

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL

Nr 149
styczeń-marzec 2025

DYLEMATY KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

W numerze m.in.

Rocco BUTTIGLIONE
* Inna nowoczesność?

Stanisław JUDYCKI
* Dobro i zło moralne
jako próba dla dusz ludzkich

Adam POTKAY
* Wonder, Intuition, Romanticism

Tomasz GARBOL
* Ku upragnionemu Królestwu

Tadeusz DUMA
* Powinność czy decyzja?

Michał RUPNIEWSKI
* W stronę personalistycznej
doktryny prawnej

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)
Ferdinand 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 MAJDZIK, Balázs M. MEZEI, Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI
Adam POTKAY, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHON, Manfred SPIEKER
Eleonore STUMP, Linda ZAGZEBSKI

RECENZENCI TOMU

Jove Jim AGUAS, Joanna BACHURA-WOJTASIK, ks. Paweł BORTKIEWICZ, Piotr DUCHLIŃSKI
Marcin GMYS, Katarzyna GURCZYŃSKA-SADY, Joanna HAŃDEREK, Dorota HECK
Marcin IWANICKI, Gajusz KĘSKA, Jan KŁOS, Michał KRÓLIKOWSKI, Wojciech KUDYBA
Tomasz KWARCIŃSKI, Dariusz ŁUKASIEWICZ, ks. Ryszard MOŃ, Piotr T. NOWAKOWSKI
Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFEL, Olga PŁASZCZEWSKA, ks. Paweł PRÜFER
Paweł SKRZYDLEWSKI, Tomasz SNARSKI, Zbigniew W. SOLSKI, Anna STRASZEWSKA
ks. Andrzej SZOSTEK, ks. Zbigniew WANAT

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki

Leszek MAJDZIK

„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 dofinansowania 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 38
2025 nr 1(149)

DYLEMATY KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

- * Od Redakcji – Moralność jako dusza kultury (J.M.) 11
DOI 10.12887/38-2025-1-149-01
- * From the Editors – Morality Is the Soul of Culture (J.M.) 15
DOI 10.12887/38-2025-1-149-02
- * JAN PAWEŁ II – „Co jest wielkością człowieka naszych czasów – i co jest jego nędzą” (Homilia podczas Mszy Świętej sprawowanej na terenie byłego obozu koncentracyjnego Oświęcim-Brzezinka, 7 VI 1979) 21
- * JOHN PAUL II – „What constitutes the greatness and the misery of contemporary man” (Homily delivered at the Auschwitz–Birkenau concentration camp on June 7, 1979) 27

CZŁOWIEK – DOBRO – KULTURA

- * Rocco BUTTIGLIONE – Inna nowoczesność? 35
DOI 10.12887/38-2025-1-149-05
- * Stanisław JUDYCKI – Dobro i zło moralne jako próba dla dusz ludzkich. Elementy etyki sumienia 60
DOI 10.12887/38-2025-1-149-06
- * Grzegorz HOŁUB – W stronę rekapitulacji myślenia o osobie ludzkiej. Z Karolem Wojtyłą ku przyszłości 76
DOI 10.12887/38-2025-1-149-07

INTUICJA A RACJONALNOŚĆ

- * Adam POTKAY – Wonder, Intuition, Romanticism: Wojtyła, Scheler, Wordsworth 93
DOI 10.12887/38-2025-1-149-08

- * Tomasz GARBOL – Ku upragnionemu Królestwu. O nowe tłumaczenie *Storia di Cristo* Giovanniego Papiniego **110**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-09
- * Alicja MAZAN-MAZURKIEWICZ – „Ten czas jest kością, wyłamana w stawie”? Poezja księdza Jerzego Szymika wobec kultury współczesnej **126**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-10

KULTURA „MILCZĄCEJ APOSTAZJI”?

- * Krzysztof WIAK – Współczesne tendencje w zakresie liberalizacji aborcji jako przejaw zmagania cywilizacji życia z cywilizacją śmierci. Ujęcie Jana Pawła II **151**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-11
- * Robert PTASZEK – Odejście od transcendencji. Współczesna młodzież polska wobec religii i duchowości **172**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-12

PRZEDMIOT ETYKI A KULTURA PRAWNA

- * Tomasz DUMA – Powinność czy decyzja? Spór Tadeusza Stycznia z Mieczysławem A. Krąpcem o metafizyczno-antropologiczne podstawy moralności **191**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-13
- * Michał RUPNIEWSKI – W stronę personalistycznej doktryny prawnej. Implikacje antropologii i etyki Tadeusza Stycznia i Karola Wojtyły dla nauki prawa **213**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-14

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Zofia ZARĘBIANKA – „Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj”. Wewnętrzna droga do pełni w twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II **235**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-15

MYŚLĄC OJCZYŻNA...

- * Silvia BRUNI – Latent Depths: Meanings and Values in the Etude in F minor from Fryderyk Chopin’s *Trois Nouvelles Études* **251**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-16

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Andrzej DERDZIUK OFMCap – Wobec batalii dobra i zła (rec. T. Zadykiewicz, *Moralność katolicka. Przewodnik dla początkujących według nauczania św. Jana Pawła II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2023) **269**
- * Ks. Stanisław KOWALCZYK – O godność w życiu społecznym (rec. J. Mariański, *Osoba ludzka w społeczeństwie. Z nauczania społeczno-moralnego Jana Pawła II*, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie – Akademia Nauk Stosowanych, Lublin 2023) **272**
- * Andrzej ŁUKASIK – Nauka jako „zestaw małego konstruktora”. Filozofia nauki według Nancy Cartwright (rec. N. Cartwright, *Okiem filozofa. Nauka*, tłum. F. Tryl, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2024) **275**
- * Propozycje „Ethosu” (R. Spaemann, *Psalmy. Medytacje chrześcijanina*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2023) **282**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Barbara CHYROWICZ – To nie jest czas dla humanistów... **285**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-21

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – W służbie godności człowieka. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o dylematach kultury współczesnej. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2024 **289**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-22
- * Noty o autorach **309**

ETHOS

Volume 38
Number 1 (149)
January—March
2025

DILEMMAS OF MODERN CULTURE

- * Od Redakcji, Moralność jako dusza kultury (J. M.) **11**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-01
- * From the Editors, Morality Is the Soul of Culture (J. M.) **15**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-02
- * JOHN PAUL II, “Co jest wielkością człowieka naszych czasów – i co jest jego nędzą” (Homilia podczas Mszy Świętej sprawowanej na terenie byłego obozu koncentracyjnego Oświęcim-Brzezinka, 7 VI 1979) **21**
- * JOHN PAUL II, “What constitutes the greatness and the misery of contemporary man” (Homily delivered at the Auschwitz–Birkenau concentration camp on June 7, 1979) **27**

THE HUMAN BEING—THE GOOD—CULTURE

- * Rocco BUTTIGLIONE, A Different Modernity? **35**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-05
- * Stanisław JUDYCKI, Moral Good and Evil as a Test for Human Souls: Elements of the Ethics of Conscience **60**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-06
- * Grzegorz HOŁUB, Towards a Recapitulation of Thinking about the Human Person: With Karol Wojtyła towards the Future **76**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-07

INTUITION VERSUS RATIONALITY

- * Adam POTKAY, Wonder, Intuition, Romanticism: Wojtyła, Scheler, Wordsworth **93**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-08

- * Tomasz GARBOL, Towards the Desired Kingdom: For a New Translation of Giovanni Papini's *Storia di Cristo* **110**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-09
- * Alicja MAZAN-MAZURKIEWICZ, "The time is out of joint"? Fr. Jerzy Szymik's Poetry Confronts Contemporary Culture **126**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-10

A CULTURE OF "SILENT APOSTASY"?

- * Krzysztof WIAK, Contemporary Trends to Liberalize Abortion: On the Struggle Between the Civilization of Life and the Civilization of Death; The Approach of John Paul II **151**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-11
- * Robert PTASZEK, Departure from Transcendence: On the Attitudes of Contemporary Polish Youth towards Religion and Spirituality **172**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-12

THE SUBJECT-MATTER OF ETHICS AND LEGAL CULTURE

- * Tomasz DUMA, Moral Obligation or Decision? On the Controversy between Tadeusz Styczeń and Mieczysław A. Krąpiec over the Metaphysical and Anthropological Bases of Morality **191**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-13
- * Michał RUPNIEWSKI, Jurisprudential Implications of Anthropology and Ethics of Tadeusz Styczeń and Karol Wojtyła: Towards a Personalist Legal Doctrine **213**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-14

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- * Zofia ZARĘBIANKA, "Break through, search, don't yield": An Inner Journey towards Fulfillment, as Seen in the Literary Oeuvre of Karol Wojtyła—John Paul II **235**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-15

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- * Silvia BRUNI – Latent Depths: Meanings and Values in the Etude in F minor from Fryderyk Chopin’s *Trois Nouvelles Études* **251**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-16

NOTES AND REVIEWS

- * Andrzej DERDZIUK, OFMCap, Facing the Battle between Good and Evil (review of Tadeusz Zadykowicz *Moralność katolicka: Przewodnik dla początkujących według nauczania św. Jana Pawła II*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2023) **269**
- * Fr. Stanisław KOWALCZYK, For Dignity in Social Life (review of Janusz Mariański’s, *Osoba ludzka w społeczeństwie: Z nauczania społeczno-moralnego Jana Pawła II*, Lublin: Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie and Akademia Nauk Stosowanych, 2023) **272**
- * Andrzej ŁUKASIK, Science as a “Young Constructor’s Toolkit”: Nancy Cartwright’s Philosophy of Science (review of Nancy Cartwright, *Okiem filozofa: Nauka*, trans. Fabian Tryl, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2024) **275**
- * Books recommended by *Ethos* (Robert Spaemann, *Psalmy: Medytacje chrześcijanina*, trans. Jarosław Merecki SDS, Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2023) **282**

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- * Barbara CHYROWICZ, It Is Not the Right Time for Humanists... **285**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-21

BIBLIOGRAPHY

- * Maria FILIPIAK, In the Service of Human Dignity: A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2024, of Popes John Paul II, Benedict XVI, and Francis on the Dilemmas of Contemporary Culture **289**
DOI 10.12887/38-2025-1-149-22
- * Contributors **309**

W dwudziestą rocznicę śmierci św. Jana Pawła II



OD REDAKCJI

MORALNOŚĆ JAKO DUSZA KULTURY

Tom kwartalnika „Ethos”, który oddajemy w ręce Czytelników, trafia w samo sedno idei, która przyświecała jego twórcom. Chodziło im bowiem o krytyczne spojrzenie na kulturę współczesną w świetle myśli filozofa Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II. W myśli tej temat kultury pojawiał się wielokrotnie, można powiedzieć, że w pewnym sensie znajduje się on w samym jej centrum. Trafnie jeden z uczniów Karola Wojtyły określił go jako „filozofa spraw ludzkich”¹, a przecież człowiek – i tylko człowiek – jest twórcą kultury. Rzeczywiście, Wojtyła w całej swojej filozoficznej twórczości starał się zrozumieć życie i działanie człowieka. Zadawał pytania: Kim jest człowiek? Przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem? Dzięki czemu realizuje te możliwości, które zostały wpisane w jego byt? Nieprzypadkowo jego główne dzieło filozoficzne nosi tytuł *Osoba i czyn*² – bo właśnie czyn, działanie specyficznie ludzkie, najlepiej wyraża to, kim jest osoba, czyn stanowi niejako okno, przez które można zajrzeć do jej wnętrza.

Oczywiście nie wszystkie czyny osoby stanowią jej autentyczną realizację. Bywa też tak, że prowadzą raczej do jej destrukcji. Dlatego kolejnym ważnym punktem filozoficznego i teologicznego namysłu Wojtyły jest właśnie wiodący temat niniejszego tomu „Ethosu”, czyli kultura. „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. [...] tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem, bardziej «jest»”³ – mówił Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w siedzibie UNESCO w roku 1980. A jeśli tak, to duszą kultury jest moralność; mówiąc ściślej: realizowane przez człowieka dobro moralne. Sprawiając dobro, osoba sama staje się dobra – i na tym właśnie polega jej samorealizacja jako osoby (w niniejszym tomie „Ethosu”

¹ T. S t y c z e ń, *Karol Kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich. W 25-lecie objęcia wykładów etyki na KUL*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 38(1600), s. 7.

² Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 43-344.

³ J a n P a w e ł I I, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w siedzibie UNESCO, 2 VI 1980), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 4.

zagadnienie to porusza Stanisław Judycki w artykule *Dobro i zło moralne jako próba dla dusz ludzkich*).

W samym centrum kultury znajduje się zatem pytanie o moralność. Dzięki czemu czyn osoby jest dobry? I dzięki czemu sama osoba staje się dobra? Na te pytania Wojtyła odpowiada w swoim personalizmie etycznym, wskazując na to, że dobro moralne płynie z afirmacji osoby – osoby drugiego, ale również i własnej osoby – z racji jej wsobnej wartości, nazywanej też godnością osobową. Pisze Wojtyła: „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”⁴. W języku etyki powiemy: oddać sprawiedliwość osobie to znaczy afirmować ją dla niej samej.

Pytania, które stawiamy sobie w niniejszym tomie „Ethosu”, brzmią: Jak ma się sprawa afirmacji osoby we współczesnej kulturze? Czy kultura ta sprzyja spełnianiu się osoby, czy też może raczej je utrudnia? Czy można – za Janem Pawłem II – powiedzieć, że dzięki tej kulturze człowiek „bardziej staje się człowiekiem”⁵?

Odpowiedzi na te pytania są złożone. Trzeba najpierw powiedzieć, że nie istnieje coś takiego, jak jednolita kultura współczesna. Oczywiście, w kulturze każdej epoki istnieją pewne wiodące wątki, ale w każdej kulturze istnieją również inne nurty, które mogą stać się dominujące w następnej jej fazie. Nie istnieje też coś takiego, jak linearny postęp kultury jako takiej – nie jest tak, że kultura współczesna lepsza jest od kultury epok, które ją poprzedziły. Wprawdzie nasza zachodnia kultura rozwinęła się jako kultura naukowo-techniczna i w tym względzie osiągnęła sukcesy, które istotnie przewyższają stan rozwoju techniki w poprzednich epokach, ale czy ten rozwój oznacza zarazem, że człowiek staje się bardziej człowiekiem? Można w to wątpić. Bywa przecież tak – zwraca na to uwagę Rocco Buttiglione w tekście *Inna nowoczesność* – że technologiczna władza człowieka nad światem ulega niejako odwróceniu i prowadzi do reifikacji człowieka, do jego redukcji do przedmiotu manipulacji. Innymi słowy, postęp naukowo-techniczny daje człowiekowi do rąk narzędzia, które mogą być użyte w różny sposób – na rzecz, ale też na szkodę człowieka. Ponownie okazuje się, że w samym centrum kultury znajdują się moralna jakość działania człowieka.

Trzeba też pamiętać o jeszcze jednym aspekcie współczesnej kultury. Nazywamy ją kulturą naukowo-techniczną, ale określenie to dotyczy przede wszystkim kultury zachodniej. Istnieją jednak – pomimo potężnego wpływu kultury zachodniej na cały świat – również inne kultury, które – jak można

⁴ K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986, s. 43.

⁵ J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 9, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html.

przypuszczać – żyją nieco innymi wartościami niż nasz zachodni świat. Kiedy mówimy o kulturze współczesnej, nie możemy zapominać o tych innych kulturach. Na przykład w obecnym tomie „Ethosu” Krzysztof Wiak pisze o współczesnych zagrożeniach dla cywilizacji życia w świetle nauczania Jana Pawła II. Rzeczywiście, w odniesieniu do współczesnej kultury zachodniej Papież używa – zwłaszcza w encyklice *Evangelium vitae* – mocnego wyrażenia „kultura śmierci”⁶. W kulturze naukowo-technicznej życie okazuje się zagrożone zarówno u swego początku, jak i u swego końca. Oczywiście, również w kulturach niezachodnich ludzkie życie bywa w różnoraki sposób zagrożone, ale takie zjawiska, jak aborcja czy eutanazja charakterystyczne są przede wszystkim dla naszej kultury zachodniej (która jednak stara się je szerzyć także poza swoimi granicami).

Niezależnie od różnego rodzaju sporów i dylematów, którymi żyje współczesna kultura, trzeba pamiętać o tym, że to nie ona jest ostatecznym kryterium dobra i zła. Kultura ma również swoją miarę, a miarą tą jest natura. Zachodnia cywilizacja naukowo-techniczna przez długi czas lekceważyła tę miarę, co doprowadziło do kryzysu zwanego ekologicznym. Mówiąc o współczesnej kulturze, w której jedyną miarą rzeczy jest człowiek i jego kaprysy, Józef Ratzinger – Benedykt XVI niejednokrotnie posłużył się dosadnym określeniem „dyktatura relatywizmu”⁷. Okazało się jednak, że człowiek nie może traktować świata głównie jako przedmiotu użycia. Podążając za myślą Jana Pawła II, moglibyśmy powiedzieć, że świat ma swoją pierwotną formę, którą należy respektować, niejako nabudowując na niej drugą, ludzką formę. Wiele z dylematów współczesnej kultury zachodniej płynie stąd, iż w swoim głównym nurcie nie uznała ona dotąd (i w tym względzie panuje nadal dyktatura relatywizmu), że również człowiek ma swoją naturę i że tylko jej pielęgnacja (słowo „kultura” pochodzi przecież od łacińskiego „colere” – uprawiać) prowadzi do jego autentycznego dobra. I że tylko wówczas człowiek staje się bardziej człowiekiem.

Jarosław Merecki

⁶ Por. t e n z e, Encyklika *Evangelium vitae*, nry: 12, 19, 21, 24, 26, 28, 50, 64, 87, 95, 100, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_en-c_25031995_evangelium-vitae.html.

⁷ Por. np. J. R a t z i n g e r, *Ku dojrzałości wiary w Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. „pro eligendo Pontifice”, Watykan, 18 IV 2005), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 26(2005) nr 6(274), s. 30.

*

W tomie tym żegnamy zmarłego 18 marca bieżącego roku prof. Leszka Mądziaka, wielce zasłużonego dla współczesnej kultury, do której wносił fundamentalne, głęboko ludzkie wartości. Do końca pozostał wiernym, oddanym przyjacielem kwartalnika „Ethos” i członkiem jego Rady Naukowej. Był niezastąpionym autorem wszystkich okładek naszego czasopisma. Śmierć przeszkodziła mu w przygotowaniu oprawy plastycznej niniejszego tomu, dlatego ukazuje się on w szacie graficznej zaprojektowanej przez tego wybitnego twórcę do pierwszego numeru „Ethosu”. Z wdzięcznością zachowamy Leszka Mądziaka w naszej pamięci.

Żegnamy również zmarłego 13 marca bieżącego roku ks. dra Huberta Ordona SDS. Odejście do wieczności Księdza Doktora jest okazją do wyrażenia wdzięczności za jego gorliwą pracę w Instytucie Jana Pawła II KUL, którego był sekretarzem w latach 1995-2000. Dał się poznać jako wierny przyjaciel oraz „anioł stróż” ówczesnego Dyrektora – ks. prof. Tadeusza Stycznia SDS. Twórca Instytutu Jana Pawła II KUL zabiegał o zatrudnienie Księdza Ordona jako sekretarza i zawsze miał w nim wielkie wsparcie. Ksiądz Doktor niezmiennie dbał o sprawy organizacyjne, logistyczne i gospodarcze, a także troszczył się o pracowników, niczym ojciec rodziny o dom. Pozostał prawdziwym przyjacielem Instytutu Jana Pawła II także wtedy, gdy przeszedł na zasłużoną emeryturę. Bardzo leżało mu na sercu czasopismo „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”. Doceniał jego znaczenie i potrzebę zachowania w takim kształcie, w jakim chciał go widzieć Papież. Pozostanie w naszej wdzięcznej pamięci.

Redakcja



FROM THE EDITORS

MORALITY IS THE SOUL OF CULTURE

The present volume of *Ethos*, which we commend to our Readers, addresses the heart of the idea which inspired the founders of the journal. Their objective was to look critically at contemporary culture from the perspective of the thought of Karol Wojtyła, the philosopher, and Pope John Paul II. Culture was a recurrent theme in his works, and—one might say—central to his reflection. Tadeusz Styczeń, a disciple of Wojtyła's, aptly described him as “a philosopher of human concerns,”¹ since it is the human being—a being unique in the whole world—that creates culture. Indeed, throughout his philosophical oeuvre, Wojtyła strove to understand the specificity of human life and action. He asked: Who is a human being? What makes human beings become more and more human? What helps them actualize the potentialities inherent in their nature? It was not without a reason that Wojtyła entitled his main philosophical work *Person and Act*²; he wished to emphasize that what is called “act”, i.e., a specifically human activity, best expresses who the person is; as it were, an act provides a ‘window’ through which one can gain insight into her inner life.

Obviously, not all acts of a person contribute to her authentic fulfilment; some may lead even to her destruction. Consequently, another important issue in Wojtyła's philosophical and theological reflection was culture, the key theme of the present volume of *Ethos*. In his address to the UNESCO on June 2, 1980, John Paul II said: “Culture is specific way of man's ‘existing’ and ‘being.’ ... Culture is that through which man as man becomes more man, ‘is’ more, has more access to ‘being.’”³ If this is the case, morality, or, more precisely, moral goodness accomplished by man is the soul of culture. As Stanisław Judy-

¹ Tadeusz Styczeń, “Karol Kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich; W 25-lecie objęcia wykładów etyki na KUL,” *Tygodnik Powszechny*, no. 38 (1600) (1979): 7.

² See Karol Wojtyła “Person and Act,” trans. Grzegorz Ignatik, in Wojtyła “*Person and Act*” and *Related Essays* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021), 94–416. See also: Karol Wojtyła, *The Acting Person*, trans. Andrzej Potocki (Dordrecht, Boston and London: D. Reidel Publishing Company, 1979).

³ John Paul II, Address to UNESCO, Paris, June 2, 1980, *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, <https://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture>.

cki explained in his article “Moral Good and Evil as a Test for Human Souls” included in the present volume, by doing good, the person herself becomes good, which determines her self-fulfillment as person.

Thus the issue of morality lies at the very core of culture. Yet what makes an act performed by a person good? What makes a person herself good? Wojtyła addresses such questions in his theory of ethical personalism by showing that moral goodness results from the affirmation of the person—both of another person and of the acting subject as such—for the sake of the value inherent in the person; this value is also called personal dignity. Wojtyła writes: “The person is a kind of being such that only love constitutes the proper and fully-mature relation to it.”⁴ In the language of ethics one might say: to do justice to a person means to affirm her for her own sake.

The questions posed in the present volume of *Ethos* are the following: Is the person affirmed (in the sense explained above) in contemporary culture? Does modern culture encourage the person’s self-fulfillment or rather hinders such a process? Can one say that thanks to contemporary culture, as John Paul II would put it, man becomes more man?

Answers to these questions are complex. Above all, it is necessary to note that there is no homogenous contemporary culture. Obviously, in cultures of all times, one can find certain dominant motifs, but a culture necessarily embraces also foreign trends that may come to the fore in subsequent periods. In addition, the development of a culture cannot be represented as a steady linear progress. It is not the case that our contemporary culture is better than the cultures of the eras that preceded it. Undoubtedly, our Western culture has advanced science and technology and can be considered successful in this respect. But has this development contributed to man becoming more man? There are good reasons to doubt it. At times, as Rocco Buttiglione indicates in his paper “A Different Modernity,” technological control exercised by man over the world of objects has been, as it were, reversed and resulted in a reification of man, in reducing him to a mere object of manipulation. In other words, scientific and technological progress provides human beings with tools that may be used in various ways—to the advantage, but also to the detriment of man. Again, it becomes clear that it is the moral quality of human action that constitutes the very core of culture.

There is still another aspect of contemporary culture that must be kept in mind. When we speak of scientific, technological culture what we mean is mainly Western culture. However, despite the powerful influence the West has exerted on the world, there are other cultures which, one might rightly claim,

⁴ Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*, trans. Grzegorz Ignatik (Boston: Pauline Books & Media, 2013), 26.

live by values different than those cherished by our Western world. While reflecting on contemporary culture, we must not forget those other cultures. For instance, in the present volume, Krzysztof Wiak discusses contemporary threats to the civilization of life, as seen in the light of the teaching of John Paul II. Indeed, the term the pope used in his encyclical letter *Evangelium Vitae* to describe the culture of the contemporary West is a “culture of death.”⁵

In the scientific, technological culture, human life is threatened both at its beginning and at its end. Obviously, in non-Western cultures human life is also jeopardized in a variety of ways, yet phenomena such as abortion or euthanasia are characteristic of our Western culture, which, in fact, spares no effort in spreading them beyond its boundaries.

Regardless of all the discussions and dilemmas on which contemporary culture feeds, it is necessary to remember that culture cannot be seen as the ultimate criterion of good and evil. Every culture measures up to something else, and the measure in question is provided by the nature of things. The Western scientific, technological civilization has long neglected this measure, which led to the crisis we call ecological. To describe our contemporary culture Joseph Ratzinger used the strong expression “dictatorship of relativism,”⁶ where the only measure of things is the human being indulging in satisfying his or her whims. It turned out, however, that human beings cannot treat the world solely as an object being there for them to use. Following the thought of John Paul II, one might say that the world has its inherent primary form which one must respect while building up on it, as if on a foundation, a second, humanly made form.

Many of the dilemmas faced by contemporary Western culture take their root from the fact that it remains under the dictatorship of relativism, since its mainstream has rejected the idea that the human being has an inherent nature which needs to be cultivated (the word ‘culture’ comes from the Latin *colere*, meaning ‘to cultivate’), that only in this way can the authentic human good be attained, and that only in this way can man as man become more man human.

Jarosław Merecki

Translated by Patrycja Mikulska

⁵ John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium Vitae*, Sections 12, 19, 21, 24, 26, 28, 50, 64, 87, 95, 100, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

⁶ Joseph Ratzinger, Homily during the Holy Mass *Pro Eligendo Romano Pontifice*, Vatican, April 18, 2005, The Holy See, https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html.

*

With the present volume, we wish to bid farewell to Leszek Mądzik, who passed away this March 18. His commitment to fundamental, deeply human values made his work a great contribution to contemporary culture. To the very end, he was a faithful friend of quarterly *Ethos* and member of its Editorial Board. He was an irreplaceable designer of all the covers of our journal. As his demise prevented him from preparing the visual setting for the present volume, it is appearing in the cover designed by this outstanding artist for the first issue of *Ethos*. We will always remember Leszek Mądzik with gratitude.

We also wish to pay our tribute to Rev. Dr. Hubert Ordon, SDS, who left us this March 13. The demise of Father Ordon gives us the opportunity to express our gratitude for his conscientious work at the John Paul II Institute, where he acted as secretary in 1995–2000. We knew him as a faithful friend and a ‘guardian angel’ to the then Director and the founder of the John Paul II Institute, Fr. Prof. Tadeusz Styczeń, SDS. Having secured Father Ordon’s employment at the Institute, Father Styczeń found the support of his confrere invaluable. Father Ordon was in charge of organization, logistics, and economic issues, and looked after the members of the Institute as a father cares for his home. He remained a true friend of the John Paul II Institute also after his well-deserved retirement. He was committed heart and soul to *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL*. He appreciated its importance and the need to retain its original idea and form, according to the wishes of the Pope. We will keep Father Ordon in our grateful memory.

Editors

JAN PAWEŁ II
„CO JEST WIELKOŚCIĄ CZŁOWIEKA NASZYCH CZASÓW
– I CO JEST JEGO NĘDZĄ”

JOHN PAUL II
“WHAT CONSTITUTES THE GREATNESS
AND THE MISERY OF CONTEMPORARY MAN”

JAN PAWEŁ II

„CO JEST WIELKOŚCIĄ
CZŁOWIEKA NASZYCH CZASÓW
– I CO JEST JEGO NĘDZĄ”*

„To jest zwycięstwo nasze – wiara nasza” (por. 1 J 5,4).

Te słowa z Listu św. Jana przychodzą mi na myśl i cisną się do serca, gdy staję wraz z wami na tym miejscu, na którym dokonano się szczególne zwycięstwo człowieka przez wiarę. Przez wiarę, która rodzi miłość Boga i bliźnich: jedną miłość, miłość „największą” – taką, która gotowa jest „życie poświęcić za brata swego” (por. J 15,13; 10,11). A więc zwycięstwo przez miłość, która ożywia wiarę aż do granic ostatecznego świadectwa.

To zwycięstwo przez wiarę i miłość odniósł w tym miejscu człowiek, któremu na imię Maksymilian Maria, nazwisko: Kolbe, „z zawodu” (jak pisano o nim w rejestrach obozowych): ksiądz katolicki, z powołania: syn św. Franciszka, z urodzenia: syn prostych, pracowitych, bogobojnych ludzi, włókniarzy z okolic Łodzi, z łaski Bożej i osądu Kościoła: błogosławiony.

To zwycięstwo przez wiarę i miłość odniósł ów człowiek w tym miejscu, które było zbudowane na zaprzeczeniu wiary – wiary w Boga i wiary w człowieka – i na radykalnym podeptaniu już nie tylko miłości, ale wszelkich oznak człowieczeństwa, ludzkości; w tym miejscu, które było zbudowane na nienawiści i na pogardzie człowieka w imię obłąkanej ideologii; w tym miejscu, które było zbudowane na okrucieństwie. Miejsce, do którego prowadzi wciąż jeszcze brama z szyderczym napisem „Arbeit macht frei”, rzeczywistość bowiem była radykalnym zaprzeczeniem treści tego napisu.

W tym miejscu straszliwej kaźni, która przyniosła śmierć czterem milionom ludzi z różnych narodów, o Maksymilian Kolbe odniósł duchowe zwycięstwo, podobne do zwycięstwa samego Chrystusa, oddając się dobrowolnie

* Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej sprawowanej na terenie byłego obozu koncentracyjnego Oświęcim-Brzezinka (7 VI 1979) w trakcie pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny. Tekst publikujemy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1990, s. 683-686. Tytuł i przypisy pochodzą od redakcji.

na śmierć w bunkrze głodu – za brata. Ten brat żyje do dzisiaj na polskiej ziemi i jest wśród nas.

Czy tylko on jeden – Maksymilian Kolbe – odniósł zwycięstwo, które odczuli natychmiast współwięźniowie i do dzisiaj odczuwa je Kościół i świat? Zapewne wiele zostało tu odniesionych podobnych zwycięstw, jak choćby – śmierć w krematorium obozowym siostry Benedyktę od Krzyża, karmelitanki, w świecie Edyty Stein, z zawodu – filozof, znakomitej uczennicy Husserla, która stała się ozdobą współczesnej niemieckiej filozofii, a pochodziła z żydowskiej rodziny zamieszkałej we Wrocławiu.

Nie chcę zatrzymać się na tych dwóch nazwiskach, gdy stawiam sobie pytanie, czy tylko on jeden, czy tylko ona jedna?... Ile tutaj odniesiono podobnych zwycięstw? Odnosili je ludzie różnych wyznań, różnych ideologii, zapewne nie tylko wierzący.

Pragniemy ogarnąć uczuciem najgłębszej czci każde z tych zwycięstw, każdy przejaw człowieczeństwa, które było zaprzeczeniem systemu systematycznego zaprzeczania człowieczeństwa.

Na miejscu tak straszliwego podeptania człowieczeństwa, godności ludzkiej – zwycięstwo człowieka!

Czyż ktoś na świecie może się jeszcze dziwić, że papież, który tu, na tej ziemi urodził się i wychował, papież, który przyszedł na Stolicę Piotrową z Krakowa, z tej archidiecezji, na terenie której znajduje się obóz oświęcimski, że ten papież pierwszą encyklikę swego pontyfikatu zaczął od słów *Redemptor hominis*¹ – i że poświęcił ją w całości sprawie człowieka, godności człowieka, zagrożeniom człowieka – prawom człowieka wreszcie! Niezbywalnym prawom, które tak łatwo mogą być podeptane i unicestwione... przez człowieka! Wystarczy ubrać go w inny mundur, uzbroić w aparat przemocy, w środki zniszczenia, wystarczy narzucić mu ideologię, w której prawa człowieka są podporządkowane wymogom systemu... podporządkowane bezwzględnie, tak że faktycznie nie istnieją.

Przybywam tu dzisiaj jako pielgrzym. Wiadomo, że nie raz tutaj bywałem... bardzo wiele razy! Wiele razy schodziłem do celi śmierci Maksymiliana Kolbe, wiele razy klękałem pod murem zagłady i przechodziłem wśród rozwalonych krematoriów Brzezinki. Nie mogłem tutaj nie przybyć jako papież.

Przybywam więc do tego szczególnego sanktuarium, w którym narodził się – mogę powiedzieć – patron naszego trudnego stulecia, podobnie jak dziewięć wieków temu narodził się pod mieczem na Skałce Stanisław, patron Polaków.

¹ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

Ale przybywam nie tylko po to, żeby czcić patrona naszego stulecia. Przybywam, ażeby razem z wami, bez względu na to, jaka jest wasza wiara, jeszcze raz popatrzeć w oczy sprawie człowieka.

Oczywiście, że przybywam, aby się modlić wspólnie z wami wszystkimi, którzy tu dziś jesteście – i wspólnie z całą Polską – i wspólnie z całą Europą. Chrystus chce, abym stawszy się następcą Piotra, świadczył przed całym światem o tym, co jest wielkością człowieka naszych czasów – i co jest jego nędzą. Co jest jego klęską i co jest jego zwycięstwem.

Przychodzę więc i klękam na tej Golgocie naszych czasów, na tych mogiłach w ogromnej mierze bezimiennych, jak gigantyczny grób nieznanego żołnierza. Klękam przy wszystkich po kolei tablicach Brzezinki, na których napisane jest wspomnienie ofiar Oświęcimia w następujących językach: polskim, angielskim, bułgarskim, cygańskim, czeskim, duńskim, francuskim, greckim, hebrajskim, jidisz, hiszpańskim, flamandzkim, serbsko-chorwackim, niemieckim, norweskim, rosyjskim, rumuńskim, węgierskim, włoskim.

Zatrzymam się wraz z wami, drodzy uczestnicy tego spotkania, na chwilę przy tablicy z napisem w języku hebrajskim. Napis ten wywołuje wspomnienie narodu, którego synów i córki przeznaczono na całkowitą eksterminację. Naród ten początek swój bierze od Abrahama, który jest ojcem wiary naszej (por. Rz 4,12), jak się wyraził Paweł z Tarsu. Ten to naród, który otrzymał od Boga Jahwe przykazanie „Nie zabijaj”, w szczególnej mierze doświadczył na sobie zabijania. Wobec tej tablicy nie wolno nikomu przejść obojętnie.

I jeszcze jedna tablica – wybrana... Tablica z napisem w języku rosyjskim. Nie dodaję żadnego komentarza. Wiemy, o jakim narodzie mówi ta tablica. Wiemy, jaki był udział tego narodu w ostatniej straszliwej wojnie o wolność ludów. I wobec tej tablicy nie wolno nam przejść obojętnie.

I wreszcie tablica w języku polskim. Polaków zginęło czasu ostatniej wojny sześć milionów: jedna piąta część narodu. Jeszcze jeden etap wiekowych zmagania się tego narodu, mojego narodu, o podstawowe swoje prawa wśród narodów Europy. Jeszcze jeden głośny krzyk o prawo do własnego miejsca na mapie Europy. Jeszcze jeden bolesny rozrachunek z sumieniem współczesnej ludzkości.

Wybrałem trzy tablice. Należałoby zatrzymać się przy każdej i tak też uczynimy.

Oświęcim jest rozrachunkiem z sumieniem ludzkości poprzez te tablice, które świadczą o ofiarach, jakie poniosły narody. Oświęcim jest miejscem, którego nie można tylko zwiedzać. Trzeba przy odwiedzinach pomyśleć z lękiem o tym, gdzie leżą granice nienawiści.

Oświęcim jest świadectwem wojny. To wojna niesie z sobą ów nieproporcjonalny przyrost nienawiści, zniszczenia, okrucieństwa. A jeśli nie da się zaprzeczyć, że objawia również inne możliwości ludzkiej odwagi, bohaterstwa,

patriotyzmu, to jednak rachunek strat przeważa. Coraz bardziej przeważa – im bardziej wojna staje się rozgrywką wyrachowanej techniki zniszczenia. Za wojnę są odpowiedzialni nie tylko ci, którzy ją bezpośrednio wywołują, ale również ci, którzy nie czynią wszystkiego, co leży w ich mocy, aby jej przeszkodzić.

Niech mi wolno będzie na tym miejscu powtórzyć słowa, które wypowiedział Paweł VI wobec Organizacji Narodów Zjednoczonych: „Wystarczy przypomnieć, że krew milionów ludzi, że niesłychane i niezliczone cierpienia, że daremne masakry i straszliwe ruiny sankcjonują ten układ, który łączy was taką przysięgą, jaka winna zmienić przyszłą historię świata: nigdy więcej wojny, nigdy więcej wojny! Pokój, tylko pokój winien kierować losami narodów i całej ludzkości!”².

Jeśli jednakże to wielkie wołanie Oświęcimia, krzyk umęczonego tu człowieka ma przynieść owoce dla Europy (a także dla świata), trzeba wyciągnąć wszystkie słuszne konsekwencje z Deklaracji Praw Człowieka, jak do tego wzywał Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*. Czytamy tam między innymi: „Deklaracja ta uroczyście przyznaje wszystkim bez wyjątku ludziom godność osoby ludzkiej, potwierdza prawo każdego człowieka do swobodnego poszukiwania prawdy, do zachowania norm moralności, do pełnienia sprawiedliwości, do wymagania warunków życia godnych człowieka: są to prawa powszechne, nienaruszalne i niezbywalne”³.

A ja wróciłbym jeszcze do mądrości starego mistrza, Pawła Włodkowica, rektora krakowskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego w piętnastym wieku, który głosił, iż trzeba zabezpieczyć następujące prawa narodów: do istnienia, do wolności, do niepodległości, do własnej kultury, do godziwego rozwoju.

„Gdzie zaś bardziej działa moc niż miłość – pisze Włodkowic – tam ci szukają tego, co (będzie) ich, nie tego co Jezusa Chrystusa i dlatego łatwo odchodzi się od reguły prawa Boskiego. [...] wszelkie prawo przemawia przeciw napadającym na tych, którzy chcą żyć w pokoju. [...] Prawo naturalne przemawia przeciw nim, mianowicie: «Co chcesz dla siebie, czyń drugiemu» [...] Prawo Boskie przemawia przeciw nim, mianowicie: [...] «Nie będziesz grabieży czynił» [...], bo tym wyrażeniem «Nie będziesz grabieży czynił» zakazany jest wszelki rabunek”⁴.

² *Summi Pontificis allocutio in Consilio Nationum Unitarum (Acta Pauli Pp. VI)*, w: *Acta Apostolicae Sedis*, t. 57, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1965, s. 881.

³ Por. J a n XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, nr 144, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, Fundacja Jana Pawła II – Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1987, t. 1, s. 298.

⁴ Paweł W ł o d k o w i c, *Saevientibus [1415]. Odpowiedź na pytanie czwarte*, w: *Pisma wybrane Pawła Włodkowica. Works of Paul Wladimiri (A Selection)*, red. L. Ehrlich, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968, t. 1, s. 61, 58n.

Ale nie tylko o prawo tutaj chodzi, ale także i przede wszystkim o miłość: tę miłość bliźniego, w której się wyraża i dochodzi do głosu miłość Boga; tę miłość, którą ogłosił Chrystus w swoim przykazaniu, jakie każdy człowiek ma wypisane w swoim sercu – przykazaniu, które sam Bóg Stwórca w tym sercu wyrzeźbił.

Przykazanie to konkretyzuje się także w poszanowaniu drugiego, poszanowaniu jego osobowości, jego sumienia; konkretyzuje się w dialogu z drugim, umiejętności poszukiwania i uznania tego, co może być dobre i pozytywne także w kimś, kto wyznaje idee różniące się od naszych; a nawet w kimś, kto w dobrej wierze – błądzi...

Nigdy jeden naród nie może rozwijać się kosztem drugiego, nie może rozwijać się za cenę drugiego, za cenę jego uzależnienia, podboju, zniewolenia, za cenę jego eksploatacji, za cenę jego śmierci. To są myśli Jana XXIII, Pawła VI o pokoju w świecie współczesnym. Słowa te wypowiada zaś ich niegodny następca. Ale mówi je równocześnie syn narodu, który doznał w swych dziejach, dalszych i bliższych, wielorakiej udręki od drugich.

Pozwólcie jednak, że nie wymienię tych drugich po imieniu – pozwólcie, że nie wymienię... Stoimy na miejscu, na którym o każdym narodzie i o każdym człowieku pragniemy myśleć jako o bracie. A jeżeli w tym, co powiedziałem, była także gorycz – moi drodzy bracia i siostry, nie powiedziałem tego, żeby kogokolwiek oskarżać – powiedziałem po to, żeby przypomnieć.

Mówię bowiem nie tylko ze względu na tych, którzy polegli w czterech milionach ofiar na tym olbrzymim polu; mówię w imieniu wszystkich narodów, których prawa są zapoznawane i gwałcone. Mówię, bo obowiązuje mnie, obowiązuje nas wszystkich – prawda. Mówię, bo obowiązuje mnie, obowiązuje nas wszystkich troska o człowieka.

I dlatego proszę wszystkich, którzy mnie słuchają, ażeby skupili się, ażeby skupili wszystkie siły w trosce o człowieka. Tych zaś, którzy słuchają mnie z wiarą w Jezusa Chrystusa, proszę, ażeby skupili się w modlitwie o pokój i pojednanie.

Moi drodzy bracia i siostry, nie mam już nic więcej do powiedzenia.

Przychodzą mi tylko na myśl słowa Suplikacji:

„Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny!...

Od powietrza, głodu, ognia i wojny

...i wojny,

wybaw nas, Panie!” Amen.

JOHN PAUL II

“WHAT CONSTITUTES
THE GREATNESS AND THE MISERY
OF CONTEMPORARY MAN”*

“This is the victory that overcomes the world, our faith” (1 Jn 5:4).

These words from the Letter of Saint John come to my mind and enter my heart as I find myself in this place in which a special victory was won through faith; through the faith that gives rise to love of God and of one’s neighbor, the unique love, the supreme love that is ready to “lay down (one’s) life for (one’s) friends” (Jn 15:13; see Jn 10:11). A victory, therefore, through love enlivened by faith to the extreme point of the final definitive witness.

This victory through faith and love was won in this place by a man whose first name is Maximilian Mary. Surname: Kolbe. Profession (as registered in the books of the concentration camp): Catholic priest. Vocation: a son of Saint Francis. Birth: a son of simple, hardworking devout parents, who were weavers near Łódź. By God’s grace and the Church’s judgment: Blessed.

The victory through faith and love was won by him in this place, which was built for the negation of faith—faith in God and faith in man—and to trample radically not only on love but on all signs of human dignity, of humanity. A place built on hatred and on contempt for man in the name of a crazed ideology. A place built on cruelty. On the entrance gate which still exists, is placed the inscription “Arbeit macht frei,” which has a sardonic sound, since its meaning was radically contradicted by what took place within.

* Homily delivered by John Paul II at the Auschwitz–Birkenau concentration camp on June 7, 1979, during the Pope’s first pilgrimage to Poland. The title and the footnotes have been added by the editors.

For the original text see The Holy See, Apostolic Pilgrimage to Poland: Holy Mass at the Concentration Camp; Homily of His Holiness John Paul II, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka.html.

© Copyright 1979 by Dicastero per la Comunicazione—Libreria Editrice Vaticana.

In this site of the terrible slaughter that brought death to four million people of different nations, Father Maximilian voluntarily offered himself for death in the starvation bunker for a brother, and so won a spiritual victory like that of Christ himself. This brother still lives today in the land of Poland and is here with us.

But was Father Maximilian Kolbe the only one? Certainly, he won a victory that was immediately felt by his companions in captivity and is still felt today by the Church and the world. However, there is no doubt that many other similar victories were won. I am thinking, for example, of the death in the gas chamber of the concentration camp of the Carmelite Sister Benedicta of the Cross, whose name in the world was Edith Stein, who was an illustrious pupil of Husserl and became one of the glories of contemporary German philosophy, and who was a descendant of a Jewish family living in Wroclaw.

I do not want to stay only with those two names, when I ask myself, was it only he or she alone...? How many similar victories were here? These victories were made by people of different faiths, different ideologies, certainly not just believers.

We want to embrace with a feeling of deepest reverence each of these victories, every manifestation of humanity. They were the negation of a system of systematic negation of humanity.

In the place of terrible devastation of humanity and human dignity—there is victory of humanity!

Can it still be a surprise to anyone that the Pope born and brought up in this land, the Pope who came to the see of Saint Peter from the diocese in whose territory is situated the camp of Auschwitz, should have begun his first Encyclical with the words “Redemptor Hominis”¹ and should have dedicated it as a whole to the cause of man, to the dignity of man, to the threats to him, and finally to his inalienable rights that can so easily be trampled on and annihilated by his fellowmen? Is it enough to put man in a different uniform, arm him with the apparatus of violence? Is it enough to impose on him an ideology in which human rights are subjected to the demands of the system, completely subjected to them, so as in practice not to exist at all?

I am here today as a pilgrim. It is well known that I have been here many times. So many times! And many times I have gone down to Maximilian Kolbe’s death cell and kneeled in front of the execution wall and passed among the ruins of the cremation furnaces of Birkenau. It was impossible for me not to come here as Pope.

¹ See John Paul II, Encyclical Letter *Redemptor Hominis*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

I have come then to this special shrine, the birthplace, I can say, of the patron of our difficult century, just as nine centuries ago Skalka was the place of the birth under the sword of Saint Stanislaus, Patron of the Poles.

I come not only to honor the patron of our century, I come with the aim together with you, independent of what your faith is, once again to take care of the human being.

I have come to pray with all of you who have come here today and with the whole of Poland and the whole of Europe. Christ wishes that I who have become the Successor of Peter should give witness before the world to what constitutes the greatness and the misery of contemporary man, to what is his defeat and his victory.

I have come and I kneel on this Golgotha of the modern world, on these tombs, largely nameless like the great tomb of the Unknown Soldier. I kneel before all the inscriptions that come one after another bearing the memory of the victims of Birkenau in languages: Polish, English, Bulgarian, Romany, Czech, Danish, French, Greek, Hebrew, Yiddish, Spanish, Flemish, Serbo-Croat, German, Norwegian, Russian, Romanian, Hungarian, and Italian.

In particular I pause with you, dear participants in this encounter, before the inscription in Hebrew. This inscription awakens the memory of the People whose sons and daughters were intended for total extermination. This People draws its origin from Abraham, our father in faith (see Rom 4:12), as was expressed by Paul of Tarsus. The very people that received from God the commandment “Thou shalt not kill,” itself experienced in a special measure what is meant by killing. It is not permissible for anyone to pass by this inscription with indifference.

And one inscription more, a chosen one, the plaque in the Russian language. I do not add any comment. We know which nation the inscription is about. We know about their participation in the last terrible war for the freedom of peoples. Also this inscription we should not pass with indifference.

Finally, the last inscription: that in Polish. Six million Poles lost their lives during the second world war: a fifth of the nation. Yet another stage in the centuries-old fight of this nation, my nation, for its fundamental rights among the peoples of Europe. Yet another loud cry for the right to a place of its own on the map of Europe. Yet another painful reckoning with the conscience of mankind.

I chose three plaques. A stop should be made at all three and we will do so.

Auschwitz is such a reckoning through these plaques which remind us of the sacrifices the nations suffered. It is impossible merely to visit it. It is necessary on this occasion to think with fear of how far hatred can go.

Auschwitz is a testimony of war. War brings with it a disproportionate growth of hatred, destruction and cruelty. It cannot be denied that it also ma-

nifests new capabilities of human courage, heroism and patriotism, but the fact remains that it is the reckoning of the losses that prevails. That reckoning prevails more and more, since each day sees an increase in the destructive capacity of the weapons invented by modern technology. Not only those who directly bring about wars are responsible for them, but also those who fail to do all they can to prevent them.

Therefore I would like to repeat in this place the words that Paul VI pronounced before the United Nations Organizations: "It is enough to remember that the blood of millions of men, numberless and unprecedented sufferings, useless slaughter and frightful ruin, are the sanction of the covenant which unites you in a solemn pledge which must change the future history of the world: No more war, war never again. It is peace, peace which must guide the destinies of peoples and of all mankind."²

If, however, Auschwitz's great call and the cry of man tortured here is to bear fruit for Europe and for the world also, the Declaration of Human Rights must have all its just consequences drawn from it, as John XXIII urged in the encyclical *Pacem in Terris*. For the Declaration is a solemn recognition of the personal dignity of every human being; an assertion of everyone's right to be free to seek out the truth, to follow moral principles, discharge the duties imposed by justice, and lead a fully human life.³ These rights are universal, inviolable and inalienable.

There must be a return to the wisdom of the old teacher Paweł Włodkowic, Rector of the Jagellonian University at Krakow in the 15th century, and the rights of nations must be ensured: their right to existence, to freedom, to independence, to their own culture, and to honorable development.

Włodkowic wrote: "Those who use power rather than charity pursue their own ends and not Jesus Christ's, and the rule of divine law is therefore easily broken.... Every law is against those attacking (infidels) who want to abide in peace.... Natural law opposes, viz.: 'What thou wilt for thyself, do to the other.'... Divine law opposes ... 'Thou shalt not steal' ... for in the words 'Thou shalt not steal' is forbidden all robbery."⁴

But it is not only in terms of rights, but also and above all it is about love: that love of neighbor which expresses and gives a voice to the love of God,

² "Summi Pontificis allocutio in Consilio Nationum Unitarum (Acta Pauli Pp. VI)," in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 57 (Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965), 881.

³ See John XXIII, Encyclical Letter on Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty *Pacem in Terris*, Section 4, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

⁴ Paweł Włodkowic, *Saevientibus (1415): Answer to Fourth Question*, in *Pisma wybrane Pawła Włodkowica: Works of Paul Wladimiri (A Selection)*, ed. Ludwik Ehrlich (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1968), vol. 1, 61, 58–59.

the love which Christ proclaimed in his commandment and that every man has written in his heart—the commandment which God the Creator carved in the heart.

This commandment is concretized in respect for the other, respect for his personality, his conscience; is concretized in dialogue with others, in the ability to search and acknowledge what can be good and positive also in someone who represents ideas different from ours, even in someone who in good will errs.

Never one at the other’s expense, at the cost of the enslavement of the other, at the cost of conquest, outrage, exploitation and death! He who is speaking these words is the unworthy successor of John XXIII and Paul VI. But he is also the son of a nation that in its history has suffered many afflictions from others.

Allow me, however, not to mention those others by name, let me not mention... We stand in this place where we want to think that every nation and every person is a brother. And if in what I said was bitter—my dear brothers and sisters—I did not say that to accuse anyone. I said it in order to remember.

I speak not only because of those who died, the four million victims of this vast field, I say it in the name of all the nations whose rights are being violated and forgotten. I speak, because it obliges me, obliges all of us—to the truth. I speak, because it obliges me, it obliges all of us, to care for humanity.

And because of this, I ask all who hear me, that you focus, that you focus all your powers for the care of the human being. But those who listen to me with faith in Jesus Christ, I ask you, to focus in prayer for peace and reconciliation.

My dear brothers and sisters, I have nothing more to say.

I call to mind the words of the supplication:

“Holy is God! Holy and strong! Holy Immortal One! From plague, from famine,

from fire and from war

... and from war,

deliver us, Lord.”

Amen.

CZŁOWIEK – DOBRO – KULTURA



Rocco BUTTIGLIONE*

INNA NOWOCZESNOŚĆ?

Wraz z ideami formy i celu znika również idea Boga. Kartezjusz nie sformułował jednak takiego wniosku, lecz postawił pytanie, czy zasady nauki, za pomocą których uporządkował świat fizyczny, mogą również służyć do zrozumienia i uporządkowania świata człowieka i jego życia moralnego. Zmarł, nie udzielając na nie ostatecznej odpowiedzi. Wprawdzie współczesny ateizm rzeczywiście wywodzi się od Kartezjusza, to jednak wynika on z jednostronnej interpretacji Kartezjańskiego odkrycia. Istnieje też „inny” Kartezjusz.

CZYM JEST NOWOCZESNOŚĆ?

Powszechnie uważa się, że historia nowoczesności zaczyna się od myśli Kartezjusza i jego decyzji o rozpoczęciu refleksji filozoficznej od człowieka-podmiotu, nie zaś od bytu. Chcemy podjąć próbę problematyzacji tego przekonania, swobodnie czerpiąc inspirację z nowego filozoficznego rozumienia nowoczesności, które zaproponował Augusto del Noce. Zwrócił on uwagę na znaczenie kryzysu libertyńskiego, który rozpoczął się na przełomie wieków szesnastego i siedemnastego¹. Kryzys ten ma trojake źródło: wojny religijne, powstanie nowoczesnej nauki i odkrycie Ameryki.

WOJNY RELIGIJNE

Wojny religijne przerwały ciągłość kulturowego horyzontu średniowiecza. Chrześcijaństwo połączyło różnorakie – również wrogie – narody, czyniąc je braćmi. Aby to zrozumieć, zastanówmy się nad kluczowymi dla chrześcijaństwa i powiązanymi ze sobą ideami Trójcy² i osoby³. Osoba to byt, który istnieje

* Prof. Rocco Buttiglione – The Pontifical Academy of Social Sciences, Casina Pio IV, 00120 Vatican City [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, t. 1, *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965; zob. też: A.M. Wojtyła, *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

² Zob. J. Ratzinger, *Bóg Chrystusa. Medytacje trynitarne*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.

³ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 43-344.

je w relacji z innymi. Myśląc o osobie, myślimy o czymś, co niełatwo jest ująć za pomocą kategorii metafizyki arystotelesowskiej, o czymś, co nie jest ani po prostu substancją (choć osoba jest również substancją), ani po prostu przypadłością. Osoba jest relacją konstytutywną czy też relacją substancjalną, czyli istnieje w relacji z inną osobą, a relacja ta jest tak doniosła, że konstytuuje jej istotę⁴. Relację taką nazywamy „miłością”. W porządku natury najważniejszy jej przejaw stanowi miłość mężczyzny i kobiety oraz matki i dziecka. Kochając kobietę, jestem na nowo definiowany przez moją relację z ukochaną – w świetle jej spojrzenia świat jawi mi się na nowo, wydaje się bogatszy. Coś podobnego, a może nawet bardziej radykalnego, dzieje się w relacji matki z dzieckiem. W miłości mężczyzny i kobiety dwoje staje się w pewnym sensie jednością. Można też powiedzieć, że w miłości matki i dziecka jedno staje się dwojgiem: na najwcześniejszych etapach swojego istnienia dziecko dosłownie nie może istnieć poza relacją z matką.

Osobowość każdego człowieka naznaczona jest jednak ograniczeniami. Bez względu na to, jak wielka jest miłość, dwoje nigdy nie stanie się doskonale jednym. Jak przypomina Sigmund Freud, niejednoznaczność, a nawet zdrada, zawsze towarzyszą ludzkiej miłości⁵. Kochająca matka może stać się matką ograniczającą, która odmawia swojemu synowi swobodnego podążania ku jego przeznaczeniu. Ojciec, który zapoczątkowuje życie, może stać się jak mityczny Kronos, pożerający swoje dzieci. Przecistawiając się błędnej, idealizującej interpretacji chrześcijaństwa, postmodernizm nalegał na demitologizację i desakralizację tego, co pozytywne, podkreślając, że w każdą ludzką relację wpleciona jest relacja władzy. Część myśli feministycznej wyprzedziła te analizy, odnosząc kategorię władzy do relacji między płciami, a także do relacji między matką a dzieckiem. Katolicy zazwyczaj reagowali niepokojem na te trendy kulturowe. Ja natomiast chciałbym zaproponować ich częściowo pozytywne odczytanie. Przypominają nam one o fundamentalnej dla chrześcijaństwa doktrynie o grzechu pierworodnym. Wskazuje się na nią w sekwencji o Duchu Świętym, którą Kościół śpiewa podczas Mszy Świętej w Niedzielę Zesłania Ducha Świętego: „Bez Twojego tchnienia / cóż jest wśród stworzenia? / Jeno cierń i nęcze”⁶. Podobną myśl znajdujemy też w utworze wielkiego poety (i katolika) Oscara Wilde’a: „Każdy zabija kiedyś to, co kocha”⁷. Postmoder-

⁴ Por. R. Buttiglione, *Pueden dos (o tres) ser uno?* w: *La ontología trinitaria. Memoria y kairós*, red. M. Szalay, N. Sanches, Ciudad Nueva, Madrid 2024, s. 303n.

⁵ Zob. S. Freud, *Beiträge zur Psychologie de Liebeslehens: I. Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne*, „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen” 2(1910) nr 2, s. 389-397.

⁶ *Uroczystość Zesłania Ducha Świętego rok A*, wiara.pl, <https://liturgia.wiara.pl/doc/413542>. Uroczystosc-Zeslania-Ducha-Swietego-rok-A.

⁷ O. Wilde, *Ballada o więzieniu w Reading*, tłum. A. Włodek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 9.

nizmowi można – i trzeba – zarzucić jednostronność i ostateczny pesymizm: ujęcia postmodernistyczne postrzegają historię ludzkości jedynie z perspektywy relacji władzy⁸. Tymczasem związek mężczyzny i kobiety to przecież nie tylko próba wzajemnego wykorzystywania się. W związku tym, niekiedy wbrew pozorom, pojawia się dar i troska jednej osoby o drugą. Konstytutywna dla osoby relacja może być zarazem chora i autentyczna – a wówczas potrzebuje uzdrowienia i odtworzenia. Georg Wilhelm Friedrich Hegel wyraźnie dostrzegł ten tragiczny wymiar historii, ale łudził się, że rozwiązanie dylematu człowieka nastąpi ramach samej historii. Św. Paweł twierdzi zaś, że rozwiązanie owego dylematu ludzkich dziejów stanowi Bóg, który wkracza w historię człowieka, przyjmuje ją jako własną i dokonuje jej odkupienia. Chrystus, który jest Osobą doskonałą, żyje w relacji miłości z Ojcem i Duchem Świętym. Będąc człowiekiem, Chrystus daje swoim przyjaciołom możliwość wejścia w relację z Nim jako osobą – i odnowę – a zatem uczestnictwa w życiu Boga. Chrześcijańska komunია uzdrawia i doskonali sposób, w jaki osoby istnieją dla siebie nawzajem – stwarzając człowieka, Bóg wpisał możliwość takiego istnienia w ludzkie ciało, a tym samym położył podwaliny pod jedność rodzin i narodów.

Chrześcijańskie średniowiecze stanowi przykład społecznych i historycznych skutków chrześcijańskiej komunii, która staje się podstawą przeżywania wspólnoty. Poprzez chrzest wrogowie jedną się i rodzą się nowe narody – narody Europy połączone więzią wspólnej kultury chrześcijańskiej.

Zwróciliśmy już uwagę na więź, która łączy ideę osoby z ideą Trójcy. To nie przypadek, że idea osoby jako relacji konstytutywnej powstała, historycznie rzecz biorąc, w celu wyjaśnienia relacji między osobami Trójcy Świętej. W tym miejscu chcielibyśmy jednak podkreślić inny aspekt idei Trójcy. W komunii Osób Boskich każda z nich zachowuje, a nawet wzmacnia swoją własną tożsamość. Nie są one niejako wchłaniane w nieokreśloną całość, jak w doktrynach panteistycznych; wejście w życie Boga nawet w przypadku człowieka nie oznacza utraty jego indywidualności. Świat klasyczny dysponuje ideą jednostki emancypującej się ze społeczności, do której należy. Tym, czego brakuje światu klasycznemu, nie jest ani rozumienie jednostki, ani koncepcja wspólnoty, lecz idea konstytutywnej relacji bycia razem – przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości każdego, a nawet wzmacnianiu jej poprzez relacje. Platon zbliża się do tej idei w dialogach *Kriton*⁹ i *Uczta*¹⁰, ale kie-

⁸ Zob. M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

⁹ Por. P l a t o n, *Kriton*, 50 A-54 D, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 19-26.

¹⁰ Por. t e n Ź e, *Uczta*, 201 D-211 A, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 63-77.

dy następnie wyraźnie tematyzuje swoją filozofię polityczną w *Państwie*¹¹, proponuje koncepcję społeczności zwartej i ciągłej – takiej, która całkowicie wchłania jednostkę. To nie przypadek, że systemy demokratyczne narodziły się w środowisku chrześcijańskim¹².

Otwarty pozostaje problem sposobu, w jaki dokonuje się odkupienie świata. Chrystus pokonał diabła i śmierć, pokonał przez krzyż i zmartwychwstanie. Władza diabła i śmierci nad światem i człowiekiem nie została jednak unieważniona. Obecny moment historyczny to czas Kościoła, co znaczy: czas miłosierdzia. Ciało Chrystusa w pewnym sensie pozostaje na krzyżu aż do końca dziejów. Czas obecny dany jest ludziom, by nawrócili się i uwierzyli w Ewangelię, czas ten jednak został dany również mocom zła, które wodzą ludzi i Kościół na pokuszenie. W tym czasie moce tego, co negatywne, starają się wszelkimi sposobami odgrywać swoją rolę – już po zmartwychwstaniu Chrystusa i pomimo Jego zmartwychwstania. Zwycięstwo Pana niesione jest w kruchych ciałach grzesznych ludzi, którzy nieustannie upadają i pokutują za swoje upadki, a także potrzebują przebaczenia i miłosierdzia. Jan Paweł II podkreślał to w swoich słowach i czynach. Nie możemy poprawnie odczytać historii nowoczesności, nie uwzględniając – wraz z odkupieniem – grzechu Kościoła.

