37–51.
(article in a monograph)
Stanisław Judycki, "Istnienie i natura duszy ludzkiej," in: *Antropologia*, ed. Stanisław Janeczek (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010), 121–77.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to: author, title, page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., Plato, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

COPYRIGHT AND PERMISSIONS

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive license to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or in an electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve fee payment. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyright or acknowledgment notes before making your request.

Wydawca KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

Przygotowanie koncepcyjne i opracowanie redakcyjne OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL"
WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II" oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Marek Słomka, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Ks. Prof. Dr hab. Stanisław SUWIŃSKI
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Krzysztof WIAK
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

Warunki prenumeraty **Cena prenumeraty krajowej na rok 2025: rocznie 120,00 zł.**
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto 94 1050 1953 1000 0024 3072 5941 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:
33 1050 1953 1000 0090 3079 8129 (USD)
95 1050 1953 1000 0090 8066 3355 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 60 USD (55 EUR).

Kolportaż Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem" (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi" (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Słuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)
Rozmowa (129)
Dom (130)
Rzeczy (131)
Władza (132)
Głupota (133)
Język (134)
Pamięć (135)
Ludzie i miejsca (136)
O jedzeniu (137)
Widzenie (138)
Samotność (139)
Ku interpretacji wolności (140)
Wolność – kultura – wartości (141)
Przypadek (142)
Oswoić sztuczną inteligencję (143)
Sztuczna inteligencja w świecie wartości ludzkich (144)
Godność (145)
Truth and Post-truth (146)
Harmonie świata (147)

W najbliższych numerach:

* Dylematy kultury współczesnej
* Oczekiwanie

Cena netto: 30 PLN
VAT: 8%

ISSN 0860-8024

14804

9 780860 802402