Grzechem Kościoła jest schizma. „Aby wszyscy byli jedno [...] tak aby świat uwierzył” (J 17,21) – mówił Jezus – „Miłujcie się wzajemnie tak, jak Ja was umiłowalem” (J 15,12). Schizma stanowi wielkie przeciwświadcstwo, skandal, który bezpośrednio zaprzecza cudowi jedności przyniesionemu przez komunie. W wiekach szesnastym i siedemnastym w Europie chrześcijanie torturowali i zabijali innych chrześcijan w imię wiary. Z doświadczenia żywej miłości, które następnie zostało utrwalone w doktrynie, wiara stała się ideologią, narzucaną siłą wbrew prawom sumienia. Kościół już nie jednoczył, lecz dzielił. Gorzej: istniała nie jedna ideologia, lecz dwie – konkurujące ze sobą, angażujące ludzi w niekończącą się wojnę domową. To, co po jednej stronie Pirenejów uważane było za doktrynę objawioną, po drugiej stronie stało się odpychającą herezją. Nie sposób przecenić skali szoku, jaki wywołało to w sumieniu Europejczyków. Oczywiście w przeszłości miały już miejsce podobne skandale, ale żaden na taką skalę, żaden nie obejmował całości chrześcijaństwa. To właśnie w kontekście tego skandalu powstaje libertynizm erudytyjny (fr. *libertinage érudit*)¹³. Będzie to prąd rozwijany we Francji w „partii polityków” – tych, którzy w celu zagwarantowania pokoju społecznego i powstrzymania wojny domowej potwierdzają prymat polityki nad religią i potrzebę sprowadzenia

¹¹ Zob. t e n z e, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020.

¹² Por. E. P e t e r s o n, *Der Monotheismus als Politisches Problem*, w: Peterson, *Ausgewählte Schriften*, t. 1. *Theologische Traktate*, Echter Verlag, Würzburg 1994, s. 23n.

¹³ Zob. A.M. B a t t i s t a, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1964.

religii do sfery prywatnej, gdy sfera publiczna staje się wyłączną domeną państwa. Ludzie średniowiecza przekonani byli, że polityka ich dzieli, religia zaś – jednoczy ponad granicami grup etnicznych i księstw. Nowoczesność narodziła się wraz z przekonaniem przeciwnym: religia dzieli, a polityka łączy. Pokój społeczny gwarantowany jest już nie przez chrześcijańską komunie, skostniałą w postaci doktryny, lecz przez prawo państwowe.

Oświecenie będzie naznaczone tym przekonaniem. W swoim głównym nurcie będzie się ono starało zachować moralność chrześcijańską, oddzielając ją jednak od jej metafizycznego i religijnego korzenia i traktując jako prostą moralność naturalną. Jego ideałem będzie chrześcijaństwo bez Kościoła i, ściśle mówiąc, bez Chrystusa, chrześcijaństwo zredukowane do roli nauczyciela moralności. Daje to początek osobliwej formie współczesnego ateizmu, który krytykuje Kościół z chrześcijańskiego punktu widzenia, stosując w swoich osądach zsekularyzowane kategorie chrześcijańskie. Podejście takie wykorzystywał Rousseauowski mit „dobrego dzikusa”¹⁴, w którym skłonności naturalne uznawane są za dobre, podczas gdy całość cywilizacji podlega potępieniu jako niszcząca ową naturalną dobroć człowieka. Oświecenie obejmuje jednak również inny nurt, który ujmuje te sprawy głębiej, twierdząc, że wraz z religią i metafizyką musi upaść moralność chrześcijańska. Jeśli Jean-Jacques Rousseau jest standardowym reprezentantem nowoczesności, to poprzez postać i dzieło markiza Donatiena Alphonse’a François de Sade pojawia się postmodernizm¹⁵.

Na tym kończymy nasze analizy pierwszego „korzenia” nowoczesności: skandalu wojen religijnych. Filozofia polityczna Rousseau powinna zostać rozszerzona o kantowski projekt wiecznego pokoju¹⁶. Polityka oddzielona od religii lub religia w granicach naturalnego rozumu powinny okazać się zdolne do ustanowienia pokoju nie tylko wewnątrz państwa, ale także między narodami. W obliczu tego wyzwania świecka religia jednak zawodzi: okrucieństwa rewolucji francuskiej, a następnie wojen podsycanych nacjonalizmem i wolą władzy, wojen światowych, sprawiają, że oświeceniowe obietnice zbawienia okazują się obietnicami bez pokrycia. W obliczu tej porażki papież Benedykt XV – z niezwykłą naturalnością – odkrywa na nowo rolę Kościoła w obronie pokoju¹⁷. Kulminacją procesu zapoczątkowanego przez Benedykta XV będzie encyklika *Pacem in*

¹⁴ Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 107-276.

¹⁵ Zob. np. D.A.F. de Sade, *Historia Julietty*, t. 3, „Stowarzyszenie miłośników zbrodni”. „Italia”. „Minsk”, tłum. K. Matuszewski, B. Banasiak, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2024.

¹⁶ Zob. I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. F. Przybylak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

¹⁷ Zob. B e n e d y k t XV, *Lettera ai capi dei popoli belligeranti*, 1 VIII 1917, The Holy See, https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti.html.

terris Jana XXIII¹⁸. Tutaj rozpoczyna się próba przezwyciężenia – czy też nowego ugruntowania – nowoczesności. Stanowisko to jest kontynuowane przez Sobór Watykański II. Oznacza to jednak przyjęcie postawy pokutnej wobec Boga i ludzi: wyznanie grzechów przez Kościół. Bezpośrednią konsekwencją wyznania grzechów jest pilna potrzeba pojednania. Ekumenizm stanowi podstawowy element nowej ewangelizacji.

POWSTANIE NOWOCZESNEJ NAUKI

Być może skandal związany z prześladowaniem i zabijaniem innych chrześcijan w imię wiary nie miałby tak druzgocących konsekwencji, gdyby nie towarzyszył mu inny kryzys, raczej intelektualny niż moralny. Podobne skandale miały już bowiem miejsce w przeszłości, chociaż skala ich była mniejsza. Wystarczy wspomnieć schizmę wschodnią, schizmę na Zachodzie czy prześladowania katarów. Drugim czynnikiem kryzysowym, który napotykamy u źródeł nowoczesności, jest powstanie nowoczesnej nauki. Stworzenie geometrii analitycznej (przez Kartezjusza i Pierre'a de Fermata), pozwalającej na dokładne obliczenie parametrów ruchu obiektów w czasie i przestrzeni, oraz opracowanie zasad metody eksperymentalnej (przez Galileusza) dały początek mechanice racjonalnej i nowoczesnej fizyce. Świat stał się rzeczywistością obliczalną, a zatem przewidywalną i podlegającą ludzkiej woli. Zapoczątkowany w ten sposób proces Max Weber nazwał „odczarowaniem świata”¹⁹. Przełom, który się wówczas dokonał, jego zasięg, są dla nas dzisiaj trudne do zrozumienia – trudno nam porównać tę wizję świata z wizją przednowoczesną, odzwierciedloną i usystematyzowaną w fizyce Arystotelesa. W jego ujęciu przedmioty świata mają formę, czyli duszę. Arystotelesowska forma jest zasadą dynamizmu ciała, powoduje jego ruch w kierunku właściwego dlań celu; można powiedzieć, że jest zamieszkującym ciało pragnieniem. Posiadanie duszy oznacza określony udział w byciu i dobru, w boskim pierwiastku, nadający przedmiotowi godność, którą ludzkie działanie musi respektować²⁰.

¹⁸ Zob. Jan XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, 11 IV 1963, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFM Conv., A. Stanowski, Fundacja Jana Pawła II – Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1987, s. 269-303.

¹⁹ Zob. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, w: tenże, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 111-140.

²⁰ Wspaniałą prezentację koncepcji arystotelesowskiej daje Dante Alighieri w *Boskiej komedii* (zob. D. Alighieri, *Boska komedia*, tłum. A. Kuciak, Wydawnictwo AA, Kraków 2006, s. 665-669 – „Raj”, Pieśń trzydziesta trzecia).

Arystotelesowska fizyka wymienia cztery rodzaje przyczynowości: materialną, sprawczą, formalną i celową. Nauka współczesna zna jedynie przyczynowość sprawczą i materialną. Ruch jest przenoszony z jednego przedmiotu na inny, nie ma swego źródła wewnątrz przedmiotu. Przyczynowość formalna i celowa zostały z nauk przyrodniczych wykluczone – można powiedzieć, że myślenie za pomocą tych kategorii stanowiło główną przeszkodę epistemologiczną w ich rozwoju. Współczesna nauka (nauki przyrodnicze) rozwija się poprzez systematyczne usuwanie ze swoich teorii odniesień do przyczyn formalnych lub celowych, które zredukowane są do przyczyn materialnych lub sprawczych.

Mityczny świat Greków (i wszystkich kultur przednowoczesnych) wciąż znajduje odzwierciedlenie w wizji Arystotelesa. W Arystotelesowskiej formie (duszy) nietrudno dostrzec odbicie bóstw natury, które zamieszkiwały lasy i źródła i ożywiały zjawiska naturalne od wewnątrz. Wszystko to znika wraz z nowoczesną nauką, która zajmuje się czystymi przedmiotami. Ów czysty przedmiot to po prostu pewna ilość materii pozbawiona formy innej niż geometryczna – znaczy to, że przedmiot taki można odtworzyć w trójwymiarowym kształcie. Taki sens my współcześni przypisujemy pojęciu formy, radykalnie rozdzielając w ten sposób podmiot i przedmiot. Przedmioty fizyki Arystotelesowskiej charakteryzowała pewna doza podmiotowości, której przedmioty fizyki współczesnej są pozbawione²¹.

Wraz z fizyką Arystotelesa upada również jego metafizyka – a przynajmniej przekonanie takie panowało u początków nowoczesności²². W centrum świata nowoczesnego nie ma już Boga, do którego wszystkie rzeczy dążą ze względu na swoją formę i ku któremu poruszają się, przyciągane naturalnym pragnieniem, tworząc dynamiczny kosmiczny porządek. Teraz człowiek na-

²¹ Zob. G. B a c h e l a r d, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.

²² Kwestia ta jest faktycznie bardziej złożona niż wskazuje na to sposób, w jaki zwięźle ją tutaj podsumowałem. Na przykład Étienne Gilson i Cornelio Fabro na różne, choć zbieżne sposoby próbowali oddzielić metafizykę Tomasza od fizyki Arystotelesa. Nie jest to miejsce na krytyczną ocenę wyników, jakie uzyskali (zob. É. G i l s o n, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006; C. F a b r o, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005). Gilson jest bliższy stanowisku Augusta Del Nocego, które przedstawiliśmy w tekście, i broni ciągłości doświadczenia filozoficznego od czasów klasycznych po nowoczesność. Należy też pamiętać, że w średniowieczu czytano dzieła Arystotelesa w edycji Andronikosa z Rodos. W wydaniu tym *Metafizyka* (na co wskazuje znaczenie tego tytułu w języku greckim) została umieszczona po *Fizyce*, co wzmocniło przekonanie, że metafizyka Arystotelesa zależna jest od jego fizyki. W rzeczywistości to, co nazywamy metafizyką, Arystoteles nazywał „filozofią pierwszą” i uważał za przedmiot kursu wprowadzającego w programie jego szkoły.

daje porządek światu rzeczy, podporządkowuje je swoim praktycznym celom. Wraz z ideami formy i celu znika również idea Boga.

Kartezjusz nie sformułował jednak takiego wniosku, lecz postawił pytanie, czy zasady nauki, za pomocą których uporządkował świat fizyczny, mogą również służyć do zrozumienia i uporządkowania świata człowieka i jego życia moralnego. Zmarł, nie udzielając na nie ostatecznej odpowiedzi. Wprawdzie współczesny ateizm rzeczywiście wywodzi się od Kartezjusza w tym sensie, że wcześniej nie dałoby się go pomyśleć, to jednak wynika on z jednostronnej interpretacji Kartezjańskiego odkrycia. Istnieje też „inny” Kartezjusz – Kartezjusz zdający sobie sprawę z metafizycznego kryzysu, który zapoczątkowało jego odkrycie i starający się mu zaradzić. Chociaż spotkanie Boga w świecie fizyki nie jest już możliwe, otwarta pozostaje inna droga ku niemu – droga wychodząca nie od świata, lecz od człowieka. Przyjmijmy w punkcie wyjścia zwątpienie i absolutny relatywizm, do których libertyni dochodzą w konsekwencji upadku pewników religii i metafizyki. Wątpienie jest aktem myśli – tak twierdzi Kartezjusz – jeśli wątpię, myślę, to jestem. Zdobywam zatem pierwszą pewność, która jest pewnością istnienia „ja”. Myślę, a więc jestem. Stwierdzenie to nie stanowi wyniku dedukcji bytu z myśli, lecz wyraża akt, w którym byt i myśl dane są „ja” jednocześnie. Myślę, a jednak wątpię. Wątpiąc, dochodzę do potwierdzenia mojego bytu. Dlatego jestem i jestem istotą myślącą – ale jestem myślą uwarunkowaną (narażoną na możliwość wątpienia i błędu). Myślenie tego, co przygodne, możliwe jest jednak tylko w odniesieniu do tego, co konieczne. Musi istnieć byt, który jest absolutną podmiotowością, absolutnym myśleniem i absolutną prawdą, a jest nim Bóg²³. Oto druga strona myśli Kartezjańskiej. Kartezjusz oddziela to, co podmiotowe, od tego, co przedmiotowe, nie czyni tego jednak w celu zaprzeczenia podmiotowości. Jako twórca nowoczesnej nauki, fenomenologicznie oddziela podmiotowość, aby lepiej zbadać i zrozumieć świat czystych przedmiotów. Wie jednak, że świat podmiotu również zasługuje na badanie. W historii Zachodu dominuje jednak takie odczytanie nowoczesności, które redukuje działanie rozumu do stosowania metod nauk przyrodniczych. To, czego nie można ująć za ich pomocą, zostało umieszczone w sferze jedynie podmiotowej, subiektywnej – i utożsamione z indywidualną arbitralnością.

Ta nowoczesna wizja świata okazała się jednak zawodna. Bezpośrednią konsekwencją postrzegania świata jako złożonego z czystych przedmiotów jest to, że w nim również człowiek postrzegany jest jako czysty przedmiot. Tak ro-

²³ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, V, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, w: tenże, *“Medytacje o pierwszej filozofii.” “Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora.” “List do Ojca Dinet.” “Rozmowa z Burmanem”*, tłum. M. Ajdukiewicz i in., Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, 82-88.

zumiany, człowiek może stać się narzędziem do osiągnięcia arbitralnych celów każdego, kto dysponuje odpowiednią siłą. Drugą konsekwencją tej wizji, ściśle powiązaną z pierwszą, jest to, że uczymy się patrzeć na siebie nawzajem jak na czyste przedmioty i tracimy kontakt z naszą podmiotowością, z faktem, że jesteśmy podmiotami. W ten sposób rodzi się świat całkowitej alienacji, który opisuje i przeciwko któremu buntuje się Martin Heidegger. Świat człowieka zostaje poddany panowaniu mocy technologii i unicestwiony²⁴.

Inną konsekwencją redukcji racjonalności do stosowania metod nauk przyrodniczych stanowi uprzedmiotowienie przyrody, a w konsekwencji kryzys ekologiczny. Rzeczy tego świata postrzegane są wyłącznie jako narzędzia realizacji irracjonalnego pragnienia. Co zaś pozostaje z pragnienia, gdy rozpada się metafizyczna wizja, łącząca różne pragnienia w ramach porządku ostatecznie skierowanego ku Bogu? Jak pisze poeta, pozostaje „Lichwa, Żądza i Władza”²⁵. Świat zostaje zorganizowany na nowo wokół elementarnych popędów, które przetrwały dekonstrukcję ludzkiego podmiotu. W takim świecie tracimy poczucie wartości i godności rzeczy. Zapominamy, że świat został stworzony przez Boga i powierzony człowiekowi, aby ten mógł go wykorzystywać w służbie własnego życia, ale także po to, by mógł się nim opiekować i prowadzić ku pełni prawdy i dobra. Pozytywistyczny ateizm marzył o świecie, w którego centrum znajdowałby się człowiek, a nie Bóg. Jednakże proces budowania tego świata okazuje się nie tworzeniem nowej i lepszej rzeczywistości, lecz degradacją, zanieczyszczaniem powietrza, wody i ziemi i czynieniem naszej planety niezdatną do zamieszkiwania przez człowieka. Proces ten został opisany w encyklice *Laudato si'* papieża Franciszka²⁶. Odczytywana jest ona jako dokument dotyczący ekologii – i z pewnością nim jest. Jeśli jednak zinterpretujemy ją w świetle niedawno ogłoszonej encykliki *Dilexit nos*²⁷, do czego zachęca nas sam jej autor, zauważymy, że głównym tematem *Laudato si'* jest Boży Logos, przez który wszystko zostało stworzone. Jego światło odbija się we wszystkich rzeczach stworzonych i jeśli próbujemy uporządkować świat w oderwaniu od tego światła, zamiast współpracować w dziele stworzenia, siejemy śmierć i zniszczenie.

²⁴ Zob. M. Heidegger, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002.

²⁵ Por. T.S. Eliot, *Chóry z „Opoki”*, VII, w: tenże, *W moim początku jest mój kres*, tłum. A. Pomorski, Świat Książki, Warszawa 2007, s. 197.

²⁶ Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si'* poświęcona trosce o wspólny dom, 24 V 2015, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

²⁷ Zob. tenże, Encyklika *Dilexit nos* o miłości ludzkiej i Bożej Serca Jezusa Chrystusa, 24 X 2024, The Holy See, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>.

Przeciwko redukowaniu rozumu do metod nauk przyrodniczych energicznie zaprotestował Benedykt XVI w swoim przemówieniu w Ratyzbonie²⁸. Aby zrozumieć świat czystych przedmiotów, pojęcia przyczyny formalnej i celowej muszą zostać ujęte w nawias. Czy jednak możliwe jest zrozumienie ludzkiego świata bez tych pojęć? Koncepcja rozumu, która uwzględnia jedynie przyczynowość materialną i sprawczą, nie uchwyci swoistości ludzkiego świata, a zwłaszcza specyficznej racjonalności działania człowieka. To właśnie takie okaleczone pojmowanie rozumu leży u podstaw katastrofy ekologicznej. Człowiek, który panuje nad światem, a nie potrafi zapanować nad sobą, nad własnym sercem, rządzi stworzeniem jak tyran, nie zaś jak pasterz bytu.

W niewielkim tylko stopniu dostrzeżono doniosłość kulturową tej refleksji Benedykta XVI. Przypomnijmy w tym kontekście przede wszystkim myśl Karla Poppera, filozofa zbyt mało badanego i niezrozumianego przez wielu katolików, którzy – niesłusznie – uznają go za propagatora relatywizmu. Myśl Poppera powinna być raczej postrzegana jako samokrytyka pozytywizmu, a w szczególności neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego²⁹. Ta ostatnia koncepcja stanowi kulminację scjentystycznego ujmowania rzeczywistości, czyli prób zrozumienia całości wiedzy w oparciu o metodę współczesnej fizyki jako nauki o czystych przedmiotach poruszających się w czasie i przestrzeni. Projekt ten z konieczności zakłada hierarchię nauk: fizyka dostarcza pierwszych zasad chemii, chemia z kolei stanowi podstawę biologii, ta zaś psychologii, która jest fundamentem socjologii i nauki o ludzkim szczęściu³⁰. Popper natomiast uczy nas metodologicznej autonomii różnych nauk, które reprezentują równie uzasadnione, lecz odmienne podejścia do rzeczywistości. Uczy nas również otwartości rozumu – rozum otwarty jest niedogmatyczny i świadomy, że sam nie obejmuje całości rzeczywistości³¹. To nie przypadek, że podobna idea pojawia się na przykład w adhortacji *Evangelii gaudium*, gdzie papież Franciszek pisze, że „rzeczywistość przewyższa idee”³², rzeczywistość jest od idei bogatsza. Wbrew tezie o wchłonięciu całej ludzkiej wiedzy przez nauki przy-

²⁸ Zob. B e n e d y k t XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Przemówienie wygłoszone na uniwersytecie w Ratyzbonie, 12 IX), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 11, s. 25-29.

²⁹ Poprawną interpretację myśli Karla Poppera zob. D. A n t i s e r i, *Karl Popper. Protagonista del secolo XX*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

³⁰ Zob. R C a r n a p, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, „Erkenntnis” 2(1931), s. 432-465.

³¹ Zob. K. P o p p e r, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

³² Por. F r a n c i s z e k, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu ewangelii we współczesnym świecie, 24 XI 2013, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Rzeczywisto%C5%9B%C4%87_jest_wa%C5%BCniejsza_od_idei, nr 231.

rodnicze Popper uważa, że istnieje nieskończona liczba prawdziwych twierdzeń, których nie można zweryfikować metodą „naukową” (czyli metodą nauk przyrodniczych), ponieważ nie można ich poddać eksperymentowi. Refleksja Benedykta XVI zaczyna się w pewnym sensie tam, gdzie kończy się refleksja Poppera. Zaczyna się od pytania, jaka jest rozsądna metoda, za pomocą której orientujemy się w świecie twierdzeń, które nie są podatne na weryfikację za pomocą eksperymentalnej metody nauk przyrodniczych. Papież odpowiada, że metodą taką stanowi wiara, pojmowana nie jako przeciwieństwo rozumu, ale jako inny sposób korzystania z rozumu. Wiara to zaufanie pokładane w słowie drugiej osoby³³. Nie jest ona arbitralna ani irracjonalna. W miarę możliwości sprawdzamy, czy osoba, której słowu zaufaliśmy, jest uczciwa, czy nie chce mnie oszukać. Sprawdzamy również, czy dysponuje ona wiedzą o faktach, o których nas informuje. Są to kryteria, które egzegeza biblijna stosuje w interpretacji Ewangelii, a sędziowie – w ocenie wiarygodności świadków. Są to też kryteria, za pomocą których dziewczęta oceniają wiarygodność swoich adoratorów. Kryteria te są ważne, ale niewystarczające. Oceniamy wszystkie dostępne elementy, lecz podejmując decyzję, nie możemy nie słuchać głosu pragnień serca. Ma znaczenie fakt, że dziewczyna jest zakochana w swoim wybranku. Ważne jest i to, że hipoteza, którą mamy przed sobą i której przyjęcie mielibyśmy zaryzykować, odpowiada pragnieniu serca. Gdy decydujemy o byciu chrześcijaninem, liczą się wyniki nauk biblijnych, ale także zgodność między propozycją wiary a pragnieniem serca.

Przytoczyliśmy myśl Karla Poppera jako jedno z możliwych źródeł refleksji Benedykta XVI i jest to odniesienie do bliskiej nam kultury dwudziestego wieku. Samokrytykę pozytywistycznego racjonalizmu zawartą w myśli Poppera zestawzić można jednak również z inną, starszą interpretacją nowoczesności. Blaise Pascal i Giambattista Vico, wielcy krytycy i kontynuatorzy Kartezjusza, wyprzedzili myśl dwudziestowieczną. Twierdzili oni, że ludzki świat ma swoją własną racjonalność, niedopowiadającą metodom nauk przyrodniczych, która ujawnia się w sytuacjach konieczności podejmowania decyzji w warunkach niepewności. Wiara jest ćwiczeniem rozumu w warunkach niepewności. Pascal wyjaśnia, że pragnienie serca ujawnia się właśnie w decyzji. Bóg umieścił na świecie wystarczająco dużo światła, aby ci, którzy chcą Go spotkać, mogli Go zobaczyć, a ci, którzy tego nie chcą, nie musieli Go oglądać³⁴.

Kwestia wyboru w warunkach niepewności nieuchronnie prowadzi nas z powrotem do tematu świadectwa i do św. Augustyna: „I ja nie uwierzyłbym

³³ Wiara, o której tu mówimy, nie jest cnotą nadprzyrodzoną. Jest to raczej wiara naturalna, którą wiara nadprzyrodzona ogarnia i wzmacnia.

³⁴ Por. R. Buttiglione, *Die Wahrheit im Menschen. Jenseits von Dogmatismus und Skeptizismus*, Springer VS, Wiesbaden 2019, s. 27-54.

Ewangelii, gdyby mię nie skłoniła do tego powaga Kościoła katolickiego³⁵. Autorytetem Kościoła jest świętość. Wiarygodność Ewangelii opiera się na świadectwie świętych, którzy poprzez swoje życie dają nam poznać jakość, która nas fascynuje i w której chcemy partycypować. Wiara nie przeciwstawia się więc rozumowi, ale stanowi sposób używania go najbardziej odpowiedni, gdy podejmujemy refleksję nad sprawami ludzkimi.

Trzecim kierunkiem myśli, który napotyamy w kontekście kryzysu rozumy pozytywistycznego, jest fenomenologia. Na początku ubiegłego wieku Edmund Husserl w pewnym sensie powrócił do początków filozofii, ponownie odkrywając a priori. Zapoznaliśmy się już z oferowanym przez Kartezjusza systemem apriorycznej wiedzy logiczno-matematycznej, która pozwala nam uporządkować dane eksperymentalne³⁶. Husserl wprowadza jednak koncepcję a priori, które jest nie tylko formalne, ale także materialne³⁷. Istnieją oczywiste prawdy, które ujmujemy w nas samych, a które nie mają charakteru logiczno-matematycznego. Podczas gdy a priori logiczno-matematyczne porządkuje świat czystych przedmiotów, a priori materialne pozwala uporządkować świat ludzki. Przykładem materialnego a priori jest na przykład teza, że z każdej obietnicy wynika zobowiązanie – teza którą Adolf Reinach uczynił podstawą swojej fenomenologicznej teorii doświadczenia prawnego³⁸. Inny przykład można wyprowadzić z teorii ekonomii: wraz ze wzrostem ceny spada popyt³⁹. Tezy te dotyczą powiązań a priori, nie zaś relacji dostępnych obserwacji empirycznej – możliwe jest nawet, że w rzeczywistości empirycznej powiązanie a priori nie zostanie zweryfikowane. Dane empiryczne mogą odbiegać od apriorycznego prawa, ponieważ do przedmiotu materialnego może odnosić się więcej niż jedno prawo; w takim przypadku zachowanie wobec niego będzie wypływało z wielu różnych praw apriorycznych. Ilustruje to przykład podany przez Platona w *Państwie*: jeśli ktoś pożycza ci miecz, będąc zdrowy, a gdy oszalał, prosi cię o jego zwrot, by zamordować swoją żonę i dzieci, nie jesteś zobowiązany do jego zwrotu⁴⁰. Podczas gdy świat czystych przedmiotów moż-

³⁵ Św. Augustyn, *List, który nazywają „Listem podstawowym”*, w: tenże, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 115 (zachowano pisownię oryginału).

³⁶ Zob. Kartezjusz, *Geometria*, tłum. P. Błaszczak, K. Mrówka, Universitas, Kraków 2015.

³⁷ Zob. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

³⁸ Zob. Reinach, *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, Kösel, München 1953.

³⁹ Podejście aprioryczne w teorii ekonomii zapoczątkował Carl Menger (zob. C. Menger, *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig 1883).

⁴⁰ Por. Platon, *Państwo*, 331 C, s. 18.

na uporządkować za pomocą ograniczonej liczby zasad, w świecie ludzkim zasad tych jest znacznie więcej, co utrudnia pełną jego systematyzację. Tak jak istnieją intuicje aprioryczne, które pozwalają uporządkować świat prawa czy ekonomii, tak istnieją intuicje aprioryczne, które pozwalają uporządkować świat etyki. W odniesieniu do intuicji wartości uporządkowania takiego dokonał na przykład Dietrich von Hildebrand⁴¹, a Karol Wojtyła⁴² i Tadeusz Styczeń⁴³ pozostawili nam głęboką i wartościową refleksję nad metaetyką, czyli metodą badań stosowaną w etyce.

Często słyszymy, że w myśli klasycznej i średniowiecznej refleksję rozpoczynano od bytu, nowożytność zaś skupiła się na podmiocie ludzkim i uczyniła go punktem wyjścia filozofii. Oczywiście to prawda, w myśli Kartezjusza jednak człowiek szybko został zredukowany do abstrakcyjnego pojęcia, do pojęcia „ja”. Z drugiej strony Pascal, Vico i Wojtyła pozwalają przyjąć jako punkt wyjścia doświadczenie realnie istniejącego człowieka⁴⁴. Co więcej, kartezjańskie „ja” jest nieodwracalnie indywidualne. Pascal, Vico i Wojtyła, biorąc za punkt wyjścia rzeczywistego człowieka, pozwalają odzyskać dla refleksji filozoficznej zarówno jego cielesność, jak i jego historyczność, a tym samym jego więź z innymi ludźmi i budowanie wspólnoty. Innymi słowy, odkrywają oni na nowo wspólnotowość osoby ludzkiej. Chociaż to ponowne odkrycie z pewnością zostało dokonane za pomocą metod filozoficznych, jest ono jednak ściśle związane ze sposobem działania właściwym wspólnej nam naturze ludzkiej – źródło światła stanowi dla niej chrześcijaństwo, a przez nie związek między ideą Osoby a ideą Trójcy⁴⁵.

⁴¹ Zob. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 5(1922), s. 462-602.

⁴² Zob. Wojtyła, dz. cyt.

⁴³ Zob. T. Styczeń, *Dziela zebrane*, t. 1, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo?*, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011; zob. też: A.M. Wierzbicki, *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Styczenia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021.

⁴⁴ Podobne podejście reprezentuje również Josef Seifert (zob. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989).

⁴⁵ Charakterystyczna jest zmiana tytułu głównego dzieła Dietricha von Hildebranda. Ukazało się ono na początku lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku jako *Christian Ethics* (zob. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, David McKay Company, New York 1953); tytuł ten został następnie zmieniony na *Ethics* (zob. t e n ż e, *Ethics*, Hildebrand Press, Steubenville 2020). Etyka, którą rozwija Hildebrand, nie ma charakteru teologicznego, lecz filozoficzny (fenomenologiczny), a jej przedmiotem jest ludzkie doświadczenie chrześcijanina (zob. J.F. Crosby, *Introductory Study to Dietrich von Hildebrand's "Ethics"*, w: von Hildebrand, *Ethics*, s. xix-xlviii).

ODKRYCIE AMERYKI

Trzecim źródłem idei nowoczesności jest odkrycie Ameryki⁴⁶. Wydarzenie to naruszyło ramy pojęciowe, za pomocą których człowiek średniowiecza zwykł myśleć o sobie i swoim człowieczeństwie. Spotykając rdzennych mieszkańców Ameryki (których mylnie nazwali „Indianami”), stanęli przed dramatycznym problemem: czy owi mieszkańcy nowo odkrytej ziemi są ludźmi? Chociaż wyglądają podobnie, to jednak chodzą półnaczy, czczą fałszywych bogów, którym składają ofiary z ludzi, i jedzą ludzkie mięso. Posiadają wiele rzeczy, również złoto i srebro, których odkrywcy pożądają. Gdyby byli tylko zwierzętami, wolno byłoby – jak się wydawało – okradać ich z czystym sumieniem. Wolno byłoby również wyzyskiwać ich pracę i czynić z nich niewolników. Bartolomé de Las Casas w mocnych słowach opisał dokonane przez Hiszpanów ludobójstwo rdzennych mieszkańców Nowego Świata⁴⁷. Relacja Las Casas była szeroko wykorzystywana przez propagandę antykatolicką i antyhiszpańską i stanowiła podstawę tak zwanej czarnej legendy. Ludobójstwo z pewnością miało miejsce, ale zostało przerwane, częściowo właśnie dzięki Las Casasowi, który przekonał cesarza Karola V do ogłoszenia prawa (hiszp. *Leyes de Indias*) chroniącego Indian. Relacja Las Casas została również natychmiast poparta przez osoby tak samo zaangażowane w obronę praw ludów rdzennych, jak Toribio de Benavente (Motolinia)⁴⁸. Las Casas był prawdopodobnie dobrze poinformowany o wydarzeniach związanych z podbojem wysp karaibskich, w których sam uczestniczył, mniej jednak wiedział o wydarzeniach związanych z podbojem Meksyku i innych części ogromnego imperium hiszpańskiego. Niewątpliwie jednak promulgacja *Leyes de Indias* rozpoczęła nowy etap współistnienia Hiszpanów i rdzennej ludności amerykańskiej. Przepisy te nie były stosowane jednolicie, ale ograniczyły przemoc i zapewniły pewną ochronę praw ludów podbitych. Część zajętego terytorium pozostała pod kontrolą konkwistadorów, część jednak została powierzona zakonowi, które ustanowiły „redukcje”, gdzie władzę sprawowali tubylcy, w krótkim czasie uzyskując znaczny postęp. Jezuickie reducciones w Paragwaju stały się słynne jako wzór dobrego zarządzania.

⁴⁶ Zob. R. Buttiglione, *Camino para una teología del pueblo y de la cultura*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso 2021.

⁴⁷ Zob. B. de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/brevsima-relacin-de-la-destruccion-de-las-indias-0/html/847e3bed-827e-4ca7-bb80-fdcde7ac955e_18.html#I_0_.

⁴⁸ Zob. T. de Benavente (Motolinía), *Carta al Emperador Carlos V*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexicotomo-primero-0/html/02e07d52-8798-420d-8e9a-af2027d3c251_62.html#I_98_.

Uznanie człowieczeństwa Indian oznaczało dla konkwistadorów poszerzenie granic własnego człowieczeństwa, rozpoznanie wymiarów własnego istnienia, które wcześniej ignorowali, odkrycie na nowo niezgłębionej tajemnicy własnego bycia człowiekiem. Człowiek stał się tajemnicą dla samego siebie. Z tego odkrycia rodzi się nowa sztuka i nowa kultura: barok. Jest to pierwsza forma nowoczesności – forma katolicka⁴⁹. Styl romański zna horyzontalną przestrzeń, w której gromadzą się ludzie, przestrzeń zorientowaną na ołtarz, na którym składana jest ofiara zbawienia. Gotyk dodaje wymiar wertykalny. Podkreśla, że na ołtarzu spotykają się niebo i ziemia, ale również wskazuje, że każdy człowiek kroczy ku zbawieniu jako członek ludu Bożego, pozostając równocześnie w bezpośredniej wertykalnej relacji z absolutnym Bogiem. Barok zaś opowiada nam o świecie, który ma więcej wymiarów i jest „krzywoliniowy”, a za każdym zakrętem czeka niespodzianka. Wyraża to przestrzeń sakralna kaplic – miejsc współistnienia różnic, szczególnych, przeciwstawnych, a nawet wrogich tożsamości, które ostatecznie zostają pogodzone nie przez mądrość ludzkiego arbitrażu, ale przez tajemnicę ofiary samego Boga dla zbawienia ludzkości. W dobie baroku nie zaprzeczano istnieniu przeciwieństw w dziejach, ich przewyciężenia nie powierzano jednak człowiekowi i dokonanej przezeń syntezie, ale nieprzewidywalnej inicjatywie Ducha Bożego. Barok to kultura złożoności, w której nauka o czystych przedmiotach może współistnieć z mądrością, biorącą pod uwagę nieredukowalną wielość ludzkich spraw. Wykracza w pewnym sensie poza przeciwstawienie obiektywizmu i relatywizmu, rozważając prawdę, która jest wprawdzie jedyna, lecz ma wiele stron i ujawnia się w dialogu między różnymi perspektywami. Taka kultura rodzi się z refleksji nad nieredukowalnością, a jednocześnie jednością świata duchowego Indian i ludów iberyjskich.

Ta katolicka forma nowoczesności zostaje zniszczona w sporach politycznych i konfliktach zbrojnych przełomu wieków siedemnastego i osiemnastego. Zwycięży inna nowoczesność, ta obiektywizująca, o której już mówiliśmy – poprowadzi ona ku światu totalnej alienacji. Symbolem tego historycznego losu jest stosunek różnych epok do retoryki. Dominująca kultura nowoczesności potępiała retorykę jako próbę oszukiwania ludzi poprzez wzbudzenie uczuć zamiast odwoływania się do chłodnego rozumu. Barok natomiast chwalił retorykę jako zdolność wniknięcia w punkt widzenia i kulturę drugiego człowieka, aby towarzyszyć mu w drodze do prawdy. Retoryka pośredniczy między jednością prawdy a wielością perspektyw, z których ludzie ją postrzegają.

Dla narodzin latynoamerykańskiej syntezy kulturowej decydujące znaczenie mają z pewnością *Leyes de Indias* z roku 1542. Bardziej doniosłe jest

⁴⁹ Por. Buttiglione, *Caminos hacia una teología del pueblo y de la cultura*, s. 101-126 (rozd. 1.2, „Globalización, Barroco y el papa latinoamericano”).

jednak wydarzenie, które o jedenaście lat poprzedziło promulgację tego prawa: objawienie się Maryi Dziewicy na wzgórzu Tepeyac w Guadalupe⁵⁰.

Powiedzieliśmy już, że konkwista była przerwany ludobójstwem, zainicjowanym, ale nie doprowadzonym do końca. Pewne jest, że populacja Meksyku gwałtownie spadła w latach następujących bezpośrednio po podboju. Spadek ten jednak nie wydaje się wynikać z systematycznej eksterminacji ludności rdzennej. Legenda o podboju opowiada o kilku tysiącach Hiszpanów obdarzonych nadludzką siłą i odwagą, którzy triumfują nad wielokrotnie liczniejszymi armiami Azteków. Rzeczywistość historyczna była zupełnie inna. Hernán Cortés, zdobywca Meksyku, nie był – jak sugeruje legenda – połączeniem Achillesa z Napoleonem, ale raczej znakomitym dyplomatą, który zawarł sojusz z ludami zmęczonymi krwawymi rządami Azteków. Armia, która podbiła Tenochtitlán, składała się w dziewięćdziesięciu dziewięciu procentach z wojowników ludów rdzennych, a w Meksyku nie prowadzono systematycznej eksterminacji tubylców. Nastąpił jednak dramatyczny niż demograficzny. Z pewnością bardziej uzasadnionym wyjaśnieniem tego faktu jest zarażenie się od konkwistadorów chorobami zakaźnymi, na które ludy rdzenne nie były uodpornione. Niedawno wysunięto inną hipotezę: przyczyną upadku cywilizacji Nahuatl był szok kulturowy spowodowany konkwistą. Miguel Leon-Portilla opublikował dokumenty dotyczące podboju widzianego z punktu widzenia pokonanych⁵¹. Plemiona Nahuatl stworzyły kulturę niezwykle bogatą, przenikniętą wieloma pozytywnymi wartościami⁵². Była ona jednak ściśle powiązana z praktyką składania ofiar z ludzi. Wierzono, że każdego dnia słońce musi toczyć i wygrywać walkę z ciemnością, aby wejść i dać światu ciepło i życie, aby zapewnić uporządkowany przebieg pór roku, a tym samym możliwość siewu i zbioru we właściwym czasie, płodzenia dzieci, ich życia i wzrostu. Aby wygrać w tej walce, Słońce potrzebuje siły życiowej bogów, ich krwi, a oni, aby uniknąć śmierci, potrzebują składanej w ofierze krwi ludzkiej. W wizji tej kluczowy jest obieg krwi, płynącej od ludzi do bogów, a następnie do Słońca i od Słońca z powrotem do ludzi. Kiedy Hiszpanie zakazali składania ofiar z ludzi i zniszczyli ołtarze, życie tak postrzeganego świata zatrzymało się, utraciło dotychczasowy trwały, jak się zdawało, fundament, i zatriumfowała świadomość absolutnej nieprzewidywalności. Uważano, że nie warto już śnić, ponieważ nie ma pewności co do zbiorów, nie warto dbać o dzieci, ponieważ

⁵⁰ Rozważamy tutaj objawienie w Guadalupe ze ściśle kulturowego punktu widzenia, poza jakąkolwiek perspektywą wyznaniową. Zob. P. de Alarcón Méndez, *El amor de Jesús vivo en la Virgen de Guadalupe*, Palibrio, Bloomington 2013.

⁵¹ Zob. M. Leon-Portilla, *Vision de los vencidos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México 1959.

⁵² Nahuatl byli mieszkańcami prekolumbijskiego Meksyku; dzielili się na kilka grup etnicznych, z których jedną byli Aztekowie.

nie będą miały przyszłości – pozostawało jedynie umrzeć, bo nie żyli już bogowie.

Dziewica, która ukazała się na wzgórzu Tepeyac, ma rysy młodej dziewczyny z plemienia Nahuatl, ubrana jest jak księżniczka i otoczona symbolami płodności i życia⁵³. Wzgórze Tepeyac było miejscem kultu bogini-matki, Tonantzin – Dziewicą mogła być zatem Tonantzin. Środkowoamerykańskich bogów przedstawiano jednak w charakterystycznych, stylizowanych formach, a wizerunek tej młodej kobiety cechuje realizm przywodzący na myśl freski Giotta. Nosi ona na szyi krzyż i twierdzi, że jest Matką Boga, dla którego żyjemy. Kult Dziewicy z Guadalupe przywraca niejako ciągłość obiegu krwi – ciągłość przerwana przez konkwestę i wprowadzenie zakazu składania ofiar z ludzi. Ofiary takie nie są już potrzebne, ponieważ Syn Dziewicy, „Bóg, dla którego żyjemy”, przelał swoją krew jednorazowo, raz na zawsze – aby słońce mogło znów wschodzić, a ludzie żyć. Porządek symboliczny został w ten sposób odtworzony. Wahania absolutnej przypadkowości zostały przezwyciężone. Sianie, by zbierać plony, zawieranie małżeństw, by płodzić dzieci znów stały się sensowne. W latach następnych nawrócenia na chrześcijaństwo, wcześniej bardzo nieliczne, mnożyły się, sięgając milionów: narodziła się kultura latynoamerykańska i ludowa religijność „metyska” i barokowa. Nowy porządek symboliczny zjednoczył podbitych i zdobywców, ludy rdzenne stają się częścią nowego porządku społecznego (choć na najniższym szczeblu).

Dzięki objawieniom w Guadalupe stworzona została – na poziomie ludu – synteza kulturowa analogiczna do tej, którą uzyskano w Europie dzięki wielkiej kulturowej mediacji Platona i Arystotelesa⁵⁴. Magiczny świat Greków i Rzymian został w niej zasymilowany i naznaczony przez chrześcijaństwo: chaos stał się kosmosem uporządkowanym wokół nowego centrum, którym jest Chrystus, a w porządku tym każdy byt uzyskał znaczenie, wartość i godność. Jest to świat, w którym relacja z rzeczywistością zapośredniczona zostaje przede wszystkim przez percepcję estetyczną⁵⁵.

Religijność ludowa stanowi rezerwę znaczeniową, która przeciwstawia się obiektywizującej wiedzy właściwej dominującemu nurtowi nowoczesności. Zmiany dokonujące się w epoce, w której żyjemy, odsłaniają kryzys obiekty-

⁵³ Zob. *Nican Mopohua*, Centro de educación y de estudios guadalupanos de Puebla, Ciudad de México 1995. Pierwsze wydanie relacji z objawień maryjnych pochodzi z roku 1649, tekst ten jest jednak prawdopodobnie znacznie starszy i bliższy w czasie opisywanym wydarzeniom. Autorem może być Antonio Valeriano, bratanek ostatniego azteckiego cesarza Montezumy.

⁵⁴ Por. B u t t l i o n e, *Caminos para una teología del Pueblo y de la Cultura*, s. 205-208 (rozdz. 2.4, „La cosmología de los mexicas y la Virgen de Guadalupe”).

⁵⁵ Wyrazem tego jest projekt teologiczny Hansa Ursa von Balthasara (zob. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1, *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008).

wizującego rozumu, a jednocześnie kryzys Zachodu, który był orędownikiem tego obiektywizującego rozumu.

Z niecierpliwością poszukujemy teraz zmiany, która przewyciężyłaby doświadczany przez nas rozłam między obiektywizującym rozumem a chaotycznym światem namiętności i instynktów. Poddając się rozumowi, człowiek się zatracza, ponieważ jego zachowanie coraz bardziej upodabnia się do zachowania maszyny. Poddając się namiętnościom, traci on siebie, ponieważ jego samoświadomość coraz bardziej upodabnia się do zwierzęcej. Czy możliwe jest odtworzenie jedności ludzkiej samoświadomości i połączenie metody poznania świata czystych przedmiotów z metodą poznania świata ludzkiego? To uniwersalnie ludzkie pytanie zyskuje szczególną doniosłość w fazie historycznej, którą obecnie przeżywamy. Zachód, który stworzył świat technologii i stał się jego więźniem, wydaje się wkraczać w fazę upadku. Nie da się jeszcze stwierdzić, czy upadek ten jest nieodwracalny, jego oznaki są jednak widoczne. Doświadcza go zwłaszcza Europa, która stanowi coraz mniejszą część ludzkości: demograficznie, ekonomicznie i kulturowo. Nowe narody pojawiają się na scenie historii, rozwijają się z impetem i nie wydają się skłonne podążać za naszym przykładem ani poddawać się naszemu panowaniu. Religia odgrywa coraz mniejszą rolę w życiu Europy, a Europa odgrywa coraz mniejszą rolę w życiu świata. Właśnie dlatego synteza zapoczątkowana objawieniami w Guadalupie nabiera znaczenia – nie tylko symbolicznego – dla przemian, które przeżywamy. Jest to początek, który budzi nadzieję na nowe spotkanie Zachodu z innymi wielkimi kulturami, spotkanie pod znakiem kultury, którą możemy ogólnie nazwać barokową.

*

Przeanalizowaliśmy trzy korzenie nowoczesności: (1) skandal wojen religijnych i pojawienie się świeckiego humanitaryzmu, który proponuje siebie jako zasadę jedności wyższą niż religijna i zagarnia – sekularyzując ją – ideę komunii; (2) pojawienie się nowoczesnej nauki i projekt czysto obiektywnej wiedzy, która ostatecznie powinna być w stanie wyjaśnić również świat ludzki; (3) odkrycie złożoności ludzkiego świata, które towarzyszy odkryciu człowieka „pozaeuropejskiego”. Prześledziliśmy, jak nowoczesność – w każdym z tych trzech aspektów – popada w kryzys. Wyniesienie polityki ponad religię i państwa ponad Kościół, które miało zapewnić wieczny pokój, doprowadziło do sporów politycznych i walki o władzę, kulminujących w katastrofie wojen dwudziestego wieku i nadejściu trzeciej wojny światowej „w kawałkach”, jak mawia papież Franciszek. Po raz pierwszy wizja samozniszczenia ludzkości i wyginięcia życia ludzkiego na ziemi wydaje się realistyczna. Panowanie

człowieka nad światem rzeczy za pomocą technologii zostaje niejako odwrócone, wskutek czego człowiek staje się „czystym przedmiotem”, zmanipulowanym przez światową władzę⁵⁶. Poszerzanie przez Europejczyków horyzontów ich życia prowadzi do konfliktu cywilizacji. Wydaje się, że nowoczesność dobiegła końca i rozpoczął się nowy cykl – ponowoczesność naznaczona dekonstrukcją podmiotu i śmiercią człowieka. Libertinage érudit, przeciwko któremu ukonstytuowała się nowoczesność, powraca – a wraz z nim anty-humanistyczny ateizm markiza de Sade – ale w nowej formie, jako masowy libertynizm. W powrocie tym zawiera się jednak oczywista sprzeczność. Libertynizm to z konieczności zjawisko niszowe: jeśli panuje przekonanie, że życie pozbawione jest sensu, jeśli kult natychmiastowej przyjemności staje się powszechny, społeczeństwo nie mobilizuje już energii niezbędnej do pracy, budowania, rodzenia, wychowywania i edukowania nowego pokolenia. Bez religii społeczeństwo się rozpada. Łaciński termin „religio” pochodzi od czasownika „relegere”: łączyć na nowo⁵⁷. Religia to więź, która łączy społeczeństwo i uzasadnia zachowania altruistyczne, podtrzymujące w istnieniu narody, a w perspektywie całą ludzkość. W tym kontekście postmodernizm jest zjawiskiem prowadzącym do rozkładu. Co przeciwstawimy postmodernistycznemu rozpadowi? Powrót do średniowiecza? Nie możemy odrzucić technologii i zmniejszyć granic świata. Historia nigdy się nie cofa. Nie jest jednak również prawdą, że historia ma ustalony bieg. Historia jest otwarta, ponieważ stanowi miejsce spotkania wolności człowieka z wolnością Boga. Rekonstruując ścieżki nowoczesności, która poniosła porażkę, znaleźliśmy również ślady innej nowoczesności. Być może alternatywą dla postmodernizmu nie jest powrót do średniowiecza, ale odrodzenie innej, utraconej nowoczesności. Wierzę, że powrót taki był również głęboką intencją Soboru Watykańskiego II. Nowoczesność barokowa i katolicka godzi wiedzę o czystych przedmiotach z mądrością, która zna ludzkie serce, jak nauczali Pascal, Vico i Antonio Rosmini. Nowoczesność taka spotyka się z kulturami świata, wychodząc od centralnego w historii ludzkości wydarzenia: wcielenia Jezusa Chrystusa. Ta druga ścieżka nowoczesności, obecna od samego początku, ale drugorzędna lub zagubiona w znacznej części naszej dziejowej podróży, może stać się teraz załączkiem drugiej nowoczesności lub drugiej jej fazy.

U źródeł nowoczesności byliśmy świadkami schizmy religijnej i niepowodzenia reformy Kościoła. W swojej książce *U podstaw odnowy* kardynał

⁵⁶ Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 15, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

⁵⁷ Zob. M.T. C i c e r o, *De natura deorum*, ks. II, 72, Perseus Digital Library, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0037%3Abook%3D2%3Asection%3D72>.

Karol Wojtyła pisał o podstawowych postawach chrześcijanina⁵⁸. Jedną z nich jest postawa pokutna. Chrystus zwyciężył świat, potwierdził możliwość i realność miłości, która nie zdradza, lecz przeciwnie, jest wierna aż do śmierci i to śmierci krzyżowej. Ta miłość, która jest komunią, rodzi jedność wśród ludzi. Jej zwycięstwo jest realne, ale jeszcze się nie objawiło. W czasach, w których przyszło nam żyć, zdrada, a wraz z nią zerwanie jedności między ludźmi są stale doświadczane, także w Kościele. Kościół wezwany jest do uznania własnego grzechu, do przyjęcia postawy pokutnej. Jeśli upominamy świat za jego grzechy, czynimy to nie dlatego, że jesteśmy lepsi od innych, ale dlatego, że jako pierwsi mieliśmy doświadczenie Bożego przebaczenia. Stąd rozpoczyna się nowa misyjna podróż, która proponuje wiarę za pomocą metody wolności.

Pozostaje pytaniem, czy w naszych czasach wiara jest nadal zdolna do tworzenia jedności między ludźmi, do rodzenia nowych narodów i rodzin narodów. W Europie wiara może być odpowiedzią na kryzys nowoczesności. W świecie – stanowi odpowiedź narodów poszukujących nowej kulturowej syntezy, sposobu przyjęcia osiągnięć technologii bez rezygnacji z własnej duszy.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- de Alarcón Méndez, Pedro. *El amor de Jesús vivo en la Virgen de Guadalupe*. Bloomington: Palibrio, 2013.
- Alighieri, Dante. *Boska komedia*. Translated by Agnieszka Kuciak. Kraków: Wydawnictwo AA, 2006.
- Antiseri, Dario. *Karl Popper: Protagonista del secolo XX*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1999.
- Bachelard, Gaston. *Kształtowanie się umysłu naukowego: Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*. Translated by Damian Leszczyński. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.
- von Balthasar, Hans Urs. *Chwała: Estetyka teologiczna*. Vol. 1. *Kontemplacja postaci*. Translated by Ewa Marszał and Jerzy Zakrzewski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.

⁵⁸ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972, s. 235-267. Książka stanowi interpretację nauczania Soboru Watykańskiego II i program jego realizacji. Została napisana w celu przybliżenia tego nauczania Kościołowi w Polsce, a zwłaszcza uczestnikom krakowskiego Synodu Diecezjalnego. Trwał on siedem lat i został zakończony przez papieża Jana Pawła II podczas jego pierwszej pielgrzymki do ojczyzny.

- Battista, Anna Maria. *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*. Milano: Giuffrè, 1964.
- Benedykt XV. *Lettera ai capi dei popoli belligeranti*. August 1, 1917. The Holy See. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti.html.
- Benedykt XVI. “Wiara, rozum i uniwersytet: Wspomnienia i refleksje.” *L’Osservatore Romano: The Polish Edition* 27, no. 11 (2006): 25–29.
- Buttiglione, Rocco. *Caminos para una teología del pueblo y de la cultura*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2021.
- Buttiglione, Rocco. “Pueden dos (o tres) ser uno?” In *La ontología trinitaria: Memoria y kairós*. Edited by Mátyás Szalay and Noemi Sanches. Madrid: Ciudad Nueva, 2024.
- Carnap, Rudolf. “Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft.” *Erkenntnis* 2 (1931): 432–65.
- de las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/brevsima-relacin-de-la-destruccion-de-las-indias-0/html/847e3bed-827e-4ca7-bb80-fdcde7ac955e_18.html#I_0_.
- Cicero, M. Tullius. *De natura deorum*. Perseus Digital Library. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0037%3ABook%3D2%3Asection%3D72>.
- Crosby, John F. “Introductory Study to Dietrich von Hildebrand’s ‘Ethics.’” In Dietrich von Hildebrand, *Ethics*. Steubenville: Hildebrand Press, 2020.
- Del Noce, Augusto. *Riforma cattolica e filosofia moderna*. Vol. 1. *Cartesio*. Bologna: Il Mulino, 1965.
- Descartes, René. “Medytacje o pierwszej filozofii.” Translated by Maria Ajdukiewicz and Kazimierz Ajdukiewicz. In Descartes, “*Medytacje o pierwszej filozofii*.” “*Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*.” “*List do Ojca Dinet*.” “*Rozmowa z Burmanem*.” Translated by Maria Ajdukiewicz et al. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Descartes, René [Kartezjusz]. *Geometria*. Translated by Piotr Błaszczuk and Kazimierz Mrówka. Kraków: Universitas, 2015.
- Eliot, Thomas Stearns. “Chóry z Opoki.” In Eliot, *W moim początku jest mój kres*. Translated by Adam Pomorski. Warszawa: Świat Książki, 2007.
- Fabro, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d’Aquino*. Segni: Editrice del Verbo Incarnato, 2005.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Translated by Tadeusz Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009.
- Franciszek. Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium* o głoszeniu ewangelii we współczesnym świecie. November 24, 2013. The Holy See. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Rzeczywisto%C5%9B%C4%87_jest_wa%C5%BCniejsza_od_idei.

- Franciszek. Encyklika *Dilexit nos* o miłości ludzkiej i Bożej Serca Jezusa Chrystusa. October 24, 2024. The Holy See. <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>.
- Franciszek. Encyklika *Laudato si'* poświęcona trosce o wspólny dom. May 24, 2015. The Holy See. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Gilson, Étienne. *Byt i istota*. Translated by Donata Eska and Jerzy Nowak. Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 2006.
- Heidegger, Martin. *Technika i zwrot*. Translated by Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2002.
- von Hildebrand, Dietrich. *Christian Ethics*. New York: David McKay Company, 1953.
- von Hildebrand, Dietrich. *Ethics*. Steubenville: Hildebrand Press, 2020.
- von Hildebrand, Dietrich. "Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis: Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme." *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922): 462–602.
- Husserl, Edmund. *Badania logiczne*. Vol. 2. *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Translated by Janusz Sidorek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Jan XXII. Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*. April 11, 1963. In *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Edited by Marian Radwan, Leon Dyczewski, and Adam Stanowski. Rzym and Lublin: Fundacja Jana Pawła II and Redakcja Wydawnictw KUL, 1987.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptor hominis*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- Kant, Immanuel. *O wiecznym pokoju: Zarys filozoficzny*. Translated by Feliks Przybylak. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1992.
- Leon-Portilla, Miguel. *Vision de los vencidos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
- Menger, Carl. *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1883.
- Nican Mopohua*. Ciudad de México: Centro de educación y de estudios guadalupanos de Puebla, 1995.
- Peterson, Erik. "Der Monotheismus als Politisches Problem." In Peterson, *Ausgewählte Schriften*. Vol. 1. *Theologische Traktate*. Würzburg: Echter Verlag, 1994.
- Platon. *Kriton*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2021.
- Platon. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2020.

- Platon. *Uczta*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2021.
- Popper, Karl. *Logika odkrycia naukowego*. Translated by Urszula Niklas. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Ratzinger, Joseph. *Bóg Chrystusa: Medytacje trynitarnie*. Translated by Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022.
- Reinach, Adolf. *Zur Phänomenologie des Rechts: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. München: Kösel, 1953.
- Rousseau, Jean-Jacques. "Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi." In Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Seifert, Josef. *Essere e persona: Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Milano: Vita e Pensiero 1989.
- Styczeń, Tadeusz. *Dzieła zebrane*. Vol. 1. *Metaetyka: Nowa rzecz czy nowe słowo?*. Edited by Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2011.
- Szalay, Mátyás, and Noemi Sanches. *La ontología trinitaria: Memoria y kairós*. Madrid: Ciudad Nueva, 2024.
- Weber, Max. "Nauka jako zawód i powołanie." Translated by Paweł Dybel. In Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*. Translated by Andrzej Kopacki and Paweł Dybel. Kraków and Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak and Fundacja im. Stefana Batorego, 1998.
- Wierzbicki, Alfred M. *Filozofia a totalitaryzm: Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Wierzbicki, Alfred M. *Osoba i moralność: Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
- Wilde, Oscar. *Ballada o więzieniu w Reading*. Translated by Adam Włodek. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1994.
- Wojtyła, Karol. *U podstaw odnowy: Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1972

ABSTRAKT / ABSTRACT

Rocco BUTTIGLIONE – Inna nowoczesność?

DOI 10.12887/38-2025-1-149-05

Główny nurt nowoczesności został jednostronnie zdeterminowany przez ideę rozumu, która sprawia, że racjonalność pokrywa się z metodą nowoczesnej nauki, a zwłaszcza nowoczesnej fizyki. Nowoczesna nauka rozważa wszechświat złożony z czystych obiektów i określa relacje między nimi z precyzją,

dzięki której kontrola człowieka nad światem materialnym znacznie wzrosła. Świat nie składa się jednak wyłącznie z czystych obiektów. Podmiotów nie da się zrozumieć za pomocą tej samej metody, którą z powodzeniem stosujemy do opisu przedmiotów. Jeśli pomijamy subiektywny wymiar rzeczywistości, redukujemy inne istoty ludzkie do czystych obiektów, które można dowolnie wykorzystywać i które nie mają wewnętrznej godności. W końcu sami stajemy się takimi obiektami i wkraczamy w świat całkowitego wyobcowania opisany przez Martina Heideggera w jego rozważaniach na temat technologii. Istnieje jednak inna nowoczesność: początki tej idei odnajdujemy w myśli Blaise'a Pascala, a jej rozwój prowadzi do nauczania św. Jana Pawła II, Benedykta XVI i papieża Franciszka. Nowoczesność tak rozumiana w pełni akceptuje metodę nauk przyrodniczych, ale rozwija również metodę rozumienia świata podmiotów i świata ludzkiego. Rozum ma dwa skrzydła i nie może się wznosić, używając tylko jednego z nich.

Słowa kluczowe: nowoczesność, metoda, nauki przyrodnicze, nauki humanistyczne, komunizm, ekumenizm

Kontakt: The Pontifical Academy of Social Sciences, Casina Pio IV, 00120 Watykan
<https://www.pass.va/en/academicians/ordinary/buttiglione.html>

Rocco BUTTIGLIONE, *A Different Modernity?*

DOI 10.12887/38-2025-1-149-05

The mainstream of modernity has been unilaterally determined by an idea of reason that makes rationality coincide with the method of modern science, particularly that of modern physics. Modern science investigates the universe composed of pure objects and determines the relations among pure objects with a rigor that has enormously increased our control over the material world. The world, however, does not consist only of pure objects. It is made of both objects and subjects. Subjects cannot be understood with the method that is successfully applied to describing objects. If we ignore the subjective dimension of reality, we reduce other human beings to pure objects that can be freely exploited and do not possess inner dignity. We are also led to consider ourselves as pure objects and thus enter the world of total alienation described by Martin Heidegger in his discussion of technology. There is, however, another idea of modernity, conceived of by Pascal and leading to the teaching of St. John Paul II, Benedict XVI, and Pope Francis. Understood in such a way, modernity fully accepts the method of natural sciences but develops also a method for the understanding of the world of subjects and of the human world. Reason has two wings, and is unable to rise, using only one of them.

Keywords: modernity, method, natural science, the humanities, communion, ecumenism

Contact: The Pontifical Academy of Social Sciences, Casina Pio IV, 00120 Vatican City
<https://www.pass.va/en/academicians/ordinary/buttiglione.html>



Stanisław JUDYCKI*

DOBRO I ZŁO MORALNE JAKO PRÓBA DLA DUSZ LUDZKICH Elementy etyki sumienia

Moralność nie ma nic wspólnego z osiąganiem szczęścia w życiu. Jeśli w każdej chwili mogę zostać wezwany do ofiarowania swojego życia, to o jakim szczęściu może tu być mowa? Co więcej, osoby starające się żyć moralnie nie są szczęśliwe, bo cierpią – cierpią, gdyż zdają sobie sprawę z własnej niedoskonałości moralnej, cierpią również z powodu nędzy moralnej, którą widzą wokół siebie i w całych dziejach świata. Moralność nie ma nic wspólnego z eudajmonią. Kto tego nie widzi, ten nie widzi, na czym polega kondycja osób ludzkich w świecie.

Bo słuchajcie i zważcie u siebie,
Że według Bożego rozkazu:
Kto nie doznał goryczy ni razu,
Ten nie dozna słodyczy w niebie.

Adam Mickiewicz, *Dziady*, cz. 2¹

KWESTIE METODOLOGICZNE

„Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum”², czyli: „Nie przez dialektykę spodobało się Bogu zbawić swój lud”, i tę konstatację św. Ambrożego z Mediolanu chcę odnieść nie tylko do rozważań z zakresu etyki filozoficznej, lecz także do całej filozofii, a zatem ostatecznie: „Nie przez etykę i nie przez filozofię spodobało się Bogu zbawić swój lud”. Jednakże wszystko to, co nastąpi dalej, będzie filozofią, odnoszącą się do dziedziny moralnej, bo chociaż zbawienie nie zależy od etyki filozoficznej i od filozofii jako takich, to jednak może zależeć od sumiennego lub niesumiennego zajmowania się nimi.

*Prof. dr hab. Stanisław Judycki – Zakład Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej, Uniwersytet Gdański, e-mail: s.judycki@ug.edu.pl, ORCID 0000-0003-3586-846X [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. 2, w: tenże, *Dziela*, t. 3, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 17.

² Ambroży z Mediolanu, *De fide ad Gratianum Augustum*, ks. 1, rozdz. 5, w: *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, t. 16, red. J.P. Migne, Apud Garnier Fratrtris, Parisiis 1880, s. 559. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – S.J.

Od razu na początku ujawnię zasadnicze zamierzenie tego tekstu, a jest nim teza, że dusze ludzkie po to znalazły się w obrębie światowej opozycji dobro–zło (dobro moralne i zło moralne), aby mogły się opowiedzieć po stronie dobra lub po stronie zła, natomiast życie w Królestwie Bożym spełniało się będzie wyłącznie w obszarze dobra, choć dobro to nie będzie mogło być nazwane *d o b r e m m o r a l n y m*, a to dlatego, że życie wieczne w Królestwie Bożym będzie polegało na radykalnie innym doświadczeniu świata i innych osób – zło zniknie, wszelkie działania będą zaś zmierzały w kierunku wartości, które teraz jednak nie są nam w pełni znane. Pojawienie się w świecie wcześniej zmarłych dzieci lub osób o niskim poziomie rozwoju intelektualnego, uniemożliwiającym bycie poddanym próbie moralnej, jest osobnym problemem, który zostanie wzięty pod uwagę w końcowej części refleksji.

Jeśli czytelnika dziwi, że na początku rozważań odnoszących się do dobra i zła moralnego przyjmuję aż tak szerokie tło metafizyczne, jakim jest przekonanie o istnieniu Boga, a w szczególności o istnieniu Królestwa Bożego, to chciałbym zwrócić uwagę, że *k a ż d y* rodzaj etyki filozoficznej jest zawsze w jakimś sensie *s p e k u l a t y w n y*, a więc metafizyczny, tak zresztą jak cała filozofia. Chciałbym również zauważyć, że twierdzenia na temat istnienia Boga i Królestwa Bożego można potraktować jako hipotezy (metafizyczne), którym da się przypisać jakiś rodzaj teoretycznego prawdopodobieństwa, bo przecież – chociażby ze względu na dzieje filozofii na Zachodzie – trudno byłoby twierdzić, że tego rodzaju hipotezom nie przysługuje żadne prawdopodobieństwo. Gdybyśmy, przyjmując te hipotezy, osiągnęli lepsze zrozumienie naszej sytuacji w świecie, a w szczególności jakiegoś zrozumienia tego, *c z y m* są dobro i zło moralne, to korzyść płynąca z takiego zrozumienia wcale nie byłaby pomniejszona przez to, że punktem wyjścia była (jedynie) hipoteza dotycząca istnienia Boga i Jego Królestwa. Jednocześnie jako oczywiste należy potraktować to, że obie te hipotezy można rozważać osobno i dojść do wniosku, że są one bardziej prawdopodobne niż stanowiska im przeciwne.

O POJĘCIU ETYKI

Choć jest to zadanie prawie niewykonalne w ramach dopuszczonej objętości tego tekstu, spróbuję najpierw uporządkować zasadnicze kwestie dotyczące tego, co zwykliśmy nazywać etyką.

Po pierwsze więc, za fakt należy uznać zdolność do *o d r ó ż n i a n i a d o b r a* i *z ł a* moralnego, zdolność „zakotwiczoną” w istotach ludzkich, podobnie jak faktem jest posiadana przez ludzi zdolność do odróżniania kolorów. Można zasadnie przypuszczać, że w tego rodzaju zdolność do odróżniania dobra od zła moralnego wyposażone zostały nie tylko osoby ludzkie, lecz także osoby pozaludzkie, na

przykład duchy czyste, oczywiście przy założeniu, że takie osoby w ogóle istnieją. Jednocześnie jednak nie da się wykluczyć, że istnieją racjonalne i świadome istoty pozbawione zdolności do odróżniania dobra od zła moralnego. Gdyby tego rodzaju istoty istniały, to należałoby je uznać wyłącznie za automaty racjonalne.

Po drugie, mogłoby się wydawać, że gdy wprowadzane jest pojęcie zdolności do odróżniania dobra od zła moralnego, to należałoby podać kryterium pozwalające oddzielać wartościowanie moralne (sądy moralne) od wszystkich innego rodzaju wartościowań i sądów, a więc na przykład od wartościowań dotyczących tego, co należy do dziedziny różnorodnych obyczajów: dziedziny honoru, dziedziny zwyczajów przepisanych zasadami elegancji czy dobrego smaku lub do obszaru sądów estetycznych. Myślę, że takie diagnostyczne kryterium nie jest możliwe do sformułowania, tak jak nie jest możliwe podanie diagnostycznego kryterium pozwalającego odróżniać poszczególne barwy, możliwe są tylko przykłady, budzące intuicyjną zdolność do odróżniania. Nie oznacza to, że nie ma wielu, bardzo wielu skomplikowanych sytuacji, w których trudno jest intuicyjnie oddzielić to, co należy do obszaru sądów moralnych, od tego, co do tej właśnie dziedziny nie należy.

Po trzecie, etyka jako przedsięwzięcie filozoficzne dotyczące owego prafenomenu specjalnego rodzaju wartościowań, którymi my ludzie dysponujemy i które nazywamy moralnymi, może zmierzać, jak każda inna dyscyplina filozoficzna, do jakiegoś zrozumienia tego, z czym mamy tu do czynienia, a słowo „zrozumienie” należy interpretować tak, że b e d z i e m y s z u k a l i m e t a f i z y c z n e g o „t ł a”, „tła ostatecznego”, dla faktu istnienia wartościowań moralnych, a więc, na przykład, będziemy twierdzili, że zdolność do wartościowania moralnego, do wydawania sądów moralnych została w nas „zakotwiczona” przez Boga w jakimś przez Niego zaplanowanym celu albo że zdolność ta jest dalej niewyjaśnialna w aspekcie jej pochodzenia i polega na odzwierciedlaniu wartości moralnych istniejących w – po platońsku pojętej – sferze idealnej, tak samo mniej więcej jak świadomość matematyków miałaby odzwierciedlać istniejące w sferze idealnej przedmioty matematyczne. W obu tych wypadkach to, co m o r a l n e, będzie czymś s u i g e n e r i s, czymś, co nie da się sprowadzić do czegokolwiek innego.

Po czwarte, etyka filozoficzna jako refleksja odnosząca się do „prafenomenu” wartościowań moralnych może zmierzać do jakiegoś wyjaśnienia tego „prafenomenu”. Przez słowo „wyjaśnienie” rozumiem tu sprowadzenie (redukcję) wartościowań i sądów moralnych do czegoś, co nimi nie jest, a więc namysł nad prafenomenem sądów moralnych dążyłby do sprowadzenia ich do jakiegoś rodzaju postępowania według reguł (nawet do reguł ustanowionych przez Boga), zdolność do wartościowania moralnego miałaby się w jakiś sposób dać sprowadzić do celu, którym byłoby jak największe dobro wspólnoty ludzkiej (jak na przykład w różnych wersjach tak zwanego utylitaryzmu), czy

też celem trafnego wartościowania moralnego miałyby być przyczynianie się do powstania poczucia całościowego szczęścia w życiu określonej osoby (jak głosi eudajmonizm).

Redukcja tego, co moralne, może mieć jednak bardziej radykalny zamiar, a mianowicie może ona dążyć do wykazania, że wartościowanie moralne dlatego jest pozorem, że stanowi internalizację powstałych niegdyś, u początków uspołecznienia, reguł pozwalających na lepsze funkcjonowanie członków danej społeczności (jest to wyjaśnienie biologiczno-ewolucyjne) lub dlatego, że to, co moralne, byłoby pochodne od jakiejś podświadomej struktury, wygenerowanej w obszarze relacji pomiędzy id–ego–superego (jak twierdził Sigmund Freud). Według innych wersji tego rodzaju redukcjonizmu przedmioty sądów moralnych miałyby się dać sprowadzić do jakichś emocji, uczuć lub sentymentów, przy czym wartościowanie moralne byłoby wyrazem tych emocji, uczuć lub sentymentów; wreszcie zaś – i nie wstydzmy się tego powiedzieć – wartościowanie moralne byłoby całkowitym pozorem, gdyż sprowadzałyby się do tego, co dzieje się w naszym mózgu (jak utrzymuje radykalny, tak zwany eliminacjonistyczny materializm).

Po piąte, wszystkie powyższe teorie redukcjonistyczne czeka jednak niemiły dla nich stan rzeczy, a mianowicie ten, że każda rzecz jest tym, czym jest, i niczym poza tym, a bardziej dokładnie: rzeczy należące do odmiennych ontologicznie kategorii nie są do siebie sprowadzalne, tak jak na przykład słoń jest niesprowadzalny do liczby siedem³. Za błędną chciałbym zatem uznać typologię teorii etycznych wprowadzoną przez Charliego D. Broada, która dzieli je na deontologiczne i teleologiczne, a typologia ta funkcjonuje dziś powszechnie pod postacią stanowisk deontologicznych i konsekwencjonalistycznych⁴. Jeśli wartościowanie moralne jest czymś swoistym, to nie może się ono sprowadzać ani do „pójścia” za określonymi regułami lub nakazami, ani nie może czerpać swoich treści z przewidywanych konsekwencji społecznych w postaci pomnażania lub niepomnażania ogólnego dobrobytu. Gdybyśmy jednak przyjęli, że doświadczenie wartości moralnych, dokonujące się w obrębie sumienia, zawiera w sobie jednocześnie „wezwanie” do ich

³ „Prawdy dotyczące tożsamości nie mogą być emocjonujące tak, jak naiwnie wyobrażałyby to sobie tacy właśnie metafizycy, albowiem charakter inteligibilny może mieć wyłącznie orzekanie o tożsamości przedmiotów tego samego rodzaju – a zatem rodzaju, który przyjmuje te same kryteria tożsamości dla należących do niego egzemplarzy. Tymczasem wszelkie «emocjonujące» utożsamienia, na przykład przedmiotów materialnych z obiektami matematycznymi czy stanów umysłu ze stanami fizycznymi, zawsze zasadę tę naruszają, zmierzając do utożsamienia ze sobą egzemplarzy należących do różnych rodzajów”. E.J. Lowe, *Personal Agency: Metaphysics of Mind and Action*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 23.

⁴ „Dlatego proponowałbym następujące uzupełnienia. Przede wszystkim dokonałbym podziału teorii etyki na dwie klasy, które nazywał będę, odpowiednio, deontologicznymi i teleologicznymi”. C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (1930), Routledge, London – New York 2013, s. 206.

realizacji, to być może moglibyśmy powiedzieć o tym wezwaniu, że ma ono charakter nakazu czy reguły, lecz byłoby to zbytne rozszerzenie pojęcia nakazu czy reguły.

Nieadekwatność koncepcji „nakazowo-regulowej” można zilustrować następująco: Bóg (chrześcijański) każe kochać siebie i bliźniego swego, lecz my nie widzimy dobra, jakie niesie ten nakaz (reguła) i przyjmujemy go (ją) wyłącznie dlatego, że jest to nakaz (reguła) Boga. Jeśli wartościowanie moralne jest tak elementarnym fenomenem, jak zdolność do odróżniania kolorów, to spekulacja na ten temat, spekulacja – jeśli wolno użyć modnego dziś terminu – na temat *q u a l i ó w m o r a l n y c h* na pewno nie zdoła sprowadzić ich do czegokolwiek innego niż one same, co – jak przyjmuję – wykazała ciągnąca się od dziesięcioleci dyskusja dotycząca tak zwanych *qualiów* świadomościowych. Musimy się do tego stanu rzeczy przyzwyczaić.

Podział wprowadzony przez Broada należałoby zastąpić podziałem teorii etycznych na *a u t o n o m i c z n e* i *h e t e r o n o m i c z n e*, przy czym stanowiska heteronomiczne można dalej dzielić na deontologiczne i teleologiczne. Wydawać by się mogło, że do stanowisk autonomicznych mogą należeć wyłącznie dwie koncepcje, a mianowicie te, które uznają (ontyczną) autonomię wartości moralnych, traktując je jako wyrażające naturę Boga i odzwierciedlające Jego monolityczną dobroć, oraz te, które wartości moralne uznają za przedmioty istniejące idealnie. Pomijam tu jako paradoksalne rozwiązanie neokantowskie, pochodzące od Hermanna Lotzego, że pewne stany rzeczy, a w tym powinności moralne, obowiązują, lecz obowiązując, wcale nie muszą istnieć („es gilt, ohne sein zu müssen”⁵)⁶. Nawet bowiem gdyby wartości moralne istniały idealnie, to nie byłyby one wartościami moralnymi, lecz jakimiś dziwnymi tworam, do których miałyby odnosić się świadomość moralna wszystkich skończonych istot, a trzeba w tym miejscu przypomnieć, że na przykład idea trójkąta – czymkolwiek by była – sama nie jest trójkątna. Wartości moralne można bowiem przypisywać wyłącznie działającym osobom, natomiast idealnie istniejące wartości moralne nie są z pewnością osobami i dlatego nie można im przypisywać statusu moralnych własności w sensie ścisłym. Tak więc tylko wtedy, gdy odnosimy się do *m o n o l i t y c z n e j d o b r o c i B o g a*, do tego, że Jego dobroć polega na realizacji wszystkich dobrych intencji niejako jednocześnie, możemy mówić o prawdziwej autonomii tego, co moralne. W takim wypadku nie powstaje również problem, czy

⁵ H. Lotze, *Logik*, Hirzel, Leipzig 1874, s. 501.

⁶ Por. tamże, s. 498-501 (§316); por. też: F.C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 456. Nie jest to formuła, której używał Lotze, lecz powstała ona w toku dalszych dziejów filozofii, inspirowana jego rozważaniami.

Bóg mógłby zmienić swoje nakazy i zakazy: nie mógłby tego zrobić, bo są one konsekwencjami Jego natury.

Po szóste, etyka w sensie filozoficznej spekulacji na temat nieredukowalnych qualiów moralnych to jedna rzecz, istnieją natomiast – i zawsze będą ponawiane – próby sformułowania jakiejś określonej e t y k i n o r m a t y w n e j (etyki odwołującej się do takich lub innych inspiracji), które oczywiście wolno podejmować filozofom. Tu pojawiało się wiele rozwiązań: etyka arystotelesowska, stoicka, chrześcijańska, kantowska, fenomenologiczna etyka wartości, etyka utylitarystyczna, a ostatnio także tak zwana etyka cnót. Faktycznie jednak w większości tych wypadków nie mamy do czynienia z jakimś rozległym wachlarzem nakazów i zakazów, lecz raczej z „ułamkami” wskazówek, na czym polega dobro moralne oraz jak – być może – należałoby postępować w określonych sytuacjach życiowych. Od filozoficznej etyki spekulatywnej i od etyki normatywnej w powyższym sensie należy oczywiście odróżnić e t y k ę o p i s o w ą, a więc socjologię moralności, rejestrującą różne, zastane systemy moralne. Od tego wszystkiego trzeba jeszcze oddzielić etykę jako ethos d o m i n u j ą c y, a więc sposób wartościowania moralnego spontanicznie żywiony przez istoty ludzkie w danej epoce kulturowej i na określonym obszarze geograficznym.

Wiele zamieszania wywołuje ciągle termin „metaetyka”, wprowadzony przez filozofów analitycznych na początku dwudziestego wieku i mający oznaczać językową analizę terminów moralnych. Podczas gdy w etyce tradycyjnej w przeważającej mierze chodziło o analizę zasad determinujących byt moralny i moralną powinność, to w wypadku tak zwanej metaetyki celem tym miałyby być rozjaśnienie takich terminów językowych, jak: „dobry”, „zły”, „słuszny”, „niesłuszny”, „powinność” czy „wolność”. Często jednak celem tym okazywał się także taki lub inny rodzaj redukcji przedmiotów, do których terminy te się odnoszą⁷. Każda refleksja filozoficzna jest refleksją, która może być podnoszona na dowolny poziom „meta”, a więc należałoby mówić o metametafizyce, metaepistemologii czy metaestetyce – w jakim jednak celu?

NATURA SUMIENIA

Przechodzę teraz do kwestii natury sumienia. Sumienie (łac. conscientia) można określić jako s u b i e k t y w n ą (indywidualną) świadomość o b i e k t y w n e g o dobra lub zła moralnego, jako reakcję podmiotu na własny

⁷ Taka diagnoza statusu tak zwanej metaetyki została sformułowana już pięćdziesiąt lat temu, ale ciągle zachowuje swoją trafność (por. np. A. P i e p e r, hasło „Ethik”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, red. J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel–Stuttgart 1972, kol. 806-809).

moralny sposób zachowania się, jako mającą emocjonalny wymiar wiedzę o wartości lub antywartościowości własnego zachowania⁸. Sumienie napomina przed czynem i osądza po nim, a w wypadku zachowania sprzeciwiającego się poczuciu obowiązku daje się odczuć w postaci wyrzutów sumienia, o ile nie jest stepione lub nie pozostaje w jakiegoś rodzaju konfuzji. Sumienie jest wrodzone, lecz tylko jako dyspozycja. Musi ono dojrzewać, a swoje treści musi zdobywać poprzez interakcję z otoczeniem na drodze wychowania i partycypacji w tradycji. Należy jednak zauważyć, że podstawowe formalne prawidłowości tego, co moralne, są czymś pierwotnym i obowiązującym uniwersalnie mimo względności i zmienności poszczególnych ocen moralnych. Sumienie tylko częściowo stanowi indywidualne odzwierciedlenie społecznego ducha obiektywnego, może ono bowiem w pewnej mierze przeciwstawiać się utrwalonym normom i wartościowaniom. „Spokojne” sumienie nie musi oznaczać sumienia absolutnie poprawnie odczuwającego i osądzającego. „Oczywistość” sądów formułowanych przez sumienie jest tylko częściowa i domaga się krytyki odnoszącej się do norm obiektywnych. Ma to miejsce również w wypadku wyrzutów sumienia i konfliktów sumienia⁹.

Związek między pojęciem sumienia a poruszonymi dotąd kwestiami widzę w sposób następujący: dobro i zło moralne nie mogłyby być próbą dla dusz (osób) ludzkich, gdyby te dusze (osoby) nie dysponowały spontaniczną zdolnością do odróżniania dobra od zła moralnego. Patrząc zaś z innego punktu widzenia, można powiedzieć, że Sąd Ostateczny nie byłby możliwy, gdyby realizacja tych lub innych norm, reguł, celów, nakazów i zakazów nie mogła być spontanicznie spostrzegana przez dusze (osoby) ludzkie jako dobra lub zła: gdyby nie było tak, że w wypadku nawet najmniejszej złej intencji lub złego działania prawie natychmiast pojawia się w nas jako wewnętrzny, słyszalny – cichy, lecz groźny – „lwi” pomruk, że nie należy tego czynić. Gdy na przykład zmuszeni jesteśmy skłamać, aby ochronić czyjś honor, czyjeś dobre imię, a nawet aby ochronić czyjeś życie, to owszem, jesteśmy, jak

⁸ Zob. R. E i s l e r, hasło „Gewissen”, w: tenże, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Mittler & Sohn, Berlin 1927, s. 555.

⁹ W technicznym języku greckich klasyków filozofii termin „sumienie” nie pojawił się, choć na określenie świadomości siebie i własnych czynów funkcjonowało już w tamtym okresie słowo „syneidesis”. W tekstach Cyserona i Seneki znajdujemy już jednak rozumienie słowa „conscientia”, które zbliża się do późniejszego sensu sumienia jako władzy informującej o moralnym wymiarze naszych intencji i czynów. W wyniku pewnych przypadkowych zmian terminologicznych w połowie dwunastego stulecia zaczął funkcjonować w filozofii scholastycznej termin „synteresis” (wzgl. „synderesis”), który rozumiano jako „rdzeń” sumienia (por. H. R e i n e r, hasło „Gewissen”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, red. J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel–Stuttgart 1974, kol. 574-584; por. też: P. E a r d l e y, hasło „Medieval Theories of Conscience”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Spring 2021 Edition, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>).

mówimy, usprawiedliwieni, ale i tak słyszymy ostrzeżenie ze strony sumienia. Aborcja jest zła, wszyscy to wiedzą, bo mówi im to ich sumienie, mimo to jednak dokonywana bywa w imię innych stanów rzeczy, które wydają się ją usprawiedliwiać. Mimo tych usprawiedliwień sumienie będzie nas w takich przypadkach dręczyć do końca życia.

Gdy widzimy kolor indygo, a w rzeczywistości jest to fiolet lub granat, to oczywiście się mylimy, lecz nie wynika stąd, że do barw mamy dostęp inny niż wzrokowy. Podobnie jest w przypadku sumienia. W tak zwanej fenomenologicznej etyce wartości sumienie nazwano bezpośrednią świadomością wartości moralnych, „c z u c i e m” w a r t o ś c i m o r a l n y c h czy też – jak się tu wyrażam – spostrzeganiem qualiów moralnych, i twierdzono, że jest to jedyny i podstawowy dla nas dostęp do tego, co moralne i antymoralne¹⁰.

Jakiegokolwiek reguły, nawet normy wypływające z nakazów i zakazów Bożych, jakiegokolwiek inne reguły, jakiegokolwiek konsekwencje czynów mające wymiar społeczny, jakiegokolwiek nawyki dotyczące działania nazywane przez nas cnotami muszą być spostrzegane w świetle bezpośredniego czucia dobra i zła moralnego, którym jest sumienie. Na przykład złamanie przysięgi nie dlatego jest złe, że przekracza sformułowany przez kogoś nakaz niepodejmowania takiego czynu, nie dlatego jest złe, że może mieć negatywne konsekwencje dla nas i dla innych, ale jest po prostu złe – i nasze sumienie o tym wie. C o ś j e s t s z k a r ł a t n e nie dlatego, że odbieramy te lub inne długości fal elektromagnetycznych i transformujemy je do postaci barw, bo określona długość tych fal mogłaby nie wywoływać doświadczenia szkarłatu, lecz zupełnie inne doświadczenia, a nawet gdyby dla wszystkich istot zdolnych do doświadczenia barw doświadczenie szkarłatu łączyło się z jedyną określoną długością fal elektromagnetycznych, to byłaby to tylko korelacja, a zatem nigdy nie wdziałibyśmy, czy fale te i złączone z nimi doświadczenia są tym samym.

Jakości, qualia moralne przysługują wyłącznie i n t e n c j o m, które żywi określona osoba, a gdy intencje te są pozytywne, to zasługa moralna proporcjonalna jest do wysiłku włożonego w ich realizację, do poświęcenia, które dana osoba musiała ponieść, do samozaparcia, które musiała sobie narzucić. Być może w jakiś trudny do wyobrażenia sposób qualia moralne istnieją w sferze idealnej, istnieją tam niejako „same w sobie”, lecz wtedy nie zasługują na

¹⁰ Nicolai Hartmann pisze: „Sumienie jest ujawnianiem się wartości moralnych w realnej świadomości, ich wchodzeniem w rzeczywistość życia ludzkiego; jest praformą czucia wartości” (N. H a r t m a n n, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin 1949, s. 135). Inaczej rzeczy się mają w wypadku pozostającego pod wpływem fenomenologii Martina Heideggera, który sformalizował pojęcie sumienia w taki sposób, że przestało ono być „głosem” Boga wewnątrz podmiotu, czy – jak w myśli Hartmanna – „głosem” idealnie istniejących wartości moralnych. Heidegger stwierdza: „Sumienie pozywa Siebie z zatury w Sie. Treść wezwania pozostaje nieokreślona i pusta” (M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 386).

miano moralnych, gdyż aby takie mogły być, muszą istnieć osoby działające w określonych warunkach i żywiące określone intencje. Patrząc od tej strony, należy powiedzieć, że uczciwość sama w sobie lub szlachetność sama w sobie nie są czymś moralnie dobrym. Faktu tego nie dostrzegali teoretycy idealnie istniejących wartości moralnych. Mówi się, że piekło jest wybrukowane dobrymi intencjami, lecz jest to całkowite nieporozumienie, dobra intencja jest bowiem czynem takim samym (jakkolwiek wewnętrznym), jak podjęcie realizacji tej intencji w działaniu w świecie.

Qualia moralne, których może nabyć działająca osoba, są niejako w y p ł y w a m i lub s k u t k a m i jej d o b r e j w o l i i należy zgodzić się z Immanuelem Kantem, który twierdził, że jedyną dobrą rzeczą na świecie jest dobra wola: „Nigdzie na świecie, ani w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uznać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”¹¹.

Bóg jest dobry moralnie, ponieważ jest monolityczną dobrą wolą, wszystkie dobre intencje są w pewnym sensie w Jego istocie jednocześnie zrealizowane.

Sumienie jako zdolność do odróżniania qualiów moralnych zawiera w sobie nie tylko wezwanie do ich realizacji w działaniu (wewnętrznym i zewnętrznym), lecz także w e z w a n i e d o h e r o i z m u. W bardzo wielu sytuacjach życiowych wezwanie to nie staje się widoczne, lecz zawsze jest obecne: nie można być tylko trochę uczciwym lub tylko trochę sprawiedliwym, gdyż pojawić się mogą takie sytuacje życiowe, w obrębie których od razu będziemy wiedzieli, że jeśli byśmy chcieli być uczciwi lub sprawiedliwi, to trzeba byłoby poświęcić to, co posiadamy, zdrowie i życie. Nie jest to przyjemne, ale gdyby tak nie było, to moralność stałaby się łatwą grą, na przykład grą w pomoc charytatywną, która nie umniejsza znacząco naszego stanu posiadania lub nie wymaga od nas (prawie) żadnych poświęceń.

Moralność nie ma zatem nic wspólnego z osiągnięciem szczęścia w życiu. Jeśli w każdej chwili mogę zostać wezwany do ofiarowania swojego życia, to o jakim szczęściu może tu być mowa? Co więcej, osoby starające się żyć moralnie nie są szczęśliwe, bo cierpią – cierpią, gdyż zdają sobie sprawę z własnej niedoskonałości moralnej, cierpią również z powodu nędzy moralnej, którą widzą wokół siebie i w całych dziejach świata. Moralność nie ma nic wspólnego z żadną e u d a j m o n i ą. Kto tego nie widzi, ten nie widzi, na czym polega kondycja osób ludzkich w świecie.

Moralność nie ma też nic wspólnego z żadną pragmatyką działania w świecie i w społeczeństwie, z przewidywaniem konsekwencji, które miałyby sprac-

¹¹ I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 11.

wiać, że moje czyny byłyby dobre lub złe. W moralności *z a w s z e* chodzi o mnie i *w y ł ą c z n i e* o mnie, a nie o inne osoby. Automatycznie jednak dzieje się tak, że gdy dążę do realizacji qualiów moralnych w mojej osobie, choć tej realizacji nie stawiam sobie jako osobnego celu, to staję się dobry dla innych osób pozostających w moim otoczeniu lub dla „osób dalekich”, jeszcze nieistniejących w świecie. Należy kochać bliźniego jak siebie samego, ale należy najpierw kochać siebie, a wtedy i ten bliźni, bliski bądź daleki, też będzie kochany.

Z powyższych uwag musi wynikać, że nie mogą istnieć żadne etyki eu-dajmonistyczne czy utylitarystyczne, gdyż są to niejako dyskursy *n i e n a t e m a t*. To samo dotyczy etyki cnót. Coś, co nazywamy cnotą, jest pewnym nawykiem, habitusem, automatyzmem, przyzwyczajeniem do generowania pozytywnych działań, szczególnie działań w wymiarze społecznym. Jednakże, jak głosi szydercze powiedzenie, „nie ma cnotliwych, są tylko źle skuszeni”, a sens tego powiedzenia jest taki, że skoro w wezwanie moralne jest niejako wbudowane wezwanie do heroizmu, to człowiek uważający się za cnotliwego może nie sprostać określonej sytuacji, w której się znalazł, i tym większy będzie jego upadek, im bardziej, po cichu, uważał siebie za cnotliwego. W tym sensie próba moralności nie ma nic wspólnego z byciem cnotliwym. Qualia moralne zawierają w sobie element ciągłego i nieprzewidywalnego wyzwania, z którym możemy się spotkać w każdej chwili życia. Stąd też ludzie wierzący w dobrego Boga i zdający sobie sprawę z tego stanu rzeczy, proszą Go o pomoc i mówią: „Nie wystawiaj nas na próbę”. Moralność nie jest sprawą odczuwania jakiegoś „niepokoju moralnego”, a samo to wyrażenie stało się już szampowym zwrotem mającym wskazywać na przepaść między nieokreślonym niepokojem a bezwzględny głosem sumienia.

Czy qualia moralne, doświadczane w obrębie sumienia, są względne? Czy ma sens mówienie o jakimkolwiek relatywizmie moralnym? Można na to odpowiedzieć, że względne jest zastosowanie wartości moralnych do określonych sytuacji życiowych, natomiast niewzględne są same te wartości. A więc wszystkie kultury wszystkich czasów uznawały za pozytywne takie wartości moralne, jak prawdomówność, wierność, uczciwość czy szlachetność, różniły się jednak tym, w jakich okolicznościach norma nakazująca bycie wiernym lub uczciwym powinna być realizowana, a w jakich okolicznościach nie obowiązuje ona lub nie ma zastosowania. Wartości wierności lub uczciwości byłyby więc absolutne, jak również absolutne byłyby normy z nich wypływające, chociaż na przykład przywłaszczenie sobie znalezionej rzeczy, rzeczy pozbawionej jakiegokolwiek realnej wartości, może być różnie interpretowane w różnych systemach moralnych i religijnych. Zwolennik absolutyzmu moralnego doda w tym sensie również, że jeśli chodzi o znaczenie słów „wierność” lub „uczciwość”, to żaden relatywizm znaczeniowy nie jest tu nieunikniony, gdyż przedstawiciele

różnych kultur mogą się porozumieć co do znaczenia tych terminów, tak jak historycy pochodzący z różnych kulturowo tradycji badań historycznych mogą się porozumieć co do tego, jak można i jak należy rozumieć termin „źródło historyczne”¹².

Nie trzeba się też zbytnio wysilać, aby dostrzec, że qualia moralne w żaden sposób nie mogą być p o c h o d n e od uczuć, emocji czy sentymentów. Jest to sytuacja podobna do przypadku doświadczania barw. Gdyby ktoś twierdził, że moje doświadczenie szkarłatu pochodne jest od moich uczuć, nie miałby racji, albowiem aby móc mieć w stosunku do tej barwy takie lub inne uczucia, emocje czy sentymenty, najpierw trzeba jej doświadczyć.

WARSTWY SUMIENIA

W takim oto otoczeniu treściowym można, jak sądzę, twierdzić, że nasze sumienie ma trzy warstwy lub trzy aspekty. Pierwszą warstwą sumienia jest warstwa znajdująca się niejako najwyżej czy też najbliższej świata i dziejących się w nim zdarzeń, rozwijających się co chwila sytuacji. Jest to warstwa aplikacji bezpośredniego czucia dobra i zła moralnego i może się ona wyrażać w pytaniu, czy w takiej oto sytuacji powinienem czynić to, a nie co innego. Jest to warstwa aplikacji bezpośredniego odczuwania dobra i zła do konkretnych sytuacji. Mogą tutaj zachodzić pomyłki, tutaj znajdują się sytuacje trudne, a nawet sytuacje o charakterze tak zwanych dylematów moralnych. Możemy się wówczas mylić i często się to dzieje – dlatego szukamy rady innych, rozważamy, staramy się wesprzeć na tradycji, na tym, co jest niejako oficjalnie nakazane i zakazane w tym czy innym kręgu kulturowym. W tym obszarze leży nasze zastanawianie się, czy coś nazwać ciemnym indygo, fioletem czy kolorem granatowym.

W obrębie drugiej swojej warstwy, nazywanej w tradycji chrześcijańskiej synterezą (lub synderezą), sumienie nie myli się n i g d y: widzi to, co widzi, ale może użyć błędnego określenia, nazywając to, co widzi, dobrem lub złem. Sumienie jako s y n t e r e z a jest niejako „surowym czuciem”, lecz nie surowym czuciem kolorów, których nazwy jeszcze nie znamy, lecz „surowym czuciem” tego, co dobre i złe moralnie. Gdyby takie „surowe czucie” dobra i zła moralnego nie istniało, to nigdy nie moglibyśmy nic wiedzieć na temat dobra i zła, tak jak nigdy nie moglibyśmy nic wiedzieć na temat kolorów, gdyby nie funkcjonowało w nas spontaniczne czucie różnorodnych barw, mimo że funkcja poznawcza tego czucia, możliwość komunikacji danych z niego

¹² Por. S. J u d y c k i, *Epistemologia*, Wydawnictwo W drodze, Poznań–Warszawa 2020, t. 1, s. 219-234 (rozdz. 4, „Struktura wiedzy”, § 2, „Relatywizm i kontekstualizm”).

pochodzących zarówno sobie, jak i innym osobom zależy od użycia języka, od zastanowienia się, czy w danej sytuacji coś jest dobre, czy złe. To czucie jest tak głębokie i elementarne, że w jakiś sposób p o p r z e d z a r o z u m, a nawet jest s ę d z i ą d l a r o z u m u, jest tym, co sprawia, że jesteśmy istotami godnymi szacunku, co czyni nas osobami, a nie wyłącznie racjonalnymi automatami. I ten rdzeń poddawany jest próbie, próbie świata i sytuacji w nim zachodzących.

Dlaczego s u m i e n i e „gryzie”, dlaczego mówimy, że mamy wyrzuty sumienia bądź że ich nie mamy? Naturalna odpowiedź brzmi najczęściej w ten sposób, że sumienie dlatego gryzie, że coś zrobiliśmy źle. Nadal jednak nie wiadomo, dlaczego to, że coś zrobiliśmy źle, powoduje, że sumienie nas gryzie, bo przecież mogłoby tylko mówić, że postąpiliśmy źle, i byłoby to coś w rodzaju komunikatu radiowego o stanie pogody na dziś. Można na to odpowiedzieć, twierdząc, że t r z e c i a w a r s t w a s u m i e n i a polega na naturalnym dążeniu do dobra, jest ona jakby częścią wielkiego prądu oceanicznego niosącego ze sobą wszystkie istoty stworzone, a przeciwstawienie się temu dążeniu, temu prądowi, nie tylko wywołuje zmęczenie, ale także po prostu boli. Gdy poddajemy się temu oceanicznemu dążeniu do dobra, nie mamy się specjalnie czym chwalić, ale nie czujemy wyrzutów sumienia, wiemy, że zmierzamy we właściwym kierunku, lecz biada tym, którzy z tym wielkim oceanem chcą walczyć, rzucić mu wyzwanie, bo radykalne przeciwstawienie się temu, że dobro i byt są tym samym (łac. ens et bonum convertuntur), prowadzić musi do anihilacji duszy (osoby), która próbę taką podejmuje.

Sumienie w trzeciej swej warstwie nie spełnia więc funkcji poznawczej, lecz bez tej warstwy, bez udziału w owym oceanicznym pływaniu, żadna istota nie miałaby żadnych motywów, aby dążyć do dobra, a nie do zła. Wiedziałyby, że coś jest dobre, a coś złe, lecz działanie w kierunku któregoś z tych dwóch biegunów byłoby w jej przypadku wyłącznie – i chciałbym to podkreślić – wyłącznie kwestią gustu, kaprysu, osobistych przyjemności czy korzyści. Tak jednak nie jest.

Niech ilustracją tego stanu rzeczy będzie Marlow, narrator w *Jądrze ciemności*¹³ Josepha Conrada, który w następujący sposób opisuje stan umysłu Kurza, osoby będącej głównym przedmiotem całego opowiadania: „Widziałem niepojętą tajemnicę duszy, która nie zna żadnego hamulca, żadnej wiary, żadnego lęku, a jednak walczy na oślep sama z sobą”¹⁴.

To, w czym istniejemy i z natury czego tylko częściowo zdajemy sobie sprawę, jest czymś ostatecznie poważnym.

¹³ Zob. J. C o n r a d, *Jądro ciemności*, tłum. A. Zagórska, Dom Książki Polskiej, Warszawa 1930.

¹⁴ Tamże, s. 184.

PRÓBA MORALNA

Po tym, co zostało dotąd powiedziane, można teraz rozważyć znajdującą się w tytule tego tekstu sugestię, że dobro i zło moralne są próbą dla dusz ludzkich, próbą dla wszystkich tych osób, które znalazły się w naszym świecie.

Po pierwsze, chciałbym zwrócić uwagę, że w obrębie tradycji chrześcijańskiej próbie poddani zostali w s z y s c y: Jezus z Nazaretu jako Bóg, jako druga osoba Trójcy Świętej, ale też i sam Bóg Ojciec, gdyż musiał doświadczyć cierpienia Syna i przyjąć je jako swoje; również wszystkie duchy (osoby) stworzone były poddane próbie, bo oznajmienie im, że ma nastąpić próba pokory, którą podejmie Syn, było dla nich próbą i część z nich radykalnie się zbuntowała, odwracając się od pokory. Próbie poddani byli oczywiście Abraham, Hiob, św. Piotr Apostoł, a cała wielka literatura Zachodu, na przykład literatura rycerska, obok warstwy przygodowej opisuje próbę moralną. Do tego obszaru należą także różne postacie powieści pedagogicznej, której przykładami mogą być: *Odyseja*¹⁵ Homera, *Eneida*¹⁶ Wergiliusza, przypowieść o synu marnotrawnym (zob. Łk 15, 11-32), *Gregorius*¹⁷ Hartmanna von Aue czy *Wybraniec*¹⁸ Thomasa Manna. Trzeba też wskazać, że sformułowanie z *Ojciec nasz* „nie wódź nas na pokuszenie”, należy właściwie rozumieć jako: „nie poddawaj nas próbie”.

Po drugie, aby próba moralna mogła się dokonać, potrzebne są trzy rzeczy: i n d y w i d u a l n a n a t u r a osób, w o l n a w o l a oraz właśnie s u m i e n i e jako świadomość siebie w aspekcie qualiów moralnych. Wszystkie te elementy muszą być oczywiście przeświecone rozumem, gdyż bez rozumu nic nie mogłoby się dokonać. Należy zwrócić uwagę, że natura osób poddawanych próbie musi być wysoce (ostatecznie) zindywidualizowana, gdyż próba moralna nie jest próbą gatunku „człowiek”, gatunku „osoba” czy gatunku „dusza”, wolna wola nie jest natomiast jakimś urządzeniem („gadżetem”) dołączonym do poszczególnych osób, urządzeniem takim samym dla wszystkich, lecz jest w jakiś sposób spleciona z jedyną naturą każdej poszczególniej osoby (duszy). A więc wolna wola osób jest tak samo i n d y w i d u a l n a, jak j e d y n e są same te osoby (dusze).

Po trzecie, próba moralna nie polega na tym, że dusza zbiera tak zwane dobre uczynki do jakiegoś mieszka i, wyposażona w ten mieszek, może spokojnie oczekiwać na Sąd Ostateczny. Próba moralna polega natomiast na ujawnieniu zasadniczej intencji życia każdej osoby (duszy), a intencja ta polegać może bądź na opowiedzeniu się po stronie dobra, bądź na ześrodkowanym na sobie,

¹⁵ Zob. H o m e r, *Odyseja*, tłum. J. Wittlin, PIW, Warszawa 1982.

¹⁶ Zob. W e r g i l i u s z, *Eneida. Epopeja w dwunastu księgach*, tłum. I. Wieniewski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978.

¹⁷ Zob. H. v o n A u e, *Gregorius*, Reclam Philipp, Ditzingen 2011.

¹⁸ Zob. T. M a n n, *Wybraniec*. tłum. A. Linke, Czytelnik, Warszawa 1960.

egoistycznym rozproszeniu się w sytuacjach życiowych, bądź na demonizacji, czyli na radykalnym powiedzeniu się przeciwko dobru.

Po czwarte, próbę, o której mowa, można porównać z poddawaniem diamentów działaniu wysokich temperatur. Niektóre dusze, ale nie tylko ludzkie, nie przechodzą tej próby i rozpadają się na pył, inne podlegają demonizacji, czyli z diamentu stają się po prostu węglem, a jeszcze inne uzyskują jedyny dla każdej duszy szlif, czyli stają się brylantami. Brylant, którym jest dusza, dopiero jako taki może wejść na wyższe poziomy istnienia i na wyższe poziomy poznawania – poziomy, które już jednak całkowicie znajdują się poza dobrem i złem moralnym, a jedyne rzeczy na nich doświadczane to rzeczy dobre; jedynymi celami decyzji i działań są tam różne dobra, o których teraz jednak nie mamy żadnego pojęcia. W obrębie istnienia w Królestwie Bożym wolna wola zostaje zachowana, ale czy wolna wola, aby tak właśnie mogła być nazwana, musi być wolna do dobra i zła? Gdy mam do wyboru nieskończoną ilość indywidualnych kolorów, lecz nie mogę (i nie chcę) wybrać czarnego, to czy nie jestem wolny?

Po piąte, powstaje pytanie, dlaczego monolitycznie dobry Bóg stworzył dusze, o których wiedział, a to ze względu na przysługujący Mu atrybut wszechwiedzy, że nie przejdą pozytywnie próby moralnej. Inaczej zaś mówiąc: dlaczego stworzył dusze, które będą musiały podlec albo egoistycznemu rozproszeniu, albo demonizacji? Odpowiedź, jak sądzę, musi tu być dwuskładnikowa. Każda dusza jest pozytywnością ontyczną, ale ze względu na swoją jedyność może posiadać takie aspekty, które predysponują ją do upadku. Wiedząc to, Bóg mógłby jej nie powoływać do istnienia, lecz aby postępować fair wobec poszczególnych osób, chciał, aby przed k a ż d y m z o s o b n a dokonało się to, co m u s i a ł o się dokonać. Gdyby dusz, o których wiedział, że nie przejdą tej próby, nie powołał do istnienia, popełniłby zło, nie dając szansy wszystkim możliwym indywidualiom. Grzech pierworodny można tak właśnie interpretować, a więc jako indywidualną ułomność dusz, należąca do „logiki” stworzenia i wymagająca próby moralnej.

I na zakończenie, po szóste, dusze (osoby) ze względu na swoją pozamaterialność są także pozaprzestrzenne i jako takie nie są w pełni obecne w świecie, są w świecie obecne wyłącznie „lokalnie”. Jeśli zaś chodzi o czas, to dusze doświadczają czasu życia, lecz czas ten jest tylko sposobem doświadczania tego, co już się stało przed wszystkimi wiekami. W pozaczasowym rozbłysku stworzenia naszego świata i Królestwa Bożego wszystko się już dokonało, każda osoba podjęła właściwą dla niej decyzję, lecz n i e b y ł to czas przed czasem naszego życia, ponieważ każdy rodzaj stworzonego czasu i jego przeżywania jest „jednoczesny” z wiecznością Boga: dążąc do dobra i w końcu umierając, nie jesteśmy poddani żadnej konieczności wypływającej z naszej decyzji przed wszystkim wiekami, nie jesteśmy poddani żadnej predestynacji, lecz właśnie w czasie realizujemy tę decyzję, rozłożoną na fazy życia. Stąd

małe dzieci zmarłe zanim mogły stać się podmiotami decyzji moralnych oraz osoby o słabym rozwoju intelektualnym, które także nie mogą być uznane za podmioty takich decyzji, w momencie śmierci doświadczają od razu tego, co dokonało się przed wszystkimi wiekami.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ambroży z Mediolanu. "De fide ad Gratianum Augustum." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Vol. 16. Edited by Jacques Paul Migne. Parisiis: Apud Garnier Fratris, 1880.
- von Aue, Hermann. *Gregorius*. Ditzingen: Reclam Philipp, 2011.
- Beiser, Frederick C. *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Broad, Charlie Dunbar. *Five Types of Ethical Theory*. London and New York: Routledge, 2013.
- Conrad, Joseph. *Jądro ciemności*. Translated by Aniela Zagórska. Warszawa: Dom Książki Polskiej, 1930.
- Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s.v. "Gewissen." Berlin: Mittler & Sohn, 1927.
- Hartmann, Nicolai. *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Homer. *Odyseja*. Translated by Józef Wittlin. Warszawa: PIW, 1982.
- Judycki, Stanisław. *Epistemologia*. Vol. 1. Poznań and Warszawa: W drodze, 2020.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Warthenberg. Warszawa: PWN, 1984.
- Lotze, Hermann. *Logik*. Leipzig: Hirzel, 1874.
- Lowe, Edward Jonathan. *Personal Agency: Metaphysics of Mind and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Mann, Tomasz. *Wybraniec*. Translated by Anna Linke. Warszawa: Czytelnik, 1960.
- Mickiewicz, Adam. "Dziady." Part 2. In Mickiewicz, *Dziela*. Vol. 3. *Utwory dramatyczne*. Edited by Stanisław Pigoń. Warszawa: Czytelnik, 1949.
- Ritter, Joachim, ed. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 2, s.v. "Ethik" (by Annemarie Pieper). Basel and Stuttgart: Schwabe Verlag, 1972.
- Ritter, Joachim, ed. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 3, s.v. "Gwissen" (by H. Reiner). Basel and Stuttgart: Schwabe Verlag, 1974.
- Wergiliusz, *Eneida: Epopeja w dwunastu księgach*. Translated by Ignacy Wieniewski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1978.
- Zalta, Edward N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Medieval Theories of Conscience" (by Peter Eardley). Spring 2021 Edition. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Stanisław JUDYCKI – Dobro i zło moralne jako próba dla dusz ludzkich. Elementy etyki sumienia

DOI 10.12887/38-2025-1-149-06

Pierwsza część artykułu poświęcona jest różnym rozumieniom etyki jako dyscypliny filozoficznej. W części drugiej zostaje rozważona natura sumienia jako podstawy wiedzy na temat dobra i zła moralnego oraz odróżnione są trzy warstwy ludzkiego sumienia. Trzecia część artykułu dotyczy pojęcia próby moralnej, przy czym tezą jest to, że Bóg Stwórca poddaje wszystkie osoby próbie moralnej wyboru między dobrem i złem. Aby tego rodzaju próba moralna mogła mieć miejsce, potrzebna jest „wrodzona” zdolność do odróżniania dobra i zła, czyli sumienie.

Słowa kluczowe: etyka, dobro i zło moralne, sumienie

Kontakt: Zakład Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański, ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk

E-mail: s.judycki@ug.edu.pl

https://old.ug.edu.pl/pracownik/1225/stanislaw_judycki

ORCID 0000-0003-3586-846X

Stanisław JUDYCKI, Moral Good and Evil as a Test for Human Souls: Elements of the Ethics of Conscience

DOI 10.12887/38-2025-1-149-06

The first part of the article is devoted to various understandings of ethics as a philosophical discipline. The second part considers the nature of conscience as the basis of knowledge about moral good and evil and distinguishes three layers of human conscience. The third part of the article concerns the concept of moral test, with the thesis being that God, the Creator, subjects all persons to a moral test of choosing between good and evil. In order for this type of moral test to take place, an “innate” ability to distinguish good from evil is necessary, which is conscience.

Keywords: ethics, moral good and evil, conscience

Contact: Department of Metaphysics, the Philosophy of Religion and Modern Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Social Sciences, University of Gdańsk, ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk, Poland

E-mail: s.judycki@ug.edu.pl

https://old.ug.edu.pl/pracownik/1225/stanislaw_judycki

ORCID 0000-0003-3586-846X



Grzegorz HOŁUB*

W STRONĘ REKAPITULACJI MYŚLENIA O OSOBIE LUDZKIEJ Z Karolem Wojtyłą ku przyszłości

Wojtyła uznaje wagę procedur fenomenologicznych, ale i ważną rolę metafizyki osoby. Fenomeny nie tylko ujawniają osobę, ale także pozwalają dotrzeć do jej istoty. Pod „powierzchnią” fenomenu kryje się złożona struktura osoby. Pełna analiza fenomenów w ramach redukcji fenomenologicznej prowadzi do poszukiwania racji ostatecznych – czyli do redukcji metafizycznej. Fenomenologia osoby może być zatem komplementarna wobec metafizyki osoby i stale przyczyniać się do jej modyfikacji i uaktualniania.

W pismach Karola Wojtyły można dostrzec ewolucję, zarówno w zakresie metod, jak i tematów badawczych. Fakt ten nie powinien budzić wątpliwości – właściwie każdy uznany myśliciel dochodził do swych dojrzały projektów drogą ewolucji; i w każdym przypadku był to proces swoisty i niepowtarzalny. W najogólniejszym ujęciu ewolucja sposobu uprawiania filozofii przez Wojtyłę dokonywała się w ramach myślenia o człowieku, począwszy od namysłu etycznego, po refleksję antropologiczną nad osobą ludzką. Powiedzenie, że myśliciel ten był filozofem osoby ludzkiej, ma mocne podstawy. Fascynacja człowiekiem, chęć najgłębszego wniknięcia w jego złożoność – a nawet tajemnicę – stanowią cechy charakteryzujące filozofię Wojtyły¹. To nachylenie badawcze sprawia, że jego projekt antropologiczny stale intryguje i skłania do dalszego namysłu.

Jedną z ogólnych cech filozofowania Wojtyły była nieszablonowość jego aktywności intelektualnej myślenia niejako w poprzek schematów filozofowania, które zastał. Jego postawa nie oznaczała zerwania z wielkimi tradycjami filozoficznymi, ale nie wyrażała się też w ich powielaniu. Model taki jest z pewnością typowy dla wielu wybitnych filozofów, w przypadku Wojtyły ma jednak swoją specyfikę, wartą osobnej uwagi. W dziedzinie refleksji nad człowiekiem akceptował on wprawdzie niektóre ustalenia innych filozofów, stale jednak dążył do nowego odczytania przedmiotu filozofowania – oso-

* Prof. dr hab. Grzegorz Hołub – Katedra Karola Wojtyły, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, e-mail: grzegorz.holub@upjp2.edu.pl, ORCID 0000-0002-0312-3693 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. G. H o ł u b, *Philosophical Anthropology and Ethics in the Thought of Karol Wojtyła*, „Studia Gilsoniana” 11(2022) nr 1, s. 145-161.

by ludzkiej. Wojtyła nie dokonywał więc tylko refleksji nad refleksją innych wielkich postaci działających w dziedzinie antropologii filozoficznej, ale stale wybiegał myślą ku samemu człowiekowi i był przekonany, że wciąż można coś nowego zobaczyć, ująć, odkryć i konsekwentnie wyjaśnić.

Artykuł niniejszy jest próbą refleksji nad tymi elementami Wojtyłowskiej filozofii osoby, które były nowe w jego czasach i które – jak spróbujemy wykazać – są nadal aktualne i obiecujące. Będzie to namysł nad niektórymi przyjętymi przez polskiego personalistę strategiami metodologicznymi, które w pewnym stopniu były znane w czasach jego aktywności filozoficznej, on jednak dopracował ich kształt i ukazał nowatorskie możliwości ich zastosowania. Podjęty zostanie także problem możliwości posługiwania się tymi narzędziami badawczymi dzisiaj, w kontekście współczesnych dylematów teoretycznych, jak i problemów natury praktycznej.

KRYZYS MYŚLENIA O CZŁOWIEKU

Pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia Karol Wojtyła zmierzał do ukończenia swego głównego dzieła *Osoba i czyn*². Książka ta przedstawia dojrzały namysł nad osobą ludzką, do którego jej autor dochodził od dłuższego czasu. W tym okresie klimat kulturowy w Europie naznaczony był ważnymi wydarzeniami i zmianami, które głęboko niepokoiły ludzi zakorzenionych w dziedzictwie europejskim. Europa już od dawna wstrząsana była wojnami i przewrotami, lata sześćdziesiąte niosły jednak ze sobą wstrząs szczególny i nie mogło to umknąć uwadze Wojtyły. Jako myśliciel widział on głębiej uwarunkowania zmian kulturowych i przewidywał ich możliwe konsekwencje. Jego diagnoza skoncentrowana była na rozumieniu człowieka.

Karol Wojtyła utrzymywał w tym czasie szerokie kontakty z intelektualistami katolickimi na zachodzie Europy (nawiązał je zasadniczo w trakcie Soboru Watykańskiego II, w latach 1962-1965). Jedną z takich postaci był wybitny teologii francuski Henri de Lubac. Z nim też prowadził korespondencję, w której dzielił się swoimi refleksjami nad ówczesnym stanem kultury i pojawiającymi się niebezpieczeństwami. W jednym z listów wysłanych do de Lubaca, Wojtyła napisał: „Poświęcam swoje nieliczne momenty czasu wolnego pracy, która jest bliska mojemu sercu, a która dotyczy metafizycznego znaczenia i tajemnicy osoby. Zło naszych czasów polega na degradacji, a nawet zatarciu wyjątkowości osoby ludzkiej. Tej dezintegracji zaplanowanej przez ateistyczną ideologię musimy przeciwstawić pewien

² Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

typ rekapitulacji nienaruszalnej tajemnicy osoby, zamiast stereotypową polemikę³.

Wojtyła był świadom, że wiek dwudziesty to czas agresywnych i niezwykle niebezpiecznych ideologii, które miały swoje podłoże w kwestionowaniu chrześcijaństwa i postępującej jego marginalizacji, a konsekwentnie w ideologii ateistycznej. Komunizm, nazizm czy postępujący coraz bardziej liberalizm bazowały zasadniczo na negacji chrześcijaństwa. Antyreligijna i antychrześcijańska kultura uderzyła przede wszystkim w człowieka, pomimo deklarowanych zwykle przez jej przedstawicieli pragnień jego wyzwolenia. Diagnoza, że od „śmierci Boga” następuje przejście do „śmierci człowieka” (sformułował ją między innymi Michel Foucault⁴) jest dzisiaj powszechnie znana. Wypowiedź Wojtyły sygnalizowała, że dostrzegł on tę zależność i że stanowiła ona dla niego ważny punkt odniesienia w rozwijaniu własnego namysłu filozoficznego.

Również prądy filozoficzne dwudziestego stulecia wniosły wiele idei, które zmodyfikowały rozumienie osoby ludzkiej; niekiedy były to nawet modyfikacje uderzające w jej integralność. W czasie aktywności filozoficznej Karola Wojtyły, począwszy od lat pięćdziesiątych po siedemdziesiąte, cieszyły się popularnością między innymi, egzystencjalizm, neopozytywizm i marksizm. Nurty te miały tendencję do redukcyjnego ujmowania człowieka, które prowadziło do pewnych skrajności i zrywało z integralnym jego widzeniem. Obrazy człowieka jako samokreującego się indywiduum, jako tworu materialnego, postewolucyjnego czy też jako jednostki podporządkowanej społeczeństwu nie stwarzały odpowiedniego gruntu, aby wydobyć złożoność i tajemnicę osoby. Zwrot ku podejściu metafizycznemu został porzucony na rzecz fenomenologii osoby czy jakiejś formy jej ontologii (materialistycznej bądź kolektywistycznej).

Karol Wojtyła był świadomy, że należy przeciwstawić się tym trendom antypersonalistycznym, że należy powrócić do metafizyki osoby i do takich sposobów filozofowania, które umożliwią postępujące odkrywanie tajemnicy osoby. Jak deklaruje w powyższej wypowiedzi, konieczne jest dokonanie swoistej „rekapitulacji nienaruszalnej tajemnicy osoby”, w sposób szczególny uwzględniającej to, co najważniejsze. Wojtyła podejście to przeciwstawiał ste-

³ H. de Lubac, *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned His Writings*, tłum. A.E. Englund, Ignatius Press, San Francisco 1993, s. 171n.

⁴ Komentując myśl Friedricha Nietzschego, Foucault pisze: „Dzięki krytyce filologicznej, dzięki pewnej formie biologizmu Nietzsche odnalazł punkt, gdzie człowiek i Bóg nawzajem się warunkują, gdzie śmierć drugiego jest synonimem zaniku pierwszego i gdzie nadejście nadczłowieka oznacza najpierw dogorywanie człowieka. Tym samym Nietzsche, ofiarowując nam przyszłość jako kres i zadanie, wyznacza próg, od którego poczynając, współczesna filozofia może zaczynać myśleć na nowo [...]. Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka” (M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 307).

reotypowej polemice, która polegałaby tylko na ocenie i odpieraniu zarzutów formułowanych wobec integralnego rozumienia osoby ludzkiej. Przeciwwstawienie jednej teorii innej, czyli dyskusja na poziomie metaprzmiotowym, nie było jego zdaniem wystarczające, a zatem należało powrócić do namysłu nad rzeczywistością osoby na poziomie przedmiotowym. Parafrazując powiedzenie Edmunda Husserla, można powiedzieć, że Wojtyła wydaje się głosić postulat: „z powrotem do osoby samej”. Tylko taki powrót bowiem pozwoli odzyskać widzenie tego, co istotne w rzeczywistości osoby, i wykazać, że nie może być ona relatywizowana, marginalizowana czy wręcz negowana.

Sam Karol Wojtyła podjął odważną próbę powrotu do osoby i osiągnął rezultaty w znacznej mierze godne uwagi. Jego główne dzieło z zakresu filozofii osoby jest tego najlepszym dowodem. Zarazem pozostawił on bogate instrumentarium metodologiczne, którym nadal można się posługiwać i które stanie się przedmiotem poniższych rozważań.

JAK BADAĆ BOGACTWO RZECZYWISTOŚCI OSOBOWEJ?

Karol Wojtyła stale poszukiwał odpowiednich narzędzi opisu, uzasadnienia i wyjaśnienia osoby. Był dobrze zaznajomiony z filozofią klasyczną i średniowieczną (myślą Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, a także Augustyna) i to one ukształtowały podstawy jego myślenia. Zarazem jednak widział potrzebę uzupełnienia tego nurtu i odkrycia dlań filozofii nowożytnej oraz współczesnej, które mogły okazać się pomocne szczególnie w ramach refleksji nad człowiekiem. Warto odnotować, że Wojtyła w swej aktywności filozoficznej pozostawał wierny nie tyle konkretnej szkole filozoficznej, ile samemu przedmiotowi filozofowania – osobie ludzkiej. Dziedzictwo różnych szkół filozoficznych wywierało wpływ na jego refleksję, ale potrafił posługiwać się nim w sposób kreatywny, właściwy dla swojego sposobu filozofowania.

W filozofii Karola Wojtyły możemy dostrzec parę pojęć, które stanowią swoiste narzędzia hermeneutyczne, pozwalające „rozkodowywać” tajemnicę osoby. Poniżej spróbujemy określić ich rolę i potencjał. W centrum uwagi pojawiają się parę pojęć, sygnalizujące strategie metodologiczne, którymi posługiwał się Wojtyła. Będą to następujące zestawienia: fenomenologia–metafizyka, natura–osoba, racjonalność–świadomość, osoba–społeczność.

FENOMENOLOGIA–METAFIZYKA

Karol Wojtyła znał metafizykę nurtu arystotelesowskiego i tomistycznego, był też przekonany o jej doniosłości oraz uniwersalnej ważności w wielu dzie-

dzinach, w tym w refleksji nad człowiekiem. Doszedł jednak do przekonania, że metafizykę tę należy wzbogacić podejściem fenomenologicznym. To ostatnie bada byt ludzki od strony jego przejawów, które podmiotowi badającemu dane są w postaci przeżyć i doświadczeń (w szerokim tego słowa znaczeniu). Fenomenologia pozwala na badanie człowieka i niejako wejście w jego tajemnicę od strony bieżącego doświadczenia. Możliwość takiego podejścia wskazuje, że człowiek nie jest strukturą zamkniętą, schematyczną i poznawczo wyczerpaną. Żywe doświadczenie osoby, choć opisywane przez tylu już filozofów zainteresowanych człowiekiem, nadal pozostaje bogatym, niewyczerpanym źródłem poznania. Doskonalenie narzędzi poznawczych w tym względzie – w przekonaniu Wojtyły – powinno mieć pierwszeństwo.

Metafizyka osoby z kolei to przestrzeń szukania racji dla tego, co się jawi; to płaszczyzna formułowania najbardziej podstawowych uzasadnień dla różnorodnych fenomenów osoby. Jeśli same fenomeny dają dostęp do żywej prezentacji, niejako manifestacji osoby, to racje metafizyczne czynią te pojawiające się inteligibilnymi i w ten sposób odpowiadają na najgłębsze pytania formułowane na płaszczyźnie teoretycznej. Metafizyczne formuły dotyczące człowieka tworzą pewien kanon wiedzy pewnej, czyli coś, czego człowiek w ostateczności pragnie i poszukuje. Zarazem jednak nie mogą one oznaczać zakończenia procesu poznawania osoby.

Karol Wojtyła wyraził to stanowisko na przykład w dyskusji na temat Boecjańskiej definicji osoby. Uznał on ważność i doniosłość tej formuły, ale zarazem dostrzegł jej niewystarczalność. Formuła ta odegrała ważną rolę w dyskusjach chrystologicznych i później dała początek dojrzałej filozofii osoby ludzkiej. Jej ogólność pozwoliła jednak Wojtyłie uznać ją za ledwie za zarys terenu metafizycznego w tej ważnej debacie. Za konieczne uznał on odwołanie się do doświadczenia osoby, które dopiero odpowiednio przeanalizowane może uzupełnić definicję sformułowaną przez Boecjusza⁵.

Z drugiej strony, w swej filozofii osoby Wojtyła przeciwstawia się pozostawianiu na poziomie samych fenomenów. Choć są one ważne, to jednak same nie tłumaczą się wystarczająco; sama złożona siatka fenomenów w ich wzajemnych odniesieniach nie pozwala na ich właściwe zrozumienie – to znaczy zrozumienie, dlaczego w ogóle się one pojawiają – a w konsekwencji na ujęcie tej rzeczywistości, którą ostatecznie manifestują. Wojtyła był przekonany, że poznawczo mamy dostęp do rzeczy samej w sobie, czyli do rzeczywistości osoby. Odrzucał kantowską tezę o niedostępności poznawczej

⁵ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994, s. 438n.

noumenu albo utożsamieniu rzeczy w sobie z rzeczywistością fenomenalną⁶. To drugie posunięcie metodologiczne obecne jest na przykład w filozofii człowieka rozwijanej przez Jean-Paula Sartre'a⁷.

Wojtyła uznaje wagę procedur fenomenologicznych, ale i ważną rolę metafizyki osoby. Fenomeny nie tylko ujawniają osobę, w jej złożoności i bogactwie jej istnienia, ale także pozwalają dotrzeć do jej istoty. Pod „powierzchnią” fenomenu – w jego przekonaniu – kryje się złożona struktura osoby. Wojtyła zatem nie był „czystym” fenomenologiem, jego metoda ma za zadanie dotarcie do czegoś poza fenomenami – jest więc transfenomenologiczna⁸. Pełna analiza fenomenów w ramach redukcji fenomenologicznej prowadzi do poszukiwania racji ostatecznych – czyli do redukcji metafizycznej. Fenomenologia osoby może być zatem komplementarna wobec metafizyki osoby i stale przyczyniać się do jej modyfikacji i uaktualniania.

Czy taka strategia metodologiczna pozostaje aktualna dzisiaj i czy może być nadal stosowana? Gdyby przyjąć, że fenomeny są „bramą” do wnętrza osoby, to ten sposób badania jest nadal aktualny. Wskazuje na to sam Wojtyła, który daleki był od tezy, że osoba stanowi rzeczywistość spenetrowaną poznawczo. Podkreślał konieczność stałego „wchodzenia w doświadczenie, w jego zawartość”⁹. Dzięki temu – jak twierdził – „osoba i czyn zostają niejako wydobyte z mroku”¹⁰. Osoba bowiem stale przejawia się w nowych fenomenach, które – oprócz tych już znanych i dobrze opisanych – stanowią obiecujące pole badawcze. Staje się to bardziej zrozumiałe, kiedy odróżni się kondycję człowieka od jego natury. Ta pierwsza jest zmienna i warunkowana, na przykład przez określoną cywilizację i kulturę. Człowiek ze swoją naturą stale przystosowuje się do „nowych czasów” i w ten sposób może ujawniać i aktualizować jej potencjalności. Ujęte w ramach fenomenów, poszerzają one pole badawcze i stwarzają szansę na głębszy wgląd w człowieka. Ponieważ

⁶ Karol Wojtyła ujawnia ten sposób myślenia na przykład wtedy, kiedy wskazuje, że osoba jest niejako złożona z podmiotu metafizycznego suppositum i podmiotu osobowego. Ten pierwszy można w pewnym uogólnieniu porównać do rzeczy samej w sobie – noumenu, ten drugi dany jest na poziomie fenomenów. Jednak Wojtyła postawi tezę, że nie można osoby zredukować do jednego z nich tylko. Twierdzi on, że „suppositum humanum niejako musi się objawić jako ludzkie „ja” – podmiotowość metafizyczna jako podmiotowość osobowa”. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 380.

⁷ Sartre w swoim głównym dziele bardzo wyraźnie opowiada się za stanowiskiem monizmu fenomenu. Odrzuca istnienie rzeczywistości poza tym, co się jawi. Stwierdza, że „jeśli już nie wierzymy w byt-ukryty-za-zjawiskiem, to właśnie zjawisko staje się czystą pozytywnością, a jego istotą jest «jawienie się», które już nie przeciwstawia się byciu, ale wręcz przeciwnie – jest jego miarą” (J.P. S a r t r e, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 5n.).

⁸ Por. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 377n.

⁹ T e n ż e, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 64.

¹⁰ Tamże.

kondycja ludzka może stale ewoluować (przybierać nowe kształty), wychodzące od kondycji człowieka badanie jego natury człowieka wychodzące od jego kondycji, metodą transfenomenologiczną może być podejściem niezwykle skutecznym.

NATURA – OSOBA

Karol Wojtyła był przekonany, że osoba ludzka jest ściśle związana z ludzką naturą. Nie utożsamiał ich, ale pokazywał jedność człowieka poprzez jedność natury i osoby. Choć Wojtyła w rozumieniu natury kontynuował długą tradycję filozofii tomistycznej, to jednak dostrzega się także jego osobisty, personalistyczny wkład w namyśle nad kategorią natury. Rozważania odwołujące się do tego pojęcia są obecne w licznych dziełach Wojtyły. W skrócie można powiedzieć, że myśliciel ten – szczególnie w dziele *Miłość i odpowiedzialność*¹¹ – formułuje dwa jego rozumienia. Po pierwsze, „natura to tyle, co istota ludzkiego bytu jako przejawiająca się w działaniu, które bytowi temu jest wrodzone i w tym sensie właściwe”¹². Po drugie, „natura to właściwa samej osobie jako osobie (a nie jako substancji) swoistość lub konstytucja jej podmiotowości ściśle osobowej (o relacjonalnej, aksjologicznej proveniencji)”¹³. Te szerokie ujęcia wychodzą poza myślenie tradycyjne i – szczególnie w przypadku drugiej definicji – pokazują, że kategorię natury można odnieść do podmiotowości ściśle osobowej.

Jednakże w swoim głównym dziele *Osoba i czyn* Wojtyła wyraża przekonanie, że zachodzi różnica między naturą a osobą, co może prowadzić do napięć i nieprozumień. Filozof stwierdza: „Natura unaocznia się w uczynnieniach podmiotu «człowiek», czyny natomiast ujawniają tegoż człowieka jako osobę. W czynach zawiera się sprawczość, sprawczość uwydatnia konkretne «ja» jako świadomą siebie przyczynę działania. I to jest właśnie osoba. Tak pojęta osoba różniłaby się w człowieku od natury, byłaby jej nawet poniekąd przeciwstawna”¹⁴. Ten możliwy konflikt natury i osoby znajduje swój wyraz w różnych nurtach filozofii idealistycznej, a w konsekwencji natura zwykle spychana jest na drugi plan jako to, co obciąża osobę, a nawet hamuje jej ekspresję.

Złożoność osoby nie musi jednak skutkować swoistą dychotomią natury i osoby. Jako personalista posługujący się oglądem fenomenologicznym Woj-

¹¹ T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.

¹² Tamże, s. 29, przyp. 11 (cytowane tu sumaryczne, definicyjne określenia pochodzą od reaktorów książki).

¹³ Tamże.

¹⁴ T e n ż e, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 127.

tyła dostrzegął, że człowiek – niejako ponad istniejącymi w nim podziałami – jest jednością. „Doświadczenie całościowe – pisał – które zarazem jest prostym i podstawowym ujęciem człowieka, czy to w zakresie przed- i pozanaukowym, czy też na terenie nauki, a przede wszystkim filozofii, przemawia za jednością i tożsamością podmiotu «człowiek»”¹⁵. Poza metodami oglądowymi, które prowadzą do wniosku o jedności doświadczenia, Wojtyła odwoływał się w prezentacji integralności podmiotu do wypracowanych pojęć metafizycznych, szczególnie do pojęcia podmiotu metafizycznego – *suppositum*. Twierdził bowiem, że „synteza czynów i uczynień, synteza sprawczości i podmiotowości [dokonuje się – G.H.] na gruncie jednego i tego samego *suppositum*”¹⁶.

Czy strategia Wojtyły jest aktualna i obiecująca dzisiaj, kiedy stoimy przed dwoma tendencjami: po pierwsze, do podporządkowywania a nawet redukcji osoby do natury (naturalizmu); po drugie, do odrywania osoby od natury i ukazywania jej jako czystej, samo-projektującej się wolności, która traktuje swoją naturalność (cielesność) jako surowy materiał dla autokreacji? Wydaje się, że propozycja polskiego personalisty jest wyraźną formą „ratowania” człowieka, który istotne dla swego życia kwestie może rozstrzygnąć tylko na gruncie harmonijnej syntezy natury i osoby. Przykładem tego jest problem tożsamości płciowej. Tożsamość ta to rzeczywistość zastana, a przez to będąca częścią natury; zarazem jednak jest ona mocno przeżywana na gruncie osobowym, gdzie wchodzi w zasięg świadomości, wolności i uczuć wyższych. Uwzględnienie zarówno tego, co przynależy do natury, jak i tego, co przynależy do osoby, jest konieczne, aby właściwie ujmować kwestię tożsamości płciowej. Przyjęcie istnienia podmiotu metafizycznego (*suppositum*) pozwala z kolei na stwierdzenie, że tożsamość ludzkiego istnienia niejako wyprzedza tożsamość płciową czy genderową. Inaczej mówiąc, tożsamości osobowej nie należy ustalać na poziomie orientacji seksualnej. Odniesienie do całości pozwala nam unikać pułapek odniesień do części oraz popełniania błędów *pro toto* z wszystkim jego zgubnymi konsekwencjami.

RACJONALNOŚĆ–ŚWIADOMOŚĆ

Według Karola Wojtyły człowiek to istota racjonalna – w duchu filozofii arystotelesowskiej rozumiany jest jako *animal rationale*. Rozum stanowi jego istotny atrybut, dzięki któremu wyróżnia się w istniejącym świecie. Wojtyła traktuje jednak człowieka jako tego, kto posiada racjonalną naturę; rozum nie jest zatem tylko jedną z „dodanych” do natury dyspozycji, ale całość natury

¹⁵ Tamże, s. 128.

¹⁶ Tamże.

człowieka ma charakter racjonalny – można powiedzieć, że racjonalny charakter ma sama substancja ludzka. W tym kontekście świadomość stanowi aspekt racjonalności; partycypuje w niej w szczególny sposób. Nie jest więc świadomość czymś w człowieku odrębnym, jakąś osobną władzą, a tym bardziej nie jest autonomicznym podmiotem. Wojtyła wyraźnie odrzuca typowe dla pewnych nurtów filozofii nowożytnej absolutyzowanie świadomości¹⁷.

Te przyjęte przez Wojtyłę założenia pozwalają zrozumieć, dlaczego odrzucił on tezę o intencjonalności świadomości, tak typową dla fenomenologii. Świadomość nie wychodzi ku przedmiotom, wewnętrznym czy zewnętrznym, aby je zobiektywizować, ale przyjmuje dane o tych przedmiotach dostarczone dzięki obiektywizującej funkcji wiedzy i samowiedzy¹⁸. Świadomość odzwierciedla te dane, dokonuje ich uporządkowania i odczytuje zawarty w nich potencjał aksjologiczny. Refleksywna funkcja świadomości pozwala jej niejako odesłać te treści do wnętrza osoby i dzięki temu ubogaca osobę i „buduje” ją od wewnątrz. Jest więc świadomość przedłużeniem aktywnej racjonalności osoby i aktualizuje istotną część jej racjonalnej natury.

Czy proponowane przez Karola Wojtyłę podejście do racjonalności i świadomości może pomóc w zmaganiu się z problemami współczesności? Można dzisiaj zaobserwować skłonność do hipostazowania świadomości i czynienia z niej osobnego podmiotu albo do ujmowania jej w sposób całkiem oderwany od osoby – jako bezosobowego strumienia świadomości. Pojawia się pytanie, czy może istnieć świadomość oderwana od osoby – niejako sama w sobie? Albo czy wytwory człowieka – maszyny, komputery – są świadome? Istnieje tendencja, aby odpowiadać na podobne pytania twierdząco i taktować świadomość jako coś, co można wytworzyć i co może się na pewnym etapie usamodzielnąć. Stanowisko Wojtyły stanowiłoby zaporę przeciw takim rozwiązaniom, ponieważ traktuje on fenomen świadomości jako element racjonalnej natury ludzkiej. Czy maszyny, komputery, sztuczna inteligencja posiadają racjonalną naturę? Czy są to substancje racjonalne o charakterze indywidualnym i autonomicznym? Trudno jest udzielić na te pytania odpowiedzi afirmatywnej.

Uznanie ścisłej łączności świadomości z racjonalną naturą chroniłoby tę pierwszą przed depersonalizacją¹⁹. Pozwalałoby utrzymać tezę, że świadoma jest tylko osoba ludzka, wszelkie sztuczne wytwory człowieka natomiast po-

¹⁷ Por. tamże, s. 79.

¹⁸ Por. tamże, s. 80n.

¹⁹ Dokonując przeglądu współczesnych debat na temat świadomości, nietrudno zauważyć, że prowadzone są one w sposób oderwany od podmiotu – człowieka, osoby ludzkiej. Różne teorie świadomości, przy całym swym zaawansowaniu, są tak formułowane, jakby rzeczywistość ta była czymś autonomicznym i możliwym do wytłumaczenia przez odniesienie do swojej struktury (zob. np. W. S e a g e r, *Theories of Consciousness: An Introduction and Assessment*, Routledge, New York 2016).

siadają najwyżej jakąś świadomość nadaną, ograniczoną – i przez to wtórną. Próby rozstrzygnięcia, czy te byty pozaludzkie są świadome, należą do otwartej przestrzeni poszukiwań, ale jedno wydaje się pewne: bez osoby ludzkiej, która jest świadoma, nie można zrozumieć świadomości jako takiej. Zrozumienie różnych odpowiedzi na pytanie, na ile istnienia pozaludzkie są świadome – na przykład, że posiadają świadomość wtórną, pochodną, sztuczną, aspektową – jest właściwie niemożliwe bez odniesienia do paradygmatycznej formy świadomości, czyli świadomości osobowej. Może się więc okazać, że wszystkie nauki badające świadomość (między innymi nauki kognitywne) muszą zachować w tle to fundamentalne odniesienie, a filozofia osoby Karola Wojtyły żywo o nim przypomina i je tłumaczy.

OSOBA–SPOŁECZNOŚĆ

Jako personalista Karol Wojtyła zainteresowany był także relacją między jednostką a społeczeństwem. W jego ujęciu osoba ludzka nie jest rozumiana jako indywiduum, ale ma naturę społeczną. Każda osoba żyje w społeczności i ją ubogaca, ale także społeczność jest jej potrzebna do spełnienia jej osobowej natury. Polski personalista dostrzega to, kiedy analizuje złożone relacje najpierw do drugiej osoby („ja”–„ty”), a później do społeczności („ja”–„my”). Druga osoba jest przez niego rozumiana jako drugie „ja” (alter ego) i relacja do niej niesie ze sobą ważne konsekwencje. Wojtyła wyraża to w następujący sposób: „Podmiot «ja» przeżywa relację do «ty» w działaniu, którego przedmiotem jest «ty» i oczywiście *vice versa*. Poprzez to działanie skierowane przedmiotowo ku «ty» podmiot «ja» nie tylko przeżywa siebie w relacji do «ty», ale także przeżywa w nowy sposób siebie w swojej własnej podmiotowości”²⁰. Drugi, ku któremu kierują się działania intencjonalne, nie tylko jest odbiorcą tych działań, ale również kimś, kto pozwala na pogłębienie własnej podmiotowości działającego. W relacji do „ty” „ja” staje się bardziej sobą: bardziej się aktualizuje i umacnia w swej podmiotowości.

Relacja „ja” do „my” nie jest relacją osoby do jakiejś anonimowej zbiorowości, ponieważ „my” to wspólnota złożona z licznych „ja”. Wspólnota nie ma oczywiście tak mocnej podmiotowości jak „ja” – nie jest ona bytem substancjalnym. Jednakże pojawia się tu – i odgrywa ważną rolę – pewien typ podmiotowości. Osoba czerpie z tej społecznej podmiotowości pomoc na drodze stawania się sobą, ale także przyczynia się do urzeczywistnienia tej podmiotowości: „Ludzkie «ja» noszą [...] w różnych wymiarach gotowość nie tylko do myślenia o sobie w kategoriach «my», ale do urzeczywistnienia tego,

²⁰ W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 400.

co jest istotne dla «my» – a więc wspólnoty społecznej, a więc także na gruncie tej wspólnoty, zgodnie z jej ludzką właśnie istotą gotowość do urzeczywistnienia podmiotowości wielu, w uniwersalnym wymiarze – podmiotowości wszystkich²¹.

Można dostrzec, że Wojtyła zachowuje wyraźny priorytet osoby względem społeczności, ale pokazuje, że ta ostatnia odgrywa również ważną rolę w życiu jednostek – każdego „ja”. Społeczność nie jest strukturą dominującą i nadrzędną względem osoby, ale także uczestnictwo w niej nie ma dla osoby charakteru opcjonalnego. Ujawnia się to szczególnie w postawie uczestnictwa, którą Wojtyła stara się opisać. Czynnikiem spajającym osobę i społeczność jest dobro wspólne. Osoba jest niejako wezwana do realizacji tego dobra, ale nie kosztem osłabienia swoich słusznych dążeń do samospełnienia. Jak powie ten myśliciel, w postawie uczestnictwa osoba, „działając «wspólnie z innymi», równocześnie i przez to samo realizuje autentyczną wartość personalistyczną: spełnia czyn i spełnia w nim siebie²². Czy to personalistyczne i zrównoważone stanowisko Wojtyły może mieć jakieś znaczenie dla dzisiejszych sporów?

W wielu współczesnych społeczeństwach zauważa się dwie niebezpieczne tendencje. Jedną z nich stanowi postępujący indywidualizm jednostek, którym nadaje się coraz więcej praw. W istocie prawa te są zalegalizowanymi roszczeniami, które radykalnie oddzielają jednostki od innych²³. Druga to rozrost struktur państwowych, które – szczególnie w świecie zachodnim – wytwarzają coraz bardziej zaawansowane metody kontroli jednostek. Kryterium, którym zwykle posługują się instytucje państwowe, jest na bieżąco określana kategoria politycznej poprawności, która wyparła kategorię dobra wspólnego. Te dwie tendencje są niebezpieczne tak dla struktury życia osobowego, jak dla wspólnoty osób. Spłycają one bowiem życie osoby, redukując ją do odizolowanego indywiduum, a życie społeczne sprowadzają do złożonej struktury formalnej, którą można wykorzystać na rzecz doraźnych, politycznie motywowanych celów.

Projekt rozwijany przez Karola Wojtyłę może stanowić obronę przed dyktaturą indywidualizmu i poprawności politycznej. Otóż dobre zrozumienie obecnego w nim pojęć: dobra jednostki i dobra wspólnego, niesie ze sobą duży

²¹ Tamże, s. 408.

²² T e n ż e, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 311.

²³ Carter Snead, opisując charakter współczesnej bioetyki publicznej w USA, wskazuje, że rządzi się ona określonym fundamentalnym przekonaniem, co do jednostki ludzkiej. „[Jest to – G.H.] wizja, która zasadniczo określa człowieka jako zatomizowaną i osamotnioną wolę. Stawia to znak równości pomiędzy ludzkim stawianiem się a zdolnością do formułowania i realizowania planów na przyszłość, które są wyłączenie wytworem danej jednostki” (O.C. S n e a d, *What It Means to Be Human. The Case for the Body in Public Bioethics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2020, s. 3; tłum. fragm. – G.H.). Wydaje się, że ocenę tę można przenieść na całość współczesnej kultury i to nie tylko w USA.

potencjał. Wojtyła poruszał się w obrębie filozofii dobra, choć akceptował też kategorię wartości. W odniesieniu do osoby ludzkiej myśliciel ten wskazywał na konieczność odróżnienia wartości tkwiących w osobie od wartości samej osoby²⁴; inaczej mówiąc, rozróżnienie to dotyczy dobra osoby i dobra tkwiącego w osobie²⁵. Pierwsza z tych kategorii odnosi się do rzeczywistości niezmiennej i stanowiącej o godności osoby (dobro godziwe), dobra tkwiące w osobie natomiast mogą być zmienne i w istocie osoba posługuje się nimi na drodze samorealizacji. Koncepcja dobra wspólnego znajduje zatem swoje antropologiczne umocowanie w tym podziale. Wysokie i niezmienne dobro osoby będzie stwarzało szansę na określenie takiego istotnego dobra w odniesieniu do wspólnoty osób. Będzie to dobro, które na płaszczyźnie społecznej chroni zarazem osobę i społeczność osób. Z kolei w kulturze indywidualizmu i poprawności politycznej wszystko będzie zredukowane do dóbr dla osoby, które są stałym przedmiotem wyboru indywidualnego i przedmiotem negocjacji na poziomie społecznym. Znika tu kategoria niezmiennego dobra jednostkowego i konsekwentnie – obiektywnego dobra wspólnego.

Koncepcja Wojtyły – poprzez zawarte w niej kategorie osoby, społeczności i ich wzajemnych relacji – może być szansą na wydobywanie i utrzymanie istotowej struktury wzajemnej koegzystencji. Może to być sposobem na ochronę tak osoby, jak i społeczności, które o ile nie są zdeformowane w swoich funkcjach – wzajemnie się wzmacniają i dopełniają. Chodzi szczególnie o to, że promocja osoby przy całej jej złożoności i aksjologicznej głębi jest szansą na budowę społeczności, która osobę wspiera, a zarazem nasycza się coraz bardziej bogactwem życia osobowego: z przypadkowej społeczności (zbiorowości, masy ludzkiej), przeradza się we wspólnotę osób, posiadającą wyraźnie określone dobro wspólne. Ocalenie integralnej wizji osoby i społeczności może być więc szansą na zahamowanie – z jednej strony – postępującej atomizacji społeczeństwa, a z drugiej – formalizacji państwa.

*

Współczesny świat charakteryzuje się narastającą intensywnością sporu o człowieka. Jest to spór wielopoziomowy i niekiedy ukryty; ma on odsłony tak „pozytywne”, jak i „negatywne”. Te pierwsze polegają na próbach usprawiedliwienia coraz większej ingerencji w ludzkie istnienie i próbach

²⁴ Por. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 109.

²⁵ Relacja między wartością i dobrem jest dosyć złożona. W niniejszych rozważaniach można przyjąć, że wartości są szczególnym i wyższym typem dóbr (zob. A. S z o s t e k, *Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 101).

większego nad nim panowania. Zalicza się do nich na przykład tendencja do generowania coraz to nowych „praw człowieka”, tendencja do wolnego, niczym nieograniczonego panowania nad swoją tożsamością (genderyzm) czy trend czynienia siebie istotą wyższego rzędu (transhumanizm). Do tych drugich można zaliczyć tworzenie takich obrazów człowieka, które charakteryzują się niechęcią do tego, co ludzkie, i wynikające z niej próby przekształcenia człowieka w istnienie innego typu (posthumanizm) czy pojawiającą się tendencję do wycofywania się z tego świata poprzez minimalizowanie swej roli w nim (ekologizm). Żaden z tych trendów nie niesie ze sobą wyraźnych pozytywnych nadziei na przyszłość; wszystkie one jawią się jako skrajne i dodające nowe problemy do już istniejących.

Podążając śladem myślenia Karola Wojtyły, należy stwierdzić, że nie potrzebujemy już żadnych rewolucji. Konieczny jest natomiast wysiłek dokonywania nowych rekapitulacji myślenia o tym, kim jesteśmy na tle istniejącego świata. Stałe kwestionowanie istniejących struktur, w tym struktury człowieka, i próby ich zmiany bez ich dogłębnego zrozumienia prowadzą jedynie do wielopoziomowej anarchizacji. Przedstawione strategie metodologiczne polskiego personalisty stwarzają szansę na uniknięcie przez osobę ludzką trwania w stałym konflikcie ze sobą samą i ze światem, tak naturalnym, jak i społecznym. Osoba może starać się wypracować postawę podejścia konstruktywnego, rozpoczynając od stale ponawianego wysiłku zrozumienia siebie i tego, co warunkuje jej życie. Dla takich ujęć propozycje Wojtyły są wskazaniem, które – o ile za nimi podążymy – mogą pomóc w konstruktywnym badaniu rzeczywistości i prowadzeniu względnie harmonijnego dialogu – tak w obrębie świata ludzkiego, jak i ze światem pozaludzkim.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Foucault, Michel. *Słowa i rzecz: Archeologia nauk humanistycznych*. Translated by Tadeusz Komendant and Anna Tatarkiewicz. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2006.
- Hołub, Grzegorz. “Philosophical Anthropology and Ethics in the Thought of Karol Wojtyła.” *Studia Gilsoniana* 11, no.1 (2022): 145–61.
- de Lubac, Henri. *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned His Writings*. Translated by Anne Elizabeth Englund. San Francisco: Ignatius Press, 1993.
- Sartre, Jean-Paul. *Byt i nicość: Zarys ontologii fenomenologicznej*. Translated by Jan Kielbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów, Remigiusz Rzyński, and Paulina Małochleb. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.

- Seager, William. *Theories of Consciousness: An Introduction and Assessment*. New York: Routledge, 2016.
- Snead, Carter, O. *What It Means to Be Human: The Case for the Body in Public Bioethics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020.
- Szostek, Andrzej. *Wokół godności, prawdy i miłości: Rozważania etyczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1998.
- Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1986.
- Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969.
- 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

Grzegorz HOŁUB – W stronę rekapitulacji myślenia o osobie ludzkiej. Z Karolem Wojtyłą ku przyszłości

DOI 10.12887/38-2025-1-149-07

Artykuł ten jest refleksją nad rekapitulacją myślenia o osobie ludzkiej – rekapitulacją, która była zamierzeniem Karola Wojtyły w sytuacji narastającego sporu o człowieka. W tekście ukazane zostały strategie metodologiczne, którymi posługiwał się ten myśliciel, i co do których żywił nadzieję, że dadzą początek nowemu podejściu badawczemu do osoby. Wskazane zostały takie pary pojęć, jak: fenomenologia–metafizyka, natura – osoba, racjonalność – świadomość oraz osoba – społeczność. Umiejętne ich łączenie oraz ich dopełniająca funkcja sprawiły, że Wojtyła nie tylko uzyskał nowy typ oglądu osoby, ale także wypracował nowe racje tłumaczące tę bogatą rzeczywistość. W artykule podjęto te tropy badawcze i zasygnalizowano, na ile mogą być one przydatne dzisiaj, wobec współczesnych sporów o osobę ludzką. Umiejętne i kreatywne wykorzystanie Wojtyłowskich strategii metodologicznych może być pomocne tak w dalszym odśłanianiu osoby, jak i w poszukiwaniu racji tego, co się jawi. Osoba ludzka jest bowiem rzeczywistością wciąż niewystarczająco poznaną, a zmieniające się warunki, w których żyje, stwarzają okazje, by odślonić i przemyśleć nowe aspekty jej istnienia.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, osoba ludzka, rekapitulacja myślenia o człowieku, spory antropologiczne, metodologia antropologii

Kontakt: Katedra Karola Wojtyły, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II, ul. Kanonicza 9/203, 31-002 Kraków
E-mail: grzegorz.holub@upjp2.edu.pl
ORCID 0000-0002-0312-3693

Grzegorz HOŁUB, Towards a Recapitulation of Thinking about the Human Person:
With Karol Wojtyła towards the Future

DOI 10.12887/38-2025-1-149-07

This article is a reflection on the recapitulation of thinking about the human person, which was Karol Wojtyła's intention in the context of the intensifying dispute about man. It shows methodological strategies that Wojtyła used and about which he hoped for a new research approach to the person. Thus, such pairs of concepts as phenomenology—metaphysics, nature—person, rationality—consciousness, person—community are indicated. By skillfully combining them and complementing their function, Wojtyła not only obtained a new type of insight into the person but also developed new arguments to explain this multifaceted reality. The article follows his ideas and hints at how useful they can be today, in the context of contemporary disputes about the human person. A skillful and creative use of Wojtyła's methodological strategies can be helpful both in further discovery of the person and in finding explanations for what appears to us. The human person remains insufficiently known, while the changed conditions in which he lives provide opportunities to discover and rethink new aspects of his existence.

Keywords: Karol Wojtyła, human person, recapitulation of thinking about man, anthropological disputes, methodology of anthropology

Contact: Karol Wojtyła's Chair, Department of Philosophy, The Pontifical University of John Paul II, ul. Kanonicza 9/203, 31-002 Cracow, Poland
E-mail: grzegorz.holub@upjp2.edu.pl
ORCID 0000-0002-0312-3693

INTUICJA A RACJONALNOŚĆ



Adam POTKAY*

WONDER, INTUITION, ROMANTICISM Wojtyła, Scheler, Wordsworth

Wordsworth's "unremembered" pleasure anticipates our notions of unconscious motivation. It is the unremembered pleasure of natural and moral beauty, abiding in us, that motivates equally "unremembered"—that is to say, non-Pharisaical—ethical acts. As with Scheler, the attuned or happy man is the good man. For Scheler, Wojtyła writes, "contentment or even felicity is not so much the end of the act as rather located at its very roots."

For this issue in honor of Saint John Paul II, I would like to address an antinomy of modernity that extends from Wordsworth and the Romantic era through the phenomenological writings of Max Scheler and Karol Wojtyła, and into philosophical thought today. The differing claims I have in mind are those of emotionalism and rationalism; specifically, emotional intuitionism and discursive rationality as grounds for moral and theistic values. Is the ultimate ground of value reason, as the ancients maintained, or is it sentiment, as moderns often maintain? And if one chooses feeling as the basis of values, what keeps those values from charges of mere subjectivity, of a-rationality or irrationality? If one simply intuits—or not—the value of a person or deed, how can moral disagreements be settled? And on either grounds, emotional intuition or discursive reason, is a universal morality possible?

Wojtyła, in the lectures he delivered in Lublin between 1954 and 1957, argues against Scheler's ethical emotionalism, though not against his philosophy altogether.¹ Scheler was right, he maintains, in holding we may intuitively find not only objective values but indeed the Thomistic hierarchy of values from bodily pleasure to deep holiness. But he was not right that intuitionism is a sufficient basis for ethics. For how can the passive reception of value account for the person's willing the good, his self-conscious ethical action? And is this reception of value even possible without a prior, active judgment

* Prof. Adam Potkay – Department of English, The College of William & Mary, USA, e-mail: aspotk@wm.edu [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ See Karol Wojtyła, *"The Lublin Lectures" and Works on Max Scheler*, ed. Antonio López et al., trans. Grzegorz Ignatik (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023). The critique of emotionalism first appears in Chapter 1 of "Ethical Act and Lived-Experience," 8–12. Wojtyła continues the critique in his major treatise, *The Acting Person*. See Karol Wojtyła, *The Acting Person*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, trans. Andrzej Potocki (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1979), Chapter 6, section 4, 232–40.

about what a value is? Wojtyła might have noted that these problems extend, in some sense, back to late-eighteenth-century English and German Romantic poets, from whom I shall concentrate here on William Wordsworth. But as a poet himself, Wojtyła knew that the reverential mysteries of poetry can disclose a different sphere than argumentative philosophy. As a philosophical phenomenologist, it is incumbent on Scheler to explain how one can get from knowing values (cognition) to actively *willing* those values (volition), and for Wojtyła Scheler's philosophy is unable to do so; it is the will, and the agent's self-actualization in willing as well as judging the good, that Wojtyła himself emphasizes in his early lectures through to his major treatise, *The Acting Person* (Polish edition, 1969).

What I suggest in this essay, however, is that Karol Wojtyła, as poet and philosopher, appreciates the power of moral and finally theistic intuition, and particularly the *wonder* or reverent amazement we may experience *in* the natural ordering of things and, from there, inferences *about* God's wisdom and grace in creating it. In this he concurs with Scheler—indeed, with Aquinas—and also with the Romantics who rooted moral value in intuition or intimation. However insufficient he may have found emotionalism's claims as a totalizing philosophy, he nonetheless entertains emotional intuition's more limited role as “creative and rich in consequences for cognition of human reality.”² Or as he claims with open-ended suggestiveness, “the spontaneous ability to feel values is the basis for many human talents.”³

Such a claim accords with the Thomism that anchors Wojtyła's thought. Wonder is key to Aquinas's picture of the contemplative life, which rises above the active life in offering a foretaste of the eternal beatitude. The twentieth-century Thomist Josef Pieper defines contemplation as “a form of knowing arrived at not by thinking but by seeing, intuition”⁴; it is a form of knowing accompanied, first and last, with “amazement,”⁵ ultimately in the God who “can appear ‘before the eyes’ of one whose gaze is directed toward the depth of things.”⁶

² The larger context for this claim involves “the cross currents of a certain passiveness and the proper activeness of the personal ego.... When judging, when formulating judgments, the ego has the experience of himself as an agent—of the one who acts—of the act itself of cognizing. But we may also cognitively experience directly the value of the object of cognition. The subject—the ego—then remains as if absorbing this value, ‘contemplating’ it and passive rather than active.... These occasions are of extreme importance: they are creative and rich in consequences for the cognition of human reality” (Wojtyła, *The Acting Person*, 147).

³ *Ibidem*, 234.

⁴ Josef Pieper, *Happiness and Contemplation*, trans. Richard and Clara Winston (New York: Pantheon, 1958), 73–74.

⁵ *Ibidem*, 75.

⁶ *Ibidem*, 79.

And yet the relation of wonder to knowledge is variable. Wonder is, in the first place, an emotional attitude, an intuition. Descartes considered it a passion—that is, something in relation to which we (as rational agents) are passive—and differentiated it from other passions (such as love, hatred) in that it need involve no clear cognition or value judgment: it can “happen before we have any knowledge of whether the thing is beneficial to us or not.”⁷ Jeff Malpas aptly distinguishes two types of wondering: to wonder *at* and to wonder *about*.⁸ The first of these may be called simple wonder; the second is a motive to knowledge. To wonder at, for Malpas, recalls the primordial experience of things shining forth into the world, parts or aspects of the world coming into presence—for example, our intuitive response to a rainbow. To wonder about is a form of questioning, the striving for an explanation, and as such the basis of philosophical curiosity (it is this utility of wonder that Descartes, and most philosophers, tend to approve).⁹ But the two aspects of wonder are not mutually exclusive. Malpas argues that wonder about “does not exhaust the original wonder from which it may have arisen”¹⁰; “wonder is, in fact, consistent with both ignorance and understanding.”¹¹ The wonder at home in non-understanding is dubbed “existential wonder”¹² in an earlier paper by R. W. Hepburn: the wonder that something should be, at being itself rather than nothingness. Hepburn writes, “the object [of this wonder] is the sheer existence of a world.... All reasons fall away: wondering is not a prelude to fuller knowledge, though the generalized interrogative attitude may persist.”¹³

The dual senses of wonder go back, in the philosophical tradition, to Plato: in *Theaetetus*, Socrates says to the title character, “wonder [*thaumazein*] is the only beginning of philosophy, and he who said that Iris was the child of Thaumias made a good genealogy.”¹⁴ That is, wonder may lead us to seek philo-

⁷ René Descartes, “The Passions of the Soul” (1649), Part 2, section 53, in René Descartes, *“The Passions of the Soul” and Other Late Philosophical Writings*, trans. Michael Moriarty (Oxford: Oxford University Press, 2015), 220.

⁸ Jeff Malpas, “Beginning in Wonder,” typescript paper posted online by the author. See Jeff Malpas, <https://jeffmalpas.com/wp-content/uploads/Beginning-in-Wonder.pdf>. I quote here from pp. 2–3.

⁹ The usefulness of wonder is stressed from Descartes to, most recently, Helen De Cruz. See Helen De Cruz, *Wonderstruck: How Wonder and Awe Shape the Way We Think* (Princeton: Princeton University Press, 2024).

¹⁰ Malpas, “Beginning in Wonder,” 3.

¹¹ Ibidem.

¹² R. W. Hepburn, “The Inaugural Address: Wonder,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 54, no. 1 (1980): 10.

¹³ Ibidem. For a recent meditation on existential wonder, see Maria Balaška, *Anxiety and Wonder: On Being Human* (London: Bloomsbury, 2024).

¹⁴ Plato, *Theaetetus* 155d, trans. Harold N. Fowles (Cambridge: Harvard University Press, 1921), 55. Iris is the goddess of the rainbow and the messenger of heaven, and Plato interprets the name of her father (*thauma*) as “wonder”.

sophical explanations (wonder about); but it may also prompt us to wonder *at* the rainbow (Iris) as it shines forth in the sky, the mythical daughter of simple wonder itself. It is this latter, existential wonder that is revived in Scheler's phenomenology of religious experience. Julian Young summarizes and quotes from Scheler's 1921 work *On the Eternal in Man*:

Scheler takes what is fundamental to phenomenology to be an 'attitude' because he takes phenomenological seeing to presuppose an emotional, indeed moral, relation to the world. Only someone who stands in this relation is capable of phenomenological seeing. The Greeks called this attitude ... *thaumazein* ... [which] Scheler ... together with his [later admirer] Heidegger thinks of ... as a reverential kind of 'wonder.' What then is wonder? It consists, says Scheler, in "a willingness to be dominated rather than to dominate, to bathe in the richness of being rather than to impoverish being by seeking control of it for the sake of one's own subjective assurance." From "the emotional point of view" it consists in "a *surrender* of the self to the intuitional content of things as a profound trust in the unshakeableness of all that is simply *given*, as a courageous letting-go in intuition and in *the loving movement* towards the world in its capacity for being intuited. This philosophy faces the world with the out-stretched gesture of the open hand and the wide-eyed gaze of wonder."¹⁵

In these passages on intuition and wonder, Scheler writes far more like a poet than a positivist philosopher—a trait that his admirer Heidegger, in his later writings, will also adopt.¹⁶ Karol Wojtyła engaged this wonder less in his philosophy than in his poetry proper, from his first published literary work ("Song of the Hidden God,"¹⁷ 1946) through to his 2003 collection as John Paul II, *The Roman Triptych: Meditations*.¹⁸ In that first collection, the poet expresses his "gratitude" to nature, to sea and sun, and to the Lord he fears he does not love warmly enough:

¹⁵ Julian Young, *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss* (New York: Routledge, 2021), 134–35. See also Max Scheler, *On the Eternal in Man*, trans. B. Noble (London: Routledge, 2017), 74–75, 98. Scheler's immense body of writing—Young estimates two million published words (see Young, *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*, 129)—makes analytic summaries most welcome. The work of Scheler chiefly cited by Karol Wojtyła is *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. See Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle: Max Niemeyer, 1916). Its English translation is *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. See Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

¹⁶ See Martin Heidegger, "In Memoriam Max Scheler," in Martin Heidegger, *Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim (Bloomington, Indiana University Press, 1984), 50–52.

¹⁷ See Karol Wojtyła, "Pieśń o Bogu ukrytym" / "Song of the Hidden God," in Karol Wojtyła, *Poezje / Poems*, trans. Jerzy Peterkiewicz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998), 6–43.

¹⁸ See *The Poetry of John Paul II: Roman Triptych; Meditations*, trans. Jerzy Peterkiewicz (Washington, D.C.: United States Conference of Catholic Bishops, 2003).

But accept, Lord, the wonder that leaps from my heart—
 as a brook leaps up from its source—
 a sign that heat may yet burn.
 So, Lord, do not spurn
 even that cool wonderment.
 One day you will nourish it with a burning stone:
 a flame in my mouth.¹⁹

Published almost sixty years later, *The Roman Triptych* begins with a section titled “Wonderment”:

The undulating wood slopes down
 to the rhythm of mountain streams.
 To me this rhythm is revealing You,
 the Eternal Word.

How amazing is Your silence
 in everything, in all that on every side
 unveils the world of creation about us...
 all that, like the undulating wood,
 runs down every slope...
 all that is carried along
 by the stream’s silvery cascade,
 rhythmically falling from the mountain,
 carried by its own current—
 carried where?

What do you say to me, mountain stream?
 Where do you encounter me?
 as I wend my own way—
 just like you...
 But really like you?

(Here let me pause;
 let me halt before a threshold,
 the threshold of pure wonder).
 The rushing stream cannot wonder,
 as it descends, and the woods silently slope,
 following its rhythm
 —but man can wonder!
 The threshold which the world crosses in him
 is the threshold of wonder.
 (Once this very wonder was given a name “Adam”).²⁰

¹⁹ Wojtyła, “Pieśń o Bogu ukrytym” / “Song of the Hidden God,” 40–42. “A burning stone” appears to be an allusion to Isaiah 6:6-7, where the prophet has a burning coal placed on his tongue to cleanse his lips.

²⁰ *The Poetry of John Paul II: Roman Triptych*, 7–8.

Wojtyła's "pure wonder" corresponds to Malpas's original wonder, wondering at. It is infused with the intuitive sense that natural objects are a good, harmonious parts of a stable, divinely-infused system: "To me this rhythm is revealing You." But original wonder for the poem's speaker is only a willed suspension of interrogative wonder ("but really like you?"), poised at the entry into morals and Christian eschatology. The poem continues, in the section "The First to See," on another threshold, that of the Sistine Chapel, where the speaker will wonder at the body and the artistic representation of the body, both of which we see or intuit as good:

I stand at the entrance of the Sistine Chapel.
Perhaps all this might have been said more simply
in the language of the Book of Genesis.
But the Book awaits its illustration.—And rightly
It awaited its Michelangelo.

The One who created "saw"—He saw that "it was good."²¹

"We enter [the chapel] in order to read it, / Passing from wonder to wonder"²² on a teleological path to Michaelangelo's Final Judgment and then the Final Judgment itself. The progress of *The Roman Triptych* is from simple wonder in the world as the first threshold to the church, the antechapel being human art, and the full church Christian history—and the end of history.

This teleology is Scheler's too—until, in 1922, he renounced Catholicism and his earlier claims on its behalf as a potential unifying force for a renewed Europe. His final work, *Man's Place in Nature*²³ (1928), turns to an immanent God and pantheism that somewhat resembles Spinoza's but that is closer in its lack of philosophical rigor to the poet Wordsworth's.²⁴ Julian Young argues that Scheler here abandons philosophy proper for a subjective "worldview" (*Weltanschauung*) that he hopes his readers will accept as true, without offering arguments for why we should. He envisions a world spirit moving through nature and world-history and tending towards the realization of the objective hierarchy of values in which he continued to believe. Which is to say, Scheler ends back at Romanticism. And here I turn more completely to the value and limits of poetic, non-demonstrative evocation of moral values.

Wordsworth, who produced his most important writings between 1795 and 1805, was the preeminent poet of the country deemed by Scheler the most woe-

²¹ Ibidem, 14.

²² Ibidem, 15.

²³ See Max Scheler, *Man's Place in Nature*, trans. Hans Meyerhoff (New York: The Noonday Press, 1962). See also Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Bern: A. Francke A.G., 1928).

²⁴ I am indebted here to Julian Young, *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*, 154–63.

fully “disenchanted,” to borrow Max Weber’s phrase.²⁵ England, at the head of the first industrial revolution (coal, steam engines and steel), represented to many German philosophers of the later nineteenth and early twentieth centuries the perilous forces of commercial, materialist, and scientific modernity.²⁶ But Wordsworth, critics have long since seen, was the great English poet of re-enchantment, of wondering at.²⁷ He offers no moral science, but rather a moral art, a way of tutoring his reader’s ethical intuitions through description of the contemplative mind in nature. For Wordsworth, as for Scheler, simple wonder in nature is less a threshold and more a part of the church; it is, as in Scheler, a moral response, or a response that may or ought to have moral consequences.

But what if someone else doesn’t have such responses? In his ground-breaking 1798 collection *Lyrical Ballads*, Wordsworth includes two companion poems, “Expostulation and Reply”²⁸ and “The Tables Turned,”²⁹ that dramatize the difficulties of moral agreement between different experiential values: rational-active life and emotional-contemplative life. “Expostulation and Reply” opens with an adversarial figure who criticizes the poet’s (“William’s”) inactivity:

“Why William, on that old grey stone,
Thus for the length of half a day,
Why William, sit you thus alone,
And dream your time away?”

.....

“You look round on your mother earth

²⁵ See Max Weber, “Science and Politics,” in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. and trans. Hans Heinrich Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958), 138–39; on Weberian disenchantment see also Julian Young, *German Philosophy in the Twentieth Century: Weber to Heidegger* (New York: Routledge, 2018), 14–17. For Scheler’s opposition to England as the locus of Benthamism or “hedonic utilitarianism,” see Young, *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*, 131, 140, 149–50.

²⁶ David Cannadine notes that the United Kingdom fell behind competitor nations during the second, petrochemical and electrical revolution of the early twentieth century: the age of combustible engines, manned flight, and wireless radio. See David Cannadine, *Victorious Century: The United Kingdom, 1800-1906* (New York: Viking Penguin, 2018), 515–16.

²⁷ Wordsworth is the focal point of major studies of Romantics re-enchantment from M. H. Abrams to Charles Taylor. See, e.g., M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: Norton, 1971); Charles Taylor, *Cosmic Connections: Poetry in the Age of Disenchantment* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2024); Gavin Hoppes, *Enchantment in Romantic Literature* (Liverpool: Liverpool University Press, 2025).

²⁸ See William Wordsworth, “Expostulation and Reply,” in Wordsworth & Coleridge, *Lyrical Ballads*, eds. R. L. Brett and A. R. Jones (New York: Routledge, 1991), 104–105. My quotations are from this, reprinted, 1798 edition of *Lyrical Ballads*. The poems I cite were revised by the poet for subsequent editions.

²⁹ See William Wordsworth, “The Tables Turned,” in Wordsworth & Coleridge, *Lyrical Ballads*, 105–106.

As if she for no purpose bore you;
 As if you were her first-born birth,
 And none had lived before you!"³⁰

The active figure finds the poet's Adamic wonderment inappropriate for a man who is not Adam (recall Wojtyła's line, quoted above: "Once this very wonder was given a name 'Adam'"). He urges purposive activity: books to be read and things to be done. William responds in defense of his contemplative *otium*, deeming "that there are powers, / Which of themselves our minds impress, / That we can feed this mind of ours, / In a wise passiveness."³¹ The adversarial figure does not reply. This conversation poem contains only point and counterpoint, two apparently incommensurable views, and any synthesis between them depends on the reader.

The Romantic-contemplative mode involves being in nature, typically in a natural terrain, with things (to anticipate Heidegger) "present at hand," available for disinterested contemplation, rather than "ready to hand," objects of practical use or purpose³². Receptive wonder prompts us, as Scheler put it, to "bathe in the richness of being rather than to impoverish being by seeking to control it."³³ In Wordsworth's "The Tables Turned," the sole speaker—the adversary is silenced—revels in the details of his natural setting (declining sun, mellow light, singing birds) and concludes with claims about wonder's moral effects that may or may not ring true:

One impulse from a vernal wood
 May teach you more of man
 Of moral evil and of good,
 Than all the sages can.

Sweet is the lore which nature brings;
 Our meddling intellect
 Misshapes the beautiful forms of things;
 We murder to dissect.

Enough of science and of art;
 Close up those barren leaves;
 Come forth, and bring with you a heart
 That watches and receives.³⁴

³⁰ Wordsworth, "Expostulation and Reply," 104.

³¹ *Ibidem*, 104.

³² Quoted in Young, *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*, 136.

³³ Quoted in Young, *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*, 135.

³⁴ Wordsworth, "The Tables Turned," 106.

Wordsworth's ballad rhythm here is enchanting, but our "meddling intellect" may nonetheless ask: how can nature's "impulses" teach? What do they teach, and what follows from that teaching? Can emotional intuitionism serve as the basis of an ethics? Even if one posits our ability to absorb values from nature or the essences of things, how can these values lead to ethical activity—specifically, to willingly performing duties or fulfilling obligations?

Scheler, for his part, opposed his philosophy to the deontic philosophy of Kant with its centrality of duty, self-legislated categorical imperatives—a formally rational system built on "thou shall" and "thou shall not." Contra Kant, Scheler eschews an ethics of categorical commands, calling these "negativism in ethical life"³⁵: prohibitions clearly refer to negative values, but even positive commands pertain to "the absence of that value in life."³⁶ "In ethical life, however, one ought to strive to experience positive values, and, therefore, he must remove commands and exclude duty and obligation. Values alone must suffice."³⁷ For Scheler, the good could be loved and absorbed on its own, without the negativity of evil. He considered unadulterated joy and love to be the deepest sources of moral value and also moral action.³⁸

Scheler's assumptions are reflected in Wordsworth's poems. In a poem beginning "It is the first mild day of March,"³⁹ Wordsworth writes:

Love, now a universal birth,
From heart to heart is stealing,
From earth to man, from man to earth:
—It is the hour of feeling.

One moment now may give us more
Than fifty years of reason:
Our minds shall drink at every pore
The spirit of the season.

Some silent laws our hearts may make,
Which they shall long obey:
We for the year to come may take
Our temper from to-day.⁴⁰

³⁵ W o j t y ł a, "The Lublin Lectures," in "*The Lublin Lectures*" and *Works on Max Scheler*, 13.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ See Y o u n g, *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*, 138.

³⁹ The poem has different titles, neither of them very helpful: in the first edition of *Lyrical Ballads* (1798) it appeared as "Lines written at a small distance from my House, and sent by my little Boy to the Person to whom they are addressed," and was later retitled "To My Sister." My reading of the poem here borrows from my book *Wordsworth's Ethics*. See Adam P o t k a y, *Wordsworth's Ethics* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012), 157.

⁴⁰ William W o r d s w o r t h, "It is the first mild day of March," in *Wordsworth & Coleridge, Lyrical Ballads*, 59.

“Laws” here emerge spontaneously, through love, from the heart, and it is the heart (not the person, not the will) that just as spontaneously obeys it. The heart, attuned to world-encompassing love, is unconstrained by anything outside itself or the yoke of any duty. Kant is, as it were, turned upside down.

Still, one might ask: how does one pass from feeling to any kind of act? Wordsworth makes such a passage feel possible, without having to offer specifics, in his great ode, “Lines written a few miles above [upstream of] Tintern Abbey, on Revisiting the Banks of the Wye during a Tour, July 13, 1798.” Upon revisiting an arresting landscape that he had first beheld five years earlier, he recalls the influence his earlier absorption of that natural beauty “may” have had on him:

Though absent long,
 These forms of beauty have not been to me,
 As is a landscape to a blind man’s eye:
 But oft, in lonely rooms, and ‘mid the din
 Of towns and cities, I have owed to them,
 In hours of weariness, sensations sweet,
 Felt in the blood, and felt along the heart;
 And passing even into my purer mind
 With tranquil restoration:—feelings too
 Of unremembered pleasure; such, perhaps,
 As may have had no slight or trivial influence
 On that best portion of a good man’s life,
 His little, nameless, unremembered acts
 Of kindness and of love.⁴¹

Wordsworth’s “unremembered” pleasure anticipates our notions of unconscious motivation. It is the unremembered pleasure of natural and moral beauty, abiding in us, that motivates equally “unremembered”—that is to say, non-Pharisaical—ethical acts. As with Scheler, the attuned or happy man is the good man. For Scheler, Wojtyła writes, “contentment or even felicity is not so much the end of the act as rather located at its very roots.”⁴²

Having staked out the roots of kind acts in the receptive heart, Wordsworth continues on to a theistic intuition in the first of his poem’s pantheistic or panentheistic passages:

Nor less, I trust,
 To them I may have owed another gift,
 Of aspect more sublime; that blessed mood,

⁴¹ William Wordsworth, “Lines written a few miles above [upstream of] Tintern Abbey, on Revisiting the Banks of the Wye during a Tour, July 13, 1798,” in Wordsworth & Coleridge, *Lyrical Ballads*, 114.

⁴² Wojtyła, “The Lublin Lectures,” 250.

In which the burthen of the mystery,
In which the heavy and the weary weight
Of all this unintelligible world,
Is lighten'd:—that serene and blessed mood,
In which the affections gently lead us on,—
Until, the breath of this corporeal frame
And even the motion of our human blood
Almost suspended, we are laid asleep
In body, and become a living soul:
While with an eye made quiet by the power
Of harmony, and the deep power of joy,
We see into the life of things.⁴³

His second and still more wonderous intuition of God's being all in all occurs in the poem's effective climax:

And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean, and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man:
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things. Therefore am I still
A lover of the meadows and the woods
And mountains; and of all that we behold
From this green earth; of all the mighty world
Of eye, and ear, both what they half create,
And what perceive; well pleased to recognize
In nature and the language of the sense,
The anchor of my purest thoughts, the nurse,
The guide, the guardian of my heart, and soul
Of all my moral being.⁴⁴

Scheler, in his last years, turned to a similarly intuitive pantheism—"I have felt / A presence." But working in the opposite direction from Scheler, Wordsworth passed from his pantheistic phase to Christian communion in the Church of England. He did so because of a belated recognition of evil. Evil, Wojtyła argues, was Scheler's own blind spot: his exclusion of duty from ethical life, his avoiding feelings of negative values, "makes sense only when the person neither carries in himself such negative values nor tends to them in any way.

⁴³ Wordsworth, "Lines written a few miles above [upstream of] Tintern Abbey..." 114.

⁴⁴ *Ibidem*, 116.

Otherwise, one ought to strive to overcome them—that is, he ought to will that.⁴⁵ Similarly to Scheler, Wordsworth, in his autobiographical epic, *The Prelude*⁴⁶ (first version completed 1805), is prepared to see evil as illusory, a misnomer: his own development, he claims, has been based on “the adverse principles of pain and joy-- / Evil as one [pain] is rashly named by those / Who know not what they say”⁴⁷. His epic is, he concludes, “Attempered to the sorrows of the earth-- / Yet centring all in love, and in the end / All gratulant [producing joy] if rightly understood.”⁴⁸ After 1805, however, Wordsworth admitted that substantial evil exists, and his hope gradually became orthodox. In the last stage of composing *The Prelude*, Wordsworth’s ship-captain brother John died in a shipwreck, and the poet’s correspondence reveals his grappling with the reality of natural evil and his struggle to accept Christian hope in God’s justice and the eternal life granted to the righteous.⁴⁹ Wordsworth’s hope shifts from the receding horizon of something evermore about to be to a determinate aim: eternal life in heaven, thanks to the grace of God. In 1807, Wordsworth published a very different sort of poem than those he had written before: his *Ode to Duty*.⁵⁰ Its title alone suffices. In 1822, he published *Ecclesiastical Sketches*,⁵¹ a sonnet sequence on the history of Christianity in England.

Karol Wojtyła was early grounded in Catholicism and would ascend to a celebrated papacy and, in 2014, canonization. His status in the Church is indubitable and the value of his philosophical writings, some of them from seventy-five years ago, is reaffirmed by scholarly republication and by new readers—myself included. As a philosopher, Wojtyła engaged with and arguably improved on Scheler, whose emotionalism proved a stumbling block. Yet as a creative writer, he did not lose sight of the vivid irrationality of man, his non-comprehended actions, and the wonder of his emotional being.

⁴⁵ Wojtyła, “The Lublin Lectures,” 13.

⁴⁶ See William Wordsworth, *The Prelude: 1799, 1805, 1850*, ed. Jonathan Wordsworth, M. H. Abrams, and Stephen Gill (New York: Norton, 1979).

⁴⁷ Ibidem, 1805 text, Book 13, v. 147–49, 466.

⁴⁸ Ibidem, v. 383–85, 478.

⁴⁹ Subsequent to his brother’s death, Wordsworth on 12 March 1805 wrote to Sir George Beaumont a heart-felt letter on the problem of evil and his acceptance of a Christian afterlife which is quoted, with useful commentary, in Stephen Gill, *Wordsworth: A Life* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 239–41. I borrow here from materials in my article “Wordsworth’s Hope.” See Adam Potkay, “Wordsworth’s Hope,” *The Wordsworth Circle* 50, no. 3 (2019): 265–89. For a shorter version, see Adam Potkay, *Hope: A Literary History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 170–86.

⁵⁰ See William Wordsworth, “Ode to Duty,” in William Wordsworth, *Poems, in Two Volumes, and Other Poems*, ed. Jared Curtis (Ithaca: Cornell University Press, 1983), 303–09.

⁵¹ See William Wordsworth, “Ecclesiastical Sketches,” in William Wordsworth, *Sonnet Series and Itinerary Poems, 1820–1845*, ed. Geoffrey Jackson (Ithaca: Cornell University Press, 2004), 127–304.

While the world and earth were for him thresholds of wonder, I think Wojtyła wondered most at the human person. In his dramatic poem *The Jeweler's Shop* (1960),⁵² the voice of the pastor and theologian may be heard; but while the Love that surpasses all other loves is enjoined repeatedly (by a mysterious “Adam”), it never cancels the terrible wonder of the human for whom love and freedom are problems as well as promise.⁵³ “Numberless are the world’s wonders, but none more wonderful than man”⁵⁴ begins a famous speech in Sophocles’ *Antigone*, and Prince Hamlet counters with the no-less famous speech, “What a piece of work is a man!”⁵⁵—which ends by deflating the wonders of human reason, faculties and form to an impression of dust. The Jeweler of Wojtyła’s drama, who crafts marital destinies as well as wedding rings, marvels at human complexity and contrarities in verse of reflexive complexity:

Ah, the proper weight of man!
This rift, this tangle, this ultimate depth—
this clinging, when it is so hard
to unstick heart and thought.
And in all this—freedom,
a freedom, and sometimes frenzy,
the frenzy of freedom trapped in this tangle.
And in all this—love,
which springs from freedom,
as water springs from an oblique rift in the earth.
This is man! He is not transparent,
not monumental,
not simple,
in fact he is poor.⁵⁶

⁵² See Karol Wojtyła, *The Jeweler's Shop: A Meditation on the Sacrament of Matrimony, Passing on Occasion into a Drama*, trans. Boleslaw Taborski (San Francisco: Ignatius Press, 1980).

⁵³ It is the mysterious character Adam—partly priest, partly his Biblical namesake—who repeatedly urges higher Love (see *ibidem*, 63–66, 88). For the Jeweler’s “proper weight of man” speech, see *ibidem*, 37–38. Its relation to the Ode on wonder in *Antigone* is suggested in Taborski’s Introduction. See *ibidem* xiv–xv. For recent thoughts on *The Jeweler's Shop* in relation to contemporary cinema, see Kathleen Elizabeth Urdá, “Eros and Contemplation: The Catholic Vision of Terrence Malick’s *To the Wonder*,” *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 19, no.1 (2016): 130–47.

⁵⁴ Sophocles, “Antigone,” trans. Dudley Fitts and Robert Fitzgerald, in Sophocles, *The Oedipus Cycle*, trans. Dudley Fitts and Robert Fitzgerald (New York: Harcourt, Brace & World, 1949), 199.

⁵⁵ William Shakespeare, *Hamlet*, act 2, scene 2 (New Haven and London: Yale University Press, 2003), 75.

⁵⁶ Wojtyła, *The Jeweler's Shop*, 18–19.

Rift and tangle, heart and thought, freedom and frenzy, transparency and greatness—these latter both negated—the Jeweler shows us a wonder that is neither simple nor a joy. The speech is a final reminder that feeling and reason, ignorance and understanding are at the root not only of wonder, but of humanity, its arts, and its philosophy.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Abrams, M. H. *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York: Norton, 1971.
- Balaska, Maria. *Anxiety and Wonder: On Being Human*. London: Bloomsbury, 2024.
- Cannadine, David. *Victorious Century: The United Kingdom, 1800-1906*. New York: Viking Penguin, 2018.
- De Cruz, Helen. *Wonderstruck: How Wonder and Awe Shape the Way We Think*. Princeton: Princeton University Press, 2024.
- Descartes, René. “The Passions of the Soul.” In René Descartes, *“The Passions of the Soul” and Other Late Philosophical Writings*. Translated by Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Gill, Stephen. *Wordsworth: A Life*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Hepburn, R. W. “The Inaugural Address: Wonder.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 54, no. 1 (1980): 1–23.
- Hopps, Gavin. *Enchantment in Romantic Literature*. Liverpool: Liverpool University Press, 2025.
- [John Paul II.] *The Poetry of John Paul II: Roman Triptych; Meditations*. Translated by Jerzy Peterkiewicz. Washington, D.C.: United States Conference of Catholic Bishops, 2003.
- Malpas, Jeff. “Beginning in Wonder.” Jeff Malpas. <https://jeffmalpas.com/wp-content/uploads/Beginning-in-Wonder.pdf>.
- Pieper, Josef. *Happiness and Contemplation*. Translated by Richard and Clara Winston. New York: Pantheon, 1958.
- Plato, *Theaetetus*. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- Potkay, Adam. *Hope: A Literary History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Potkay, Adam. *Wordsworth’s Ethics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012.
- Potkay, Adam. “Wordsworth’s Hope.” *The Wordsworth Circle* 50, no. 3 (2019): 265–89.
- Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Translated by Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Max Niemeyer, 1916.
- Scheler, Max. *Man's Place in Nature*. Translated by Hans Meyerhoff. New York: The Noonday Press, 1962.
- Scheler, Max. *On the Eternal in Man*. Translated by Bernard Noble. London: Routledge, 2017.
- Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern: A. Francke A.G., 1928.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- Sophocles. "Antigone." Translated by Dudley Fitts and Robert Fitzgerald. Sophocles, *The Oedipus Cycle*. Translated by Dudley Fitts and Robert Fitzgerald. New York: Harcourt, Brace & World, 1949.
- Taylor, Charles. *Cosmic Connections: Poetry in the Age of Disenchantment*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2024.
- Urda, Kathleen Elizabeth. "Eros and Contemplation: The Catholic Vision of Terrence Malick's *To the Wonder*." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 19, no.1 (2016): 130–47.
- Weber, Max. "Science and Politics." In *From Max Weber: Essays in Sociology*. Edited and translated by Hans Heinrich Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958.
- Wojtyła, Karol. *The Acting Person*. Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Translated by Andrzej Potocki. Dordrecht: R. Reidel Publishing, 1979.
- Wojtyła, Karol. *The Jeweler's Shop: A Meditation on the Sacrament of Matrimony, Passing on Occasion into a Drama*. Translated by Boleslaw Taborski. San Francisco: Ignatius Press, 1980.
- Wojtyła, Karol. "The Lublin Lectures." In "*The Lublin Lectures*" and *Works on Max Scheler*. Edited by Antonio López et al. Translated by Grzegorz Ignatik. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023.
- Wojtyła, Karol. "*The Lublin Lectures*" and *Works on Max Scheler*. Edited by Antonio López et al. Translated by Grzegorz Ignatik. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2023.
- Wojtyła, Karol. "Pieśń o Bogu ukrytym" / "Song of the Hidden God." In Wojtyła, *Poezje / Poems*. Translated by Jerzy Peterkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- Wordsworth, William. "Expostulation and Reply." In Wordsworth & Coleridge, *Lyrical Ballads*. Edited by R. L. Brett and A. R. Jones. New York: Routledge, 1991.
- Wordsworth, William. "It is the first mild day of March." In Wordsworth & Coleridge, *Lyrical Ballads*. Edited by R. L. Brett and A. R. Jones. New York: Routledge, 1991.
- Wordsworth, William. "Lines written a few miles above [upstream of] Tintern Abbey, on Revisiting the Banks of the Wye during a Tour, July 13, 1798." In Wordsworth & Coleridge, *Lyrical Ballads*. Edited by R. L. Brett and A. R. Jones. New York: Routledge, 1991.

- Wordsworth, William. "Ode to Duty." In Wordsworth, "*Poems, in Two Volumes,*" and *Other Poems*. Edited by Jared Curtis. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Wordsworth, William. *The Prelude: 1799, 1805, 1850*. Edited by Jonathan Wordsworth, M. H. Abrams, and Stephen Gill. New York: Norton, 1979.
- Wordsworth, William. *Sonnet Series and Itinerary Poems, 1820–1845*. Edited by Geoffrey Jackson. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- Wordsworth, William. "The Tables Turned." In Wordsworth & Coleridge, *Lyrical Ballads*. Edited by R. L. Brett and A. R. Jones. New York: Routledge, 1991.
- Young, Julian. *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*. New York: Routledge, 2021.
- Young, Julian. *German Philosophy in the Twentieth Century: Weber to Heidegger*. New York: Routledge, 2018.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Adam POTKAY, Wonder, Intuition, Romanticism: Wojtyła, Scheler, Wordsworth
DOI 10.12887/38-2025-1-149-08

This essay addresses an antinomy of modernity that extends from William Wordsworth and the Romantic era through the phenomenological writings of Max Scheler (1874–1928) and Karol Wojtyła, and into philosophical thought today: the differing claims of emotional intuitionism and discursive rationality as grounds for moral and theistic values. Although Wojtyła argues against Scheler's ethical emotionalism as a sufficient basis for ethics, as a poet as well as philosopher he appreciates the power of moral and finally theistic intuition and particularly the wonder or reverent amazement we may experience in the natural ordering of things. In this he concurs with Scheler—indeed, with Aquinas—and also with the Romantic poets, including Wordsworth, who rooted moral value in intuition or intimation. However insufficient he may have found emotionalism's claims as a totalizing philosophy, he entertains emotional intuition's more limited role as "creative and rich in consequences for cognition of human reality."

Keywords: Karol Wojtyła, John Paul II, Max Scheler, William Wordsworth, wonder, Romanticism, ethical intuitionism, phenomenology

Contact: Department of English, Faculty of Arts & Sciences, The College of William & Mary, Tucker Hall 137, Williamsburg, Virginia 23185, USA

E.mail: aspotk@wm.edu

Phone: +1 757 2213914

<http://wmpeople.wm.edu/site/page/aspotk>

<https://wm.academia.edu/AdamPotkay>

Adam POTKAY – Zdziwienie, intuicja, romantyzm. Wojtyła, Scheler, Wordsworth
DOI 10.12887/38-2025-1-149-08

W eseju podjęta została problematyka charakteryzującej nowoczesność antynomii, która rozwija się od czasów Williama Wordswortha oraz epoki romantyzmu, poprzez fenomenologiczną myśl Maxa Schelera (1874-1928), sięgając współczesnej myśli filozoficznej. Antynomia ta dotyczy stanowisk intuicjonizmu emocjonalnego i dyskursywnego racjonalizmu, które wysuwają wzajemnie przeciwstawne roszczenia w kwestii tego, co stanowi podstawę wartości moralnych oraz źródło poznania Boga. Chociaż Wojtyła dyskutuje z poglądem Schelera, według którego emotywizm etyczny stanowi wystarczającą podstawę etyki, jako poeta, a także jako filozof, docenia intuicję moralną oraz rolę intuicji w poznaniu Boga, w szczególności zaś doświadczenie zdziwienia czy też poczucia głębokiego szacunku dla naturalnego porządku rzeczy. Myśl Wojtyły zbiega się w tym punkcie z poglądem Schelera – a w istocie nawet z myślą Tomasza z Akwinu oraz z intuicjami poetów romantycznych, w tym Wordswortha, który wartość moralną wyprowadzał z intuicji i głosu wewnętrznego. Jeśli nawet – w przekonaniu Wojtyły – intuicjonizm emocjonalny nie jest stanowiskiem pozwalającym zbudować system filozoficzny jako taki, to dopuszcza on ograniczoną rolę momentów intuicji emocjonalnej jako „niezmiernie ważnych, twórczych i wzbogacających”.

Tłumaczenie *Dorota Chabrajska*

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Jan Paweł II, Max Scheler, William Wordsworth, zdziwienie, romantyzm, intuicjonizm etyczny, fenomenologia

Kontakt: Department of English, Faculty of Arts & Sciences, The College of William & Mary, Tucker Hall 137, Williamsburg, Virginia 23185, USA

E.mail: aspotk@wm.edu

Tel. +1 757 2213914

<http://wmpeople.wm.edu/site/page/aspotk>

<https://wm.academia.edu/AdamPotkay>



Tomasz GARBOL*

KU UPRAGNIONEMU KRÓLESTWU O nowe tłumaczenie „Storia di Cristo” Giovanniego Papiniego

Przekonująco i aktualnie brzmi spostrzeżenie, że świat bardziej pragnie pokoju niż wolności, pokoju, który można odnaleźć jedynie „pod jarzmem Chrystusa”. Udręczona Wielką Wojną Europa pragnęła przede wszystkim pokoju. Dzisiaj statystyczna większość Europejczyków – na własne życzenie „dostrojonych” do zglobalizowanego medialnego przekazu trendów ideowych – pokój zastąpiłaby zapewne poczuciem bezpieczeństwa. Pragnienie ukojenia niepokoju pozostało jednak niezmiennione. Przypomnienie o „jarzmie Chrystusa” nie straciło więc wiarygodności.

W roku 2022 minęło sto lat od publikacji polskiego tłumaczenia dzieła *Storia di Cristo*¹ Giovanniego Papiniego – przekładu, który wyszedł spod pióra Wincentego Rzymowskiego². Tłumaczenie ukazało się w zasłużonym dla polskiej literatury Towarzystwie Wydawniczym Jakuba Mortkowicza³ i można by rzec, że od tamtej pory słuch o nim zaginął. O egzemplarz tej edycji trudno dzisiaj nie tylko na rynku antykwarycznym, ale nawet w bibliotekach.

Jeszcze w roku 1938 Papini w rozmowie z ks. Eugeniuszem Dąbrowskim ubolewał: „[*Storia di Cristo*] przetłumaczono bez mojego upoważnienia i wydano w firmie niechrześcijańskiej. [...] Czy nie znalazłaby się jakaś firma katolicka, która by zaradziła temu stanowi rzeczy?”⁴. Pytanie to pozostaje

* Dr hab. Tomasz Garbol – Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: tomasz.garbol@kul.pl, ORCID 0000-0001-5411-0780 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. G. P a p i n i, *Storia di Cristo*, Vallecchi Editore, Firenze 1923. Dziękuję Łucji Garbol za pomoc w lekturze włoskiego oryginału.

² Wincenty Rzymowski (1883-1950) przeszedł do historii nie tylko jako bohater skandalu spowodowanego oskarżeniem o plagiat, co doprowadziło do zrzeczenia się przez niego członkostwa w Polskiej Akademii Literatury, ale i jako minister spraw zagranicznych w rządzie Rzeczypospolitej Polskiej, zwanej też Polską Ludową.

³ Zob. G. P a p i n i, *Dzieje Chrystusa*, tłum. W. Rzymowski, Wydawnictwo J. Mortkowicza – Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie, Warszawa 1922. Polskie tłumaczenie *Dziejów Chrystusa* zostało opublikowane w dwóch woluminach z podziałem na trzy „cykle”. Pierwsze dwa składają się na tom pierwszy (przy czym każdy z „cykli” zachowuje swoją osobną paginację), trzeci zaś stanowi osobny, drugi tom.

⁴ Cyt. za: E. Dą b r o w s k i, *Giovanni Papini o swoim dziele*, „Kurier Warszawski” 1938, nr 253 (z 15 IX 1938), wydanie wieczorne, s. 5. Artykuł zawiera zapis rozmowy księdza Dąbrowskiego z Giovannim Papinim przeprowadzonej we Florencji.

aktualne do dzisiaj. Instytut Wydawniczy Pax publikował po wojnie książki Papiniego⁵, ale *Dziejów Chrystusa* nie wznowił.

Pierwodruk włoskiego oryginału ukazał się w roku 1921. Dzieło spotkało się z bardzo dużym zainteresowaniem czytelników. Warto przywołać jeden fakt – amerykańskie tłumaczenie książki, dokonane przez Dorothy Canfield Fisher, opublikowano na początku roku 1923⁶ (a więc nieco później niż polskie) i do końca tegoż roku miało aż trzynaście dodruków, nie wspominając o wydaniach w latach kolejnych, przy czym warto dodać, że anglojęzycznemu czytelnikowi autor dzieła był wcześniej praktycznie nieznanym. W roku 1923 książka stała się międzynarodowym bestsellerem. Jeszcze w dekadzie jej powstania dokonano przekładów między innymi na język francuski, hiszpański, niemiecki, węgierski, fiński, szwedzki i rumuński.

Giovanni Papini (1881-1956) to zapomniany dzisiaj włoski myśliciel, pisarz, krytyk literacki i dziennikarz, w młodości – ateista związany z włoskim futuryzmem. Po nawróceniu na katolicyzm stał się krytykiem kultury nowoczesnej oraz autorem ważnych portretów literackich wielkich postaci cywilizacji chrześcijańskiej: Dantego⁷, św. Augustyna⁸ czy Michała Anioła⁹. W międzywojniu dwa dzieła Papiniego – *Goga*¹⁰ oraz *Świętego Augustyna*¹¹ – na język polski przełożyła Antonina Brzozowska¹². Autor *Storia di Cristo* współtworzy w literaturze włoskiej formację pisarzy, którzy pod wpływem doświadczeń pierwszej wojny światowej zwrócili się ku chrześcijaństwu. Należą do niej między innymi: przyjaciel i wieloletni korespondent autora *Goga*, starszy od niego o cztery lata Domenico Giuliotti (krótko po nawróceniu poległ w jednej z bitew Wielkiej Wojny), młodszy o siedem lat Giosue Borsi

⁵ Zob. G. Papini, *Święty Augustyn*, tłum. A. Brzozowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958; t e n ż e, *Dante żywy*, tłum. E. Boyé, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958; t e n ż e, *Michał Anioł na tle epoki*, tłum. Z. Koczorowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1959; t e n ż e, *Świadkowie męki*, tłum. Z. Koczorowska-Mosurowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963; t e n ż e, *Powtórne narodziny*, tłum. Z. Koczorowska-Mosurowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1965.

⁶ Zob. G. Papini, *Life of Christ*, tłum. D. Canfield Fisher, Harcourt, Brace and Company, New York 1923. W tym samym roku pojawił się też drugi przekład książki Papiniego na język angielski (zob. t e n ż e, *The Story of Christ*, tłum. M.P. Agnetti, Hodder and Stoughton, London 1923).

⁷ Zob. t e n ż e, *Dante żywy*.

⁸ Zob. t e n ż e, *Święty Augustyn*.

⁹ Zob. t e n ż e, *Michał Anioł na tle epoki*.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Gog*, tłum. A. Kolberg-Brzozowska, Wydawnictwo Literacko-Naukowe, Kraków 1933.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Święty Augustyn*, tłum. A. Kolberg-Brzozowska, Wydawnictwo Literacko-Naukowe, Kraków 1932.

¹² Szerzej na ten temat zob. T. G a r b o l, „Konserwatywizm” polskiego modernizmu, „Twórczość” 2024, nr 11, s. 97-107. Na temat związków Stanisława i Antoniny Brzozowskich z Papinim por. też: M. U r b a n o w s k i, *Brzozowski. Nowoczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, s. 163-168.

czy młodszy od Papiniego o cztery lata Clemente Rebora, który po nawróceniu przyjął święcenia kapłańskie w zgromadzeniu tak zwanych rosminian¹³.

Wielka Wojna oraz nawrócenie autora – to dwa wydarzenia, które istotnie wpłynęły na powstanie *Storia di Cristo*. Echa obydwu wyraźnie wybrzmiewają w dziele. Jego autor – identyfikujący się jako Florentczyk – to ktoś pozbawiony złudzeń co do diabolicznego charakteru tego, co działo się na frontach Grande Guerra, to także chrześcijanin, który na nowo odkrył Ewangelię. Rozczarowanie wywołane grozą wojny nie przywiodło pisarza do rozpacz, ponieważ jego dusza znalazła ratunek w Chrystusie. Jakkolwiek wzniosłe brzmią te słowa, dobrze oddają one osobisty charakter książki. Jezus historii jest w tej opowieści Chrystusem wiary, nie są to dwie różne postaci, niczym w dominującym niedługo później nurcie teologii. Radykalne oddzielenie „Jezusa historycznego” od „Chrystusa wiary” w teologii lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku pojawia się w dużej mierze za sprawą prac Rudolfa Bultmanna¹⁴. Brak owego rozdziwienka w opowieści Papiniego zawdzięczamy żarliwości wiary autora. Narrator w *Dziejach Chrystusa* jest kimś wierzącym, że w Jezusie z Nazaretu udręczona ludzkość odnajdzie prawdziwy i jedyny możliwy ratunek przed ostateczną katastrofą – samozniszczeniem.

Owa żarliwość wyraźnie wybrzmiewa zwłaszcza w ostatnim rozdziale, zatytułowanym „Modlitwa do Chrystusa”¹⁵. Chociaż został on napisany z perspektywy reprezentanta rodzaju ludzkiego, zawiera przejmujące wyznanie, które zrodziło się z osobistego przemyślenia i dojmującego odczucia prawdy o ludzkiej kondycji: „Nigdy rzeczy obmierzłe nie były aż tak obmierzłe, nigdy ohyda nie była aż taką ohydą”¹⁶ – te świadomie wybrane, najmocniejsze słowa wyrażają radykalizm kogoś, kto przemawia z dna upadku ludzkości. Nie chodzi w nich bynajmniej tylko o wojnę. Papini dostrzega, że sześćdziesiąt (licząc od czasów Chrystusa) pokoleń rodu ludzkiego pograżało się w cierpieniu będącym wynikiem grzechu. W swoim pokoleniu rozpoznaje on jednak intensyfikację choroby, obłęd, „niezadowolenie ze wszystkiego i najwięcej z własnego

¹³ Por. K. Żaboklicki, *Historia literatury włoskiej*, PWN, Warszawa 2008, s. 315. Autor zwraca uwagę, że nawrócenia, którego pod wpływem doświadczeń wojennych – podobnie jak inni pisarze włoscy – doznał Papini, nie należy rozumieć jako „pełnej aprobaty wartości chrześcijańskich” (tamże).

¹⁴ Zob. np. R. Bultmann, *Jesus*, Deutsche Bibliothek, Berlin 1926. Zob. też: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 5. W „Przedmowie” do swojej książki Joseph Ratzinger przywołuje (obok książek Karla Adama, Romano Guardiniego, Franza Michela Willama czy Jeana Daniela Ropsa) pracę Papiniego jako jedno z „budzących zachwyt dzieł o Jezusie” (tamże).

¹⁵ Zob. P a p i n i, *Dzieje Chrystusa*, s. 192-200 (cykl trzeci).

¹⁶ Tamże, s. 195 (cykl trzeci). Fragmenty tego dzieła przytaczamy z zachowaniem pisowni oryginalnej.

niezadowolenia”¹⁷. Próba, której ludzkość została poddana podczas wojny, nie zawróciła jej – ocenia pisarz – z drogi samozatrącenia; świat pograżył się w zgubnym kulcie fałszywej trójcy bałwochwalczo czczonej w Wotanie, Mammonie i Priapie, w ubóstwieniu siły, bogactwa i ciała¹⁸. Te destrukcyjne procesy dostrzegał Papini zarówno w dziedzinie wielkiej polityki, jak i w zdarzeniach codziennych, o czym świadczy też jego autobiograficzna książka *Powtórne narodziny*¹⁹, przejmująca opowieść, ukazująca demoralizację ludzi bogatych, ale perwersyjnie samolubnych, pozbawionych instynktu współczucia²⁰. Należącego do elity pisarzy europejskich twórca²¹ w wyjątkowy sposób dotykał kryzys panujący w świecie kultury. *Dzieje Chrystusa* wypada zatem również czytać jako świadectwo pragnienia, aby przywrócić sztuce literackiej godność i powagę.

„Modlitwa do Chrystusa” nie jest jednak wyrazem rozpacz, nawet jeśli Papini uznał, że to ona najpełniej określała kondycję ludzkości końca drugiej dekady dwudziestego stulecia. Przeciwnie – *Storia di Cristo* kończy się wołaniem o ratunek. W prośbie tej wybrzmiewa przekonanie, że wybawienie przynieść może jedynie ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus, Chrystus „obecny w Kościele założonym na Opoce Piotra, jedynym, który zasługuje na miano Kościoła, Kościele jedynym i powszechnym, przemawiającym z Rzymu nieomylnymi słowami Namiestnika Chrystusowego”²². Kenotyczny sens dzieła jest wyrazem pisarskiej i chrześcijańskiej konsekwencji w rozpoznaniu relacji między człowiekiem a Bogiem, a także w rozumieniu samej Ewangelii, a więc również misji Zbawiciela.

Papini odnajduje bowiem w Ewangelii dobrą nowinę. Zauważa jednak, że bliższe oryginałowi byłoby tłumaczenie „Radosne Posłanie”: „Radosne Posłanie, że chorzy będą uzdrowieni, że ślepi przejrzą, że ubodzy pozyskają bogactwa niepożyte, że strapieni będą mogli osiągnąć doskonałość. Bestie będą mogły stać się Świętymi”²³. Skąd tak mocne określenie człowieka jako bestii? Podpowiedziała je wyobraźnia ukształtowana przez rozmyślanie nad ewangeliczną sceną kuszenia Jezusa na pustyni. Obcował On tam zarówno z bestiami, jak i z aniołami. Kuszenie miało skłonić Go do uznania pierwszeństwa materii przed duchem. Człowiek ulegający pokusom, którym nie poddał się Zbawiciel, upodabnia się – w rozważaniach Papiniego – do bestii.

¹⁷ Tamże, s. 197 (cykl trzeci).

¹⁸ Por. tamże, s. 198 (cykl trzeci).

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Powtórne narodziny*.

²⁰ Por. tamże, s. 272-275.

²¹ Wielką sympatią darzył Papiniego William James (zob. C.L. G o l i n o, *Giovanni Papini and American Pragmatism*, „Italia” 32(1955) nr 1, s. 38-48).

²² P a p i n i, *Dzieje Chrystusa*, s. 198 (cykl trzeci).

²³ Tamże, s. 76 (cykl pierwszy).

Ewangelia jest zaś obietnicą uczłowieczenia, a następnie „przeanielenia”²⁴, jak ujmuje to włoski pisarz – poetycko i znajomo dla Polaka mającego w pamięci zakończenie wiersza Juliusza Słowackiego *Testament mój*²⁵. Nie da się zrozumieć Ewangelii, przekonuje Papini, nie konfrontując się z prawdą o degradacji rodu ludzkiego: ludzkie bestie nie tylko same pograżają się w upadku, ale i cały świat czynią nieznośnym; im bliższe zaś jest Królestwo Boże, tym mniej bestialstwa w człowieku. Owa bliskość Królestwa postrzegana jest we współczesnej teologii jako „centralna treść «Ewangelii»”²⁶. Ważnym kontekstem rozważań Papiniego na temat ewangelicznego ujęcia Królestwa Bożego jest głośna uwaga ekskomunikowanego w roku 1908 Alfreda Loisy’ego: „Jezus zwiastował Królestwo, a tym, co przyszło, jest Kościół”²⁷. W czasach antymodernistycznego zwrotu katolicyzmu zapoczątkowanego przez papieża św. Piusa X sformułowanie to wielokrotnie powracało w dyskusjach eklezjologicznych. Książka Papiniego stanowi w jakimś sensie powrót do tych sporów. On jednak wierzy w nadprzyrodzoną misję Kościoła, intelektualnie uznając jej prawdziwość. Jest to misja – jak głosi tradycyjne nauczanie Magisterium – przygotowująca nadejście Królestwa Bożego.

Wyobraźnię Papiniego cechuje zdolność przekonującej aktualizacji wydarzeń z życia Jezusa, unaoczniania ich związku z rzeczywistością współczesną. Na przykład rozmyślanie nad sceną wypędzenia kupców ze świątyni – odwołujące się do pamiętnych słów Chrystusa: „Mój dom ma być domem modlitwy, a wy czynicie z niego jaskinię zbójców” (Mt 21,13) – prowadzi do zbudowania sugestywnego obrazu zarządu nad światem. Został on powierzony przez szatana – biblijnego „księcia tego świata” – „bankierom i skarbnikom [...] oni to, dziś jeszcze, rozkazują narodom, wywołują wojny, głodem wytracają ludy, grabiąc piekielnymi pobory życie ludzi ubogich i zmieniając je na złoto, zbroczone krwią i łzami”²⁸. Wyraźnie wybrzmiewają tutaj zale i obawy charakterystyczne również dla naszej epoki. Sposób ujęcia przez Papiniego mechanizmów powstawania kryzysów politycznych, finansowych i cywilizacyjnych jest wyrazem jego zdecydowanej dezaprobaty wobec aksjologii świata poddanego prawu zysku ekonomicznego. Podobny radykalizm odnajdujemy w wypowiedziach myślicieli końca wieku dwudziestego. Belgijski ksiądz

²⁴ Tamże, s. 76 (cykl pierwszy).

²⁵ „Aż was, zjadacze chleba – w aniołów przerobi”. J. S ł o w a c k i, *Testament mój*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, *Liryki i inne wiersze*, oprac. J. Krzyżanowski, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949, s. 113.

²⁶ Por. R a t z i n g e r – B e n e d y k t XVI, dz. cyt., s. 52.

²⁷ „Jésus annonçait le Royaume, et c’est l’Église qui est venue”. A. L o i s y, *L’Évangile et l’Église*, Picard, Paris 1902, s. 110. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenia fragmentów obcojęzycznych – T.G.

²⁸ P a p i n i, *Dzieje Chrystusa*, s. 140 (cykl drugi).

katolicki i filozof Michel Schooyans w roku 1996 zauważył na przykład, że w zsekularyzowanym świecie narasta ponownie niewolnictwo, dotykając ludzi głębiej niż tylko ekonomicznie, ponieważ „współczesny totalitaryzm obiera za swój główny cel życie intelektualne”²⁹.

Surowy osąd rządzących państwami i narodami pod dyktando „księcia tego świata” to wynik nie tylko pełnej współczucia dla skrzywdzonych klarownej oceny niesprawiedliwości, ale również płynącego z lektury Ewangelii uwrażliwienia na niebezpieczeństwo przywiązania do bogactwa. Obraz jaskini zbójców jako służącego diabłu zarządu nad światem jest jednak dla Papiniego przede wszystkim ważnym wątkiem rozważań o losie Jezusa. *Dzieje Chrystusa* w swojej pierwszej, zewnętrznej warstwie są bowiem rekonstrukcją zdarzeń prowadzących do wydania na Jezusa z Nazaretu wyroku śmierci. Wypędzenie kupców ze świątyni okazuje się jednym z najważniejszych wyzwań rzuconych przywódcom religijnym przez Rabbiego z Galilei. Działalność chętnie słuchanego i czyniącego cuda Proroka zagrażała bowiem interesom i zyskom wielu osób czerpiących dochody z handlu w świątyni: „Jezus zranił dwadzieścia tysięcy kapłanów jerozolimskich w ich poczuciu powagi i w ich kieszeni”³⁰. Papini przekonująco ukazuje, że Ewangelia obnaża mechanizmy rządzące ludzkim życiem, a zarazem, że te światowe prawa – wykorzystane przez Zbawiciela wbrew zarówno świadomym, jak i bezwiednym sługom „księcia tego świata” – ostatecznie służą odkupieniu rodzaju ludzkiego.

Książka Papiniego wpisywała się w żywy w dwudziestolecie międzywojennym, a zapoczątkowany encykliką papieża Leona XIII *Aeterni Patris* z roku 1879, renesans zainteresowania myślą katolicką w jej neotomistycznej wersji. Zarazem wstęp do książki – nieprzetłumaczony na język polski – nie pozostawia wątpliwości, że Papini wyraźnie dostrzegwał w kulturze europejskiej intensywny antychryścjanizm. Dzieło odsłania potencjał chrześcijańskiego radykalizmu wyciszonego w kulturze (również tej, w której i nam przyszło żyć) przez hipokryzję, zwątpienie, niewiarę, a ostatecznie lucyferyczną pychę. Autor *Dziejów Chrystusa* opisuje rzeczywistość, kierując się autentycznym przekonaniem, że – powtórzmy – życie ziemskie Jezusa, Jego śmierć, zmartwychwstanie i sakramentalna obecność w Kościele są najważniejszymi faktami w dziejach człowieka, najlepiej odpowiadającymi na pytanie o sens jego istnienia. Więcej – Ewangelia Chrystusowa to szczyt ludzkiej myśli. Podziw dla wyjątkowości Dobrej Nowiny, który komuś znudzonemu językiem kościelnym mógłby wydawać się intelektualnie rozczarowujący, pisarz wyraża jednak w sposób oryginalny: „Gdyby jakiś Anioł, zstąpiwszy ku nam ze świata wyższego, spytał, co najlepszego mamy

²⁹ M. S c h o o y a n s, *Power over Life Leads to Domination of Mankind*, tłum. J.H. Miller, Central Bureau, Catholic Central Verain of America, Saint Louis 1996, s. 55.

³⁰ P a p i n i, *Dzieje Chrystusa*, s. 140 (cykl drugi).

w swych domach i co najbardziej drogiego, gdyby spytał o próbę naszej pewności, o naczelną dzieło ducha w najwyższej jego potęgze, nie powiedlibyśmy go przed wielkie naoliwione Maszyny, przed Cuda Mechaniki, którymi głupio się chęlimy, gdy tymczasem uczyniły one życie uciążliwszym, bardziej niewolniczym i krótszym – i są jedynie materią, służącą potrzebom i zbytkom materialnym, – ale wskazałibyśmy Kazanie na Górze, a potem, potem dopiero jakieś sto kart wyrwanych z Poetów wszystkich ludów”³¹.

Myśl o wyjątkowości Kazania na Górze rozwija Papini, czyniąc z tego fragmentu Ewangelii kartę przetargową w osądzie ludzkiego dziedzictwa. Słowa ewangelicznych błogosławieństw pragnąłby potraktować jako „okup” za „sześćdziesiąt stuleci krwawej historii”³². Powracające w opowieści motywy sumowania – sześćdziesięciu pokoleń, sześćdziesięciu stuleci – świadczą o gotowości autora na Paruzję, na dopełnienie się ziemskiej historii. Względ na powtórne przyjście Chrystusa stwarza odpowiednie warunki, żeby nadać sprawom ludzkim właściwą hierarchię. Uwzniesienie Kazania na Górze jako najwspanialszej pieśni ludzkości jest konsekwencją uznania w Chrystusie Początku i Końca dziejów. W dziele Papiniego – zgodnie z tradycją chrześcijańską – błogosławieństwa te konkretyzują ideał człowieka przemienionego w duchu Ewangelii. Przemiana ta tożsama jest z naśladowaniem Chrystusa – Jezusa z Nazaretu, będącego ucieleśnieniem błogosławieństw³³. Kazanie na Górze – potraktowane jako dzieło ludzkiego ducha, tak maksymalistycznie zaprezentowane przez Papiniego na tle całego dziedzictwa kulturowego – stanowi więc dowód na to, że ludzie pojęli, iż spełnieniem ich żywotów jest naśladowanie Chrystusa.

Oczywiście prawdy te nie są nowe dla człowieka dysponującego elementarną kulturą religijną. Sposób ich prezentacji sprawia jednak, że wybrzmiewają z nową siłą. Apologetyczna moc argumentów Papiniego przekonuje prostotą i świeżością. Żarliwość fascynacji osobą Bohatera pozostała cechą tego dzieła po upływie wieku od jego powstania. Zainteresowanie czytelników książką tuż po jej opublikowaniu dowiodło, że uzasadnione było wyrażone we wstępie do *Storia di Cristo* – jak już wspomniano, nieuwzględnionym w polskim przekładzie – pragnienie autora, aby dostarczyć czytelnikom pokarmu dla duszy, odpowiedniego dla ludzi współczesnych. Kultura pierwszej połowy dwudziestego pierwszego wieku ciągle naznaczona jest sprzeciwem wobec postaci Chrystusa, sprzeciwem, który – jak to określał Papini w słowie wstępnym – domaga się odpowiedzi³⁴. Przekonująco i aktualnie brzmi również poczynione wtedy spostrzeżenie, że świat bardziej pragnie pokoju niż wolności, pokoju,

³¹ Tamże, s. 91 (cykl pierwszy).

³² Tamże, s. 92 (cykl pierwszy).

³³ Zob. *La Filocalia*, t. 3, tłum. M.B. Artioli, M.F. Lovato, Gribaudo Torino 1985, s. 79.

³⁴ „Una storia di Cristo, scritta oggi, è una risposta, una replica necessaria, una conclusione inevitabile: il peso che si mette sul piatto vuoto della bilancia” („Historia Chrystusa, napisana dziś,

który – zauważa Papini – można odnaleźć jedynie „pod jarzmem Chrystusa”³⁵. Udręczona Wielką Wojną Europa pragnęła przede wszystkim pokoju. Dzisiaj statystyczna większość Europejczyków – na własne życzenie „dostrojonych”³⁶ do zglobalizowanego medialnego przekazu trendów ideowych – pokój zastąpiłaby zapewne poczuciem bezpieczeństwa. Pragnienie ukojenia niepokojów pozostało jednak niezmienione. Przypomnienie o „jarzmie Chrystusa” nie straciło więc wiarygodności.

Obcujemy w *Dziejach Chrystusa* z myślicielem, który przez wiele lat poszukiwał pokarmu dla duszy poza chrześcijaństwem. W młodości – mimo różnych sporów ze zwolennikami Filippa T. Marinettiego – był entuzjastą futurystycznego radykalizmu. „Gramy Va banque! – Wszystko, albo nic”³⁷ – pisał jeszcze przed nawróceniem. W *Storia di Cristo* pośrednio otrzymujemy również zapis rozczarowań wywołanych przez filozofów, mędrców i przywódców duchowych. Papini przemyślał zarówno buddyzm tybetański, jak i myśl Konfucjusza, staroegipską *Księgę umarłych* i mądrość Zaratustry, nie pomijając oczywiście ksiąg Starego Zakonu. Starożytni mędrcy nie są przezeń przemilczani, autor oddaje im sprawiedliwość, żywiąc jednak głębokie przekonanie, że w konfrontacji ich tekstów z nauką Chrystusa uwidacznia się niewystarczalność tych treści dla ducha udręczonego ludzką nędzą.

Więcej uwagi poświęca Papini mądrości starożytnej Grecji – nie tylko filozofii, ale i mitologii. W rozdziale „Achilles i Priam”³⁸ wnikliwie rozważa współczucie Odyseusza dla nieprzyjaciela, ukazane przez Sofoklesa w tragedii *Ajas*³⁹ oraz przejmującą scenę pojednania Priama i Achillesa nad zwłokami Hektora w „Pieśni XXIV” *Iliady*⁴⁰. Florentczyk odnosi się do tych skarbów kultury z czcią i empatią. Zarazem jednak opowieść o wielkich mitologicznych bohaterach nie jest dla niego bardziej godna podziwu niż nudząca już Europejczyków Ewangelia. Dla Papiniego poruszające cierpienie Priama

stanowi odpowiedź, niezbędną replikę, nieuchronny wniosek: ciężar położony na pustej szali wagi”).
G. P a p i n i, *L'autore a chi legge*, w: Papini, *Storia di Cristo*, s. xxix.

³⁵ „Il mondo, oggi, cerca Pace più che Libertà e non v'è pace sicura che sotto il giogo di Cristo” („Bardziej niż Wolności świat poszukuje dziś Pokoju, a nie ma pokoju pewnego, chyba że pod jarzmem Chrystusa”). Tamże.

³⁶ Por. M. M c L u h a n, *Tomorrow's Church: Fourth Conversation with Pierre Babin*, w: *The Medium and the Light: Reflections on Religion*, red. E. McLuhan, J. Szklarek, Stoddart, Toronto 1999, s. 209. „Dostrojenie” (ang. being tuned) umożliwia w epoce elektryczności jednoczesne przekazywanie wielu informacji masom ludzi na całym świecie.

³⁷ G. P a p i n i, *Skończony człowiek*, tłum. E. Boyé, Powszechna Spółka Wydawnicza „Płomień”, Warszawa 1934, s. 108. Zob. t e n ż e, *Un uomo finito*, Libreria della Voce, Firenze 1913.

³⁸ Zob. t e n ż e, *Dzieje Chrystusa*, s. 135-139 (cykl pierwszy).

³⁹ Por. S o f o k l e s, *Ajas*, w. 121-122, tłum. Z. Węglewski, Nakładem Bibliotek Kórnickiej, Poznań 1875, s. 19.

⁴⁰ Por. H o m e r, *Iliada*, w. 519-680, tłum. P. Popiel, Nakładem tłumacza, Kraków 1880, s. 462-466.

i zadziwiająca litość bezwzględnego Achillesa nie są tożsame z ewangeliczną miłością: „Každy z tych dwu płacze sam nad sobą: pocałunek Priama jest twardą koniecznością; wydanie zwłok przez Achilla jest posłuszeństwem wobec Bogów. W najszlachetniejszym świecie bohaterskim starożytności nie ma miejsca na miłość, która spala w sobie nienawiść i zajmuje miejsce nienawiści; na miłość potężniejszą nad potęgę nienawiści”⁴¹.

Tym, co odróżnia Jezusa i Jego Ewangelię od spuścizny starożytnych mędrców, jest zatem miłość. To ona ma moc sprawić, że radosna nowina stanie się rzeczywistością, przemieniając ludzkie życie. Efektownie mówi o tym Papini, nawiązując do *Odyssei*: „Cyrce, owa nimfa, współnica szatana w pięknych mitologiach, zmieniała Bohaterów w Zwierzęta za pośrednictwem Rozkoszy. Jezus, jako antyszatan, jako antycyrce, zbawia ludzi od zwierzęcości mocą potężniejszą nad Rozkosz”⁴². Autor jest nie tylko wnikliwy, ale i bezkompromisowy. Określenie czarodziejki Kirke – przez współczesną kulturę chętnie traktowanej jako ucieleśnienie kobiecej mocy wymierzającej zasłużoną karę zbyt pewnym siebie mężczyznom⁴³ – mianem „wspólnicy szatana” stanowi jedno z wielu wyzwiań rzuconych przez Papiniego spoganizowanej kulturze, odnoszącej się ze wzgardą do postaci Chrystusa.

Ponad sprzeciwem wobec neopogańskiego antychryścianizmu wybrzmiewa w dziele jasny ton pochwały dla ludzkiego dążenia do szczęścia. W tym pragnieniu unaocznia się potrzeba bycia podobnym do Boga. W Bogu chrześcijańskiego Objawienia odnajduje bowiem Papini hipostazę ludzkiego ideału. Sądzi, że tylko starając się upodobnić do Boga, człowiek może porzucić „złą korę”⁴⁴ zwierzęcości, krępującą złożony w nim przez Stwórcę potencjał uszczęśliwiającego podobieństwa do Boga⁴⁵. Żarliwie apeluje do czytelników o powrót do ideału doskonałości na wzór Ojca Niebieskiego, wielkodusznie obdarowującego ciepłem słonecznym i kojącym deszczem zarówno dobrych, jak i złych (por. Mt 5,43–48). Za punkt odniesienia przyjmując ewangeliczny ideał świętości, Papini surowo ocenia ludzką niedoskonałość: „Czyż, naprawdę, ludzie, zadowoleni jesteście z tego, że jesteście ludźmi, ludźmi, jakimi obecnie jesteście, pół-ludźmi, pół-zwierzętami, niby centaury bez rozmachu, syreny bez powabu, demony z pyskami faunów i nogami kozłów?”⁴⁶. Świętość będąca upodobnieniem się do Boga – do Jego wielkodusznej miłości – okazuje się w *Storia di Cristo* warunkiem wypełnienia się obietnicy nadejścia Królestwa Bożego.

⁴¹ P a p i n i, *Dzieje Chrystusa*, s. 139 (cykl pierwszy).

⁴² Tamże, s. 140 (cykl pierwszy).

⁴³ Zob. np. M. M i l l e r, *Kirke*, tłum. P. Korombel, Albatros, Warszawa 2021.

⁴⁴ P a p i n i, *Dzieje Chrystusa*, s. 142 (cykl pierwszy).

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Dzieje Chrystusa*, s. 141 (cykl pierwszy).

⁴⁶ Tamże, s. 142 (cykl pierwszy).

Z dna upadku ludzkości, pogrążonej w smutku i rozpacz po Wielkiej Wojnie, Papini przypomina stare prawdy, dobrze znane w nauczaniu chrześcijańskim. Jego książka jest jednak pełna nadziei ożywianej przez wiarę w prawdziwość obietnicy Królestwa Bożego. Wiara ta cechuje się intensywnością doświadczonego nawrócenia. Nie każdemu czytelnikowi dane będzie wzbudzić w sobie podobny żar uczuć religijnych, ale każdy może racjonalnie ocenić prawdziwość diagnozy postawionej przez Papiniego. Powtórzmy: świat pogrążył się w zgubnym ubóstwieniu siły, bogactwa i ciała. Ów kult zaprowadził ludzkość na skraj przepaści, cywilizacyjnej katastrofy. Ułuda szczęścia – w każdym z trzech przypadków – okazała się pułapką wiecznego nienasyceńca, frustracji i rozczarowania całym światem. Nie tylko permanentna chrześcijańska gotowość na Paruzję, ale i bystra obserwacja rzeczywistości skłaniają do przyznania Papiniemu prawa do wypowiedzenia – z poruszającą retoryczną emfazą – modlitwy: „Nigdy Nowina twoja nie była tak niezbędną, jak dzisiaj, nie była zapomniana i wzgardzona. Królestwo Szatana dosięgło obecnie pełni i dojrzałości; zbawienie, którego wszyscy szukają omackiem, przyjść może tylko wraz z twojem Królestwem”⁴⁷. Wybrzmiewające tutaj poczucie przesilenia cywilizacyjnego – może nawet katastroficzne przeczucie kresu świata – było w kulturze dwudziestolecia międzywojennego udziałem wielu wrażliwych umysłów⁴⁸. Nie jest ono obce również kulturze, w której żyjemy obecnie. Rodak Papiniego, Giorgio Agamben, opisał wyjątkowość obecnego czasu, zauważając, że teologia ekonomiczna wyparła w nim teologię polityczną. W rezultacie władza odwołująca się do Boga transcendentnego zanikła, a triumfuje ekonomia, najchętniej posługująca się biopolityką⁴⁹.

Polski czytelnik ma do dyspozycji przekład, który różni się – by (nie wchodząc w szczególności ściśle filologiczne) poprzestać na powierzchniowej obserwacji – od włoskiego oryginału kilkoma istotnymi elementami. Po pierwsze, *Dzieje Chrystusa* opublikowano, dzieląc całość materiału literackiego na trzy „cykle”, podczas gdy oryginał (podobnie jak przekłady na języki angielski czy francuski⁵⁰) tego podziału nie zawiera. Po drugie, polski tłumacz z wyodrębnionych przez Papiniego rozdziałów wyłączył nowe⁵¹, nadając im własne tytuły, na przykład „Achilles i Priam” to oryginalnie część rozdziału „Prima

⁴⁷ Tamże, s. 200 (cykl trzeci).

⁴⁸ Zob. np. W. B o l e c k i, *Katastrofizm*, w: tenże, *Modalności modernizmu. Studia, analizy, interpretacje*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012, s. 260-273.

⁴⁹ Por. G. A g a m b e n, *Oikonomia. Królestwo i chwała. Przyczynek do teologicznej genealogii ekonomii i rządu*, tłum. P. Laskowski, S. Matuszewski, P. Michalik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2023, s. 35-50.

⁵⁰ Zob. G. P a p i n i, *Histoire du Christ*, tłum. P.H. Michel, Payot, Paris 1927.

⁵¹ Oryginał składa się z dziewięćdziesięciu sześciu rozdziałów, polski przekład zaś zawiera ich sto dwadzieścia dziewięć – rozbieżność niepokojąco duża.

dell'amore" („Przed miłością”)⁵². Po trzecie, dokonany przez Rzymowskiego przekład powstał w nieco innym kontekście kulturowym dotyczącym polszczyzny. Przykład? W opisie ukrzyżowanego Chrystusa polski tłumacz umieścił złośliwy okrzyk jednego z gapiów przyglądających się egzekucji: „Oto ów ptak złowieszczy: patrzcie, wygląda jak przybita nad sienią sowa z rozpostartymi skrzydłami!”⁵³. W wersji oryginalnej porównanie to stanowi część narracyjnej refleksji na temat Ukrzyżowanego: „Eccolo lassù l'uccellaccio di malaugurio, come un gufo inchiodato coll'ali stese sull'uscio del contadino” („Oto on, ptak zły wróżby, niczym sowa przybita z rozpostartymi skrzydłami do drzwi domu rolnika”)⁵⁴. Dorothy Canfield Fisher przełożyła ten fragment, usuwając aluzję do zwyczaju przybijania na drzwiach stodoły albo sieni martwego puchacza: „There He was, the bird of ill-omen, nailed with outspread wings” („Był tam, ptak zły wróżby, przybity z rozpostartymi skrzydłami”). Etnograficzny konkret został więc tutaj zastąpiony obrazem ukarania proroka nieszczęścia (obrazem obecnym i w oryginale). Tłumaczka zapowiedziała zresztą, że przemilczy ów niezrozumiały dla amerykańskiego czytelnika włoski zwyczaj⁵⁵. Mary Prichard Agnetti, autorka przekładu opublikowanego w Londynie, nie pominęła jednak „sowiego” motywu: „He hangs there, the bird of ill-omen, nailed fast, as the peasant would nail an owl to his door” („Wisi tam, ptak zły wróżby, przybity pośpiesznie, jak chłop przybiłby sowę do swoich drzwi”)⁵⁶. W Polsce ów zwyczaj przybijania martwego puchacza do drzwi domostwa był na wsi dobrze znany. Rzymowski miał zatem prawo pozostawić niezwykle, wstrząsające i wieloznaczne porównanie ciała ukrzyżowanego Syna Bożego do martwego nocnego ptaka z rozpostartymi skrzydłami. Wątpliwości budzi natomiast wprowadzenie anonimowej postaci bluźniercy wypowiadającej kwestię zawierającą to porównanie; w tekście Papiniego zostało zachowane subtelne napięcie w słowach narratora, napięcie pomiędzy postawami bluźniercy i współwinnego obserwatora, osiągnięte dzięki zastosowaniu mowy pozornie zależnej. Jak jednak dzisiaj powinien postąpić tłumacz? Wydaje się, że przekład dosłowny, wykorzystujący motyw sowy, wymagałby komentarza. Inny przykład: w rozdziale „Obłok” pojawia się nawiązanie do ewangelicznej sceny, w której Chrystus zapowiada zburzenie świątyni jerozolimskiej: „Ostatni raz, jaki go widzieli, było to na Górze Oliwnej, tam, kędy, przed śmiercią, zapowiadał zburzenie Kościoła”⁵⁷. W oryginale włoskim słowem odnoszącym

⁵² Zob. P a p i n i, *Storia di Cristo*, s. 124-136. Fragment ujęty w polskim tłumaczeniu jako osobny rozdział rozpoczyna się na stronie 131 tego wydania.

⁵³ T e n ż e, *Dzieje Chrystusa*, s. 122 (cykl trzeci).

⁵⁴ T e n ż e, *Storia di Cristo*, s. 467.

⁵⁵ Por. D. C a n f i e l d F i s h e r, *Translator's Note*, w: Papini, *Life of Christ*, s. 1 n1b.

⁵⁶ P a p i n i, *The Story of Christ*, s. 391.

⁵⁷ T e n ż e, *Dzieje Chrystusa*, s. 188 (cykl trzeci).

się do świątyni jest „Tempio”⁵⁸. Ksiądz Jakub Wujek posługiwał się co prawda słowem „kościół” jako odpowiednikiem łacińskiego „templum”, przekład taki ma więc w polszczyźnie swoją tradycję. Zarazem jednak zarówno w najnowszej wersji Wulgaty (z poprawkami ksiąg Nowego Testamentu dokonanyymi przez księdza Władysława Lohna)⁵⁹, jak i w najczęściej czytanej dziś Biblii Tysiąclecia w miejscu, do którego odnosi się Papini – oraz w innych analogicznych miejscach – znajdujemy zawsze wyraz „świątynia”. Słowo „Kościół”, zapisane ortograficznie w sposób zarezerwowany dzisiaj dla określenia wspólnoty wierzących, może wprowadzać w błąd. Ten przykład uzmysławia, że jednym z wyzwiań dla ewentualnego przyszłego tłumacza *Storia di Cristo* na język polski jest wnikliwa refleksja filologiczna dotycząca biblijnej materii językowej, z której utkana jest opowieść Papiniego; namysł nad tym, jak zasugerować polskiemu czytelnikowi aluzje i nawiązania do tekstu ewangelicznego, zachowując zarazem specyfikę stylu włoskiego pisarza. Jako kolejny przykład tego rodzaju trudności może służyć przekład włoskiego oryginału: „È venuto a portar la pace” („Przyszedł, aby przynieść pokój”)⁶⁰ jako: „Przyszedł, aby zapewnić Pokój”⁶¹. Określenie „zapewnić Pokój” (z nieuzasadnioną pisownią dużą literą) sugeruje, że za sprawą Chrystusa miałby zostać zrealizowany projekt zaprowadzenia pokoju na świecie. Papini odwołał się jednak do ewangelicznego określenia: „zostawiać pokój, dawać pokój” (por. J 14,27)). Chodzi tutaj bowiem o Boży dar ofiarowany człowiekowi. Sformułowanie „zapewnić Pokój” wydaje się niefortunne, a nawet mylące – odwraca uwagę czytelnika od teologicznego znaczenia pokoju Chrystusowego. Oto tylko trzy z wielu kwestii, które musiałby rozważyć autor nowego przekładu *Storia di Cristo* na język polski.

Po zwarte wreszcie – sprawa bardzo ważna, a już zasygnalizowana – polskie tłumaczenie pomija obszerny wstęp Papiniego *L'autore a chi legge*. Ostatni akapit został w nim poprzedzony tekstem wyróżnionym graficznie: „JESUS CHRISTUS, REX FLORENTINI POPULI P. DECRETO ELECTUS”⁶². To inskrypcja umieszczona na marmurowej tablicy ponad drzwiami Palazzo Vecchio po akcie intronizacji Chrystusa jako króla przez lud florencki w roku 1527. Papini przypomina to wydarzenie, aby zaznaczyć, że intronizacja pozostaje obowiązująca, a on sam czuje się dumny, iż może siebie nazywać

⁵⁸ T e n z e, *Storia di Cristo*, s. 537.

⁵⁹ Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W. O. Jakuba Wujka S.J.*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1962.

⁶⁰ Tamże, s. 258.

⁶¹ Tamże, *Dzieje Chrystusa*, s. 83 (cykl drugi).

⁶² P a p i n i, *L'autore a chi legge*, s. xxx.

poddanym i żołnierzem Chrystusa Króla. Z mocą stwierdza nawet, że Florentczycy jako jedyny naród na świecie dokonali takiego aktu⁶³.

Podkreślenie przez autora *Dziejów Chrystusa* wydarzenia z roku 1527 w roku 1921 – a więc wtedy, gdy w wyniku Wielkiej Wojny runęły trony wielu monarchów – świadczy o postawie z perspektywy chrześcijańskiej „reakcyjnej”. Oto, gdy świat się demokratyzuje, a jego obywatele emancypują się na zgłiszczach monarchii, Papini szczyci się swoim poddaństwem wobec Chrystusa. To jeden z aspektów radykalizmu w ujęciu roli Zbawiciela w dziejach ludzkich. To również ideowa konsekwencja oczekiwania na Królestwo Boże – duchowe ćwiczenie z bycia poddanym Chrystusa Króla. Papini od momentu nawrócenia otwarcie pozostaje bowiem w konflikcie z tendencjami dominującymi w kulturze. Stara się więc przywrócić pamięć o zapomnianym Chrystusie, a zarazem obronić Go przed niechętną Mu albo wrogą opinią publiczną. Po upływie wieku owa konieczność obrony pozostaje aktualna. Dzieło Papiniego ciągle więc zachowuje swój walor polemiczny, a nawet kontrkulturowy – w tym sensie, że skutecznie i przekonująco sprzeciwia się zdechrystianizowanej, nierzadko antychrześcijańskiej kulturze.

Skoro przywołane już zostały dwa rówieśne przekłady *Storia di Cristo* na język angielski, odnotujmy jeszcze jedną kwestię, bynajmniej nie oczywistą – wyboru tytułu. Jak przełożyć „storia”? Jako „dzieje”, „życie”, „wypadki”, a może „historia”? We włoskim oryginale słowo „storia” powtarza się wielokrotnie; Papini bowiem stale pamięta o historyczności postaci Chrystusa, a także o „historii świętej”, w której centrum sytuuje się postać Mesjasza.

*

Polacy mają szczególny powód, by pamiętać o Papinim i jego dziele. Ów motyw można by nawet określić jako rodzinny. Rzecz w tym bowiem, że rodzina Papinich związała się z polskimi emigrantami mieszkającymi we Florencji. Viola Papini – pierwsza córka pisarza – poślubiła Stanisława (Stanislao) Paszkowskiego, syna Karola Paszkowskiego. Ten ostatni – potomek powstańca styczniowego – założył we Florencji słynną kawiarnię Caffè Concerto (obecnie nazwa została poszerzona o nazwisko „Paszkowski” i uznana przez państwo włoskie za narodowy pomnik kultury – wł. Monumento Nazionale). Na florenckim Cimitero delle Porte Sante w grobowcu rodzinnym spoczywają: pisarz oraz jego żona Giacinta Giovanoli Papini, córka Viola Papini Paszkowski, a także jej mąż Stanislao Paszkowski, jak również ich syn Giovanni Paszkowski.

⁶³ Por. tamże.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Agamben, Giorgio. *Oikonomia: Królestwo i chwala; Przyczynek do teologicznej genealogii ekonomii i rządu*. Translated by Piotr Laskowski, Sebastian Matuszewski, and Piotr Michalik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2023.
- Bolecki, Włodzimierz. "Katastrofizm." In Bolecki, *Modalności modernizmu: Studia, analizy, interpretacje*. Warszawa: Wydawnictwo IBL, 2012.
- Bultmann, Rudolf. *Jesus*. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926.
- Canfield Fisher, Dorothy. "Translator's Note." In Giovanni Papini, *Life of Christ*. Translated by Dorothy Canfield Fisher. New York: Harcourt, Brace and Company, 1923.
- Dąbrowski, Eugeniusz. "Giovanni Papini o swoim dziele." *Kurier Warszawski*, no. 253 (1938): 4–5.
- La Filocalia*. Vol. 3. Translated by Maria Benedetta Artioli and Maria Francesca Lovato. Torino: Gribaudo, 1985.
- Garbol, Tomasz. "'Konserwatywizm' polskiego modernizmu." *Twórczość*, no 11 (2024): 97–107.
- Golino, Carlo L. "Giovanni Papini and American Pragmatism." *Italica* 32, no. 1 (1955): 38–48.
- Homer. *Iliada*. Translated by Paweł Popiel. Kraków: Nakład tłumacza, 1880.
- Loisy, Alfred. *L'Évangile et l'Église*. Paris: Picard, 1902.
- McLuhan, Marshall. "Tomorrow's Church: Fourth Conversation with Pierre Babin." In *The Medium and the Light: Reflections on Religion*. Edited by Eric McLuhan and Jacek Szklarek. Toronto: Stoddart, 1999.
- Miller, Madeleine. *Kirke*. Translated by Paweł Korombel. Warszawa: Albatros, 2021.
- Papini, Giovanni. "L'autore a chi legge." In Papini, *Storia di Cristo*. Firenze: Valecchi Editore, 1923.
- Papini, Giovanni. *Dante żywy*. Translated by Edward Boyé, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1958.
- Papini, Giovanni. *Dzieje Chrystusa*. Translated by Wincenty Rzymowski. Warszawa: Wydawnictwo J. Mortkowicza—Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie, 1922.
- Papini, Giovanni. *Gog*. Translated by Antonina Kolberg-Brzozowska. Kraków: Wydawnictwo Literacko-Naukowe, 1933.
- Papini, Giovanni. *Histoire du Christ*. Translated by Paul-Henri Michel. Paris: Payot, 1927.
- Papini, Giovanni. *Life of Christ*. Translated by Dorothy Canfield Fisher. New York: Harcourt, Brace and Company, 1923.
- Papini, Giovanni. *Michał Anioł na tle epoki*, Translated by Zofia Koczorowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1959.
- Papini, Giovanni. *Powtórne narodziny*. Translated by Zofia Koczorowska-Mosurowa. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1965.

- Papini, Giovanni, *Skończony człowiek*. Translated by Edward Boyé. Warszawa: Powszechna Spółka Wydawnicza „Płomień”, 1934.
- Papini, Giovanni. *Storia di Cristo*. Firenze: Valecchi Editore, 1923.
- Papini, Giovanni. *The Story of Christ*. Translated by Mary Prichard Agnetti. London: Hodder and Stoughton, 1923.
- Papini, Giovanni. *Świadkowie męki*. Translated by Zofia Koczorowska-Mosurowa. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1963.
- Papini, Giovanni. *Święty Augustyn*. Translated by Antonina Kolberg-Brzozowska. Kraków: Wydawnictwo Literacko-Naukowe, 1932.
- Papini, Giovanni. *Święty Augustyn*. Translated by Antonina Brzozowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1958.
- Papini, Giovanni. *Un uomo finito*. Firenze: Libreria della Voce, 1913.
- Ratzinger, Joseph (Benedykt XVI). *Jezus z Nazaretu*. Part 1. *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2007.
- Schooyans, Michel. *Power over Life Leads to Domination of Mankind*. Translated by John H. Miller. Saint Louis: Central Bureau, Catholic Central Verain of America, 1996.
- Słowacki, Juliusz. “Testament mój.” In Słowacki, *Dzieła*. Vol. 1. *Liryki i inne wiersze*. Edited by Julian Krzyżanowski. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1949.
- Sofokles. *Ajas*. Translated by Zygmunt Węglewski. Poznań: Biblioteka Kórnicka, 1875.
- Urbanowski, Maciej. *Brzozowski: Nowoczesność*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Żaboklicki, Krzysztof. *Historia literatury włoskiej*. Warszawa: PWN, 2008.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Tomasz GARBOL – Ku upragnionemu Królestwu. O nowe tłumaczenie *Storia di Cristo* Giovanniego Papiniego

DOI 10.12887/38-2025-1-149-09

Artykuł stanowi syntetyczne omówienie wartości i aktualności *Storia di Cristo* Giovanniego Papiniego. Przypominając polski przekład tej książki, dokonany przez Wincentego Rzymowskiego, autor formułuje postulat nowego tłumaczenia dzieła włoskiego pisarza. Powinno ono być kompletne, możliwie wierne oryginałowi i wszechstronnie uwzględniać niezbędne konteksty kulturowe.

Słowa kluczowe: Giovanni Papini, *Storia di Cristo*, przekład

Autor dziękuje Łucji Garbol za pomoc w lekturze włoskiego oryginału *Storia di Cristo* Giovanniego Papiniego.

Kontakt: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: tomasz.garbol@kul.pl
<https://pracownik.kul.pl/tomasz.garbol/dorobek>
ORCID 0000-0001-5411-0780

Tomasz GARBOL, Towards the Desired Kingdom: For a New Translation of Giovanni Papini's *Storia di Cristo*

DOI 10.12887/38-2025-1-149-09

The article is a synthetic discussion of the value and topicality of Giovanni Papini's *Storia di Cristo*. Recalling the Polish translation of this work by Wincenty Rzymowski, the author formulates a proposal for a new translation of the Italian writer's work. It should be complete, as faithful as possible to the original, and it must take the necessary cultural contexts comprehensively into account.

Keywords: Giovanni Papini, *Storia di Cristo*, translation

I thank Łucja Garbol for her assistance in my reading of the Italian original of Giovanni Papini's *Storia di Cristo*.

Contact: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: tomasz.garbol@kul.pl
<https://pracownik.kul.pl/tomasz.garbol/dorobek>
ORCID 0000-0001-5411-0780



Alicja MAZAN-MAZURKIEWICZ*

„TEN CZAS JEST KOŚCIĄ, WYŁAMANA W STAWIE”? Poezja księdza Jerzego Szymika wobec kultury współczesnej

Dość nietypowym na tle tradycji poezji kapłańskiej rysem twórczości Szymika jest odslanianie konstrukcji psychofizycznej podmiotu. Charakterystyczny pod tym względem wiersz „Świadectwo” zawiera relację z dnia wigilii dwudziestej drugiej rocznicy święceń kapłańskich. Zwolennicy wyłącznie „uduchowionego” obrazu kapłana w poezji mogliby poczuć się nieco zbici z tropu, gdyż zamiast subtelnych refleksji duchowych, w tym niemal faktograficznym zapisie mieści się wzmianka o otrzymanych listach, obecności bliskich osób, ale także o nieostrym widzeniu po zabiegu u okulisty.

Od kilku dziesięcioleci specyficznym fenomenem życia literackiego w Polsce jest obecność licznych duchownych uprawiających twórczość poetycką. Zjawisko to można ujmować w sposób wykraczający poza ramy biografistyki literackiej, szukając cech wewnątrzliterackich wspólnych dla twórczości księży-poetów – tak czyni w syntetycznym ujęciu Bożena Chrzastowska¹. Nawet jednak nie zgadzając się z takim podejściem (które również nie wszystkim piszącym księżom odpowiada), wyodrębnić można węższą kategorię, poezję kapłańską. W ujęciu Marka Karwala mamy z nią do czynienia wówczas, „gdy kapłańskość ujawnia się w wierszach”², między innymi poprzez konstrukcję samego podmiotu lirycznego.

Zasadne wydaje się stwierdzenie, że najwybitniejszym tworzącym obecnie reprezentantem tego nurtu jest Jerzy Szymik, autor tomików poetyckich *Uczę się chodzić*³, *Zupełnie inaczej*⁴, *Wstęp wolny*⁵, *Ziemia niebieska*⁶, *Dotyk źreni-*

* Dr hab. Alicja Mazan-Mazurkiewicz – Zakład Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski, Uniwersytet Łódzki, e-mail: alicja.mazan@uni.lodz.pl, ORCID 0000-0001-5782-042X [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Zob. B. Chrzastowska, „Wierzę wierszem”. *O poezji kapłańskiej*, w: *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 217-302.

² M. Karwala, *Metafizyka oczywistości (O poezji ks. Jana Twardowskiego)*, Impuls, Kraków 1996, s. 9.

³ Zob. J. Szymik, *Uczę się chodzić*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1988.

⁴ Zob. tenże, *Zupełnie inaczej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1991.

⁵ Zob. tenże, *Wstęp wolny*, b.n.w., b.m.w., 1992.

⁶ Zob. tenże, *Ziemia niebieska*, Norbertinum, Lublin 1994.

cy⁷, *Śmiech i płacz*⁸, *Błękit. 50 wierszy z lat 2000-2002*⁹, *Cierpliwość Boga. 66 wierszy z lat 2003-2006*¹⁰, „*Czułość, siła i drżenie. 50 wierszy z lat 2006-2009*”, „*Missa de spe*” i „*Litania do Matki Boskiej Pszowskiej*”¹¹, *Hilasterion*¹², *Dobre wino. Wiersze z lat 2014-2017*¹³, *Ogród*¹⁴. (W wyliczeniu pomijam wydania będące wyborami wierszy). W 2024 roku ukazały się wiersze zebrane¹⁵.

Książd Jerzy Szymik to poeta doctus – profesor nauk teologicznych, wykładowca teologii dogmatycznej. Przez dwadzieścia lat (1988-2008) pracował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, od roku 2005 związany jest z Uniwersytetem Śląskim. Naukowo zajmuje się między innymi pograniczem teologii i kultury, a zwłaszcza teologii i literatury. Jego szczególnie istotne dla literaturoznawców prace przedstawiają koncepcję literatury pięknej jako loci theologicis w ujęciu teoretycznym¹⁶ oraz w odniesieniu do dzieła Czesława Miłosza¹⁷. Szymik zajmuje się również teologią Josepha Ratzingera-Benedykta XVI¹⁸. Poza poezją – dziedziną najoczywistej literacką – oraz pracą czysto naukową uprawia wiele gatunków publicystyki i literatury niefikcjonalnej. Tę różnorodność poświadcza choćby *Veni, Sancte Spiritus*¹⁹ – trzytomowy zbiór tekstów powstałych w latach 2017-2022: tom pierwszy zawiera komentarze do czterech Ewangelii, drugi rozmowy, wywiady, rozprawy i eseje, trzeci felietony, wcześniej publikowane w „Gościu Niedzielnym” w rubryce autorskiej „Asy z rękawa”.

Ponadto Jerzy Szymik to zaangażowany mieszkaniec małej ojczyzny, Śląska, a konkretnie Pszowa. O sobie samym mówi: „synek z Pszowa”²⁰; jest honorowym obywatelem tego miasta, a przede wszystkim jest rodzinie (to

⁷ Zob. t e n ż e, *Dotyk żrenicy*, Norbertinum, Lublin 1997.

⁸ Zob. t e n ż e, *Śmiech i płacz*, Biblioteka Śląska, Katowice 2000.

⁹ Zob. t e n ż e, *Błękit. 50 wierszy z lat 2000-2002*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Cierpliwość Boga. 66 wierszy z lat 2003-2006*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2006.

¹¹ Zob. t e n ż e, „*Czułość, siła i drżenie. 50 wierszy z lat 2006-2009*”, „*Missa de spe*” i „*Litania do Matki Boskiej Pszowskiej*”, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009.

¹² Zob. t e n ż e, *Hilasterion*, Księgarnia św. Jacka, Katowice, 2014.

¹³ Zob. t e n ż e, *Dobre wino. Wiersze z lat 2014-2017*, Księgarnia św. Jacka, Katowice, 2017.

¹⁴ Zob. t e n ż e, *Ogród*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2020.

¹⁵ Zob. t e n ż e, *Wiersze zebrane*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2024.

¹⁶ Zob. t e n ż e, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994.

¹⁷ Zob. t e n ż e, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996.

¹⁸ Zob. t e n ż e, *Theologia benedicta*, t. 1-3, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010-2015.

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Veni, Sancte Spiritus*, t. 1-3, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2022.

²⁰ Zob. t e n ż e, *Patchwork, szmaragd, synek z Pszowa. Rozmowa z Katarzyną Najman i Moniką Sztajner, w: tenże, Akropol z holdy czyli teologia Śląska. 25 rozmów a księdzem Jerzym Szymikiem o Śląsku i teologii, o poezji i kapłaństwie, o Pszowie i podróżach, o życiu i naszym świecie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002.

parafia jego dzieciństwa) i poprzez posługę kapłańską związany z pszowską bazyliką. Ów rys osobisty kapłana związanego z parafianami i dlatego dostrzegającego pośród uczestników liturgii nieznaną, nową twarz, poświadcza wiersz *Dziewczynka w żółtych rajstopach, w śląskim kościele*²¹ z tomu poetyckiego *Błękit*; wiersz tak ważny dla autora, że otwiera również wydany rok później bardzo osobisty *Dziennik pszowski*²².

Poetycka dykcja Szymika zdecydowanie odróżnia go od obu najbardziej znanych księży-poetów poprzedniego pokolenia – Jana Twardowskiego i Janusza Pasierba (on sam tego drugiego uważa za najwybitniejszego polskiego księdza-poetę). Cechuje ją duża rozpiętość, od czystego liryzmu po zapisy niemal reportażowe; niekiedy przejście między nimi następuje w obrębie jednego tekstu poetyckiego. „Na tle bogatej literatury przedmiotu: pogranicza literatury i religii, badań literackiego *sacrum*, studiów nad fenomenem poezji kapłańskiej [...], odczytanie twórczości ks. Jerzego Szymika wyróżniałoby się akcentowaniem uniwersalności problematyki i nowoczesnej formy”²³ – stwierdza Dorota Heck.

W tomie wierszy o tajemniczo brzmiącym (zakorzenionym w teologii) tytule *Hilasterion* znajdujemy wiersz zatytułowany niezwykle prozaicznie: *Radom*. Otwierają go frazy tworzące zarys sytuacji: wskazujące okoliczności czasu i miejsca (w gruncie rzeczy bardzo zwyczajne). Jednakże wypowiedź dosłowna stopniowo przechodzi w metaforyczną, a kronikarski zapis w me-tapoetyką refleksję:

i po raz któryś jadę w późnojesienny mrok,
w matową ciemność, głuchą ciszę.
Czerń gęstnieje od Suchedniowa, Skarżyska,
we mnie, nad Górami Świętokrzyskimi i dalej, mocniej,
głębiej. Wiersz ten łyka mrok i pije tę ciemność,

wije się mokrym, rwanym tuszem, łąka z autorem,
podskakuje z pociągiem, wypada z metafory
jak z zakrętu, z szyn i zawiasów, zwichnięty jak u
Szekspira: „ten czas jest kością, wylamaną w stawie”,
*time is out of joint*²⁴.

²¹ Zob. t e n ż e, *Dziewczynka w żółtych rajstopach, w śląskim kościele*, w: tenże, *Błękit. 50 wierszy z lat 2000-2002*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003, s. 30.

²² Zob. t e n ż e, *Dziennik pszowski. 44 kartki o ludziach, miejscach, Śląsku i tęsknocie*, Księgarnia św. Jacka, Pszów 2004.

²³ D. H e c k, *Apologetyka, eseistyka i poważna poezja. Rozmyślenia wokół wiersza „Grecy”*, w: *Domine, Tu scis. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kempa, P. Sawa, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2023, s. 398.

²⁴ J. S z y m i k, *Radom*, w: tenże, *Hilasterion*, s. 56.

Skarga na marność własnego czasu znana była już starożytności. Kazimierz Przerwa-Tetmajer w słynnym, reprezentatywnym dla dekadencekich nastrojów wierszu *Koniec wieku* użył obrazu rozpedzonej maszyny parowej jako metafory druzgocącej, ślepej siły, której żywe, czujące istnienie nie może się przeciwstawić („czyż mrówka rzucona na szyny / Może walczyć z pociągiem, nadchodzącym w pędzie”²⁵). W wierszu *Radom* rozedrganie, nieład, ciemność i smutek zdają się obejmować zarazem podmiot wiersza, świat dookolny i sam wiersz, obecny w ramach sytuacji lirycznej, ten, który „wije się mokrym, rwanym tuszem” – co pozwala na zobrazowanie nienazwanej wprost czynności, pisania wiersza podczas jazdy pociągiem. Rozedrganie to obejmuje ponadto strukturę samej wypowiedzi poetyckiej, „rwaną”, pełną przecinków, krótkich słów, wreszcie przerzutni składniowych.

W dalszych strofoidach wiersza uobecniona zostaje skarga zbiorowości, młodych ludzi – to śpiewana na peronie „rzewna piosneczka”, produkt przywołanej w wierszu wprost subkultury emo:

[...] Grupa nastolatków
z kolczykami na językach, z przekłutymi brwiami,
z czarnym fioletem na wargach,
zawodzi swój psalm, modlitwę i skargę na straszność świata:
że „dorosłe dzieci mają żal. Za kiepski przepis na ten świat”²⁶.

Szymik cytuje fragment piosenki *Dorosłe dzieci* zespołu „Turbo” (słowa napisał Andrzej Sobczyk); po raz pierwszy została ona odtworzona w radiu w roku 1982, a rok później wydana została na płycie pod tym samym tytułem²⁷. Wiersz opatrzonej jest kilkoma sygnaturami czasu i miejsca: dwie wskazujące Radom to 6 listopada 2012 roku i 26 listopada 2013 roku; ostatnia to Katowice 22 marca 2014 roku. Znając stałą strategię autora, można przypuszczać, że dwie pierwsze odnoszą się do źródła inspiracji, do chwili, gdy pod wpływem impulsu z zewnątrz powstały zarysy utworu (w tym przypadku treść wiersza wprost potwierdza zarówno lokalizację radomską, jak czas – późną jesień); trzecia do momentu nadania mu ostatecznego kształtu. Czy istotnie poeta – u początku drugiej dekady dwudziestego pierwszego wieku – usłyszał z ust współczesnych nastolatków piosenkę popularną trzydzieści lat wcześniej? Czy też zaobserwowaną manifestację młodzieńczego buntu, wyrażoną być może poprzez tekst innej piosenki, połączył z tekstem odzwierciedlającym podobne nastroje w jego pokoleniu?

²⁵ K. Przerwa-Tetmajer, *Koniec wieku*, w: tenże, *Poezje. Seria II. Sfinks. Fantazja dramatyczna*, Wł. L. Anczyc i Spółka, Kraków 1894, s. 16.

²⁶ Szymik, *Radom*, s. 56.

²⁷ Turbo, *Dorosłe dzieci*, Polton, 30 XI 1983.

Niezależnie od odpowiedzi (której zapewne chętnie by udzielił), istotna jest skłonność Szymika do posługiwania się w ramach tekstu poetyckiego cytatem. Poświadczając i wypuklając tę ważną także z perspektywy przesłań (poetyka jest tu bowiem nieodłączna od aksjologii) cechę analizowanej poezji, w tytule artykułu również posłużyłam się cytatem – piętrowym: zacytowałam Szymika cytującego Szekspira.

Autorowi zdecydowanie zależy (co jest zresztą u niego regułą), by cytat ów został rozpoznany: w tym celu posługuje się zarazem tekstem angielskim i współczesnym lubianym przekładem. Słowa duńskiego królewicza Hamleta, zamykające pierwszy akt tragedii Szekspira, brzmią w tłumaczeniu Stanisława Barańczaka następująco:

[...] Przeklęty mój los:
Ten czas jest kością wylamaną w stawie –
Jak można liczyć, że ja ją nastawię?
Chodźmy już stąd²⁸.

W wierszu *Radom* znajdujemy zatem skargę Hamleta, reminiscencję skarg dekadencjonalnych, skargę osób żyjących w Polsce w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku i skargę młodych z początku drugiej dekady dwudziestego pierwszego wieku.

Sam wiersz nie jest jednak lamentem; skarga stanowi w nim punkt wyjścia, nie dojścia. Projektowana w wierszu – nie tylko tym zresztą – postawa jest bowiem daleka od skargi. W liryku zatytułowanym *O średniowieczu z niepewną zazdrością* czytamy wprawdzie, że św. Tomasz z Akwinu

[...] miał pecha. Ale i szczęście zarazem.
Urodził się wszak przed Kopernikiem, Darwinem i Freudem.
Myśleć „Bóg” i „człowiek” znaczyło wtedy
dźwigać nieco lżejsze brzemie niż nasze, myśle²⁹.

Jednakże wiersz *Koncert Tiny Turner w Amsterdamie, na styku tysiącleci*, wyraziście ujmuje postawę podmiotu wobec czasu, w którym przyszło mu żyć:

Bal. Życie jako taniec gorzki, zabawa rozpaczliwa.
Z erotycznym (pod) tekstem. Emocje, magia,
prymityw, wzruszenie za kilka centów.
Słyszę refren: jeśli mamy umrzeć,
to trzeba z tego coś wycisnąć.

²⁸ W. S h a k e s p e a r e, *Hamlet*, w: tenże, „*Romeo i Julia*”. „*Hamlet*”. „*Makbet*”, tłum. S. Barańczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 239.

²⁹ J. S z y m i k, *O średniowieczu z niepewną zazdrością*, w: tenże, „*Czułość, siła i drżenie*”, s. 70.

To jest mój czas. Na moją miarę i skalę.
 Mój czas. Nie będę miał innego.
 Dobrze jest nie mieć za złe swoim czasom.
 Dobrze jest żyć w zgodzie z pomysłem Najwyższego.
 Nie myli się zapewne w przydziale współrzędnych
 i epoki najwłaściwszej³⁰.

Owszem, diagnozy Jerzego Szymika, profesora teologii i uważnego obserwatora dookolnej rzeczywistości, bywają ostre. Nazywając współczesność „krajną pepsi-coli”³¹, pisze o niej: „Jest przecież aktualną, młodszą o dwadzieścia pięć lat wersją Miłoszowej *Ziemi Ulro*, ziemi wykorzenia, a jej programowa «wodnistość» (wszak dzieje się w Erze Wodnika) budzi szczególne połączenie śmiechu i grozy, gdy przybiera jedną ze swoich ulubionych form: bezwstydną miłość konsumpcji”³².

Podjeżdża także pochodzący z utworu Herberta obraz zagłady niesionej przez barbarzyńców („Ogromny chłód wieje od Longobardów / Cień ich trawę przepala kiedy zlatują w dolinę / Krzycząc swoje przeciągłe nothing nothing nothing”³³), kreśląc przeraźliwą triadę: „wycie Longobardów: / *nothing nothing nothing*, / Niewiara, nienawiść, niemoc”³⁴.

W tytule artykułu użyłam cytatu z Szekspira, który wydaje się dobrze obrazować odczucia wielu osób zakorzenionych w kulturze śródziemnomorskiej, pamiętających o greckiej triadzie prawdy, dobra i piękna. Celowo opatrzyłam jednak ów cytat znakiem zapytania. Nie zamierzam bowiem czytać wierszy Jerzego Szymika jako prostego potwierdzenia skrajnie pesymistycznej diagnozy; byłoby to zbyt powierzchowne. Można bowiem bez nadmiernej wnikliwości stwierdzić, że owszem, obraz krajiny wykorzenia, współczesnej ziemi jałowej, z rozlicznymi jej symptomatycznymi cechami, stanowi stały temat zwłaszcza nowszych tomików poety, opublikowanych w dwudziestym pierwszym wieku. Znak zapytania jest w mojej intencji sygnałem dwóch pytań, które z tej wstępnej, łatwej konstatacji wynikają. Pierwsze dotyczy samej sztuki poetyckiej; to pytanie o strategię artystyczne służące wpisaniu diagnoz współczesnej kultury w tekst poetycki. Drugie pytanie, istotniejsze, ale nieodłączne od pierwszego brzmi: jaka postawa podmiotu wylania się z tekstów i jaka jest jego odpowiedź na dylematy kultury współczesnej?

³⁰ T e n z e, *Koncert Tiny Turner w Amsterdamie, na styku tysiącleci*, w: tenże, *Śmiech i płacz*, s. 25.

³¹ Z o b. t e n z e, *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1999.

³² Tamże, s. 10.

³³ Z. H e r b e r t, *Longobardowie*, w: *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2011, s. 334.

³⁴ S z y m i k, *Radość z Boga*, w: *Hilasterion*, s. 39.

Na pytania te spróbuję odpowiedzieć przede wszystkim poprzez hermeneutyczną lekturę wybranych tekstów poetyckich Jerzego Szymika, ze szczególnym uwzględnieniem tych pochodzących z ostatniego opublikowanego tomu, *Ogrodu*, kontekstowo przywołując znamienne właściwości całego dorobku poetyckiego – i szerzej, literackiego – autora. Kluczem do rozważań uczynię kategorie słowa i ciała – istotne ze względu na wielokrotnie podkreślane przez Szymika „myślenie w modelu inkarnacyjnym”³⁵: traktowanie dogmatu Wcieleń jako prawdy fundamentalnej zarówno dla teologii, jak i dla antropologii chrześcijańskiej – a zatem również dla refleksji na temat kultury.

Na wstępie warto przywołać podstawowe rozpoznania dotyczące podmiotu analizowanej twórczości lirycznej. Jak stwierdza Ewa Bartos, „w tej poezji nie ma miejsca na postmodernistyczne zwątpienie w kategorię autora tekstu. [...] silna obecność odautorskiego podmiotu wynika z idei, jakie głosi autor *Dotyku żrenicy*”³⁶. Wtórzy jej Aleksandra Pethe: „Obserwując dynamikę rozwoju jego twórczości poetyckiej, można zauważyć, że konsekwentnie utrzymuje się w niej triada książka-poeta-teolog”³⁷. Autor monografii twórczości Jerzego Szymika, Piotr Skowronek, ujmując to jeszcze bardziej stanowczo, pisząc o odniesieniu biograficznym, dotyczącym niemal całego wielogatunkowego dorobku (oprócz prac naukowych): „Właśnie owo bardzo świadome «rozproszenie» wsparte, jak mówi ks. Jerzy Szymik, całym patchworkiem realizowanych gatunków: od felietonów, reportaży, esejów, rozmów po konwencję dziennika, ujawnia spójność postawy świadectwa wyrażonego w słowach: «Bóg mnie wymyślił tu i teraz, jako Ślązoka, który miał się urodzić na początku drugiej połowy XX wieku...»”³⁸.

Trzeba jednak zauważyć, że Szymik, głęboko świadomy literackiego rzemiosła i odrębności literatury pięknej od innych sposobów używania języka, sam podkreśla autonomię dzieła literackiego. Również przyznając sztuce wartość ewangelizacyjną, stwierdza, że realizuje ją ona nie pomimo tej autonomii, ale poprzez nią: „jako sztuka, a nie śrubokręt w ręku dewocyjnej manipulacji”³⁹.

Nawiązując raz jeszcze do tytułu artykułu, warto też dopowiedzieć parę słów na temat samego gestu cytowania. Jest on bowiem znamieny dla literackiej twórczości Szymika: jego poezji, esejów, felietonów. Równie znamienna jest rozpiętość,

³⁵ T e n z e, *Teologia w krainie pepsy-coli*, s. 13.

³⁶ E. B a r t o s, *W-cielenie S/słowa. O poetyckiej misji ks. Jerzego Szymika*, w: *Światy poetyckie księdza Jerzego Szymika*, red. M. Kisiel, K. Niesporek, T. Sierny, „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2018, s. 22n.

³⁷ A. P e t h e, *Logos incarnatus. Dialog bosko-ludzki w liryce ks. Jerzego Szymika*, w: *Światy poetyckie księdza Jerzego Szymika*, s. 40n.

³⁸ P. S k o w r o n e k, *Spotkać się w słowach... O twórczości literackiej ks. Jerzego Szymika*, Scriptum, Kraków 2008, s. 147.

³⁹ J. S z y m i k, *Wsluchując się w puls swojego czasu. Rozmowa z Katarzyną i Mariuszem Soleckimi, Elvirą Stachovič i Edytą Zarzycką*, w: *Akropol z hołdy*, s. 105.

różnorodność przywoływanych poprzez cytaty i mikrocytaty tekstów. Pochodzą one z Biblii i z pism teologicznych, z wysokich rejonów literatury pięknej, ale też – i to należy podkreślić – z wielu niższych rejestrów kultury i języka.

Można wskazać dwa zasadnicze powody tej rozpiętości. Po pierwsze, ksiądz profesor, znawca i badacz dzieła Czesława Miłosza nie tylko kulturę wysoką darzy uznaniem. Na przykład zaszczepiona w dzieciństwie pasja piłkarska stała się inspiracją dla kilku jego wierszy, w których motywy związane z piłką nożną (zarówno w ujęciu rodzinnym, najbardziej kameralnym – ćwiczenia na bramce z siostrzenicą, jak zmagañ najwyższej klasy drużyn piłkarskich) służą różnym celom (np. stanowiąc metaforę sytuacji współczesnego księdza). Świat piłki nożnej jawi się tu jako pozytywny aspekt rzeczywistości. Z kolei jeden z najpiękniejszych wierszy Szymika dotyczących literatury (*Nowe przygody Mikołajka*⁴⁰ z tomu *Cierpliwość Boga*) odnosi się do słynnego francuskiego cyklu, którego autorami są pisarz René Goscinny i rysownik Jean-Jacques Sempé; zatem do literatury dla dzieci⁴¹.

Po drugie, Szymik uważnie wsłuchuje się w głosy czasu: także te, które są jękiem, wrzaskiem, skowytym – nawet poprzez poetyckie zapośredniczenie słyszymy rapujących nastolatków z ich (zapewne pozornym) cynizmem: „ma alzheimera twoja stara / twoja stara ma alzheimera / i rak ją zżera”⁴². W tekstach poetyckich zachowana jest jednak miara w przywoływaniu głosów świata; w felietonach natomiast autor (choć bardzo rzadko) cytuje ze zgrozą także wypowiedzi, które bez wahania można nazwać obrzydliwymi.

Warto tu odwołać się do rozpoznania Michaela Edwardsa dotyczącego dwoistej kondycji ludzkiego języka, jego wielkości i nędzy (kategorie grandeur oraz misère Edwards przejmuje od Pascala). Analizując Księgę Rodzaju i zatrzymując się przy dwóch pierwszych wypowiedziach ludzi poza Edenem: słowach Ewy („Otrzymałam mężczyznę od Pana” – Rdz 4,1), poświadczających otwarcie na najwyższą prawdę i trwałość relacji z Bogiem oraz odpowiedzi Kaina na pytanie o Abła („Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego” – Rdz 4,9), będących niejako kontynuacją kłamliwej mowy węża, Edwards stwierdza: „Taki właśnie jest język, który dziedziczymy, jeśli Pismo Święte się nie myli i jeśli moja interpretacja jest słuszna. Taki jest również język, który spotykamy na drodze naszego doświadczenia. Mamy poczucie języka, który bez trudu spełnia nasze pragnienia jako mówców i pisarzy w całej swej rajskiej skuteczności i pełni, w jedności ze światem i z nami. Niekiedy rozpoznajemy w nim niezwykłą, cudowną moc. Z drugiej strony mamy świadomość – dziś jesz-

⁴⁰ T e n z e, *Nowe przygody Mikołajka*, w: tenże, *Cierpliwość Boga*, s. 36n.

⁴¹ Zob. np. R. G o s c i n n y, J. J. S e m p é, *Nowe przygody Mikołajka*, tłum. B. Grzegorzewska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2024.

⁴² J. S z y m i k, *Kto to posprząta?*, w: tenże, *Ogród*, s. 49.

cze większą niż kiedykolwiek wcześniej – że język został poddany «marności» i «zepsuciu», podobnie jak świat ludzki i pozaludzki, do którego należy⁴³.

W twórczości Szymika regularnie pojawiają się wiersze, których sytuacja liryczna odnosi się do artefaktów kultury wysokiej lub wydarzeń związanych z tą kulturą. Zazwyczaj niosą one afirmację piękna kultury, pomocnego w nadawaniu życiu głęboko ludzkiego kształtu, chroniącego przed rozpaczą, ofiarującego chwile zachwyty, zdolnego objawiać blask Transcendencji. Wydaje się to zresztą interesującym tematem na osobny artykuł. Wiersz *Muzeum ikon w Supraślu* – mimo podobnego typu sytuacji lirycznej (zwiedzanie, którego uczestnikiem jest zarówno niedookreślone bliżej „my” liryczne, jak i grupa pierwszoklasistów z Białegostoku) – kieruje ku innym sensom. Znamienne jest tu zestawienie dwóch typów komunikatów językowych istniejących w formie pisemnej:

wszystkie maluchy
mają na sobie, na koszulkach,
angielskie słowa:
Brooklyn, Miami, jestem
motylem, nie lubię Trumpa
i inne

wszystkie ikony
mają na sobie, na płatach
starego złota, starocerkiewne słowa:
Wybawiciel. Przewodniczka w drodze,
święty Mikołaju, wołaj za nami
i inne⁴⁴.

Mówimy często potocznie o epoce wizualności. Współczesność to jednak także czas inwazji, wszechobecności komunikatów tekstowych. Ich treść bywa, chociażby ze względu na nadmierne nasycenie nimi ikonosfery, niezauważana; świadomość ślizga się po nich jak po elementach dekoracyjnych, asemantycznych.

Oczywiście banalne koszulki mogą też służyć manifestacji takiej czy innej życiowej opcji, choć funkcja ta nie jest tak oczywista jak w przypadku dodatków do ubrań, zawieszek, plaketek. W wierszu *Marysia. Część pierwsza* znajdujemy zdanie „tej jesieni Marysia ma 13 i pół roku / i plaketkę *serviam* w kłapie marynarskiej bluzy⁴⁵, mundurka noszonego przez uczennicę szkoły urszulańskiej – i tu zdecydowanie chodzi o przekaz mocny, znaczący, o opo-

⁴³ M. E d w a r d s, *Ku poetyce chrześcijańskiej*, tłum. M Szuba, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Wydawnictwo Bernardinum, Gdańsk–Pelplin 2017, s. 29.

⁴⁴ J. S z y m i k, *Muzeum ikon w Supraślu*, w: tenże, *Ogród*, s. 66.

⁴⁵ T e n ż e, *Marysia. Część pierwsza*, w: tenże, *Hilasterion*, s. 55.

zycję wobec lucyferycznego „non serviam”. W innym wierszu zarejestrowane zostają komunikaty zapisane na ścianie kawiarni, niezobowiązujące, lekkomyślnie zestawiające słowa o różnym ciężarze znaczeń: „Na ściance wesolutkie napisy: / *peace, love and coffee*”⁴⁶.

W wierszu *Muzeum ikon w Supraślu* aspekt nieodczytywania komunikatów tekstowych jest wzmocniony przez fakt, że chodzi o koszulki noszone przez maluchy, napisy zaś są angielskie i przynajmniej niektóre z nich (jak deklaracja amerykańskich preferencji politycznych) wykraczają także poza sam horyzont myślowy pierwszaków. W przypadku napisów na ikonach natomiast sam język i alfabet mogą stanowić nieprzekraczalną barierę.

Zestawienie w dwóch kolejnych strofoidach napisów na koszulkach z napisami na ikonach, z zachowaniem paralelności składniowej, zastępuje niewyraźną wprost informację o jednakowym – z punktu widzenia dzieci – statusie obu rodzajów komunikatów: obojętnych, pomijalnych.

Owszem, to tylko dzieci – ale sama sytuacja, w której zwiedzający mają „puste jeszcze oczy”⁴⁷, ich umysł pomija bowiem treść komunikatów tekstowych, mogłaby być metaforą surowej diagnozy wyrażonej przez Chantal Delsol, a dotyczącej elity intelektualnej współczesnej Europy, która „odsuwa te pytania [egzystencjalne, pytania o sens – przyp. A.M.M.], ośmieszając je w oczach wszystkich, a tych, którzy je stawiają, uznając za groteskowych i żalonych. [...] W dobrym tonie jest uważać, że nic nie ma znaczenia”⁴⁸.

A przecież – powracając do tekstu Szymika – napisy na ikonach mają nieporównywalnie większy ciężar gatunkowy niż te na koszulkach; projektowany odbiorca z pewnością jest tego świadomy. Zakończenie wiersza przynosi nadzieję, że przynajmniej w perspektywie nieuchronnego odchodzenia złudne głosy i hasła mogą ustąpić temu, co istotne; że człowiek współczesny nie zatracił całkowicie zdolności otwarcia na eschatologię. Zwiedzające muzeum dzieci

za kilkadziesiąt lat
 będą wołały jak święty Mikołaj
 do Boga i Przewodniczki,
 ochryple, krztusząc się życiem,
 przejmująco, zawodząc; do skutku,
 ufam⁴⁹.

⁴⁶ T e n ż e, *W SiSi Coffee. Od ścianki do ściany*, w: tenże, *Dobre wino. Wiersze z lat 2014-2017*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2017, s. 56.

⁴⁷ T e n ż e, *Muzeum ikon w Supraślu*, s. 67.

⁴⁸ C. D e l s o l, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 289.

⁴⁹ S z y m i k, *Muzeum ikon w Supraślu*, s. 67.

Ostatecznie podmiot wiersza wyraża zatem zaufanie do ludzkiego słowa, które w sytuacji granicznej pozwala na zwrot w kierunku transcendencji; także ufność, że nie jest to słowo daremne, pozbawione właściwego adresata.

Temat ciała w wersji niemal deklaratywnej (z wielokrotnym, celowo zintensyfikowanym powtórzeniem samego słowa „ciało”) pojawia się w wierszu zatytułowanym *Sara Sampaio*:

dwudziestoczołtetolełnie ciało
 Sary Sampaio
 zdobi sierpniową Lizbonę.
 Ciało Sary wielkości ośmiu pięter
 króluje nad białym miastem
 na elewacjach handlowych galerii,
 na biurówcach telefonii komórkowej,
 na żurawiach w dokach Olivais,
 wystawione na widok publiczny
 jak ciała złodziei w średniowiecznych pręgierzach
 i dybach czy heretyków za hiszpańskiego panowania,
 czy półnagich gladiatorów na arenach rzymskiego
 Olissipo. I jak tamte budzi żądzę i podziw,
 urąganie i obojętność, naprzemiennie. Sara
 Sampaio jest twarzą, piersią i udem Victoria's
 Secret. Teraz, w to srebrne popołudnie, pod banerem
 z ciałem Sary, dającym skrawek cienia,
 czytam w brewiarzu Deutero-Izajasza –
 „nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego
 popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał” –
 i wtedy podjeżdża dźwig. Zaklejają ciało Sary Sampaio.
 Ale wszyscy liczymy na to, że to chwilowe, że nad miastem
 zakróluje ciało Any Delgado, twarzy, piersi i uda Calzedonii.
 Po drugiej stronie Tagu, w Almada, drga w rozżarzonym powietrzu
 pomnik Chrystusa Króla. Wielkości ośmiu pięter.
 Ale nie ma on wdzięku, by się nam podobał⁵⁰.

W tytule wiersza jest imię i nazwisko realnej osoby (portugalskiej modelki, będącej twarzą marki Victoria's Secret – producenta luksusowej bielizny i kosmetyków). Wiersz odnosi się jednak do tego, kim – albo czym – jest Sara Sampaio dla mieszkańców Lizbony: ciałem, a raczej obrazem ciała reprodukowanym na banerach reklamowych. To ciało z ogromniałe, wszechobecne, które „króluje nad białym miastem”, a zarazem zostaje paradoksalnie zdegradowane – staje się obiektem w przestrzeni, obiektem pożądania, przedmiotem marketingowego użycia. Bo przecież nawet pożądanie jest w uobecnionej w wierszu

⁵⁰ T e n ż e, *Sara Sampaio*, w: tenże, *Ogród*, s. 69.

sytuacji nie tyle pożądanym kobiety, ile – z jednej strony – pożądanym zysków, z drugiej – luksusowych dóbr.

Autor wiersza poddaje znamiennej przekształceniu idiom „być twarzą” (tu: marki handlowej). Sara Sampaio „jest twarzą, piersią i udem Victoria’s / Secret”. Twarz traci swój status reprezentowania istoty ludzkiej w jej wymiarze osobowym, etycznym (omawianym chociażby w fenomenologii twarzy Emmanuela Lévinasa⁵¹). Staje się, tak samo jak pierś i udo, samą jakością wizualną; towarem służącym sprzedaży innych towarów.

Współczesna kultura pozbawia zatem ciało odniesienia do osoby, czyniąc je przedmiotem. Pozbawia je jednak (przynajmniej pozornie) także realnej bytowości, odcieleśnia. Wiersz *Dolores O’Riordan* zaczyna się od słów „YouTube pamięta”⁵². Punktem wyjścia jest sytuacja oczywista dla użytkowników mediów cyfrowych: oglądanie nagrań. W tym przypadku chodzi o rejestracje dwóch występów irlandzkiej piosenkarki (z lat 1994 i 1999). Podmiot liryczny wiersza, odtwarzając emocje towarzyszące koncertom, rysuje obraz jednorazowo utworzonej społeczności i wyzwolonej przez nią energii oraz sugestywnie ukazuje psychikę uwiedzioną kulturą spektaklu:

Kiedy się ją ogląda i słyszy *live in Paris 1999*,
ma się pewność, że jest nieśmiertelna,
że nic się nie może przydarzyć nam,
rozwibrowanym, wiecznym, w spazmach
szczęścia i plamach tatuaży. [...] ⁵³.

To świat, w którym – według sformułowania Chantal Delsol – „maksymalne natężenie osiąga pascalowska rozrywka”⁵⁴. „Nicość sensu – pisze Delsol – starannie podtrzymywana przez sarkazm w stosunku do każdej próby jego rekonstrukcji, znika w blasku lampionów nieprzerwanego święta”⁵⁵. Zanika też ból i lęk. Jednakże świętowanie, które mogłoby stać się nie tyle „nieprzerwane”, ile odnawiane dzięki zapisowi w wirtualnej przestrzeni, w wierszu znajduje kres w surowości przywołanych faktów. Kultowa piosenkarka już nie żyje, „utonęła w hotelowej / wannie”⁵⁶. Wirtualna nieśmiertelność przekazu oferowanego przez YouTube zestawiona zostaje z banalnością lub drastycznością faktów biograficznych (pojawiają się tu słowa zdecydowanie „niepoetyckie”, jak menopauza i choroba dwubiegunowa), z życiową klęską gwiazdy popkultury, z domyślną

⁵¹ Zob. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Eseje o zewnętrznosci*, tłum. M. Kuczkowska, PWN, Warszawa 1998.

⁵² T e n ż e, *Dolores O’Riordan*, w: tenże, *Ogród*, s. 84.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ D e l s o l, dz. cyt., s. 294.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ S z y m i k, *Dolores O’Riordan*, s. 84.

ruiną życiowych planów i marzeń wielu dawnych uczestników tych koncertów. Zapis egzaltacji, iluzji, złudzenia konfrontowany jest z brutalnością upływającego czasu, niosącego destrukcję. Ciało jawi się jako przeraźliwie kruche.

Stwierdzenie śmiertelności, ograniczoności, jest – paradoksalnie – przyznaniem godności ciała. W jednym z esejów Szymik stwierdza: „To niby normalne: wszyscy kiedyś umrzemy. Ale śmierć jest zawsze niezaleczalną wyrwą, skandalem (egzystencjalnym i metafizycznym), a nade wszystko naszym podstawowym wrogiem – jak powiada Pismo. Jest ona przecież przesłaniem nicości”⁵⁷.

W wierszu *Listopad w Rzymie*⁵⁸ poeta przywołuje brutalność świata w skali jednostkowej: epizod Powstania Warszawskiego, śmierć ciężarnej dziewiętnastoletniej sanitariuszki:

[...] Widziałem wczoraj
na nieostrym zdjęciu, jej nagie ciało,
rozpłataną czaszkę, wnętrzości.
Przecież nie po to czyta się wiersze, żeby się tego dowiedzieć.
To się wie bez poezji⁵⁹.

Obraz związany jest tu z refleksją autotematyczną: stwierdzeniem ostrożności i powściągliwości wobec tematów drastycznych. Jednakże poeta, pisząc o śmierci – w tym śmierci sanitariuszki Ani – nie tylko zaświadcza o pamięci, ale w pewien sposób okazuje śmiertelnemu ciału czułość. W wierszu *Matylda*, poświęconym babci poety, punktem wyjścia jest oglądanie zdjęcia dziewiętnastolatki. Fotografia ocala „dłonie smukłe za sprawą genów i szydełka, / dłonie, które pamiętasz wykręcone, pokonane przez reumatyzm”⁶⁰ – czułość poetyckiego słowa ocala zarówno dłonie młodej dziewczyny, jak starej kobiety.

Wartość ciała ludzkiego ocalana bywa w tej poezji także na inne sposoby. Dość nietypowym na tle tradycji poezji kapłańskiej rysem twórczości Szymika jest odsłanianie konstrukcji psychofizycznej podmiotu. Charakterystyczny pod tym względem wiersz *Świadectwo* (z tomu *Błękit*) zawiera relację z dnia wigilii dwudziestej drugiej rocznicy święceń kapłańskich. Zwolennicy wyłącznie „uduchowionego” obrazu kapłana w poezji mogliby poczuć się nieco zbici z tropu, gdyż zamiast – wydawałoby się, najbardziej stosownych w takich okolicznościach – subtelnych refleksji duchowych, w tym niemal faktograficznym zapisie mieści się wzmianka o otrzymanych listach, obecności bliskich osób, ale także o nieostrym widzeniu po zabiegu u okulisty, „zajętych” zatokach i po-

⁵⁷ T e n ż e, *Kapłaństwo, Śląsk, rok 2000*, w: tenże, *Eseje o nadziei*, Tum. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2001, s. 37.

⁵⁸ T e n ż e, *Listopad w Rzymie*, w: tenże, *Hilasterion*, s. 80.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ T e n ż e, *Świadectwo*, w: tenże, *Błękit*, s. 39.

czeniu się spowodowanym przyjmowaniem antybiotyku. A jednak jest to wiersz przede wszystkim dający świadectwo szczęściu chrześcijanina, polegającemu na pełnej akceptacji takiego kształtu życia, jakie mu przypadło w udziale. Bez wyrokowania o „lepszych” i „gorszych” sposobach bycia w świecie i bez odzrucania lub pomijania niektórych aspektów życia jako mniej istotnych.

Wydaje się, że nieprzypadkowo szczególne nasilenie tematyki własnej cielesności pojawia się w wierszu dotyczącym kapłańskiego aspektu biografii. Podobnie w eseju o tajemnicy kapłaństwa Szymik relacjonuje spotkanie z przyjaciółmi z tego samego rocznika święceń: „Jestem świeżo po chorobie, osłabiony, i właściwie tylko jestem, słucham”⁶¹, również eksponując słabość ciała.

Akcentowanie cielesnej kruchości jest dla Szymika z pewnością egzystencjalnym ukonkretnieniem słów liturgii popielcowej: „Z prochu powstałeś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19), zatem – odkrywaniem smaku popiołu, uwewnętrznieniem upomnienia „memento mori”. (Poeta z pewną ironią wspomina czasy licealne, gdy zdanie to – przypominające o wadze jedyne pewnego w życiu wydarzenia – przywoływane było podczas lekcji jako przykład „ciemnoty i zacofania” wieków średnich). Sama deklaratywna, czysto intelektualna pewność śmierci jest, w sensie psychologicznym, wiedzą zaledwie naskórkową. Z uczciwością i psychologiczną przenikliwością Szymik zapisuje przecież odruch niewiary we własną śmierć: reakcję na szpitalną kartkę do wypełnienia, z pytaniem, kogo zawiadomić w razie zgonu – „Któryś tam w życiu sygnął, że «to» stanie się naprawdę”⁶².

Ale jednocześnie – a może przede wszystkim – słabość ciała ma wartość poniekąd sakramentalną. W każdym razie o tyle, o ile zbliża do właściwego przeżywania sakramentów Kościoła. Jest to więc w wymiarze najgłębszym afirmacja indywidualnego kształtu człowieczeństwa, poddanego władzy śmierci, wobec którego jednak śmierć nie jest słowem ostatnim.

Jeszcze inaczej sformułowaną odpowiedź na współczesny spektakl ułudy (i zarazem cielesnego ekshibicjonizmu) znajdujemy w wierszu *Przez szybę starbusia*. Powtarza się tu zarys sytuacji znany z licznych wierszy Szymika – scenka uchwycona podczas podróży (bywają to podróże samochodem, pociągiem, autobusem, samolotem):

oto blondyn jak z Nirvany (Kurt Cobain)
podnosi dziewczynę jak z Nirvany (Courtney Love),
a ta podnosi przekłutą brew. Zachwycona.
Zerkają co ja na to.
A ja na to jak na lato,

⁶¹ T e n ż e, *Na wzór Melchizedeka*, w: tenże, *Zapachy, obrazy, dźwięki. Wybór esejów i rozmów*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999, s. 136.

⁶² T e n ż e, *Małecki Napoleon, wiekiście niebo*, w: tenże, *Zapachy, obrazy, dźwięki*, s. 283.

czyli udaje, że się bawię
 tak dobrze nimi, jak oni sobą.
 [...]

 Ale jestem z nimi znacznie bardziej,
 niż wynikałoby to z tego, co napisałem.
 Chcę dla nich tylko dobra
 i nic nie jest w tym wierszu
 prawdziwsze⁶³.

Znany idiom wyrażający uznanie dla dziewczęcej urody (występujący w wersjach „dziewczyna jak malina” lub „dziewczyna jak z obrazka”) został tu przekształcony, by oddać nie tyle punkt widzenia obserwatora, ile domyślną mentalność obserwowanych młodych ludzi. Stylizując się na gwiazdy alternatywnego rocka, stylizują oni zarazem (być może bezwiednie) zewnętrzne manifestacje swoich wzajemnych uczuć; potrzebują widza, by zyskać potwierdzenie własnego istnienia. Podmiot wiersza nie chce jednak być takim właśnie widzem, zmienia rodzaj relacji. Ową zmianę o charakterze etycznym przynosi zakończenie utworu – bezbronnie w prostocie, która dla niektórych może być równoznaczna z naiwnością. Podmiot wiersza zaświadcza jednak, że ponad kulturowymi spostrzeżeniami i diagnozami jest coś głębszego, indywidualny ludzki los dwojga młodych. „Chcę dla nich tylko dobra”⁶⁴ – w kontekście całej twórczości Szymika rozumiemy, że chodzi tu nie o potoczną formułę życzeń, lecz o odwołanie do jednej z najgłębszych wartości, części greckiej trójjedni (przywołana jest tu także prawda: „nic nie jest w tym wierszu / prawdziwsze”⁶⁵).

Jako summę zarówno najnowszego tomu poetyckiego *Ogród*, jak i całej dotychczasowej twórczości poetyckiej Jerzego Szymika, można potraktować wiersz *Demiurg czy Ogrodnik. De aethetica*. Wbrew drugiemu członowi tytułu, wykracza on zdecydowanie poza kwestie samej estetyki. Utwór jest dosyć obszerny, jednak warto go przytoczyć w całości:

kłamią.
 Nie jest prawdą,
 że trzeba przeżyć trzy rozwody,
 kilka wejść do kilka wyjść z AA oraz konać
 na syfilis i podobne, by
 złapać istotę życia za pysk
 piórem, pędzlem, smyczkiem, dłutem,
 kamerą, ochrypłym od tequili głosem,
 roztrzęsionymi od kokainy palcami.
 Nieprawda.

⁶³ T e n ż e, *Przez szybę starbusia*, w: tenże, *Dobre wino*, s. 51.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

Istnieje stara jak Bóg ścieżka
verum, bonum, pulchrum,
na której da się spotkać
przebite światłem liście w sierpniowe popołudnie,
starego katolickiego księdza o miłosiernych oczach,
kobietę nie z tej ziemi, lecz z wysoka, milczenie zamiast
zgiełku, cierpliwość zamiast rewolucji.
Istnieje piękno, które jest dobre i tym samym prawdziwe.
Istnieje *kalokagathia*,
a życie ma nie tylko pysk.
Można je wziąć za rękę, objąć
i niekoniecznie trzeba je łapać, może być wolne.
Życie ma twarz.

Ogrodnik wie,
że bezgraniczna jest jedynie wdzięczność,
reszta musi znać granice.

Ogrodnik wie,
że poprzestawać na małym
jest największym z jego zadań
i że nie wolno mu prześlepić całości,
unikać cierni, bać się ran.

Ogrodnik wie,
że nie jest panem jutrzeńki,
a jedynie stróżem poranka,
tragicznym, jak przystało
człowiekowi.

Ogrodnik wie,
że zdumienie i zachwyt są warte świtu,
którego różowe zorze
wstają po jego nocy,
lecz nie z jego mocy,

że przegra i wygra z tego samego powodu,
tym samym ruchem pokory serca

I nie dba o to⁶⁶.

Początek wiersza, znacząca interpunkcja i zapis małą literą, sygnalizują wejście *in medias res*; jest to zarazem wrzucenie w środek zdania, w środek omawianej kwestii i wrzucenie w świat, który tym właśnie atakuje: wielością słów, opinii, głosów. Znamienna jest także eliptyczność; opuszczenie kwestii,

⁶⁶ T e n ż e, *Demiurg czy Ogrodnik. De aesthetica*, w: tenże, *Ogród*, s. 22n.

kto kłamie, jako mniej istotnej. W pełni uzasadnione, skoro jest to w istocie – jak ukazują także inne wiersze – polifoniczny chór kłamstw.

W wierszu *Demiurg czy Ogrodnik. De aethetica* sygnały poszarpanych życiorysów, brutalności doznawanej i niesionej dalej, skupiają się wokół jednej tezy, której egzystencjalnym, mrocznym poświadczeniem są życiorysy wielu gwiazd show-biznesu. To teza o zerwaniu łączności między prawdą, dobrem i pięknem; a przynajmniej pomiędzy prawdą, dobrem i sztuką.

Postawa zawłaszczająca – „złapać istotę życia za pysk” – objawiać się może zarówno w praktyce życia, jak w sztuce, która staje się wówczas wolna od wszelkich zobowiązań; wolna w sposób zgubny i dla twórcy, i dla odbiorcy.

Podmiot liryczny przeciwstawia tej postawie radykalnie inną, której artystycznym wyrazem jest tutaj literackie nawiązanie – rzecz można, nawiązanie pokorne, gdyż przy ewentualnym nierozpoznanu narażone na śmieszność. Rym w ogóle, a tak zwany rym częstochowski szczególnie, jest wygnańcem we współczesnej poezji. Przywołując (w sposób nie w pełni jawny, zdając się na pamięć kulturową odbiorcy), *Pieśń poranną* Franciszka Karpińskiego, Jerzy Szymik uobecnia wiarę najprostszą, wpisaną w rytm codzienności. Przyświadcza zarazem wielkiej i spokojnej pewnością wizji kosmologicznej i antropologicznej, czerpiącej moc z chrześcijańskiego przesłania:

Kiedy ranne wstają zorze,
Tobie ziemia, Tobie morze,
Tobie śpiewa żywioł wszelki,
Bądź pochwalon, Boże wielki!

A człowiek, który bez miary,
Obsypany Twymi dary,
Coś go stworzył i ocalił,
A czemuż by Cię nie chwalił?⁶⁷

Wyznanie wiary współlistnieje z powtórzeniem jednego z najcenniejszych przesłań greckiego antyku: „Istnieje stara jak Bóg ścieżka / *verum, bonum, pulchrum*, [...] Istnieje piękno, które jest dobre i tym samym prawdziwe. / Istnieje *kalokagathia*”. Podobnie w notatkach podróży Szymik zaświadczał: „Tu jest nasza ojczyzna, jesteśmy bowiem z chrześcijaństwa i antyku. Nie jesteśmy z Azji”⁶⁸.

⁶⁷ F. K a r p i ń s k i, *Pieśń poranna*, w: tenże, *Pieśni nabożne i inne wiersze*, wybór W. Smaszcz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000, s. 7.

⁶⁸ J. S z y m i k, *Między ziemią a niebem. Notatki i wiersze z podróży do Ameryki i Francji, do Portugalii i Niemiec, do Grecji i Hiszpanii, na Sycylię, do Borowej Wsi...*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2001, s. 185.

Biblijne nawiązania – do ogrodnika (odsyłający zarówno do jednej z przypowieści, jak do samego Chrystusa) oraz stróża poranka (jest to nawiązanie do Psalmu 130 – chodzi o ostatnią nocną wartę, tę, która ma doczekać świtu) wskazują na cierpliwość. Jak pisze Wojciech Kudyba, „Ta adwentowa cnota jest tak naprawdę rodzajem wewnętrznego otwarcia na to, co poza nami, na niezależny od nas świat osób i zdarzeń. [...] Rodzajem pokory wobec czegoś, co zawsze będzie nas przekraczało – wobec świata”⁶⁹. Kudyba wskazuje, że zanika ona, gdy pojawia się nadmierne zaufanie do ludzkich możliwości; gdy człowiekowi wydaje się, że własnym wysiłkiem może zbudować doskonały świat. Z tego względu cierpliwość może być „probierzem pewnej szczególnej wrażliwości – na transcendencję”⁷⁰.

To, co z pewnością nadejdzie, choć z perspektywy zmęczonego nocną wartą może się nieznośnie odwlekać, jest upragnionym wybawieniem. Czymkolwiek byłby bowiem ciemny czas – upadkiem kultury czy zaćmieniem Boga (według sformułowania Martina Bubera⁷¹), stanowi on wezwanie do cierpliwości i nadziei, nie do rozpacz, Jutrzenka to wszak obraz chrystologiczny (ale też, co warto przypomnieć, przestroga przed lucyferyczną uzurpacją). Najprostszy z rytmów człowieka i świata, rytm dnia i nocy, przywraca właściwą skalę gorączkowym rytmom i zakrętom czasu, zmiennych mód, zwodniczych teorii, przemijających szaleństw. Wedle przypominanej przez Jerzego Szymika myśli Hansa Ursa von Balthasara – chrześcijaństwo cechuje pokora wobec czasu, gdyż panem historii jest ostatecznie Bóg, nie człowiek⁷².

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bartos, Ewa. „W-cielenie S/słowa: O poetyckiej misji ks. Jerzego Szymika.” In *Światy poetyckie księdza Jerzego Szymika*. Edited by Marian Kisiel, Katarzyna Niesporek, and Tadeusz Sierny. Katowice: Śląsk Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe, 2018.
- Buber, Martin. *Zaćmienie Boga*. Translated by Paweł Lisicki. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1994.
- Chrzastowska, Bożena. „‘Wierzę wierszem’: O poezji kapłańskiej.” In *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*. Edited by Maria Jasińska-Wojtkowska and Jerzy Świąch. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997.
- Delsol, Chantal. *Kamienie węgielne: Na czym nam zależy?* Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.

⁶⁹ W. K u d y b a, *O cierpliwości*, „W drodze” 2000, nr 12, s. 100.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Zob. M. B u b e r, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994.

⁷² Por. S z y m i k, *Między ziemią a niebem*, s. 170n.

- Edwards, Michael. *Ku poetyce chrześcijańskiej*. Translated by Monika Szuba. Gdańsk and Pelplin: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego and Wydawnictwo Bernardinum, 2017.
- Gosciny, René, and Jean-Jacques Sempé. *Nowe przygody Mikołajka*. Translated by Barbara Grzegorzewska. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2024.
- Heck, Dorota. "Apologetyka, eseistyka i poważna poezja: Rozmyślenia wokół wiersza 'Grecy.'" In *Domine, Tu scis: Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*. Edited by Jacek Kempa and Przemysław Sawa. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2023.
- Herbert, Zbigniew. "Longobardowie." In: Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2011.
- Karpiński, Franciszek. "Pieśń poranna." In Karpiński, *Pieśni nabożne i inne wiersze*. Edited by Waldemar Smaszcz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2000.
- Karwala, Marek. *Metafizyka oczywistości (O poezji ks. Jana Twardowskiego)*. Kraków: Impuls, 1996.
- Kudyba, Wojciech. "O cierpliwości." *W drodze*, no. 12 (2000): 100–1.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Eseje o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kuczkowska. Warszawa: PWN, 1998.
- Pethe, Aleksandra. "Logos incarnatus: Dialog bosko-ludzki w liryce ks. Jerzego Szymika." *Światy poetyckie księdza Jerzego Szymika*. Edited by Marian Kisiel, Katarzyna Niesporek, and Tadeusz Sierny. Katowice: Śląsk Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe, 2018.
- Przerwa-Tetmajer, Kazimierz. "Koniec wieku XIX." In Przerwa-Tetmajer, *Poezje: Seria II; Sfinks: Fantazja dramatyczna*, Wł. L. Anczyc i Spółka, Kraków 1894.
- Shakespeare, William. "Hamlet." In Shakespeare, "*Romeo i Julia*." "*Hamlet*." "*Makbet*." Translated by Stanisław Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.
- Skowronek, Piotr. *Spotkać się w słowach... o twórczości literackiej ks. Jerzego Szymika*. Kraków: Wydawnictwo Scriptum, 2008.
- Szymik, Jerzy. *Błękit: 50 wierszy z lat 2000-2002*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2003.
- Szymik, Jerzy. *Cierpliwość Boga: 66 wierszy z lat 2003-2006*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2006.
- Szymik, Jerzy. "*Czułość, siła i drżenie: 50 wierszy z lat 2006-2009*," "*Missa de spe*" i "*Litania do matki Boskiej Pszowskiej*." Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2009.
- Szymik, Jerzy. "Demiurg czy Ogrodnik: De aethetica." In Szymik, *Ogród*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2020.
- Szymik, Jerzy. *Dobre wino: Wiersze z lat 2014-2017*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2017.
- Szymik, Jerzy. "Dolores O'Riordan." In Szymik, *Ogród*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2020.
- Szymik, Jerzy. *Dotyk żrenicy*. Lublin: Norbertinum, 1997.
- Szymik, Jerzy. *Dziennik pszowski: 44 kartki o ludziach, miejscach, Śląsku i tęsknocie*. Pszów: Księgarnia św. Jacka, 2004.

- Szymik, Jerzy. „Dziewczynka w żółtych rajstopach, w śląskim kościele.” In Szymik, *Błękit: 50 wierszy z lat 2000-2002*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2003.
- Szymik, Jerzy. *Eseje o nadziei*. Wrocław: Tum. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2001.
- Szymik Jerzy. *Hilasterion: Wiersze z lat 2009-2014*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2014.
- Szymik, Jerzy. „Kto to posprząta?” In Szymik, *Ogród*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2020.
- Szymik, Jerzy. „Koncert Tiny Turner w Amsterdamie.” In Szymik, *Śmiech i płacz*. Katowice: Biblioteka Śląska, 2000.
- Szymik, Jerzy. „Listopad w Rzymie.” In Szymik, *Hilasterion: Wiersze z lat 2009-2014*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2014.
- Szymik, Jerzy. „Marysia: Część pierwsza.” In Szymik, *Hilasterion: Wiersze z lat 2009-2014*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2014.
- Szymik, Jerzy. *Między ziemią a niebem: Notatki i wiersze z podróży do Ameryki i Francji, do Portugalii i Niemiec, do Grecji i Hiszpanii, na Sycylię, do Borowej Wsi....* Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2001.
- Szymik, Jerzy. „Muzeum ikon w Spuraślu.” In Szymik, *Ogród*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2020.
- Szymik, Jerzy. „Maleńki Napoleon, wiekuiste niebo...” In Szymik, *Zapachy, obrazy, dźwięki: Wybór esejów i rozmów*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1999.
- Szymik, Jerzy. „Na wzór Melchizedeka.” In Szymik, *Zapachy, obrazy, dźwięki: Wybór esejów i rozmów*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1999.
- Szymik, Jerzy. „Nowe przygody Mikołajka.” In Szymik, *Cierpliwość Boga: 66 wierszy z lat 2003-2006*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2006.
- Szymik, Jerzy. „O średniowieczu z niepewną zazdrością.” In Szymik, „*Czułość, siła i drzenie: 50 wierszy z lat 2006-2009*,” „*Missa de spe*” i „*Litania do matki Boskiej Pszowskiej*.” Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2009.
- Szymik, Jerzy. *Ogród*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2020.
- Szymik, Jerzy. „Patchwork, szmaragd, synek z Pszowa: Rozmowa z Katarzyną Najman i Moniką Sztajner.” In Szymik, *Akropol z holdy, czyli teologia Śląska: 25 rozmów a księdzem Jerzym Szymikiem o Śląsku i teologii, o poezji i kapłaństwie, o Pszowie i podróżach, o życiu i naszym świecie*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2002.
- Szymik, Jerzy. *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996.
- Szymik, Jerzy. „Sara Sampaio.” In Szymik, *Ogród*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2020.
- Szymik, Jerzy. „Radom.” In Szymik, *Hilasterion: Wiersze z lat 2009-2014*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2014.
- Szymik, Jerzy. „Radość z Boga.” In Szymik, *Hilasterion: Wiersze z lat 2009-2014*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2014.
- Szymik, Jerzy. *Śmiech i płacz*. Katowice: Biblioteka Śląska, 2000.

- Szymik, Jerzy. "Świadectwo." In Szymik, *Błękit: 50 wierszy z lat 2000-2002*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2003.
- Szymik, Jerzy. *Teologia w krainie pepsi-coli: Od teologii-nauki do teologii-mądrości*. Warszawa: Biblioteka Więzi, 1999.
- Szymik, Jerzy. *Theologia benedicta*. Vols. 1–3. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2010-2015.
- Szymik, Jerzy. *Uczę się chodzić*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1988.
- Szymik, Jerzy. *Wiersze zebrane*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2024.
- Szymik, Jerzy. *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1994.
- Szymik, Jerzy. *W SiSi Coffee: Od ścianki do ściany*. In Szymik, *Dobre wino: Wiersze z lat 2014-2017*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2017.
- Szymik, Jerzy. *Wstęp wolny*. N.p.: n.d., 1992.
- Szymik, Jerzy. *Zapachy, obrazy, dźwięki: Wybór esejów i rozmów*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1999.
- Szymik, Jerzy. *Ziemia niebieska*. Lublin: Norbertinum, 1994.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Alicja MAZAN-MAZURKIEWICZ – „Ten czas jest kością, wyłamaną w stawie”?
Poezja księdza Jerzego Szymika wobec kultury współczesnej

DOI 10.12887/38-2025-1-149-10

Przedmiot badawczego namysłu stanowi twórczość poetycka ks. Jerzego Szymika – uczonego teologa, a zarazem wnikliwego obserwatora i komentatora współczesnej kultury. Celem jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób twórczość liryczna Szymika podejmuje kwestie związane z diagnozą tejże kultury (w postaci mowy dyskursywnej obecne w jego innych wypowiedziach). Artykuł stanowi próbę prezentacji strategii artystycznych służących wpisaniu owych diagnoz w tekst poetycki, oraz zdefiniowania podstawy podmiotu i odpowiedzi (także teologicznej) na dylematy kultury współczesnej. Podstawową metodą przyjętą przez autorkę jest hermeneutyka lekturowa wybranych tekstów, zogniskowana wokół kategorii słowa i ciała, wsparta syntetyzującymi odwołaniami do całokształtu dorobku, nie tylko poetyckiego. Artykuł pomyślany został jako rekonesans badawczy wobec tematu, który może być kluczem interpretacyjnym monograficznego ujęcia dorobku literackiego księdza Jerzego Szymika.

Słowa klucze: poezja, teologia, kultura współczesna, słowo, ciało

Kontakt: Zakład Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 171/173, 90-235 Łódź
E-mail: alicja.mazan@uni.lodz.pl
ORCID 0000-0001-5782-042X

Alicja MAZAN-MAZURKIEWICZ, “The time is out of joint”? Fr. Jerzy Szymik’s Poetry Confronts Contemporary Culture

DOI 10.12887/38-2025-1-149-10

The research presented in the article discusses poetic works of Fr. Jerzy Szymik, a scholarly theologian and, at the same time, a keen observer and commentator of contemporary culture. The aim of the paper is to answer the question how his poetry addresses issues related to a diagnosis of contemporary culture (described, in discursive speech, in his other works). The article is to present artistic strategies used to incorporate diagnoses of contemporary culture into a poetic text and to identify the attitude of the subject and his responses (including theological ones) to the dilemmas inherent in the culture in question. The primary method adopted in the research is a hermeneutic reading focused on the categories of the word and the flesh used in the selected texts; the interpretation is supported by synthesizing references to Szymik’s whole oeuvre, not only to its poetic components. The article has been devised as a reconnaissance of the topic which may prove an interpretative key to be used in a general monographic description of Fr. Jerzy Szymik’s literary output.

Keywords: poetry, theology, contemporary culture, the word, the flesh

Contact: Zakład Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 171/173, 90-235 Łódź, Poland

E-mail: alicja.mazan@uni.lodz.pl

ORCID 0000-0001-5782-042X

KULTURA „MILCZAŁEJ APOSTAZJI”?



Krzysztof WIAK*

WSPÓŁCZESNE TENDENCJE W ZAKRESIE LIBERALIZACJI ABORCJI JAKO PRZEJAW ZMAGAŃ CYWILIZACJI ŻYCIA Z CYWILIZACJĄ ŚMIERCI UJĘCIE JANA PAWŁA II

Ojciec Święty dobitnie nakreślił tragiczne dla trwałości struktur społecznych skutki negacji praw drugiego człowieka w pewnych fazach jego rozwoju i afirmacji absolutnej autonomii jednostki. Dostrzegł, że tworzone prawo traci wówczas pewność i trwały fundament, na jakim powinno być oparte, a przez to zostaje podważona sama natura demokratycznego państwa prawa i znaczenie praworządności. W tak ukształtowanej rzeczywistości społecznej wszystko staje się przedmiotem umowy i negocjacji.

Przed trzydziestu laty Jan Paweł II nakreślił w encyklice *Evangelium vitae*¹ złożony obraz współczesnego społeczeństwa, które jest „naznaczone przez dramatyczną walkę między «kulturą życia» a «kulturą śmierci»”². U podstaw tych dwóch przeciwstawnych modeli cywilizacji znajduje się odmienny stosunek do człowieka i jego praw, a w szczególności do podstawowego prawa do życia.

Dokonując diagnozy takiego stanu, Ojciec Święty dostrzegał w ówczesnym społeczeństwie nasilenie zamachów na życie ludzkie: zabójstw, ludobójstwa, przerywania ciąży, eutanazji i samobójstw, oraz nowe zagrożenia wynikające z rozwoju nauki (na przykład przeprowadzanie eksperymentów na embrionach). Przede wszystkim jednak zwrócił uwagę na nieznanne dotychczas zjawiska, takie jak stopniowy wzrost aprobaty społecznej dla zamachów na życie w imię prawa do indywidualnej wolności oraz prawne uznanie ich przez ustawodawstwo wielu krajów za całkowicie legalne. Źródłem tych nowych zagrożeń jest, według Jana Pawła II, „głęboki kryzys kultury, który rodzi sceptyczną postawę wobec samych fundamentów poznania i etyki oraz sprawia, że coraz trudniej jest zrozumieć w pełni sens istnienia człowieka, jego praw

* Dr hab. Krzysztof Wiak, prof. KUL – Katedra Prawa Karnego, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: wiakk@kul.pl, ORCID 0000-0003-0947-570X [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, 25 III 1995, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

² Tamże, nr 95.

i obowiązków”³. Przewyciężenie tego kryzysu staje się naczelnym zadaniem w procesie budowania fundamentów „cywilizacji życia”⁴.

Nakreślone przemiany społeczne dotyczą samych podstaw państwa i demokracji. Każą postawić pytania o istotę demokratycznego państwa prawa i praw człowieka, o rozumienie godności człowieka, o znaczenie prawa do życia i wolności. Poszukiwać na nie odpowiedzi można na różnych płaszczyznach. Z pewnością treści zawarte w *Evangelium vitae* dają podstawę do refleksji przede wszystkim w wymiarze teologicznym, filozoficznym, moralnym i etycznym. Wyprowadzane w dokumencie oceny i wnioski o charakterze aksjologicznym mogą także służyć do określenia obiektywnych wartości indywidualnych i zbiorowych uznawanych za cenne przez społeczeństwo – wartości, których ochrona jest zadaniem państwa i tworzonego przez nie prawa.

Przemiany opisane przez Jana Pawła II w *Evangelium vitae* zaznaczyły się na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku również w Polsce i wywołały trwającą nadal debatę na temat podstaw i granic prawnej ochrony życia ludzkiego. Na płaszczyźnie normatywnej debata ta prowadzona była w kontekście wymogów wynikających z proklamowanej w artykule drugim Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej zasady demokratycznego państwa prawnego⁵. Należy zaznaczyć, że spory te rzadko dotyczyły ocen moralnych i prawnych eutanazji czy też pomocy w samobójstwie, zasadniczo natomiast koncentrowały się na podstawach ochrony życia dziecka poczętego.

PŁASZCZYZNY DYSKUSJI

W nauczaniu św. Jana Pawła II o nienaruszalności życia ludzkiego wyraźnie można dostrzec dwa wymiary: teologiczny (biblijny) i uniwersalny (praw człowieka)⁶. Do pierwszego nurtu należy zaliczyć wypowiedzi kierowane do wierzących i członków Kościoła, w których motywy wykorzystywane w dyskusji wyprowadzane są z biblijnego opisu stworzenia świata i pochodzenia życia od Boga, teologicznej interpretacji zabójstwa Abła przez Kaina oraz z przykazania Dekalogu „Nie zabijaj”. Na tym tle absolutna nienaruszalność życia ludzkiego jest „prawdą moralną bezpośrednio wynikającą z nauczania

³ Tamże, nr 11.

⁴ Tamże, nry 27, 100.

⁵ Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483, ze zm.

⁶ Por. A. G r z e ś k o w i a k, *Ochrona życia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Prawnicze KUL” 2017, nr 4(72), s. 128.

Pisma Świętego, niezmiennie uznawaną przez Tradycję Kościoła i jednomyślnie głoszoną przez jego Magisterium”⁷.

W drugim nurcie, mogącym budzić zainteresowanie prawników i prawodawców, znajduje się argumentacja adresowana do „wszystkich ludzi dobrej woli”⁸ – argumentacja, której uzasadnieniem są racje wywodzone z istnienia naturalnego porządku rzeczy oraz z przyrodzonej i nienaruszalnej godności każdego człowieka, będącej źródłem jego praw. Wyprowadzane w tej płaszczyźnie tezy stanowią podstawy dyskusji z różnorodnymi współczesnymi koncepcjami filozoficznymi i etycznymi⁹, w tym także debaty na temat aksjologicznych podstaw współczesnych systemów normatywnych. Uniwersalne wartości, takie jak człowiek, jego życie i wolność, stanowią bowiem przedmiot zainteresowania pluralistycznych społeczeństw demokratycznych jako dobra zasługujące na ochronę prawną. Prawo zaś, jak ujął to Tomasz Kaczmarek, „jest systemem aksjologicznie otwartym wobec wartości i zasad etycznych”¹⁰. Podobnie twierdziła Alicja Grześkowiak: „Prawo karne jest przede wszystkim odbiciem systemu wartości panującego w danym społeczeństwie, wyrażanego wartością dóbr chronionych tym prawem. Prawo to określa pożądane wzorce zachowań, zakazując pod groźbą kary takich czynów, które naruszają ważne wartości, wyrządzają szkodę człowiekowi i wspólnotom, w których żyje. Wartości te budują etyczny fundament prawa karnego, tworzą jego aksjologię”¹¹. Przedstawiona przez Jana Pawła II argumentacja, wykraczająca poza motywy ściśle religijne, może więc stanowić istotny wkład do rozważań o samych fundamentach, z jakich wyrasta demokracja i tworzone prawo (w tym prawo karne).

NOWE ZAGROŻENIA DLA ŻYCIA CZŁOWIEKA

W nauczaniu papieskim stale obecna była refleksja dotycząca zagrożeń dla życia ludzkiego. W encyklikach *Veritatis splendor*¹² i *Evangelium vitae* Jan

⁷ J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 57.

⁸ Tamże, nr 5.

⁹ Por. K. W i a k, *Protection of Life in the Legislation and Teaching of Saint John Paul II*, „Teki Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” 2023, nr 2, s. 390.

¹⁰ T. K a c z m a r e k, *Prawo karne wobec moralności. Spory wokół moralnego i prawnego statusu płodu ludzkiego*, w: *Nauki penalne wobec problemów współczesnej przestępczości. Księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Andrzeja Gaberle*, red. K. Krajewski, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2007, s. 90.

¹¹ A. G r z e ś k o w i a k, *Prawo karne a moralność*, w: *Prawo karne*, red. A. Grześkowiak, K. Wiak, C.H. Beck, Warszawa 2023, s. 31.

¹² Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, 6 VIII 1993, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

Paweł II szczególnie mocno – za Soborem Watykańskim II – potępił zamachy na życie: zabójstwa, ludobójstwa, spędzenia płodu, eutanazję i dobrowolne samobójstwo, nazywając je wprost przestępstwami¹³. Zabierał też głos wobec konfliktów zbrojnych toczących się między innymi na Bałkanach, w Rwandzie i na Bliskim Wschodzie, wzywając do ich zakończenia. Sprzeciwiał się terroryzmowi, a zabijanie w imię Boga nazywał „błuznierstwem i wypaczeniem religii”¹⁴. Poddał także gruntownej analizie różnorakie przyczyny, które leżą u podstaw zamachów na życie. Opisywał te, które mają charakter strukturalny i prowadzą do czynów przybierających skalę masową. Zaliczył od nich nienawiść i sprzeczne interesy, nierówny podział zasobów ziemi i naruszanie równowagi ekologicznej, niosące ze sobą nędzę i głód. Dostrzegał czynniki wzmacniające przemoc, na przykład handel bronią czy handel narkotykami.

Jednakże w *Evangelium vitae* Jan Paweł II zwrócił dodatkowo uwagę na nowe zagrożenia działaniami przeciwko życiu w jego fazie początkowej i końcowej, godzącymi w same fundamenty ludzkiej wspólnoty. Niebezpieczeństwa te są następstwem swoistego „przewartościowania” ocen społecznych w zakresie przerywania ciąży i eutanazji, sprawiającego, że „w świadomości zbiorowej te zamachy na życie tracą stopniowo charakter «przestępstwa» i w paradoksalny sposób zyskują status «prawa» [...]. Zamachy te uderzają w ludzkie życie, gdy jest ono najsłabsze i całkiem pozbawione możliwości obrony”¹⁵. U podstaw takiego stanu Jan Paweł II widział głęboki kryzys kultury, polegający na szerzeniu się kultury antysolidarystycznej, przybierającej formę „autentycznej «kultury śmierci»”¹⁶.

Jan Paweł II dostrzegał przy tym paradoksalną sprzeczność, do jakiej dochodzi na płaszczyźnie normatywnej. Otóż w epoce, w której doszło „do odkrycia idei «praw człowieka» – jako wrodzonych praw każdej osoby, uprzednich wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa, [...] w której uroczycie proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane,

¹³ Por. tamże, nr 13; t e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 3.

¹⁴ T e n ż e, *Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów* (Przemówienie papieskie do Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego w Stolicy Apostolskiej, Watykan, 10 I 2022), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002) nr 3(241), s. 34.

¹⁵ T e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 3.

¹⁶ Tamże, nr 12. Opisując ten stan współczesnego społeczeństwa, Jan Paweł II posługuje się określeniem „wojna silnych przeciwko bezsilnym” (tamże) i pisze: „Życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako nieznośny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby. Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować. Powstaje w ten sposób swoisty «spisek przeciw życiu»” (tamże).

zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć¹⁷.

PRZYCZYNY I KONSEKWENCJE NOWYCH ZAGROŻEŃ DLA ŻYCIA

Opisane w *Evangelium vitae* przemiany kulturowe i społeczne, które doprowadziły do zasadniczej zmiany ocen etycznych i prawnych w kwestii ochrony życia ludzkiego, mają według Jana Pawła II swe najgłębsze źródło w fałszywych założeniach antropologicznych. Przejawiają się one w redukowaniu samego pojęcia człowieka jako podmiotu, któremu przysługują niezbywalne prawa, i „uznaniu za posiadacza praw tylko tego, kto dysponuje pełną albo przynajmniej zaczątkową autonomią i wychodzi już ze stanu całkowitej zależności od innych czy też przez utożsamianie godności osobowej ze zdolnością bezpośredniego porozumiewania się z innymi za pomocą języka”¹⁸. Osobnym czynnikiem zasadniczego ograniczenia ochrony prawnej życia człowieka jest absolutyzowanie pojęcia wolności jednostki ludzkiej, co czyni się „przekreślając jej odniesienie do solidarności z drugimi, do pełnej akceptacji drugiego człowieka i do służenia innym”¹⁹. Aprobata prawodawców dla tej – jak ją nazwał Jan Paweł II – „wynaturzonej i nikczemnej wizji ludzkiej wolności”²⁰ skutkuje uznaniem jej za „absolutną władzę nad innymi i przeciw innym”²¹. Zagwarantowanie człowiekowi tak rozumianej wolności w społeczeństwach pluralistycznych wymaga poszukiwania kompromisu, który jednak budowany jest już bez odniesienia do „wspólnych wartości i do prawdy absolutnej, uznawanej przez wszystkich: życie społeczne zostaje wystawione na ryzyko całkowitego relatywizmu”²².

W kontekście tych przemian Ojciec Święty dobitnie nakreślił tragiczne dla trwałości struktur społecznych skutki negacji praw drugiego człowieka w pewnych fazach jego rozwoju i afirmacji absolutnej autonomii jednostki. Dostrzegł, że tworzone prawo traci wówczas pewność i trwały fundament, na jakim powinno być oparte, a przez to zostaje podważona sama natura demokratycznego państwa prawa i znaczenie praworządności. W tak ukształtowanej rzeczywistości społecznej wszystko staje się przedmiotem umowy i negocjacji: „Pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części

¹⁷ Tamże, nr 18.

¹⁸ Tamże, nr 19.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, nr 20.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: «prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny. [...] Można odnieść wrażenie, że wszystko odbywa się z pełnym poszanowaniem praworządności, przynajmniej w tych przypadkach, gdy prawa dopuszczające przerywanie ciąży lub eutanazję zostają przegłosowane zgodnie z tak zwanymi zasadami demokratycznymi. W rzeczywistości mamy tu jednak do czynienia jedynie z tragicznym pozorem praworządności, zaś ideał demokratyczny – który zasługuje na to miano tylko wówczas, gdy uznaje i chroni godność każdej osoby – zostaje zdradzony u samych podstaw²³.

Rozważania te pozwalają na zidentyfikowanie fundamentalnych zagrożeń dla „cywilizacji życia”, jakie Jan Paweł II dostrzegał pod koniec dwudziestego wieku. Były one następstwem wyrażenia przez społeczeństwa aprobaty dla takiego modelu demokracji, w którym prawo zostało oparte na skrajnym relatywizmie, a przez to pozbawione trwałych gwarancji i stabilności wynikających z nienaruszalności godności człowieka.

ROLA PRAWA W PAŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

W *Evangelium vitae* Jan Paweł II nakreślił dwa modele demokracji. Wskazał na rozpowszechnione współcześnie jej rozumienie, w którym odrzuca się obiektywne normy moralne jako prowadzące do autorytaryzmu i nietolerancji, a uznaje się za obowiązujący relatywizm etyczny mający gwarantować tolerancję, wzajemny szacunek między ludźmi i uznanie decyzji większości²⁴. W takim ujęciu demokracji prawo powinno wyrażać wolę większości i „nie może żądać od wszystkich obywateli, aby moralny poziom ich życia był wyższy niż ten, który oni sami uznają za właściwy”²⁵. Według najbardziej radykalnych opinii „nowoczesne i pluralistyczne społeczeństwo powinno pozostawiać każdej osobie pełną autonomię w dysponowaniu życiem własnym oraz życiem tego, który się nie narodził: nie jest zatem rzeczą prawa dokonywanie wyboru między różnymi poglądami moralnymi”²⁶.

Tymczasem w ujęciu Jana Pawła II demokracja jest zasadniczo „porządkiem”, czyli środkiem do celu, nie zaś celem. „Wartość demokracji – pisze

²³ Tamże.

²⁴ Por. tamże, nr 70.

²⁵ Tamże, nr 68.

²⁶ Tamże.

Ojciec Święty – rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie «dobra wspólnego» za cel i kryterium rządzące życiem politycznym. Podstawą tych wartości nie mogą być tymczasowe i zmienne «wartości» opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako «prawo naturalne», wpisane w serce człowieka, jest naturalnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego²⁷.

Zadaniem prawa w państwie demokratycznym, według Jana Pawła II, jest zapewnienie wszystkim członkom społeczeństwa poszanowania podstawowych praw, które należą do natury osoby, a zadaniem państwa – ich uznanie i ochrona przez prawo stanowione. Wśród nich pierwszym i podstawowym jest nienaruszalne prawo do życia każdej niewinnej ludzkiej istoty²⁸. W konsekwencji Ojciec Święty odmówił mocy prawnej regulacjom legalizującym zamachy na życie człowieka. Ustawy, które dopuszczają przerwanie ciąży i eutanazję, pozostają bowiem „w całkowitej i nieusuwalnej sprzeczności z nienaruszalnym prawem do życia, właściwym wszystkim ludziom, i tym samym zaprzeczają równości wszystkich wobec prawa [...] gdy prawo cywilne dopuszcza przerywanie ciąży i eutanazję, już przez ten sam fakt przestaje być prawdziwym prawem, moralnie obowiązującym²⁹. Przerwanie ciąży i eutanazja są więc, według Jana Pawła II, „zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne³⁰. „Ustawy, które to czynią – pisze Ojciec Święty – nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia³¹.

DEMOKRATYCZNE PAŃSTWO PRAWNE A OCHRONA ŻYCIA W POLSCE

Spór o rozumienie demokracji w kontekście prawnej ochrony życia człowieka toczył się w Polsce, gdy opublikowano encyklikę *Evangelium vitae*³²,

²⁷ Tamże, nr 70.

²⁸ Por. tamże, nr 71.

²⁹ Tamże, nr 72.

³⁰ Tamże, nr 73.

³¹ Tamże.

³² Dwie przeciwstawne wizje demokracji ścierały się już w latach 1989-1997 w trakcie prac nad konstytucją, co znajdowało odzwierciedlenie zarówno w treści projektów legislacyjnych, jak i w wypowiedziach parlamentarzystów. Z jednej strony Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej przygotowany przez Senat I kadencji zawierał przepis (artykuł 17, ustęp 1): „Rzeczpospolita Polska uznaje przyrodzone prawo każdej istoty ludzkiej od poczęcia i gwarantuje jego prawną ochronę” (*Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu*, Druk Senatu I kadencji nr 5001991, nr 5, s. 21-67). Z drugiej strony, w roku 1995 Parlamentarna Grupa Kobiet zgłosiła propozycję ograniczenia prawnej ochrony życia w imię ochrony prawa do prywatności na tyle, aby mieściło się w nim również „prawo

i nadal obecny jest w debacie społecznej, politycznej i prawnej. W prowadzonych dysputach niejednokrotnie podnoszone były wątki zbieżne z argumentacją Jana Pawła II, ale również te wobec niej polemiczne. Ograniczając dalsze rozważania jedynie do płaszczyzny prawnej, należy wskazać, że ramy dyskusji wyznaczają aktualnie regulacje obecne w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku, a przede wszystkim artykuł 38 stanowiący, że „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”. Kontekst rozważań o istocie demokracji wymaga odniesienia się również do treści normatywnej Konstytucji wyrażonej w artykule 2 („Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”) oraz w artykule 30, ustępie 1 („Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”).

Należy przy tym zaznaczyć, że w Polsce, odmiennie niż w wielu innych państwach, spory te rzadko dotyczyły problemu ocen moralnych i prawnych eutanazji oraz pomocy w popełnieniu samobójstwa. Nigdy też nie podważyły oceny normatywnej takich czynów jako przestępstw kryminalizowanych w Kodeksie karnym (w artykułach 150 i 151)³³. Debata koncentrowała się natomiast na podstawach konstytucyjnych i dopuszczalnym zakresie ochrony życia dziecka poczętego.

W polskim porządku konstytucyjnym kluczowe znaczenie dla odczytania relacji i zadań demokratycznego państwa prawnego wobec życia ludzkiego miało orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Stopniowo ukształtowało ono szczegółowe standardy, wiążące ustawodawcę. Należy przy tym dodać, że wyprowa-

do decydowania o posiadaniu dzieci i odstępach między urodzeniami, prawo do informacji oraz dostęp do środków i metod służących prokreacji oraz ograniczenia liczby urodzeń zapewniających realizacją wolności wyboru w sprawach reprodukcji” (*Posiedzenie podkomisji praw i obowiązków obywateli (6)* (30 XI 1994), „Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego. Biuletyn” 1995, nr 10, s. 125). Referując w roku 1990 *Zasady naczelne w nowej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Alicja Grześkowiak za podstawowe wartości, które powinny znaleźć wyraz w nowej konstytucji, uznała demokratyczny system rządów i prawa człowieka. W koncepcji tej państwo powinno potwierdzić i gwarantować nienaruszalne prawa człowieka wynikające z jego przyrodzonej godności, w tym podstawowe prawo do życia, wskazując, że prawo to przysługuje człowiekowi od poczęcia (por. A. G r e ś k o w i a k, *Zasady prawa karnego w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Prace komisji Konstytucyjnej Senatu*, „Ethos” 3(1990) nr 3-4 (11-12), s. 253). Skrajnie odmienne podejście prezentowali parlamentarzyści (na przykład Aleksandra Małachowska), którzy dowodzili, że postulat prawnej ochrony życia dziecka poczętego oparty jest jedynie na przesłankach ideologicznych i moralnych, a „żaden pogląd moralny nie powinien być w ustroju demokratycznym uprzywilejowany” (*Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego w dniach 24, 25, 26, 27 i 28 lutego 1997 r. część 1, Warszawa 1997*, s. 145, [https://orka2.sejm.gov.pl/Stenogramy2.nsf/0/386CD2B77C09CB2BC1258959004A282E/\\$file/ZN3-1.pdf](https://orka2.sejm.gov.pl/Stenogramy2.nsf/0/386CD2B77C09CB2BC1258959004A282E/$file/ZN3-1.pdf)).

³³ Por. *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny*, Dz.U. 2024, poz. 17.

dzione tą drogą wskazania znajdują trwale podstawy w treści artykułu 190 ustępu 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, zgodnie z którym orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego mają moc powszechnie obowiązującą i są ostateczne.

Spośród wypowiedzi Trybunału Konstytucyjnego fundamentalne znaczenie należy przypisać orzeczeniu z 28 maja 1997 roku³⁴, w którym badano dopuszczalność przerwania ciąży z tak zwanych względów społecznych i osobistych. Wysoka ranga tego orzeczenia wynika przede wszystkim z przesądzenia w nim, że obowiązek prawnej ochrony życia (co istotne – od jego początku) przez państwo powiązany jest wprost z samą naturą demokratycznego państwa prawnego. W wyroku tym Trybunał Konstytucyjny przeprowadził następujący wywód: „Podstawowym przymiotem człowieka jest jego życie. Pozbawienie życia unicestwia więc równocześnie człowieka jako podmiot praw i obowiązków. Jeżeli treścią zasady państwa prawa jest zespół podstawowych dyrektyw wyprowadzanych z istoty demokratycznie stanowionego prawa, a gwarantujących minimum jego sprawiedliwości, to pierwszą taką dyrektywą musi być respektowanie w państwie prawa wartości, bez której wykluczona jest wszelka podmiotowość prawna, tj. życia ludzkiego od początków jego powstania. Demokratyczne państwo prawa jako naczelną wartość stawia człowieka i dobra dla niego najcenniejsze. Dobrem takim jest życie, które w demokratycznym państwie prawa musi pozostawać pod ochroną konstytucyjną w każdym stadium jego rozwoju”³⁵. Zaprezentowane w wyroku rozumienie demokratycznego państwa prawnego jest spójne z koncepcją demokracji w ujęciu Jana Pawła II, której wartość wyrażać się ma w afirmacji godności każdej osoby ludzkiej oraz poszanowaniu i ochronie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw³⁶.

Należy wskazać, że nie wszyscy sędziowie orzekający w sprawie K 26/96 podzielali to stanowisko. Sędzia Wojciech Sokolewicz przedstawił odmienne rozumienie zasady demokratycznego państwa prawnego, którą określił jako „swoisty ekwiwalent anglosaskiej zasady «Rule of Law» najdobitniej wyrażonej w formule: rządy prawa, a nie ludzi”³⁷. Sędzia Zdzisław Czeszejko-Sochacki uznał natomiast, że badany problem nie ma charakteru sporu o konstytucyjność prawa, ale wynika jedynie z „odmiennych ocen filozoficznych i politycznych”³⁸. Poglądy takie reprezentowane były jednak przez mniejszość składu Trybunału Konstytucyjnego.

³⁴ *Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 r., K 26/96*, „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego” 1997, nr 2, poz. 19.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae*, nr 70.

³⁷ *Zdanie odrębne sędziego TK Wojciecha Sokolewicza*, w: *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia. Dokumenty*, red. K. Klauza, Tygodnik Katolicki „Niedziela”, Częstochowa 1997, s. 194.

³⁸ *Zdanie odrębne sędziego TK Zdzisława Czeszejko-Sochackiego*, w: *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia*, s. 142.

W tym samym orzeczeniu z 28 maja 1997 roku Trybunał Konstytucyjny wypowiedział się na temat sporu dotyczącego początku prawnej ochrony życia. Potwierdził jednoznacznie, że życie ludzkie staje się dobrem podlegającym ochronie konstytucyjnej od momentu powstania, a jego wartość w żadnej fazie, również w okresie prenatalnym, nie może być różnicowana. Nie oznacza to jednak, że intensywność tej ochrony w każdym stadium życia i w każdych okolicznościach ma być taka sama. Tym niemniej ochrona ta powinna być zawsze „dostateczna z punktu widzenia chronionego dobra”³⁹. Tezy o początku prawnej ochrony życia nie podzielał jednak sędzia Czeszejko-Sochacki, który samo określenie początku życia ludzkiego uznał za zagadnienie nie prawne, lecz medyczne i filozoficzne, wskazując przy tym na rozbieżność poglądów w tej kwestii⁴⁰.

Trybunał Konstytucyjny odwołał się ponownie do aksjologii kształtującej fundamenty demokratycznego państwa prawnego w wyroku z 30 września 2008 roku (K 44/07)⁴¹. Uznał w nim za sprzeczne z konstytucyjnymi gwarancjami ochrony życia ludzkiego oraz godności osoby ludzkiej rozwiązania przyjęte w artykule 122a Prawa lotniczego⁴², pozwalające na zniszczenie cywilnego statku powietrznego, wraz z pasażerami, użytego jako środek ataku terrorystycznego. Uzasadniając to rozstrzygnięcie, Trybunał stwierdził: „Każdy człowiek, w tym także pasażerowie samolotu znajdującego się w przestrzeni powietrznej państwa, mają prawo do ochrony życia przez to państwo. Nadanie sobie przez państwo prawa do ich zabijania, chociażby w obronie życia innych ludzi, jest zaprzeczeniem tego prawa”⁴³. W ocenie Trybunału Konstytucyjnego skutkiem zastosowania zakwestionowanych w wyroku przepisów byłyby „depersonalizacja” znajdujących się na pokładzie pasażerów i członków załogi, czyli osób niebędących agresorami, które „stałyby się jedynie obiektem (przedmiotem) akcji ratunkowej”⁴⁴.

Kontynuacją tej linii orzeczniczej był wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 roku⁴⁵, który zapadł w związku z oceną legalności tak zwanej aborcji eugenicznej. Stwierdzono w nim: „Wiążący się z przyrodzoną i niezbywalną godnością człowieka obowiązek jej poszanowania i ochrony przez władze publiczne oznacza uznanie, że istnienie jednostki jest samo-

³⁹ *Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 r., K 26/96.*

⁴⁰ *Por. Zdanie odrębne sędziego TK Zdzisława Czeszejko-Sochackiego, s. 150.*

⁴¹ *Zob. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 30 września 2008 r., K 44/07, „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego” 2008, nr 7A, poz. 126.*

⁴² *Zob. Ustawa z dnia 2 lipca 2004 r. o zmianie ustawy o ochronie granicy państwowej oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. 2004, nr 177, poz. 1805.*

⁴³ *Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 30 września 2008 r., K 44/07.*

⁴⁴ *Tamże.*

⁴⁵ *Zob. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 r., K 1/20, „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego-A” 2021, poz. 4.*

istną wartością konstytucyjną. Człowiek jest zatem celem samym w sobie, nie zaś środkiem do realizacji jakiegoś celu. Wobec tego państwo musi chronić centralne dobro przynależne każdemu człowiekowi, jakim jest życie⁴⁶. W przywoływanym wyroku Trybunał Konstytucyjny podtrzymał stanowisko, że „życie ludzkie jest wartością w każdej fazie rozwoju i jako wartość, której źródłem są przepisy konstytucyjne, powinno być chronione przez ustawodawcę, nie tylko w formie przepisów gwarantujących przetrwanie człowieka jako jednostki czysto biologicznej, ale także jako bytu całościowego, dla którego egzystencji niezbędne są również odpowiednie warunki społeczne, bytowe, kulturowe, w całości składające się na istnienie jednostki. [...] dziecko jeszcze nieurodzone, jako istota ludzka – człowiek, któremu przysługuje przyrodzona i niezbywalna godność, jest podmiotem mającym prawo do życia, zaś system prawny – zgodnie z art. 38 Konstytucji – musi gwarantować należytą ochronę temu centralnemu dobru, bez którego owa podmiotowość zostałaby przekreślona⁴⁷.

Efektom tego wyroku była delegalizacja w polskim porządku prawnym aborcji w sytuacji, gdy „badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu⁴⁸. Zaznaczyć trzeba, że orzeczenie to spotkało się z wyjątkowo spolaryzowanymi ocenami społecznymi i prawnymi. Świadczy o tym chociażby dołączenie do niego zdań odrębnych aż przez pięciu sędziów. W jednym z nich sędzia Leon Kieres potwierdził, że życie ludzkie powstaje w momencie poczęcia, a prawo do życia jest przyrodzonym prawem każdego człowieka i obowiązkiem państwa jest podejmowanie skutecznych działań dla jego ochrony. Jednakże nie zgodził się z konsekwencją wyroku w postaci uchylenia podstaw do tak zwanej aborcji eugenicznej, ponieważ „prawo (w przeciwieństwie do moralności czy religii) nie powinno zobowiązywać do heroizmu i formułować wymagań przekraczających zwykłą miarę (niemożliwych do spełnienia przez przeciętnego adresata przepisów)⁴⁹. Według sędziego Piotra Pszczółkowskiego, Trybunał Konstytucyjny pominął perspektywę kobiet, których godność, życie i zdrowie są również wartościami objętymi konstytucyjną ochroną. Jak stwierdził, „w imię ochrony życia w fazie prenatalnej – niemającej skądinąd absolutnego charakteru – Trybunał Konstytucyjny nałożył na nie obowiązek postawy heroicznej, a więc obowiązek przyjęcia na siebie w każdych okolicznościach – niezależnie od natury i stopnia patologii rozwoju płodu ani ewentualnych

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, Dz.U. 2022, poz. 1575, art. 4a, ust. 1, pkt 2.

⁴⁹ Tamże.

konsekwencji dla ich życia i zdrowia wiążących się z kontynuowaniem ciąży – wyrzeczeń i trudów znacznie przekraczających zwykłą miarę ograniczeń związanych z ciążą, porodem i wychowaniem dziecka”⁵⁰. W literaturze podważano też status trzech sędziów, którzy byli członkami składu orzekającego, uznając wyrok za orzeczenie „non-existens”⁵¹.

W literaturze dostrzegano względy humanitarne, na przykład konieczność traktowania płodu, u którego występuje duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia albo zagrażającej życiu nieuleczalnej choroby, jako dziecka z niepełnosprawnością, wymagającego szczególnej ochrony i pomocy ze strony państwa⁵². Podnoszono również, że uwzględniając obowiązujące regulacje w Polsce, wyrok Trybunału Konstytucyjnego nie powinien zaskakiwać. Nie wprowadzał on bowiem do porządku prawnego żadnej normatywnej nowości i był zgodny z przekonaniem, że „dzieckiem jest każda istota ludzka od poczęcia do osiągnięcia pełnoletności”, wyrażonym wprost w treści artykułu 2 ustępu 1 *Ustawy z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka*⁵³.

PROJEKTY LEGALIZACJI ABORCJI A KONSTYTUCYJNE STANDARDY OCHRONY ŻYCIA

Dotychczasowe orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego zbudowało trwałe podstawy dla prawnej ochrony życia człowieka w Polsce, zaliczając ją do standardów demokratycznego państwa prawnego. Nie oznacza to jednak, że nie są podejmowane próby podważenia tego modelu na drodze ustawodawczej. Tendencje te są szczególnie widoczne w stosunku do regulacji zapewniających prawnokarną ochronę dziecka poczętego.

Obowiązujące w tym zakresie w Polsce rozwiązania przyjmują jako zasadę prawnokarną ochronę życia ludzkiego w okresie rozwoju prenatalnego. Jest ona jednak ograniczona ze względu na istnienie ustawowych przesłanek dopuszczających przerywanie ciąży, uzasadnianych potrzebą ochrony innych dóbr prawnych. Zgodnie z art. 152 § 1 Kodeksu karnego, przerwanie ciąży za zgodą kobiety, lecz z naruszeniem ustawy, stanowi przestępstwo zagrożone karą pozbawienia wolności do lat trzech. Osobnym przestępstwem, określonym w art. 152 § 2 [j.w.: określonym w Kodeksie karnym] Kodeksu karnego,

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ A. G l i s z c z y ń s k a - G r a b i a s, W. S a d u r s k i, *The Judgment That Wasn't (But Which Nearly Brought Poland to a Standstill)*, „European Constitutional Law Review” 17(2021) nr 2, s. 130.

⁵² Por. D. L i s - S t a r a n o w i c z, *Prawo moralności publicznej, czyli o obowiązkach politycznych państwa po wyroku TK w sprawie K 1/20*, „Państwo i Prawo” 2021, nr 8, s. 103.

⁵³ *Ustawa z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka*, Dz.U. 2023, poz. 292.

jest udzielnie kobiecie ciężarnej pomocy w przerwaniu ciąży z naruszeniem przepisów ustawy oraz nakłanianie jej do tego (co stanowi art. 152 § 2 Kodeksu karnego). Podkreślić należy, że ustawodawca, posługując się terminologią „przerywa ciążę”, w istocie chroni życie dziecka w okresie od poczęcia do porodu⁵⁴. Wyjątki od tego zakazu określają przepisy *Ustawy z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*⁵⁵. W aktualnym stanie prawnym pozwalają one na przerwanie ciąży przez lekarza, za zgodą kobiety, w dwóch przypadkach: po pierwsze, gdy ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej (z tak zwanych przesłanek medycznych), oraz po drugie, gdy zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego (z tak zwanych przesłanek kryminalnych).

W ostatnim czasie pojawiły się projekty legislacyjne, które zmierzają do liberalizacji w zakresie dopuszczalności aborcji, a co za tym idzie – do zasadniczego zredukowania standardu prawnokarnej ochrony dziecka poczętego. W ich treści można dostrzec rozwiązania, które są wyraźnie sprzeczne z ideą demokratycznego państwa prawnego, nakreśloną orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego.

Najdalej idące w kierunku liberalizacji są propozycje zakładające traktowanie aborcji jako prawa człowieka i prowadzące do zanegowania życia ludzkiego jako samoistnego dobra prawnego, wymagającego bezpośredniej ochrony prawnej. Znamienne jest, że twórcy takich projektów ustaw, nawet gdy odwołują się do standardów ponadustawowych, czynią to w sposób wybiórczy, jedynie z perspektywy kobiety ciężarnej – jej godności, prawa do zdrowia, prawa do prywatności lub „prawa do aborcji”, a nie dostrzegają drugiego koniecznego punktu odniesienia, jakim jest podstawowe i przyrodzone prawo do życia przysługujące każdej istocie ludzkiej.

Przykładem takich tendencji jest złożony przez ugrupowania lewicowe *Poselski projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks karny z 13 listopada 2023 r.*⁵⁶, w którego uzasadnieniu zadeklarowano dążenie do realizacji w życiu społecznym zasad wynikających z Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, takich

⁵⁴ Por. M. Królikowski, *Przestępstwa przeciwko życiu i zdrowiu*, w: *Kodeks karny. Część szczególna*, t. 1, *Komentarz do artykułów 117-221*, red. M. Królikowski, R. Zawłocki, C.H. Beck, Warszawa 2017, s. 282; L. Tysocki, *Przestępstwa przeciwko życiu i zdrowiu*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. M. Filar, LexisNexis Polska, Warszawa 2010, s. 703; *Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z 16 października 2008 r.*, II AKa 255/08, „Kraakowskie Zeszyty Sądowe” 2009, nr 1, poz. 88.

⁵⁵ Zob. *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*.

⁵⁶ Zob. *Poselski Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks karny z 13 listopada 2023 r.*, wraz z *Autopoprawką z 20 listopada 2023 r.*, Druk sejmowy nr 176, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, <https://orka.sejm.gov.pl/Druki10ka.nsf/0/4BA8846810D48387C1258AAE0065128C/%24File/176.pdf>.

jak prawo do samostanowienia⁵⁷, ochrona zdrowia⁵⁸, przyrodzonej godności ludzkiej⁵⁹. Projektodawcy w ogóle nie odnieśli się do obowiązku zapewnienia w Rzeczypospolitej Polskiej prawnej ochrony życia każdego człowieka⁶⁰ jako ponadustawowego wzorca dla oceny dopuszczalności przedstawionych rozwiązań. Chronione w prawie międzynarodowym prawo do życia oraz prawo do zdrowia są przywoływane jedynie w kontekście przysługiwania kobiecie ciężarnej uprawnienia do dobrowolnego przerywania ciąży oraz do dostępności do usług aborcyjnych dobrej jakości.

Podobni propozycje zawarte w złożonym przez ugrupowania lewicowe *Poselskim projekcie ustawy o bezpiecznym przerywaniu ciąży z 13 listopada 2023 roku*⁶¹ miały na celu „zagwarantować osobom mieszkającym w Polsce realizację praw reprodukcyjnych, w tym prawa do ochrony zdrowia i poszanowania wolności i prywatności w zakresie rozrodczości”⁶². Istotną częścią tych praw miało być „prawo do przerywania ciąży” do końca dwunastego tygodnia jej trwania, a w określonych w sytuacjach – również po upływie dwunastego tygodnia.

Podkreślić należy, że żaden z wiążących dokumentów prawa międzynarodowego nie ustanawia „prawa do aborcji” ani nie traktuje przerywania ciąży jako „podstawowego prawa człowieka”⁶³, a jednak takie odniesienia stały się wiodącymi motywami projektowanych regulacji. W ich polu zainteresowania nie znalazły się natomiast takie wartości normatywne, jak dziecko poczęte oraz jego prawa, w tym prawo do życia. W razie wejścia w życie projektowanych rozwiązań ochrona tych wartości stałaby się jedynie pośrednia i warunkowa, a aktualizowałyby się tylko wtedy, gdy taka byłaby wola kobiety ciężarnej.

⁵⁷ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, art. 47.

⁵⁸ Tamże, art. 68.

⁵⁹ Tamże, art. 30.

⁶⁰ Tamże, art. 38.

⁶¹ Zob. *Poselski projekt ustawy o bezpiecznym przerywaniu ciąży z 13 listopada 2023 r.*, Druk sejmowy nr 177, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, <https://orka.sejm.gov.pl/Druki10ka.nsf/0/FCDFB2-FD4380D5C4C1258AAE0062A575/%24File/177.pdf>.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. A. Grzeskowiak, *Diritto all'aborto*, w: Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, s. 245 (tłum. fragm. – K.W.); T. Jassowicz, *Między sumieniem a orzecznictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarnego” 2017, nr 8, s. 55, 58. Próby ustanowienia prawa do aborcji i uznania go za jedno z praw człowieka opierają się głównie na formułowaniu takiego postulatu w ramach niewiążących dokumentów: standardów, założeń, stanowisk (ang. soft law). O tym, że jest to współcześnie silna tendencja w Europie, świadczy przykład Francji, gdzie prawo do przerywania ciąży zostało wpisane do konstytucji (wynik głosowania w Kongresie Parlamentu Francuskiego: 780 głosów „za” przy jedynie 72 „przeciw”) (zob. Z.L. Tongue, *France's Constitutional Right to Abortion: Symbolism over Substance*, „Medical Law Review” 32(2024) nr 3, s. 392-398).

W treści powyższych propozycji została ukryta sama istota aborcji, definiovana przez Jana Pawła II jako „świadome i bezpośrednie zabójstwo istoty ludzkiej w początkowym stadium jej życia, obejmującym okres między poczęciem a narodzeniem”⁶⁴. Zabieg aborcji jest bowiem utożsamiany ze zwyczajnym świadczeniem zdrowotnym, co sugeruje, że niezależnie od przyczyn, aborcja oceniana jest wyłącznie w kategoriach dobrostanu kobiety. Wspomniany wyżej *Projekt ustawy o bezpiecznym przerywaniu ciąży z 13 listopada 2023 r.* prawo do przerywania ciąży uznaje za „świadczenie opieki zdrowotnej”⁶⁵, a poselski *Projekt ustawy o świadomym rodzicielstwie z 24 stycznia 2024 r.*⁶⁶, złożony przez Koalicję Obywatelską przerywanie ciąży definiuje jako „świadczenie zdrowotne w rozumieniu art. 5 pkt 40 ustawy z dnia 27 sierpnia 2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych (Dz. U. z 2022 r. poz. 2561, z późn. zm.), udzielane przy użyciu metod zgodnych z aktualną wiedzą medyczną”⁶⁷. Z pewnością niezamierzonym ubocznym efektem tej regulacji jest wykluczenie poza jej zakres przypadków przerywania ciąży, do których dochodzi poza systemem świadczeń zdrowotnych, na skutek zastosowania środków lub metod niezgodnych z wiedzą medyczną, lub z użyciem przemocy wobec kobiety. Co więcej, eliminacja ze sfery normatywnej pojęć oddających istotę przerywania ciąży doprowadziła projektodawców nie tylko do konsekwentnego odrzucenia wyrażenia „dziecko poczęte”, ale nawet do wykreślenia definicji terminu „dziecko” z *Ustawy z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka*.

Czytelnym przykładem aksjologicznej niespójności zaproponowanych rozwiązań z wartościami konstytucyjnymi jest pojęcie świadomego rodzicielstwa przyjęte w poselskim *Projekcie ustawy o świadomym rodzicielstwie z 24 stycznia 2024 r.*, rozumiane jako „swobodne decydowanie o posiadaniu dzieci oraz ich liczbie, a także planowanie ich narodzin w wybranych przez rodziców odstępach czasu, z uwzględnieniem możliwości stosowania środków zapobiegania ciąży, przerywania ciąży oraz procedur medycznie wspomaganą prokreacji”⁶⁸. Regulacje te w żaden sposób nie dają się pogodzić ze stanowiskiem Trybunału Konstytucyjnego, wyrażonym w przywołanym już wcześniej orzeczeniu z 28 maja 1997 roku (K. 26/96), w którym sprzeciwiono się utożsamianiu prawa do urodzenia dziecka z prawem do przerywania ciąży. Trybunał

⁶⁴ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 58.

⁶⁵ Por. *Poselski projekt ustawy o bezpiecznym przerywaniu ciąży z 13 listopada 2023 r.*, art. 2, 4, 7.

⁶⁶ Zob. *Projekt ustawy o świadomym rodzicielstwie z 24 stycznia 2024 r.*, Druk sejmowy nr 224, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, <https://orka.sejm.gov.pl/Druki10ka.nsf/0/9D6FBC222A5C5B12-C1258AD20036D62F/%24File/224.pdf>.

⁶⁷ Tamże, art. 2, pkt 2.

⁶⁸ Tamże, art. 2, pkt 1.

Konstytucyjny jednoznacznie stwierdził bowiem, że „nie można decydować o posiadaniu dziecka w sytuacji, gdy dziecko to już rozwija się w fazie prenatalnej i w tym sensie jest już «posiadane» przez rodziców. Prawo do posiadania dziecka może być interpretowane wyłącznie w aspekcie pozytywnym, a nie jako prawo do unicestwienia rozwijającego się płodu ludzkiego”⁶⁹.

Odrzucenie prawa do życia jako punktu odniesienia dla tworzonych rozwiązań normatywnych ma dalsze konsekwencje w postaci formułowania propozycji aborcji bez ograniczeń temporalnych – w całym okresie ciąży. W takim zakresie *Poselski Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks karny z 13 listopada 2023 r.* zawierał propozycję wprowadzenia nowego zapisu (w artykule 152 § 5 Kodeksu karnego), który miał depenalizować przerwanie ciąży za zgodą kobiety ciężarnej, jeżeli badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu. Natomiast *Projekt ustawy o świadomym rodzicielstwie z 24 stycznia 2024 roku* zakładał, że przerywanie ciąży byłoby dopuszczalne, bez ograniczeń czasowych, gdy: (1) ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia osoby w ciąży; (2) występuje duże prawdopodobieństwo ciężkich i nieodwracalnych wad płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu, a wykryta choroba lub wada uniemożliwia płodowi samodzielne życie.

*

Budowanie cywilizacji życia nakłada na „wszystkich ludzi dobrej woli” obowiązek promocji i ochrony życia⁷⁰. W polskich realiach prawnych ochrona życia znajduje mocne podstawy aksjologiczne w Konstytucji, która do istoty demokratycznego państwa prawnego zalicza uznanie godności człowieka i jego przyrodzonych praw. Te ponadustawowe wzorce powinny stanowić trwałe fundamenty stabilności przyjętych rozwiązań chroniących dziecko poczęte oraz zapobiegać wprowadzaniu regulacji, które zmierzają do normatywnego wykreowania podmiotowego „prawa do aborcji”. W takiej perspektywie wszelkie projekty zmierzające do legalizacji przerywania ciąży na żądanie kobiety wprost naruszają konstytucyjny obowiązek zapewnienia dostatecznej ochrony życiu ludzkiemu w całym okresie jego rozwoju.

Tym niemniej należy pamiętać, że rozwój nauki stale będzie dostarczał nowych problemów i pytań, na przykład o status tak zwanych embrionów nadliczbowych (czy embrion taki to tylko „materiał genetyczny” czy też istota

⁶⁹ *Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 r., K 26/96.*

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 87.

ludzka – osoba posiadająca własne przyrodzone prawa?). Jak pokazują doświadczenia innych państw, mogą też pojawić się tendencje do dekryminalizacji eutanazji. Problemy te powinny być rozstrzygane z uwzględnieniem standardów nakreślonych przez Trybunał Konstytucyjny.

Odwoływanie się do samych regulacji prawnych, co oczywiste, nie jest wystraszające. Konieczna jest również promocja życia, która będzie w stanie przewyciężyć kryzys kultury, a jakim znajduje się współczesna cywilizacja. Jest to naczelne zadanie w procesie budowy fundamentów cywilizacji życia i wymaga działań wielopłaszczyznowych, w tym edukacyjnych i wychowawczych, budzących otwartość wobec życia, a także prowadzenia polityki pro rodzinnej i wspierania rodzin wielodzietnych.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Gliszczyńska-Grabias, Aleksandra, and Wojciech Sadurski. “The Judgment That Wasn’t (But Which Nearly Brought Poland to a Standstill).” *European Constitutional Law Review* 17, no. 2 (2021): 130–53.
- Grześkowiak, Alicja. “Ochrona życia w nauczaniu Jana Pawła II.” *Studia Prawnicze KUL*, no. 4 (2017): 125–57.
- Grześkowiak, Alicja. “Diritto all’aborto.” In Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon: Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2003.
- Grześkowiak, Alicja. “Zasady prawa karnego w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej: Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu.” *Ethos* 3, nos. 3–4 (11–12) (1990): 249–63.
- Grześkowiak, Alicja. “Prawo karne a moralność.” In *Prawo karne*. Edited by Alicja Grześkowiak and Krzysztof Wiak. Warszawa: C.H. Beck, 2023.
- Jan Paweł II. Encyklika *Evangelium vitae: O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*. March 25, 1995. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.
- Jan Paweł II. Encyklika *Veritatis splendor: O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*. August 6, 1993. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Jan Paweł II. “Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów: Przemówienie papieskie do Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego w Stolicy Apostolskiej.” *L’Osservatore Romano: The Polish Edition* 23, no. 3 (241) (2002): 33–35.
- Jasudowicz, Tadeusz. “Między sumieniem a orzecznictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka”, *Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarne*, no. 8 (2017): 43–62.

- Kaczmarek, Tadeusz. "Prawo karne wobec moralności: Spory wokół moralnego i prawnego statusu płodu ludzkiego." In *Nauki penalne wobec problemów współczesnej przestępczości: Księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Andrzeja Gaberle*. Edited by Krzysztof Krajewski. Warszawa: Wolters Kluwer, 2007.
- Klauza, Karol, ed. *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia: Dokumenty*. Częstochowa: Biblioteka "Niedzieli", 1997.
- "Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r." *Dziennik Ustaw*, 1997, no. 78, item 483, amended.
- Królikowski, Michał. "Przestępstwa przeciwko życiu i zdrowiu." In *Kodeks karny: Część szczególna*. Vol. 1. *Komentarz*. Edited by Michał Królikowski and Robert Zawłocki. Warszawa: C.H. Beck, 2017.
- Lis-Staranowicz, Dorota. "Prawo moralności publicznej, czyli o obowiązkach pozytywnych państwa po wyroku TK w sprawie K 1/20." *Państwo i Prawo*, no. 8 (2021): 101–16.
- "Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 r., K 26/96." *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego* 1997, no. 2, item 19.
- "Poselski Projekt ustawy o bezpiecznym przerywaniu ciąży z 13 listopada 2023 r.: Druk sejmowy nr 177." Sejm Rzeczypospolitej Polskiej. <https://orka.sejm.gov.pl/Druki10ka.nsf/0/FCDFB2FD4380D5C4C1258AAE0062A575/%24File/177.pdf>.
- "Poselski Projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks karny z 13 listopada 2023 r., wraz z Autopoprawką z 20 listopada 2023 r. Druk sejmowy nr 176." Sejm Rzeczypospolitej Polskiej. <https://orka.sejm.gov.pl/Druki10ka.nsf/0/4BA8846810D48387-C1258AAE0065128C/%24File/176.pdf>.
- "Posiedzenie podkomisji praw i obowiązków obywateli (6). *Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego: Biuletyn*, no. 10 (1995): 122–37.
- "Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej przygotowany przez Senat I kadencji: Druk Senatu I kadencji nr 500." *Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu*, no. 5 (1991): 21–67.
- "Projekt ustawy o świadomym rodzicielstwie z 24 stycznia 2024 r. Druk sejmowy nr 224." Sejm Rzeczypospolitej Polskiej. <https://orka.sejm.gov.pl/Druki10ka.nsf/0/9D6FBC222A5C5B12C1258AD20036D62F/%24File/224.pdf>.
- "Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego w dniach 24, 25, 26, 27 i 28 lutego 1997 r. część I, Warszawa 1997." Sejm Rzeczypospolitej Polskiej. [https://orka2.sejm.gov.pl/Stenogramy2.nsf/0/386CD2B77C09CB2B-C1258959004A282E/\\$file/ZN3-1.pdf](https://orka2.sejm.gov.pl/Stenogramy2.nsf/0/386CD2B77C09CB2B-C1258959004A282E/$file/ZN3-1.pdf)
- Tongue, Zoe L. "France's Constitutional Right to Abortion: Symbolism over Substance." *Medical Law Review*, no. 3 (2024): 392–8.
- Tyszkiewicz, Leon. "Przestępstwa przeciwko życiu i zdrowiu." In *Kodeks karny: Komentarz*. Edited by Marian Filar. Warszawa: LexisNexis, 2010.

- “Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży.” *Dziennik Ustaw*, no. 1575 (2022).
- “Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r.: Kodeks karny.” *Dziennik Ustaw*, no. 17 (2024).
- “Ustawa z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka.” *Dziennik Ustaw*, no. 292 (2023).
- “Ustawa z dnia 2 lipca 2004 r. o zmianie ustawy o ochronie granicy państwowej oraz niektórych innych ustaw.” *Dziennik Ustaw*, no. 1805 (2004).
- Wiak, Krzysztof. “Protection of Life in the Legislation and Teaching of Saint John Paul II.” *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie*, no 2 (2023): 389–400.
- “Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 30 września 2008 r., K 44/07.” *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego*, no. 7A (2008), item 126.
- “Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 r., K 1/20.” *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego-A*, no. 4 (2021).
- “Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z 16 października 2008 r., II AKa 255/08.” *Krakowskie Zeszyty Sądowe*, no. 1 (2009), item 88.
- “Zdanie odrębne sędziego TK Wojciecha Sokolewicza.” In *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia: Dokumenty*. Edited by Karol Klauza. Częstochowa: Biblioteka Niedzieli, 1997.
- “Zdanie odrębne sędziego TK Zdzisława Czeszejko-Sochackiego.” In *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia: Dokumenty*. Edited by Karol Klauza. Częstochowa: Biblioteka Niedzieli, 1997.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Krzysztof WIAK – Współczesne tendencje w zakresie liberalizacji aborcji jako przejaw zmagania cywilizacji życia z cywilizacją śmierci. Ujęcie Jana Pawła II

DOI 10.12887/38-2025-1-149-11

Przed trzydziestu laty Jan Paweł II nakreślił w encyklice *Evangelium vitae* obraz współczesnego społeczeństwa, które jest „naznaczone przez dramatyczną walkę między «kulturą życia» a «kulturą śmierci»” (nr 95). Źródło nowych zagrożeń, takich jak stopniowy wzrost aprobaty społecznej dla zamachów przeciwko życiu w imię prawa do indywidualnej wolności oraz prawne ich uznanie przez ustawodawstwo wielu krajów za całkowicie legalne, stanowi „głęboki kryzys kultury, który rodzi sceptyczną postawę wobec samych fundamentów poznania i etyki oraz sprawia, że coraz trudniej jest zrozumieć w pełni sens istnienia człowieka, jego praw i obowiązków” (nr 11). Przewycięzenie tego kryzysu staje się kluczowe dla budowy fundamentów cywilizacji życia. Nakreślone przemiany społeczne, podważając nienaruszalny charakter godności człowieka i jego niezbywalnych praw, dotyczą samych podstaw demokracji. Tendencje te wywołały w Polsce debatę na temat granic prawnej ochrony życia ludzkiego. Jasne stanowisko zajął w niej Trybunał Konstytucyjny, który wie-

lokalnie podkreślał, że demokratyczne państwo prawa za naczelną wartość powinno uznawać człowieka i dobra dla niego najcenniejsze. Dobrem takim jest życie, które – w każdym stadium jego rozwoju – w demokratycznym państwie prawa musi pozostawać pod ochroną konstytucyjną. Z całą pewnością nie odpowiadają tym standardom propozycje legislacyjne zakładające traktowanie aborcji jako prawa człowieka i prowadzące do zanegowania życia ludzkiego jako samoistnego dobra prawnego, wymagającego bezpośredniej ochrony prawnej.

Słowa kluczowe: życie, cywilizacja życia, Jan Paweł II, prawna ochrona życia, Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej

Kontakt: Katedra Prawa Karnego, Instytut Nauk Prawnych, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-037 Lublin
E-mail: wiakk@kul.pl
<https://pracownik.kul.pl/krzysztof.wiak/>
ORCID 0000-0003-0947-570X

Krzysztof WIAK, Contemporary Trends to Liberalize Abortion: On the Struggle Between the Civilization of Life and the Civilization of Death; The Approach of John Paul II

DOI 10.12887/38-2025-1-149-11

Thirty years ago, John Paul II outlined in the encyclical *Evangelium Vitae* a picture of contemporary society “marked by a dramatic struggle between the ‘culture of life’ and the ‘culture of death’” (Section 95). “The profound crisis of culture, which generates scepticism in relation to the very foundations of knowledge and ethics, and which makes it increasingly difficult to grasp clearly the meaning of what man is, the meaning of his rights and duties” (Section 11) is a source of new threats, such as a gradual increase in the social approval for attacks against life in the name of the right to individual freedom and the recognition of such attacks as entirely legal by the legislative systems in numerous countries. Overcoming this crisis becomes the primary task for laying the foundations for the “civilization of life.” By undermining the inviolable nature of human dignity and inalienable human rights, the social transformations in question affect the very foundations of democracy. In Poland, such trends have sparked a debate on the limits of the legal protection of human life. The Constitutional Tribunal took a clear position on the matter, repeatedly emphasizing that a democratic *Rechtsstaat* (jurisprudential state) should recognize, as its primary value, the human being and the goods that are most valuable to human beings. Among these goods is all human life at every stage of its development, which, as such, must fall under constitutional protection. Legislative proposals which interpret abortion as a human right and result in questioning the fact that a human life is an inherent rightful good which requires direct legal protection certainly do not meet the standards of a *Rechtsstaat*.

Keywords: life, civilization of life, John Paul II, legal protection of life, Constitution of the Republic of Poland

Contact: Department of Criminal Law, Institute of Legal Sciences, Faculty of Law, Canon Law, and Administration, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-037 Lublin, Poland

E-mail: wiakk@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/krzysztof.wiak/>

ORCID 0000-0003-0947-570X



Robert T. PTASZEK*

ODEJŚCIE OD TRANSCENDENCJI Współczesna młodzież polska wobec religii i duchowości

Problemy współczesnego Kościoła pogłębia fakt, że papież Franciszek konsekwentnie modernizuje i „otwiera” Kościół, starając się dostosować go do oczekiwań współczesnego świata. Tego rodzaju otwarcie to jednak droga donikąd. Próbując upodabniać się do świata, Kościół katolicki ponosi niemal wyłącznie straty. Zamiast głosić pochodzące od Boga prawdziwe i niezmiennie Objawienie, zaczyna swoje nauczanie zmieniać i modyfikować. Choć systematycznie rezygnuje z kolejnych elementów swojej doktryny, nie tylko nie zyskuje społecznej akceptacji, ale wręcz traci kolejnych wyznawców.

CO SIĘ STAŁO?

W roku 2023 Instytut Badań Edukacyjnych opublikował raport z badań International Civic and Citizenship Education Study (ICCS) przeprowadzonych w roku 2022. Zgodnie z zamieszczoną na stronie Instytutu informacją prasową, „ICCS to największe międzynarodowe badanie dotyczące edukacji obywatelskiej prowadzone wśród uczniów w ósmym roku edukacji szkolnej. Celem badania jest sprawdzenie, w jakim stopniu młodzi ludzie są przygotowani do pełnienia roli obywatela w demokratycznym społeczeństwie”¹.

Odwołuję się do tego raportu, ponieważ poprzednia edycja badania ICCS, w którym brali udział polscy uczniowie, odbyła się w roku 2009. Jak więc słusznie zauważają autorzy wspomnianego dokumentu, „badanie ICCS 2022 pokazuje, jakie zmiany w wiedzy, postawach i deklarowanych zachowaniach obywatelskich polskiej młodzieży nastąpiły w ciągu 13 lat”².

To ważne i potrzebne badanie, a z punktu widzenia podjętych w tym tekście rozważań tym istotniejsze, że obejmowało także postawy młodych ludzi wobec religii. I do tej części raportu chcę się odnieść. Przedstawione tam wy-

* Prof. dr hab. Robert T. Ptaszek – Katedra Filozofii Religii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: robert.ptaszek@kul.pl, ORCID 0000-0001-9418-5517 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Instytut Badań Edukacyjnych, *ICCS 2022. Ogłoszono wyniki najnowszej edycji Międzynarodowego Badania Kompetencji Obywatelskich!*, IBE, <https://iccs.ibe.edu.pl/wp-content/uploads/2023/11/WYNIKI-2022-INFORMACJA-PRASOWA.pdf>, s. 1.

² Tamże.

niki pokazują, że poglądy i postawy polskiej młodzieży wobec religii z 2009 i 2022 roku ogromnie się zmieniły. Oddajmy głos autorom raportu:

„W 2009 roku cztery piąte polskich uczniów uważało, że religia powinna wpływać na zachowanie ludzi wobec innych, ponad połowa stawiała zasady religijne wyżej niż prawa państwowe, a przeszło jedna trzecia przyznałaby więcej władzy przywódcom religijnym [...]. Porównując te wyniki z aktualnymi, łatwo zatem zauważyć, że popularność takich opinii w ciągu 13 lat gwałtownie zmalała. O ile w 2009 roku Polska należała do krajów o największym deklarowanym znaczeniu religii dla młodzieży, o tyle w roku 2022 należy do tych o najmniejszym jej znaczeniu [...]. Można zatem stwierdzić, że obserwowanej w ostatnich dwóch dekadach laicyzacji polskiej młodzieży przejawiającej się w deklaracjach dotyczących identyfikacji religijnej, roli religii w życiu codziennym i udziału w praktykach religijnych, towarzyszyła również zmiana poglądów na temat pożądanej roli religii w życiu publicznym. Pod względem skali przeobrażeń w tej sferze Polska wyróżnia się na tle krajów uczestniczących w ICCS³. Dodać trzeba koniecznie, że wyróżnia się negatywnie.

Te klarowne, a zarazem niezbyt optymistyczne wnioski oparte są na obszernych badaniach empirycznych. Nie ma potrzeby przywoływać ich szczegółowych wyników, ale zrobię jeden wyjątek, by pokazać, jak wielka zmiana się dokonała. W roku 2009 78% badanych uczniów deklarowało, że religia pomaga im rozstrzygać, co jest dobre, a co złe. W 2022 roku uważało tak zaledwie 46%. Wystarczyło zatem zaledwie trzynaście lat, aby dla ponad trzydziestu procent polskich uczniów klas ósmych religia przestała być znaczącym elementem kształtującym ich światopogląd.

To i inne badania (na przykład przeprowadzane przez Centrum Badań Opinii Społecznej⁴) pozwalają stwierdzić, że w Polsce w ostatnich latach młodzież masowo i coraz szybciej odwraca się od religii. W tej sytuacji warto podjąć próbę odpowiedzi na trzy podstawowe pytania: (1) Jakie są najważniejsze przyczyny takiej sytuacji? (2) Czym młodzież próbuje zastępować religię? (3) Jakie są mogą być skutki zastępowania religii „nową duchowością”?

DLACZEGO MŁODZI POLACY ODWRACAJĄ SIĘ OD RELIGII?

Jeszcze do niedawna szczyliciliśmy się tym, że Polska młodzież nie ulega laicyzacji, coraz powszechniejszej na Zachodzie. Mówiło się nawet o „pokole-

³ *Młodzi w demokracji. Wyniki Międzynarodowego Badania Kompetencji Obywatelskich ICCS 2022*, red. O. Wasilewska, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2023, s. 117n.

⁴ Zob. CBOS, „Komunikat z badań” 2021, nr 144, „Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa”, s. 1-19.

niu Jana Pawła II⁵. Nazwa ta nie była zbyt precyzyjna, ale zazwyczaj używano jej na określenie młodych katolików zafascynowanych nauczaniem i świadectwem życia Jana Pawła II. Na szerszą skalę zaczęto o nich mówić w ten sposób w roku 2005, czyli roku śmierci papieża. Ponieważ na różne sposoby deklarowali oni, jak ważna była dla nich postać Jana Pawła II, sądzono nawet, że owi młodzi ludzie staną się generacją, która odnowi, a przynajmniej ożywi życie religijne w Polsce. Dziś już wiemy, że nic takiego nie nastąpiło.

Fakt ten próbowali zrozumieć i wyjaśnić przedstawiciele różnych dyscyplin. Nie ma tu jednak miejsca, aby przywoływać diagnozy na temat fenomenu tak zwanego pokolenia Jana Pawła 2, formułowane przez socjologów, psychologów, teologów czy filozofów. Zamiast zatem zabierać głos w tej debacie chcę zwrócić uwagę na dwa zjawiska, które – jak sądzę – w istotny sposób zniechęcają dziś młodzież do religii. Uważam, że właśnie w wyniku ich połączenia religia, przynajmniej w takiej postaci, w jakiej głoszona jest przez Kościół katolicki, coraz wyraźniej przestaje oddziaływać na życie współczesnej młodzieży.

Pierwsze z tych zjawisk to zmiany zachodzące we współczesnym Kościele. Ich tempo i nagromadzenie sprawiają, że można mówić o kryzysie Kościoła. I – co koniecznie trzeba podkreślić – kryzys ten narasta. Już pontyfikat Jana Pawła II – mimo wielu spektakularnych manifestacji wiary przy okazji papieskich pielgrzymek – pokazywał, że dla ludzi współczesnych kwestie religijne, związane przecież ze sprawami tak fundamentalnymi, jak zbawienie i wieczne szczęście, są coraz mniej istotne. Aby zilustrować tę tendencję, wystarczy przywołać słowa Papieża Polaka z posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*⁶ z roku 2003, którą uważam za dokument o szczególnym znaczeniu. Pochodzi ona z końcowego okresu pontyfikatu Jana Pawła II i przygotowywana była przez ponad dekadę. Jest to zatem dokument, który powstał na bazie obserwacji i przemyśleń z wielu lat pontyfikatu, popartych dyskusją toczoną aż na dwóch specjalnych synodach poświęconych Europie (w roku 1991 i 1999). Ponadto, jest to ostatnia z serii posynodalnych adhortacji rozważających kondycję Kościoła w skali całych kontynentów i obszarów globu⁷. Z tych powodów adhortacja ta prezentuje konkretną i szczegółową diagnozę

⁵ Zob. np. T. B o r u t k a, *Pokolenie Jana Pawła II. Kim są ci ludzie i jaka jest ich rola w Kościele?*, „Studia Socialia Cracoviensia” 8(2016) nr 1 (14) s. 11-25.

⁶ Zob. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 7-8 (255), s. 4-39.

⁷ Zob. t e n ż e, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 10(177), s. 4-40; t e n ż e, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2 (1996-2003), red. M. Romanek, Znak, Kraków 2006, s. 306-412.; t e n ż e, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, s. 414-524. t e n ż e, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Oceania*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, s. 528-624.

sytuacji Europy na progu dwudziestego pierwszego wieku – zwłaszcza w kwestiach związanych z obecnością w niej Kościoła katolickiego.

Jan Paweł II uważał, że współczesna Europa to kontynent, którego kultura stała się postchrześcijańska. Tak opisywał jej duchową sytuację: „Czasy, w jakich żyjemy, i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. [...] Wśród wielu aspektów [...] chciałbym przypomnieć utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię”⁸.

O tym, że Papież uważał kulturę współczesnej Europy za postchrześcijańską, wyraźnie świadczą również inne sformułowania obecne w adhortacji. Ich podsumowaniem jest stwierdzenie: „Europejska kultura sprawia wrażenie «młczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”⁹.

Jan Paweł II wskazywał też na groźne dla katolików praktyczne konsekwencje tej sytuacji. Pisał: „W wielu sferach publicznych łatwiej jest deklorować się jako agnostycy niż jako wierzący; odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne”¹⁰.

Diagnozy te to smutny, ale realistyczny opis sytuacji. Potwierdzał je także następca Papieża Polaka, Benedykt XVI. Przypominał o tym między innymi w swojej książce *Opcja Benedykta* Rod Dreher. Czytamy tam: „My, chrześcijanie Zachodu, stoimy w obliczu potopu, jaki się wydarza raz na tysiąc lat. Albo, jeśli wierzyć papieżowi-emerytowi Benedyktowi XVI, raz na tysiąc pięćset lat. W roku 2012 ówczesny Ojciec Święty stwierdził, że Zachód ogarnął kryzys duchowy najpoważniejszy od upadku cesarstwa rzymskiego pod koniec V wieku. Na Zachodzie światło chrześcijaństwa ledwie się tli. Żyjący dziś ludzie mogą się doczekać jego śmierci w naszej cywilizacji [...]. Jeśli nic dramatycznego nie odwróci obecnych trendów, chrześcijaństwo zniknie całkowicie z Europy i z Ameryki Północnej. Może to nie będzie koniec świata, ale będzie to koniec naszego świata”¹¹.

Problemy współczesnego Kościoła pogłębia fakt, że następca Benedykta XVI, papież Franciszek, konsekwentnie modernizuje i „otwiera” Kościół, starając się dostosować go do oczekiwań współczesnego świata. Tego rodzaju otwarcie to jednak droga donikąd, bo jak zauważył już w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku Leszek Kołakowski, „kiedy czytamy niektórych

⁸ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 7, s. 6.

⁹ Tamże, nr 9, s. 7.

¹⁰ Tamże, nr 7, s. 6.

¹¹ R. Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. M. Samborska, Wydawnictwo AA, Kraków 2018, s. 25.

krytyków Kościoła, odnosimy wrażenie, że poczuliby się usatysfakcjonowani dopiero wtedy, gdyby papież jasno powiedział: nie ma Boga, nie ma zbawienia, aborcja jest w porządku, podobnie jak homoseksualne małżeństwa, a Kościół katolicki jest lewicową partią polityczną¹².

Próbując upodabniać się do współczesnego świata, Kościół katolicki ponosi niemal wyłącznie straty. Coraz wyraźniej widać, że zaczyna w nim dominować tendencja bardzo niebezpieczna. Zamiast głosić światu pochodzące od Boga prawdziwe i niezmiennie Objawienie, zaczyna swoje nauczanie zmieniać i modyfikować. Działania te nie przynoszą jednak oczekiwanych efektów. Choć Kościół systematycznie rezygnuje z kolejnych, ważnych elementów swojej doktryny, to nie tylko nie zyskuje społecznej akceptacji, ale wręcz traci kolejnych wyznawców.

Wielu autorów krytycznie ocenia kierunek, w którym Franciszek prowadzi dziś Kościół. Uważają oni – moim zdaniem słusznie – że Papież zbyt koncentruje się na sprawach ziemskich, zapominając o tym, co nadprzyrodzone. Włoski pisarz katolicki Antonio Socci wyraził to następująco: „Wydaje się, że w «Twoim» Kościele zagadnienia selekcji śmieci i utylizacji odpadów są istotniejsze od tragedii całych narodów, które w przeciągu niewielu lat porzuciły wiarę. Bijesz na alarm w sprawie globalnego ocieplenia, podczas gdy Kościół od dwóch tysięcy lat przestrzega przed ogniem piekielnym¹³”.

Skoro zaś jednak papież Franciszek konsekwentnie uznaje za główne zadania Kościoła katolickiego słuchanie i towarzyszenie, a nie – jak dotychczas – nauczanie i prowadzenie, kryzys Kościoła katolickiego będzie się nadal pogłębiać. Dobrze pokazuje i wyjaśnia to Grzegorz Górny, powołując się na ogłoszony 1 listopada 2023 roku list apostolski papieża Franciszka *Ad theologiam promovendam*¹⁴. Zdaniem Górnego jest to list będący swoistym teologicznym manifestem tego pontyfikatu, nawołującym do „odważnej rewolucji kulturalnej¹⁵” w Kościele. „Problem polega na tym – pisze Górny – że tego typu rozumienie teologii było zawsze uważane za sprzeczne z istotą doktryny katolickiej, a nawet potępiane przez niektórych papieży. W związku z tym rodzi się zasadne pytanie, czy to, co postuluje Franciszek, a więc zmiana starego paradygmatu na nowy, nie jest [...] próbą zastąpienia jednej religii przez drugą.

¹² L. K o ł a k o w s k i, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2011, s. 49.

¹³ A. S o c c i, *Ostatnie prorocтво. List do papieża Franciszka o Kościele w czasach ostatecznych*, tłum. R. Skrzypczak, Wydawnictwo AA, Kraków 2016, s. 128.

¹⁴ Zob. F r a n c i s z e k, List apostolski motu proprio *Ad theologiam promovendam*, tłum. J. Słomka, Więż, <https://wiesz.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/>.

¹⁵ G ó r n y, *Nowy paradygmat Franciszka. Czy to, co pozostanie po „odważnej rewolucji kulturalnej”, będzie jeszcze Kościołem katolickim?*, wPolityce.pl, <https://wpolityce.pl/kosciol/676392-nowy-paradygmat-papieza-franciszka-co-pozostanie>.

Czy to, co pozostanie po takich zmianach, będzie jeszcze Kościołem katolickim? Być może pozostanie stara nazwa, ale kryjąca się za nią rzeczywistość będzie już czymś zupełnie innym¹⁶.

Tak gruntowny kryzys doktrynalny i wizerunkowy łączy się z drugim bardzo istotnym problemem współczesnego Kościoła. Jest nim nieumiejętność przekazywania nauczania za pomocą nowoczesnych technologii. Nie wdając się w szczegóły, stwierdzić można, że Kościół po prostu „przespał” rewolucję cyfrową ostatnich lat. A przecież Internet stanowi dziś główne źródło, z którego młodzież czerpie wiedzę – także na temat religii. Danuta Smołucha zauważa: „W przypadku cyfrowych mediów katolickich rozproszenie i brak uporządkowania jest przyczyną, że wielu użytkowników błądzi po omacku w poszukiwaniu informacji. W Sieci funkcjonuje wiele wartościowych stron katolickich, których treści kształtują opinię publiczną i pozwalają właściwie odebrać posłannictwo Kościoła. Jednak dotarcie do nich często nie jest łatwe ze względu na panujący w Internecie szum informacyjny. Wiarygodność i rzetelność publikowanych treści jest bardzo trudna do ustalenia, szczególnie, że dużej części z nich nikt nigdy nie zweryfikował, a rolę autorytetów kościelnych częstokroć przejmują webmasterzy i moderatorzy stron internetowych¹⁷”.

Tymczasem każdy, a więc także młody człowiek, w świadomy i wolny sposób wybiera sobie życiowe cele. Podejmuje też działania mające doprowadzić do ich osiągnięcia. Dlatego musi posiadać niezbędną wiedzę, która pozwoli mu na sprawne dokonywanie takich wyborów. Wspomniana wiedza określana jest zazwyczaj jako światopogląd. Nie są to usystematyzowane informacje, uzyskane za pomocą ścisłych (naukowych) procedur, lecz zbiór ogólnych i pochodzących z różnych źródeł zasad i reguł postępowania, którymi kierujemy się w konkretnych sytuacjach życiowych. Każda z takich praktycznych reguł, którą przyjmujemy, opiera się na wiedzy ogólnej o nas i o świecie. Jeszcze w roku 2009 dla polskiej młodzieży głównym źródłem tej wiedzy była religia. Warto się zatem zastanowić, czym współczesna młodzież stara się ją zastąpić.

CZYM MŁODZIEŻ PRÓBUJE ZASTĘPOWAĆ RELIGIĘ?

Dotychczasowe rozważania pozwalają sformułować wniosek, że kryzys współczesnego Kościoła staje się dla młodych ludzi przyczyną poważnych problemów. Odwracając się od niego, tracą źródło norm i zasad zawartych

¹⁶ Tamże.

¹⁷ D. S m o ł u c h a, *Kościół katolicki wobec współczesnych mediów – szanse i zagrożenia*, „Episteme” 2(2013) nr 19, s. 105.

w Dekalogu, co utrudnia im efektywne dokonywanie ważnych życiowo wyborów. Dzieje się tak wbrew popularnym dziś deklaracjom, jakoby odrzucenie religii miało ułatwiać młodym ludziom proces podejmowania wolnych decyzji, wyzwalając ich ze sztywnych ram i ograniczeń, które rzekomo narzuca im religia.

Deklaracje takie uważam za nieuprawnione z prostego powodu. Przecież od młodych ludzi oczekujemy sprawnego podejmowania racjonalnych decyzji a także brania za nie odpowiedzialności. To zaś wymaga posiadania jasnego i na tyle precyzyjnego układu odniesienia, aby z jego pomocą można było oceniać decyzje i działania, uznając je za dobre bądź złe. Katolicyzm umożliwił dokonywanie takich ocen głosząc, że obdarzony przez Boga naturą rozumną, człowiek potrafi rozpoznawać dobro i zło. Może się tego nauczyć, a wtedy potrafi podejmować rzeczywiście wolne i racjonalne decyzje – to znaczy w sposób rozumny określać, co jest dla niego w konkretnej sytuacji najlepsze.

Żyjący w religijnej kulturze młodzi ludzie posiadali niemal powszechnie akceptowany obraz świata i zbiór uniwersalnych zasad moralnych. To znacząco ułatwiało im wchodzenie w życie dorosłe. Dziś sytuacja zasadniczo się zmieniła, ponieważ współczesna Europa z trudną do zrozumienia determinacją stara się odcinać od swoich religijnych korzeni. Jednak funkcjonując w ten sposób, dekonstruuje także odwołujący się do nich obraz człowieka i świata, stanowiący dla kolejnych pokoleń czytelny układ odniesienia. Toteż obecnie, po niemal zupełnym odrzuceniu religijnej wizji rzeczywistości, młodzi ludzie stają przed koniecznością znalezienia nowych źródeł wiedzy o tym, kim są i dokąd zmierzają. Jest to konieczne, bo mimo narastającego procesu laicyzacji i krytyki religii trudno podać w wątpliwość istnienie duchowych potrzeb człowieka, których zaspokojenie nie tylko pozytywnie oddziałuje na sferę jego życia religijnego, ale pozwala mu też skuteczniej funkcjonować w świecie. Są to zwłaszcza takie potrzeby, jak pragnienie posiadania całościowej, uporządkowanej wizji świata czy też kierowania się w życiu trwałymi wartościami i zasadami.

Krytyczna postawa wobec religii, a szczególnie wobec Kościoła katolickiego, sprawia, że młodzież poszukuje dziś alternatywnych form zaspokajania swoich potrzeb duchowych. Poszukiwania te przybierają charakter dwojaki: (1) umiarkowany, który akceptuje wyjątkowy charakter religii (za alternatywy dla niej uznaje się wówczas inne religie bądź ruchy religijne) bądź (2) skrajny, zakładający, że religia jest wyłącznie wytworem kultury. W tym drugim nurcie poszukiwań próbuje się zastąpić religię, intensyfikując aktywność człowieka w innych dziedzinach, takich jak na przykład nauka czy sztuka.

Zacznę od krótkiej oceny tych skrajnych, czyli niereligijnych opcji. Okazuje się, że realnej alternatywy dla religii nie może stanowić ani nauka, ani też technika. Mimo niezwykle intensywnego rozwoju tych dziedzin składane

przez ich twórców deklaracje, że są oni w stanie rozwiązać problemy człowieka i świata (także te, które dotyczą sfery duchowej), nie znajdują potwierdzenia. Ciekawie pisze o tym Agnieszka Lekka-Kowalik: „«Świeckie zbawienie» poprzez budowanie społeczeństwa «równości dobrobytu» nie jest już chyba widziane jako wielkie zadanie moralne – historia sfalsyfikowała tę drogę jako skuteczną. Sądzę natomiast, że znów utożsamia się zbawienie ze szczęściem rozumianym jako «samorealizacja». Owa samorealizacja, umieszczona w kontekście tezy, iż człowiek jest po pierwsze bytem jedynie materialnym, a po drugie – niemającym żadnego ostatecznego celu i sensu swego życia (nawet w świetle ewolucji), sprowadza się do robienia tego, na co mam aktualnie ochotę. Sprawdza się postawiona przez kardynała Ratzingera diagnoza, że szczęście wzięte zamiast zbawienia staje się coraz «żarłoczniejsze», a jednocześnie coraz «bledsze» i dlatego wciąż pojawiają się jakieś recepty na owe szczęście – seks, narkotyki, Internet, medytacje. Tyle tylko, że są to recepty na «własne szczęście» wedle własnej miary, bez oglądania się na innych, i to szczęście osiągane na tym świecie»¹⁸.

Za alternatywę osobowej wizji człowieka opartej na religii katolickiej trudno też uznać podejmowane dziś próby sprowadzenia osoby ludzkiej wyłącznie do roli konsumenta. Już pobieżny przegląd i charakterystyka takich prób ukazują, że mamy tu do czynienia z postawą rezygnacji i kapitulacji: człowiek zostaje pozbawiony tego, co czyni go kimś wyjątkowym w świecie – czyli właśnie człowiekiem¹⁹.

Okazuje się, że problemów związanych z poszukiwaniem alternatyw dla religii nie rozwiązuje także postawa, którą nazwałem umiarkowaną. Przede wszystkim z tego powodu, że młodzi Polacy mają raczej ograniczony wybór alternatyw religijnych wobec Kościoła katolickiego. Wybór ten sprowadza się w praktyce do dwóch typów tych alternatyw: tak zwanych nowych ruchów religijnych oraz religii niechrześcijańskich²⁰. Co więcej, każda z tych opcji posiada znaczące ograniczenia. Wskażę teraz najważniejsze z nich.

Choć propozycje nowych ruchów religijnych są zróżnicowane, można stwierdzić, że akceptujący je ludzie podążają na ogół w jednym z trzech kierunków. (1) Najbardziej przywiązana do katolicyzmu młodzież wybiera jego „nowe wersje” w postaci ruchów religijnych odwołujących się do Biblii.

¹⁸ A. L e k k a - K o w a l i k, *Nauka w poszukiwaniu boskości?*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, red. R.T. Ptaszek, M. Piwowarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 311.

¹⁹ Por. W. D a s z k i e w i c z, *Człowiek: homo religiosus czy tylko konsument?*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa*, s. 315-327.

²⁰ Zob. R.T. P t a s z e k, *Filozoficzne aspekty alternatywnej religijności*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021; I. K a m i ń s k i, *Sekty i nowe ruchy religijne w 365 pytaniach i odpowiedziach*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2013.

Większość tych ruchów założyli ludzie, którzy – jak sami utrzymywali – mieli otrzymać od Boga nowe objawienie mówiące o zbliżającym się końcu świata. (2) Inni poszukują inspiracji w odległych kulturach (zwłaszcza w Indiach i na Dalekim Wschodzie), próbując na gruncie europejskim zaszczerpić koncepcje, które w tak odmiennym środowisku kulturowym nie funkcjonują właściwie. (3) Jeszcze inni zwracają się ku ezoteryce i często przy tym próbują rekonstruować rodzime religie przedchrześcijańskie (na przykład popularny dziś na Zachodzie odynizm), odkrywając przy tym, jak obce są one kulturze współczesnej, przez co ich praktykowanie wymaga tworzenia zamkniętych subkultur. To samo odnosi się do uprawianego przez coraz więcej osób czarostwa (ang. wicca), które jest ponadto z gruntu współczesną konstrukcją, a nie rekonstrukcją dawnych wierzeń. Są też wśród nich tacy, którzy – zafascynowani siłą i skoncentrowani na własnym ego – zamiast „ograniczającemu” ich dobrocią i miłością Bogu, na różne sposoby próbują służyć Szatanowi. Zapominają przy tym, że Szatan jest przecież istotą duchową słabszą od Boga i ostatecznie jego bunt skazany jest na klęskę.

Tym, co łączy większość wspomnianych ruchów religijnych, jest przekonanie, że ich doktryna prezentuje „nowe objawienie”, lepiej dostosowane do potrzeb i oczekiwań współczesnego człowieka. Jednak wbrew stanowisku wyrażanemu przez członków tych ruchów, ich twierdzenia o dezaktualizowaniu się tradycyjnych doktryn religijnych uznać należy za błędne. Aby pokazać, że jest to błąd, wystarczy przywołać jeden argument – sytuację człowieka w świecie. W przeciwieństwie do kultury i techniki, które podlegają nieustannym zmianom, ogólna sytuacja człowieka w świecie się nie zmienia. W dalszym ciągu każdy człowiek rodzi się, podejmuje wolne decyzje, w ich konsekwencji doznaje radości lub cierpi, wreszcie umiera. Kulturowo-techniczne uwarunkowania zaś, choć niewątpliwie oddziałują na ludzkie życie, mają na nie wpływ drugorzędny. Na przykład fakt, że człowiek o swoich rozterkach dawniej pisał gęsim piórem, a dziś robi to z pomocą znacznie doskonalszego narzędzia, jakim jest komputer, nie ma zatem bezpośredniego wpływu na jakość spisywanych przezeń rozważań.

Trudno więc zrozumieć, dlaczego powstanie doktryny religijnej sto czy dwieście lat temu miałyby automatycznie czynić ją doskonalszą od tej, która znana jest od dwóch tysiącleci. Bardziej rozsądna wydaje się teza odwrotna – mówiąca, że to doktryna katolicka, która przez wieki dostarczała ludziom odpowiedzi na pytania egzystencjalne, stanowi lepsze i pełniejsze źródło wiedzy o tym, kim jest i dokąd zmierza człowiek.

Także pomysły przenoszenia na europejski grunt doktryn religijnych z innych kręgów kulturowych trudno uznać za realne alternatywy dla katolicyzmu. Główną przeszkodą uniemożliwiającą ich przejęcie przez kulturę Zachodu jest fakt, że religie te funkcjonują w oparciu o obrazy rzeczywistości oraz wzory

zachowań, których nie da się w niezmienionej postaci przenieść do Europy. Konsekwencją tych znaczących rozbieżności w sposobie widzenia świata oraz człowieka stanowi zupełnie inne pojmowanie różnorodnych, a zarazem ważnych aspektów życia ludzkiego (takich jak model rodziny, rola kobiety, prawa człowieka czy rola jednostki w społeczeństwie). To zaś powoduje, że modeli i wzorów zachowań propagowanych przez islam czy też religie Indii i Dalekiego Wschodu nie da się w niezmienionej postaci przenieść na grunt zupełnie odmiennego kręgu kulturowego, jakim jest kultura zachodnia. Trudno wszak jest, na przykład, wyobrazić sobie efektywną próbę połączenia demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego z systemem kastowym, będącym podstawą hinduizmu.

Choć zatem w dzisiejszej kulturze Zachodu istnieje wiele alternatyw wobec religii, to jednak szczególną rolę odgrywa wśród nich tak zwana nowa duchowość.

CZY NOWA DUCHOWOŚĆ MOŻE ZASTĄPIĆ RELIGIĘ?

Religia katolicka to odniesienie człowieka do Boga – a dokładniej całość wewnętrznych i zewnętrznych działań człowieka, za pomocą których oddaje on Bogu cześć. Człowiek religijny za prawdziwe uznaje zatem dwa stwierdzenia: „istnieje Bóg” i „człowiek to coś więcej niż tylko byt materialny – ponieważ jest stworzony przez Boga, posiada nieśmiertelną duszę”.

Ze znacznie bardziej skomplikowaną sytuacją mamy do czynienia w przypadku duchowości. Przede wszystkim samo pojęcie „duchowość” jest nieprecyzyjne, jako że dziś określamy nim bardzo różne zjawiska. Przez stulecia w chrześcijańskiej kulturze Europy dominowała duchowość religijna. W tym czasie pojęcia „duchowość” i „religijność” miały niemal identyczne znaczenie. Tym niemniej w katolicyzmie „duchowość zachowała [...] pewną odrębność, gdyż stosowano to określenie w odniesieniu do specyficznych grup, przede wszystkim monastycznych, a także do mistyków”²¹. Trzeba też pamiętać, że „tradycja duchowości chrześcijańskiej z całym bogactwem jej odmian pozostaje ciągle żywa”²².

Oprócz duchowości chrześcijańskiej współcześnie występują co najmniej dwie inne jej formy. Pierwsza to duchowość New Age. Pojawiła się ona na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku jako rezultat poważnych przemian zachodzących w tym czasie w kulturze Zachodu. Twórcy duchowości New Age chcieli, aby zastąpiła ona tradycyjną religię.

²¹ I. Trzciska, *O duchowości inaczej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2014, s. 22.

²² Tamże.

Ruch New Age przyjął szerokie rozumienie duchowości, podobne do tego, które występuje w psychologii. Określał on duchowość jako zdolność człowieka do stawiania pytań o to, skąd pochodzi, kim jest i dokąd zmierza, oraz do podejmowania działań mających na celu jego harmonijny, psychiczno-cielesny rozwój. Toteż spopularyzowana przez ruch nowa duchowość wskazywała cele będące alternatywą dla tradycyjnych religii: zamiast zbawienia proponowała samorealizację, podkreślała też znaczenie materialnych aspektów ludzkiego życia, takich jak zdrowie, długowieczność czy poczucie harmonii z przyrodą (biosferą Ziemi) i całym kosmosem.

New Age uzasadniał potrzebę upowszechniania nowej duchowości, wskazując, że dotychczasowe, zinstytucjonalizowane religie nie były w stanie zbudować lepszego świata. Ponieważ zalecane przez tradycyjne religie praktyki nie dały oczekiwanych rezultatów, ludzie poszukujący duchowego rozwoju powinni znaleźć nowe sposoby, za pomocą których mogliby wyrażać swoje duchowe doświadczenia.

Nowa duchowość miała skutecznie wypełnić lukę po religiach tradycyjnych, ponieważ (przynajmniej według jej zwolenników) stanowiła wyższy stopień rozwoju świadomości człowieka. Wyższość ta miała przejawiać się w tym, że nowa duchowość nie krępowała ludzi żadną sformalizowaną religijną tradycją ani nie narzucała im konkretnych dogmatów, które musieliby bezwarunkowo zaakceptować. Dzięki brakowi ograniczeń praktykującą ją ludzie mogli w bardziej kreatywny sposób szukać sensu swojego istnienia. Według twórców doktryny New Age nowa duchowość zdolna była skutecznie zastąpić tradycyjną religijność, ponieważ „duchowość może istnieć bez religii, ale religia, prawdziwa religia, nie może istnieć bez duchowości”²³.

Ruch New Age miał charakter parareligijny. To istotne, bo ruchy religijne wskazują drogi prowadzące ludzi do zbawienia (spotkania z Bogiem). Natomiast ruchy parareligijne ograniczają się do celów skończonych (ziemskich) i proponują przede wszystkim metody duchowego samorozwoju człowieka. Dlatego rozpoczęty przez New Age proces upowszechniania nowej duchowości stopniowo prowadził do jej sekularyzacji. W wyniku tego procesu pojawił się w kulturze Europy trzeci nurt duchowości, który określa się jako duchowość laicką bądź ateistyczną. Duchowość ta wypracowała zupełnie nowy system odniesień, zrywając wszelkie związki ze sferą religii.

Warunkiem pozwalającym na tak kategoryczne rozdzielenie religii i nowej duchowości było ograniczenie tej ostatniej wyłącznie do sfery ludzkiej psychiki i uznanie, że głównym celem jej praktykowania ma być osiągnięcie

²³ F. Capra, T. Mathus, D. Steindl-Rast, *Należec do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, tłum. P. Pieńkowski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1995, s. 34.

przez ludzi przyjemnych i inspirujących doznań psychicznych. A doznań tego typu rzeczywiście dostarczać może nie tylko religia, ale także, na przykład, obcowanie ze sztuką czy też kontemplacja piękna przyrody.

O popularności tej formy duchowości świadczą kolejne publikacje powstające od początku dwudziestego pierwszego wieku, jak choćby opublikowana po raz pierwszy w roku 2006 roku książka *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, której autorem jest francuski filozof, André Comte-Sponville²⁴.

Wyróżnienie tych trzech rodzajów duchowości jest bardzo istotne, bo już w przypadku New Age uznanie istnienia Boga i duszy nieśmiertelnej nie było konieczne, a w przypadku duchowości laickiej stało się wręcz niepożądane. To właśnie sprawia, że różnią się one zasadniczo od duchowości (i religii) katolickiej.

Podstawowa różnica sprowadza się do tego, że obie te formy nowej duchowości nie muszą kierować człowieka ku nadprzyrodzonej rzeczywistości, ani być wyrazem jego religijnej wiary. Zamiast tego odnoszą się zwykle do jego subiektywnych, psychicznych odczuć. I chyba właśnie stąd wynika się ich popularność – wszak sferę psychiki, pozwalającą na doznawanie wrażeń, odczuwanie emocji i myślenie, posiada każdy człowiek.

Na tej podstawie można uznać, że nową duchowość trudno jest stawiać na równi z religią, zwłaszcza w takiej formie, jaką w zachodnim kręgu kulturowym głosi Kościół katolicki. Dzieje się tak, ponieważ istnieją między nimi zasadnicze różnice: (1) Religia rozwija i doskonali człowieka. Jest relacją niedoskonałego człowieka z doskonałym Bogiem, będącym dla człowieka wzorem i przewodnikiem. Religia jest zatem otwarciem człowieka na rzeczywistość doskonalszą od niego. Nowa duchowość preferuje natomiast samodzielne poszukiwania, a człowiek, prowadząc je, zamyka się w obrębie własnego, subiektywnego świata. (2) Człowiek podążający drogą religii ma jasno określony cel, którym w katolicyzmie jest świętość. Każdy, kto dąży do tego celu, może korzystać z pomocy przewodników oraz licznych wskazówek, które pozwalają mu się zorientować, czy jest na właściwej drodze, a w razie potrzeby dokonać niezbędnych korekt postępowania. Nowa duchowość skazuje natomiast człowieka na metodę prób i błędów – musi on samodzielnie poszukiwać praktyk, które pozwolą mu na osiągnięcie duchowego dobrostanu. Jest to niezwykle trudne, gdyż poszukiwania te mają charakter subiektywny, a poza tym nie podlegają racjonalnej kontroli. Nowa duchowość nie bazuje bowiem na rozumie, lecz na uczuciach.

²⁴ Zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011. Zob. też: t e n ż e, *L'Esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, Paris 2006.

Ponadto nowa duchowość zaciera różnice między przeżyciem religijnym a różnymi formami jego naśladowania, ograniczającymi się zazwyczaj do wywoływania silnych przeżyć emocjonalnych. Propagując techniki prowadzące do maksymalizacji „wrażeń duchowych”, nowa duchowość zdaje się zapominać, że o wartości tego rodzaju doświadczeń wcale nie decyduje ich intensywność, lecz wpływ, jaki wywierają one na życie człowieka. Toteż przeżycia religijne motywują wyznawców do nieustannego rozwoju i dążenia do doskonałości, tak aby w jak największym stopniu upodobnić się do Boga. Nowa duchowość zakłada tymczasem konsumpcyjne podejście do sfery ducha. Zaleca praktyki, które mają jak najmniejszym nakładem sił i środków umożliwić ludziom osiągnięcie satysfakcjonujących doznań duchowych.

W dodatku cele, do których dążą ludzie praktykujący nową duchowość, można osiągnąć także za pomocą określonych środków, na przykład substancji psychoaktywnych. Nie ma to nic wspólnego z praktykami religijnymi – tym bardziej, że większość osób propagujących nową duchowość zaakceptowała pogląd Aldousa Huxleya: „Nie ma sensu latami zajmować się medytacją czy też duchowymi ćwiczeniami, gdy wszystko można uzyskać w pół godziny za pomocą narkotyku”²⁵. Najczęściej wybierane drogi, na których ludzie poszukują duchowych atrakcji, opisał Joseph Ratzinger: „Szukamy ekstazy, odurzenia nieskończonością, co może się przejawiać w odurzającej muzyce, w rytmie, w tańcu, w szaleństwie światła i ciemności, w masie ludzkiej [...]. Sam człowiek – aby się zbawić – musi pozbyć się własnego Ja. Wracają bogowie, którzy stali się bardziej wiarygodni niż Bóg. Powinno się odnowić stare rytuały, w których Ja zostaje włączone w tajemnice wszechświata i uwolnione od siebie”²⁶.

Przedstawiona w artykule argumentacja pokazuje, że nowa duchowość nie może spełnić oczekiwań, które pokładają w niej młodzi ludzie. Przede wszystkim dlatego, że z racji swojego parareligijnego charakteru nie jest w stanie w ważnych aspektach zastąpić religii. Ponadto ta nowa duchowość stwarza atmosferę, która zachęca ludzi do podejmowania różnych – niekiedy dość ryzykownych – doświadczeń i praktyk. Już choćby z tych powodów pomysły, aby religię (i to nie tylko katolicką) zastępować duchowością bez religii i bez Boga uznać trzeba za niezbyt efektywne, a niekiedy nawet za niebezpieczne dla młodego człowieka. Wybór takiej opcji oznacza bowiem, i to w najlepszym razie, zgodę człowieka na zamknięcie się w sferze jego subiektywnych doznań i rezygnację z doskonalących go relacji z innymi ludźmi i z Bogiem.

²⁵ A. Huxley, „*The Doors of Perception*” and „*Heaven and Hell*”, Chatto & Windus, London 1956, s. 121. Cyt. za: A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędrcy*, tłum. M. Kuźniak, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2002, s. 24.

²⁶ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 103.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bancroft, Anne. *Współcześni mistycy i mędrcy*. Translated by Maria Kuźniak. Warszawa: Jacek Santorski & Co., 2002.
- Borutka, Tadeusz. "Pokolenie Jana Pawła II: Kim są ci ludzie i jaka jest ich rola w Kościele?" *Studia Socialia Cracoviensia* 8, no. 1 (14) (2016): 11–25.
- Capra, Fritjof, Thomas Mathus, and David Steindl-Rast. *Należać do wszechświata: Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*. Translated by Piotr Pieńkowski. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1995.
- Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS). "Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa." Special issue, *Komunikat z badań*, no. 144 (2021): 1–19.
- Comte-Sponville, André. *Duchowość ateistyczna: Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Translated by Elżbieta Aduszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011.
- Comte-Sponville, André. *L'Esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel, 2006.
- Daszkiewicz, Wojciech. *Człowiek: homo religiosus czy tylko konsument?* In *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*. Edited by Robert T. Ptaszek and Marek Piwowarczyk. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Dreher, Rod. *Opcja Benedykta: Jak przetrwać czas neopogaństwa*. Translated by Małgorzata Samborska. Kraków: Wydawnictwo AA, 2018.
- Franciszek. List apostolski motu proprio *Ad theologiam promovendam*. Translated by Jan Słomka. Wiąż. <https://wiaz.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/>.
- Górny, Grzegorz. "Nowy paradygmat Franciszka: Czy to, co pozostanie po 'odważnej rewolucji kulturalnej,' będzie jeszcze Kościołem katolickim?" wPolityce.pl. <https://wpolityce.pl/kosciol/676392-nowy-paradygmat-papieża-franciszka-co-pozostanie>.
- Huxley, Aldous. "*The Doors of Perception*" and "*Heaven and Hell*." London: Chatto & Windus, 1956.
- Instytut Badań Edukacyjnych. "ICCS 2022: Ogłoszono wyniki najnowszej edycji Międzynarodowego Badania Kompetencji Obywatelskich!" IBE, <https://iccs.ibe.edu.pl/wp-content/uploads/2023/11/WYNIKI-2022-INFORMACJA-PRASOWA.pdf>.
- Jan Paweł II. "Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*." *L'Osservatore Romano: The Polish Edition*, 16, no. 10 (177) (1995): 4–40.
- Jan Paweł II. "Adhortacja apostolska *Ecclesia in America*." In *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Vol. 2 (1996–2003). Edited by Michał Romanek. Kraków: Znak, 2006.
- Jan Paweł II. "Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia*." In *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Vol. 2 (1996–2003). Edited by Michał Romanek. Kraków: Znak, 2006.
- Jan Paweł II. "Adhortacja *Ecclesia in Europa*." *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 24, nos. 7–8 (255) (2003): 4–39.

- Jan Paweł II. "Adhortacja *Ecclesia in Oceania*." In *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Vol. 2 (1996–2003). Edited by Michał Romanek. Kraków: Znak, 2006.
- Kamiński, Ireneusz. *Sekty i nowe ruchy religijne w 365 pytaniach i odpowiedziach*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 2013.
- Kołodowski, Leszek. *Kościół w krainie wolności: O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2011.
- Lekka-Kowalik, Agnieszka. "Nauka w poszukiwaniu boskości?" In *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*. Edited by Robert T. Ptaszek and Marek Piwowarczyk. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Ptaszek, Robert T. *Filozoficzne aspekty alternatywnej religijności*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2021.
- Ratzinger, Joseph. *Wiara – prawda – tolerancja: Chrześcijaństwo a religie świata*. Translated by Ryszard Zajączkowski. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2005.
- Smolucha, Danuta. "Kościół katolicki wobec współczesnych mediów – szanse i zagrożenia." *Episteme* 2, no. 19 (2013): 95–109.
- Socci, Antonio. *Ostatnie prorocтво: List do papieża Franciszka o Kościele w czasach ostatecznych*. Translated by Robert Skrzypczak. Kraków: Wydawnictwo AA, 2016.
- Trzińska, Izabela. *O duchowości inaczej*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2014.
- Wasilewska, Olga (ed.). *Młodzi w demokracji: Wyniki Międzynarodowego Badania Kompetencji Obywatelskich ICCS 2022*. Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych, 2023.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Robert T. PTASZEK – Odejście od Transcendencji. Współczesna młodzież polska wobec religii i duchowości

DOI 10.12887/38-2025-1-149-12

Artykuł przedstawia rozważania inspirowane wynikami badań International Civic and Citizenship Education Study, które pokazują, że w Polsce w latach 2009-2022 aż dla trzydziestu procent uczniów klas ósmych religia przestała być istotnym elementem ich światopoglądu. Jest to symptomatyczny wynik, który wymaga refleksji nad tym, (1) jakie są najważniejsze przyczyny takiej sytuacji, (2) czym młodzież próbuje zastępować religię, oraz (3) jakie mogą być skutki zastępowania religii tak zwaną nową duchowością. W kwestii pierwszej kilka poważnych przyczyn wiąże się z samym Kościołem i stylem prowadzenia przezeń ewangelizacji, który wydaje się raczej ułatwiać niż utrudniać „milczącą apostazję” wiernych. W kwestii drugiej istotne rozróżnienia dotyczą alternatyw skrajnych, odrzucających religię, oraz umiarkowanych, nakierowanych na poszukiwanie innej religii lub jej namiastki. W kwestii trzeciej podkreślona została różnica między duchowością katolicką a parareligijną formą duchowości bez religii oraz propozycjami

ateistycznej duchowości bez Boga. Doświadczenia psychiczne i emocjonalne, jak również psychodeliczne, wraz z technikami ich wywoływania, nie wzmacniają racjonalnej kontroli człowieka nad własnym życiem, kształtując raczej (często ryzykowny) styl jego życia, nie zaś ludzką zdolność do kierowania własnymi wyborami w perspektywie doskonałości i ostatecznego przezwyciężenia zła.

Słowa kluczowe: religia, młodzież, Kościół katolicki, duchowość, New Age

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

E-mail: robert.ptaszek@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/Robert.Ptaszek>

ORCID 0000-0001-9418-5517

Robert T. PTASZEK, *Departure from Transcendence: On the Attitudes of Contemporary Polish Youth towards Religion and Spirituality*

DOI 10.12887/38-2025-1-149-12

The article presents considerations inspired by the results of the International Civic and Citizenship Education Study, which shows that in Poland, between 2009 and 2022, as much as thirty percent of eighth-grade students ceased to consider religion an important part of their worldview. This is a symptomatic result, which calls for reflection on (1) what the most important reasons for this situation are, (2) what young people are trying to replace religion with, and (3) what might be the consequences of replacing religion with the so-called new spirituality. On the first issue, some serious causes can be seen in the Church itself and in the style of evangelization it pursues, which seems to facilitate rather than hinder the “silent apostasy” of its faithful. On issue two, important distinctions are made between the extreme alternatives, which reject religion, and the moderate ones, focused on the pursuit of a new religion or a substitute for the existing one. Issue three highlights the difference between Catholic spirituality on the one hand and the para-religious form of spirituality without religion and proposals for an atheistic spirituality without God on the other. Mental and emotional experiences, including psychedelic ones, along with the techniques used to induce them, do not enhance a person’s rational control over his or her own life, shaping an (often risky) lifestyle rather than the human ability to guide one’s own choices in the perspective of perfection and the ultimate overcoming of evil.

Keywords: religion, youth, Catholic church, spirituality, New Age

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

E-mail: robert.ptaszek@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/Robert.Ptaszek>

ORCID 0000-0001-9418-5517

PRZEDMIOT ETYKI A KULTURA PRAWNA



Tomasz DUMA*

POWINNOŚĆ CZY DECYZJA? Spór Tadeusza Stycznia z Mieczysławem A. Krapcem o metafizyczno-antropologiczne podstawy moralności

Zdaniem Stycznia, norma moralna nie może być wyłącznie czymś „wewnętrznym” w stosunku do ludzkiego działania, lecz musi być „zewnątrzna”. Dopiero wtedy można bowiem wyjaśnić rolę normy w ocenie ludzkiego postępowania. Taką „zewnątrzną” normą może być, godność osoby domagająca się afirmacji. Uniwersalność tego rodzaju normy oraz konieczność jej uznania pozwala zrozumieć, czym jest powinność moralna oraz co stanowi o dobru lub złu ludzkiego czynu.

Długa tradycja refleksji nad moralnością powiązała ten fenomen, będący istotnym wyróżnikiem człowieka, z szeregiem pojęć, bez których trudno byłoby nie tylko o moralności myśleć czy mówić, ale przede wszystkim trudno byłoby ją zrozumieć¹. Do najstarszych tego rodzaju pojęć na pewno należą „dobro” i „zło”². Sukcesywnie pojawiło się później w kontekście moralnym pojęcie prawdy, wolności, sumienia, synderezy, prawa moralnego, normy moralnej, powinności, obowiązku, decyzji, rozumu praktycznego, godności osoby, autonomii czy imperatywu. Opisywane przez te kategorie różne aspekty „życia moralnego” człowieka nabierają sensu i w jakimś sensie się uzgadniają, kiedy zorientowane zostają na najbardziej podstawowe „elementy” moralności. Przez długie wieki, by nie powiedzieć tysiąclecia, rolę takich elementów spełniały właśnie dobro i zło. W ostatnich wiekach zaszła jednak na tym polu istotna zmiana – w miejsce dobra i zła zaczęto uwydatniać inne przejawy moralności, którym przypisywano funkcje kluczowe. Z biegiem czasu narastająca różnorodność stanowisk w coraz większym stopniu uniemożliwiała względnie powszechny konsens co do podstawowych pojęć moralnych. Obecnie jedynie niewielu filozofów wierzy w możliwość zbudowania etyki uniwersalistycznej.

Na tym tle z uznaniem należy przyjąć dokonania przedstawicieli szkoły lubelskiej – ojca Feliksa Bednarskiego, biskupa Karola Wojtyły, Jerzego

* Dr hab. Tomasz Duma, prof. KUL – Katedra Metafizyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: tomasz.duma@kul.pl, ORCID 0000-0002-6313-0588 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. T. Styczeń, *Moralność – wyróżnik człowieka*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 3, *Objawiać osobę*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 225-248.

² Por. tamże, s. 227.

Kalinowskiego, Adama Rodzińskiego, ojca Mieczysława A. Krapca, księdza Tadeusza Stycznia, księdza Andrzeja Szostka oraz innych badaczy, którzy usiłowali wskazać i racjonalnie uzasadnić, co w przypadku moralności ma sens podstawowy i co rozstrzyga o jej specyfice, naturze, strukturze czy funkcjach. W taki sposób w toku badań nad moralnością prowadzonych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wyłonił się spór, w którym starano się rozstrzygnąć o tym, co stanowi o fundamentach moralności i etyki. Dodać należy, że w debacie tej wszystkie jej strony, poszukując podstaw etyki, zgadzały się co do tego, że musi być ona ugruntowana w metafizyce i antropologii, jakkolwiek nie było zgody, na czym owo ugruntowanie polega.

W niniejszych rozważaniach postaram się przedstawić mały fragment przywołanego sporu, niemniej dotyczący – jak się wydaje – sprawy bardzo ważnej dla rozumienia moralności i etyki. Chodzi o główny przedmiot refleksji etycznej oraz o jego metafizyczne i antropologiczne ugruntowanie. W praktyce rozstrzygnięcie tej kwestii w sposób istotny rzutuje na rozumienie wszystkich innych kluczowych problemów związanych z moralnością i wchodzących w zakres etyki.

Główną osią sporu o moralność prowadzonego w lubelskiej szkole filozoficznej były stanowiska Stycznia i Krapca. Zasadniczym celem podjętych tu refleksji jest zatem syntetyczne przypomnienie przemyśleń obu autorów. Wprawdzie od czasu prowadzonego przez nich sporu upłynęło już wiele lat, a na temat debaty, którą podjęli, istnieje dość obszerna literatura, to jednak zagadnienia *a k t u d e c y z y j n e g o i p o w i n n o ś c i* moralnej jako takie nie przestają być ważne. Wydaje się też, że osiągnięcia Stycznia i Krapca na tym polu nadal nie tracą aktualności, a nawet mogą okazać się istotnymi punktami odniesienia oraz i inspiracją dla nowych dociekań. Prezentację rozpocznę od krótkiego zarysowania historii sporu między filozofami, po czym przedstawię stanowisko Stycznia i zarzuty sformułowane wobec jego poglądów przez Krapca, a następnie stanowisko Krapca i krytykę tego stanowiska dokonaną przez Stycznia, na zakończenie zaś odnotuję kilka uwag dotyczących komplementarności tych ujęć.

CO JEST PRZEDMIOTEM ETYKI?

Zarys historii sporu

Spór Stycznia z Krapcem miał kilka odsłon³. Motywem zapoczątkowującym debatę było opublikowanie przez Stycznia w roku 1981 podręcznika do

³ Zob. W. Chudy, *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 45(1997) nr 1, s. 200-210.

etyki zatytułowanego *ABC etyki*⁴. W tym samym roku publikacji tej poświęcona została specjalna debata na łamach „Roczników Filozoficznych”, w której najpierw zarysował swoją koncepcję etyki Tadeusz Styczeń⁵, a następnie głos zabrali Feliks Bednarski⁶, Bogusław Inlender⁷, Edward Kaczyński⁸ i Bogdan Bakies⁹. Dyskutanci przedstawili wiele krytycznych uwag wobec stanowiska Styczenia, czyniąc to głównie z perspektywy teleologicznej etyki tomistycznej. Pierwsza odsłona sporu Styczenia z Krapcem miała miejsce w roku 1983, również w „Rocznikach Filozoficznych”, gdzie zamieszczone zostały artykuł Mieczysława A. Krapca *Decyzja – bytem moralnym*¹⁰ oraz „Dyskusja na temat istoty bytu moralnego”, w której wypowiedzieli się ks. Tadeusz Styczeń¹¹, ks. Andrzej Szostek¹², o. Mieczysław A. Krapiec¹³ i ks. Andrzej Wawrzyński¹⁴. Druga odsłona sporu znalazła wyraz w kolejnym, 1984 roku również w „Rocznikach Filozoficznych”. W debacie „W sprawie przedmiotu etyki” udział wzięli Szostek¹⁵, Styczeń¹⁶ i Krapiec¹⁷. W późniejszych latach do sporu tego nawiązywali między innymi Antoni B. Stępień¹⁸, Edward Kaczyński¹⁹,

⁴ Zob. T. Styczeń, *ABC etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981.

⁵ Zob. tenże, *Etyka czy etyki?*, „Roczniki Filozoficzne” 29(1981) nr 2, s. 90-111.

⁶ Zob. F. Bednarski, „Osobie jako osobie należy jest od osoby jako osoby afirmacja”, „Roczniki Filozoficzne” 29(1981) nr 2, s. 112-117.

⁷ Zob. B. Inlender, *Etyka jako teoria powinności moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 29(1981) nr 2, s. 118-123.

⁸ Zob. E. Kaczyński, *Kilka uwag na marginesie propozycji etyki ks. prof. Tadeusza Styczenia*, „Roczniki Filozoficzne” 29(1981) nr 2, s. 124-128.

⁹ Zob. B. Bakies, *Wokół koncepcji etyki Styczenia*, „Roczniki Filozoficzne” 29(1981) nr 2, s. 129-135.

¹⁰ Zob. M.A. Krapiec, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 31(1983) nr 2, s. 47-65.

¹¹ Zob. T. Styczeń, *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?*, „Roczniki Filozoficzne” 31(1983) nr 2, s. 67-76.

¹² Zob. A. Szostek, *Jeszcze o specyfice wartości moralnej. Na marginesie artykułu M.A. Krapca „Decyzja – bytem moralnym”*, „Roczniki Filozoficzne” 31(1983) nr 2, s. 77-89.

¹³ Zob. M.A. Krapiec, *O rozumienie bytu moralnego: w odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” kolegom T. Styczeniowi i A. Szostkowi*, „Roczniki Filozoficzne” 31(1983) nr 2, s. 91-102.

¹⁴ Zob. A. Wawrzyński, *Uwagi nie-etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 31(1983) nr 2, s. 103n.

¹⁵ Zob. A. Szostek, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściślenia inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. Tadeusza Styczenia*, „Roczniki Filozoficzne” 32(1984) nr 2, s. 149-166.

¹⁶ Zob. T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i o etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 32(1984) nr 2, s. 167-185.

¹⁷ Zob. M.A. Krapiec, *O obiektywne podstawy moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 32(1984) nr 2, s. 187-194.

¹⁸ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 96-89.

¹⁹ Zob. E. Kaczyński, *Etyka powinności czy etyka decyzji? Spór T. Styczenia z A. Krapcem. Próba zrozumienia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 29(1991) nr 2, s. 61-77. Tekst ten ukazał się również w języku włoskim (zob. tenże, *Etica del dovere o etica della decisione? Controversia tra*

Andrzej Szostek²⁰, ks. Tadeusz Biesaga²¹, ks. Jarosław Paszyński²², Wojciech Chudy²³, Kazimierz Krajewski²⁴ i Artur Andrzejuk²⁵. Jak odnotował Chudy, spór dotyczył zasadniczo trzech problemów: przedmiotu etyki, treści normy moralności oraz koncepcji etyki²⁶. Styczeń uważał, że sedno moralności stanowi powinność moralna, dzięki której można określić treść naczelnej normy moralnej. Krąpiec natomiast przedmiot etyki utożsamiał z aktami decyzyjnymi, których analiza umożliwia odkrycie prawa naturalnego, stojącego u podstaw ludzkiej moralności. W konsekwencji obaj autorzy opowiadali się za dwoma odrębnymi koncepcjami etyki, które określono – odpowiednio – mianem etyki personalistycznej i etyki metafizycznej²⁷. Za stanowiskiem Stycznia opowiadał się Szostek, natomiast inni komentatorzy sporu przyjmowali podejście dość koncyliacyjne, podkreślając, że obydwie ujęcia etyki wychodzą ze źródeł tomistycznych, a jedynie inaczej rozkładają akcenty, jeśli chodzi o rozumienie przedmiotu etyki, normy moralności i pozycji etyki w stosunku do antropologii filozoficznej i metafizyki. Do chwili obecnej najczęściej podkreśla się komplementarność obydwu ujęć, dostrzegając pewne ograniczenia etyki zawężonej jedynie do perspektywy metafizycznej, jak i etyki czysto personalistycznej²⁸. Prezentowane omówienie rzeczonego sporu z perspektywy współczesnej nie tylko tę komplementarność potwierdzi, ale wykaże też jej potrzebę. Jak już wspomniano, przedstawienie głównych aspektów dyskusji między Stycznem a Krąpcem skupi się przede wszystkim na zagadnieniu przedmiotu etyki, które

T. Styczeń e A. Krąpiec, „Angelicum” 70(1993) nr 4, s. 523-544). Por. też: t e n ż e, „*Verita sul bene nella morale. Alcuni temi di morale fondamentale*”, Millennium Romae, Roma 1998, s. 161-181.

²⁰ Por. A. S z o s t e k, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 64-82.

²¹ Por. T. B i e s a g a, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 169-189; t e n ż e, *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998, s. 254-267.

²² Zob. J. P a s z y ń s k i, *O co chodzi w etyce?*, „Człowiek w Kulturze” 1995, nr 4-5, s. 147-153.

²³ Zob. C h u d y, dz. cyt.

²⁴ Zob. K. K r a j e w s k i, *Od sądu powinnościowego do „Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur”. O dwóch sensach autonomii etyki według Tadeusza Stycznia SDS*, „Ethos” 29(2016) nr 3(115), s. 297-317; t e n ż e, *Integralny charakter doświadczenia moralnego według Tadeusza Stycznia a idea etyki jako filozofii pierwszej*, „Ethos” 31(2018) nr 2(122), s. 333-345; t e n ż e, *Racjonalność etycznego personalizmu*, w: *Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 339-355; t e n ż e, *Personalizm etyczny ks. Tadeusza Stycznia*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, WAM, Kraków 2012, s. 133-142.

²⁵ Por. A. A n d r z e j u k, *Mieczysław A. Krąpiec. Teoria moralności jako metafizyka „bytu moralnego”*, w: tenże, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000, s. 47-53.

²⁶ Por. C h u d y, dz. cyt., s. 202n.

²⁷ Por. tamże, s. 201.

²⁸ Por. tamże, s. 209.

okaże się kluczowe dla rozumienia pozostałych diskutowanych kwestii, czyli treści normy moralności oraz koncepcji etyki.

NORMATYWNA MOC PRAWDY

Stanowisko Tadeusza Stycznia

PRZEDMIOTEM ETYKI JEST POWINNOŚĆ TYTUŁ

Styczeń w centrum swoich rozważań etycznych umieszcza powinność moralną, którą uważa za kluczowy obszar ujawniania się moralności, a w związku z tym za właściwy przedmiot refleksji etycznej. Jego zdaniem powinność jest dana bezpośrednio w doświadczeniu, wobec którego nie można być obojętnym, tak jak wobec wielu różnych form doświadczeń niepociągających za sobą świadomej reaktywności. Chodzi o swego rodzaju doświadczenie moralne, które posiada charakter pierwotny, czyli jest niezależne od innych doświadczeń, i w którym właśnie pojawia się przeżycie przez podmiot powinności. Akt doświadczenia powinności nie dokonuje się oczywiście poza aktami poznawczymi, bez których powinność nie byłaby rozpoznawalna²⁹. Niemniej przeżycie powinności Styczeń dostrzega już na poziomie podstawowych aktów poznawczych, w ramach których w poznającym umyśle zachodzi tak zwana asercja, czyli uznanie poznawanego stanu rzeczy za prawdziwy. Krótko mówiąc, jakakolwiek poznawana prawda ujawnia swoją moc normatywną, gdyż „zmusza” umysł do jej uznania. Pogląd ten Styczeń przejął od swojego mistrza Karola Wojtyły, który zwrócił uwagę, że wspomniana normatywność prawdy posiada wymiar moralny³⁰. Normatywna moc prawdy, według Stycznia, ujawnia się między innymi w tym, że poznana prawda zostaje podmiotowi powierzona. W ten sposób, poznając prawdę, staje się on jej powiernikiem. Sytuację tę Styczeń wyrażał w lapidarnej konstatacji: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”³¹. Prawda zatem nie jest wyłącznie subiektywnym

²⁹ „Akt poznania jest więc jakby «miejscem», w którym prawda wiąże podmiot do jej uznania, i zarazem miejscem, w którym sam podmiot wiąże się do jej uznania za prawdę”. S t y c z e ń, *Moralność – wyróżnik człowieka*, s. 233n.

³⁰ Zob. t e n ż e, *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie (w nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej)*, w: *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, red. K. Krajewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 78-87. Por. też: K. K r a j e w s k i, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 10-21, 56-67.

³¹ S t y c z e ń, *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie (w nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej)*, s. 30.

wrażeniem, lecz niezależnym od podmiotu poznającego stanem rzeczy, który narzuca się mu, tak że nie może on wobec siebie samego zakwestionować obiektywności tego stanu.

W koncepcji Stycznia doświadczenie moralne, a w konsekwencji powinność moralna ujawnia się w szczególny sposób w relacji do osoby. Doświadczenie osoby odznacza się bowiem wyjątkową naturą, która sprawia, że nie sposób porównywać do jakichkolwiek innych doświadczeń. W grę wchodzi nie tylko doświadczenie relacji do innych osób, ale także do siebie samego jako osoby. W przekonaniu Stycznia takie właśnie doświadczenie tkwi u podstaw powinności moralnej. Poprzedza ono wszelkie inne formy doświadczenia moralnego. Można powiedzieć, że *d o p i e r o* doświadczenie osoby *b u d z i* w człowieku poczucie moralne. Na doświadczeniu osoby nabudowane są różne inne aspekty doświadczenia moralnego. Osoba jawi się bowiem jako *sui generis* dobro, które jest nieporównywalne z jakimkolwiek innym dobrem w porządku naturalnym. Podstawą poznania osoby jest ujęcie własnego „ja”, którego osobowa struktura ujawnia się w doświadczeniu najbardziej wewnętrznym³². Z kolei poprzez strukturę własnego „ja” możemy rozpoznawać inne osoby jako odznaczające się taką samą strukturą wewnętrzną³³. W ten sposób subiektywne samozwiązanie się przez dany podmiot poznawaną prawdą uzyskuje charakter uniwersalny. Afirmując wewnętrzne samozwiązanie się przez inną osobę z poznaną przez nią prawdą, „jestem w stanie uczynić zadość znanym mi z własnego doświadczenia wymaganiom prawdy o samym sobie”³⁴.

W przekonaniu Stycznia powinność charakteryzuje się ściśle określoną strukturą. Zawsze posiada konkretną treść, jest powinnością czynu, jak też powinnością danego podmiotu skierowaną ku komuś, czyli ku drugiej osobie. Powinność wobec dobra, jakim jest osoba, odznacza się bezinteresownością oraz bezwarunkowością. Sytuuje się u podstaw innych aspektów moralności,

³² Por. t e n ż e, *Moralność – wyróżnik człowieka*, s. 234n.

³³ „Czyż zatem odkrycie samorzędnej podmiotowości swego «ja» – idące tak nierozłącznie w parze z odkryciem moralnej powinności i wyrażeniem jej sądem «powiniennem...» – *nie jest wspólnym odkryciem samorzędnej podmiotowości każdego innego «ja»* i jedną z najnormalniejszych dróg poznania i uznania, że wszystko to, co jest należne własnemu «ja» jako samorzędnemu podmiotowi, należne jest każdemu drugiemu «ja» *na tej samej zasadzie*. Na jakiej zasadzie? Na tej właśnie, że jest także «ja», tyle że *innym «ja»*, *innym samorzędnym podmiotem*. W świetle tego doświadczenia inni ludzie *nie są wcale – i nie jawią się – li tylko jako «nie-ja», lecz są po prostu drugimi, innymi «ja»*”. T e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, „Communio” 2(1982) nr 2(8), s. 64n.

³⁴ T e n ż e, *Dlaczego Bóg Chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” 11(1998) nr 1-2 (41-42), s. 39. „Rozpoznając drugiego poprzez strukturę swego własnego «ja», dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie się poznaną przez niego («od środka») prawdą, jestem w stanie uczynić zadość znanym mi z własnego doświadczenia wymaganiom prawdy o samym sobie”. Tamże.

między innymi aktów decyzyjnych, ponieważ to ona determinuje ich moralny charakter. Bez poczucia powinności wobec osoby trudno byłoby mówić o moralności, gdyż tylko osoba budzi zobowiązanie, które można nazwać moralnym. Na kanwie powinności Styczeń rozwinął etykę personalistyczną, zorientowaną na ludzką osobę, gdzie fundamentalnym kryterium i normą moralności jest „osobowa godność człowieka osadzona w jego przedmiotowej strukturze bytowej, czyli naturze”³⁵. Z tego względu swoją koncepcję etyki nazywa on teorią powinności „afirmowania osoby przez osobę, z uwagi na przysługującą jej godność”³⁶. Godność osoby ludzkiej stanowi tym samym naczelną normę moralności.

OSOBIE NALEŻY SIĘ AFIRMACJA DLA NIEJ SAMEJ

Metafizyczno-antropologiczne podstawy etyki personalistycznej

U podstaw etyki powinności moralnej w ujęciu Stycznia leży klasyczna zasada „*persona est affirmanda propter seipsam*”³⁷, która stwierdza, że osobie należy się afirmacja dla niej samej ze względu na jej godność. Zasadę tę można wyrazić w formie postulatu osobowej miłości lub normy personalistycznej. Zasada afirmacji osoby dla niej samej dana jest w doświadczeniu moralnym, które stanowi nie tylko przedmiot, ale i punkt wyjścia etyki. Tego rodzaju doświadczenie wskazuje bowiem na różnicę, jaka zachodzi między doświadczeniem osoby (podmiotu moralności) a doświadczeniem zwierzęcia czy rzeczy, które w przeciwieństwie do osoby mogą być traktowane instrumentalnie. Tylko relacja podmiotu moralności do drugiej osoby ma charakter fundamentalny. Dlatego w przekonaniu Stycznia bezwzględna powinność miłowania osoby przez osobę jest istotną treścią moralności i etyki³⁸. Niemniej zasada afirmacji osoby dla niej samej nie ogranicza się wyłącznie do wymiaru moralnego, gdyż – jak można się domyślać już z samego brzmienia wyrażającej ją formuły – posiada ona zasadnicze ugruntowanie antropologiczne w konstytucji bytowej człowieka. Co więcej, autor *ABC etyki* przypisuje tej zasadzie także wymiar metafizyczny, dostrzegając w niej swoistą realną bytowość.

³⁵ T e n ż e, *Etyka czy etyki?*, s. 104.

³⁶ T e n ż e, *ABC etyki*, s. 32; t e n ż e, *Etyka czy etyki?*, s. 110.

³⁷ T e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia „Jest tak” – „Nie jest tak” do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998) nr 2, s. 35. Por. K. K r a j e w s k i, *Prawda jako podstawa etyki w myśli Księdza Tadeusza Stycznia*, „Ethos” 24(2011) nr 3(95), s. 137.

³⁸ Por. K a c z y ń s k i, *Etyka powinności czy etyka decyzji? Spór T. Stycznia z A. Krąpcem. Próba zrozumienia*, s. 63.

Odnosząc się do antropologicznych podstaw etyki, Styczeń zauważa, że „klucz [...] do podstawowo ważnej dla etyki prawdy o człowieku znajduje się w fakcie jego przygodności”³⁹. Zadaniem antropologii jest dostrzeżenie tego faktu oraz przeprowadzenie pełnej eksploatacji jego zwartości. Cel takich dociekań to zaś odkrycie koniecznych uwarunkowań przygodności człowieka. Afirmacja człowieka dla niego samego sprawia, że przestaje on być traktowany wyłącznie jako byt przygodny. Styczeń twierdzi, że osoba ludzka staje się efektywnie zaafirmowana w niej samej dopiero wówczas, gdy zostanie zaafirmowana „w bytowym i aksjologicznym Źródle swego istnienia i godności: w swym Stwórcy, a więc wedle miary swego Stwórcy”⁴⁰. Nie ma bowiem innej możliwości zabezpieczenia „nienaruszalnej godności osoby ludzkiej w jej identyczności i integralności”⁴¹ niż rozpoznanie „warunków koniecznych i zarazem wystarczających zaistnienia i istnienia człowieka”⁴², jak też „poznaniem elementów określających w sposób konieczny jego tożsamość bytową, czyli jego strukturę ontyczno-aksjologiczną”⁴³. Jedynie poznanie uwarunkowań zaistnienia i tożsamości bytowej człowieka „umożliwi etyce formułowanie normatywnych minimów, poniżej których zejść już absolutnie niepodobna, o ile czyn skierowany przez człowieka ku człowiekowi z intencją afirmowania go dla niego samego ma pozostać w rzeczywistości – a nie z pozoru tylko – aktem afirmacji człowieka i nie zamienić się tragicznie – pomimo dobrej intencji działającej osoby – w swe zaprzeczenie, a więc w akt naruszający wewnętrzną jedność strukturalną człowieka lub w akt uderzający w egzystencjalną więź człowieka ze swym Stwórcą”⁴⁴. Odwołanie się do Stwórcy jako genezy istnienia człowieka, jak również do tożsamości osobowej bytu ludzkiego, prowadzi do pytania o antropologię, która umożliwi tego rodzaju ujęcie osoby ludzkiej. Zdaniem Styczenia, tego rodzaju antropologii domagają się fakty, a wśród nich fakt transcendencji człowieka oraz fakt jego przygodności.

Jeśli zaś chodzi o metafizyczne podstawy powinności, to – według Styczenia – oparta na zasadzie afirmacji osoby dla niej samej powinność moralna ma charakter bytu. Jest ona tym, co realnie zaczyna istnieć jako relacja zobowiązania jednej osoby ludzkiej wobec innej osoby wynikająca z afirmacji jej godności. Tak pojęta powinność jest bardziej uniwersalna niż nakaz czy obowiązek w klasycznej etyce sprawiedliwości, nakazującej traktować wszystkie osoby w równy sposób. Z tego względu Styczeń odnotowuje, że moralne przeżycie „powiniennem” stanowi „specyficzną postać «jest», swoisty, nieredukowalny

³⁹ T. S t y c z e ń, *Prawda o człowieku a etyka*, „Roczniki Filozoficzne” 30(1982) nr 2, s. 81.

⁴⁰ Tamże, s. 82.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

przejaw szczególnego dynamizmu bytowego człowieka-osoby⁴⁵. Tego rodzaju przeżycia „do niczego nie można sprowadzić ani znikąd wyprowadzić”⁴⁶. Konstytuuje się ono w relacji do osoby, będącej szczególnym dobrem, określonym w tradycji jako godne wyboru ze względu na nie samo (łac. *bonum honestum*). Ranga dobra osobowego i związana z nim powinność moralna skłoniła Stycznia, aby poszerzyć rozumienie dobra pojętego transcendentalnie (łac. *bonum transcendentale, bonum appetibile*), które – jego zdaniem – musi posiadać także aspekt moralny (łac. *bonum affirmabile*), gdyż inaczej sens dobra nie byłby pełny⁴⁷.

POWINNOŚĆ A DOŚWIADCZENIE MORALNOŚCI

Krytyka ze strony Mieczysława A. Krapca

Krytykę etyki Tadeusza Stycznia Mieczysław A. Krapiec przeprowadza z pozycji własnej koncepcji teorii moralności, którą sformułował na bazie myśli św. Tomasza z Akwinu. Ujęcie proponowane przez Krapca zarysowane zostanie w dalszej części rozważań, obecnie ograniczymy się do przywołania głównych zarzutów tego autora wobec propozycji Stycznia⁴⁸. Według Krapca już samo rozumienie przez Stycznia terminu „powinność” generuje pewne trudności, ponieważ nie uwzględnia jego genezy, która związana jest z etyką prawa, względnie etyką sprawiedliwości, gdzie powinność oznaczała obowiązek wobec drugiego człowieka (łac. *debitum*). Ponadto świadomość bezwzględnej powinności nie jest równoznaczna z doświadczeniem moralności, gdyż ta ostatnia pojawia się dopiero wtedy, kiedy sąd praktyczny zostanie odniesiony do sądu teoretycznego, czyli w momencie dokonywania przez podmiot oceny zamierzanego czynu. Wynika z tego kolejny zarzut, mianowicie ten, iż doświadczenie moralne nie ma charakteru pierwotnego, jako że jest teoretycznie zdeterminowane, a zatem wtórne choćby wobec doświadczenia poznawczego⁴⁹.

Kolejnym problemem jest nadinterpretacja przez Stycznia pojęcia „afirmacji” (chodzi głównie o afirmację osoby), które w tradycji funkcjonowało w kontekście poznawczym, a nie wolitywno-moralnym. Trudno również uznać

⁴⁵ T e n z e, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972, s. 150.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ P o r. t e n z e, *O przedmiocie etyki i o etyce*, s. 172.

⁴⁸ Szerzej na ten temat por. K r a p i e c, *O obiektywne podstawy moralności*, s. 188-193.

⁴⁹ P o r. J. H e r b u t, *Auto-informacja auto-imperatywem? Krótki komentarz (z licznymi wątpliwościami) do artykułu Tadeusza Stycznia „Etyka jako antropologia normatywna”*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46 (1997-1998) nr 2, s. 41 n.

pierwotność przeżycia afirmacji drugiej osoby, gdyż w opinii Krapca nie jest ona niczym innym, jak szczególnym przypadkiem realizowania zasady „bonum est faciendum”. Inną trudność stanowi przyjęta przez Stycznia swoista intuicyjność pojęcia godności osoby, które Krapiec uważa za bardzo zaawansowane teoretycznie⁵⁰. Poza tym bycie osobą nie może być traktowane jako jakaś cecha wspólna, lecz jako coś wyjątkowo indywidualnego, stąd motywem działania o charakterze osobowym zawsze jest konkretna osoba – Jan, Maria, a nie abstrakcyjne dobro osobowe. Problemem jest także ograniczenie przez Stycznia moralności do relacji osobowych, ponieważ nie zawsze działamy w perspektywie osoby drugiej, a mimo to znajdujemy się w polu moralności. Trudno także uznać osobę (chyba że byłaby to osoba Boga) za ostateczne kryterium oceny moralnej, gdyż można przypuszczać, że istnieją osoby całkowicie zwyrodniałe (na przykład Szatan), a ponadto osoba ludzka nie jest spoiwem wszystkich życiowych czynności człowieka⁵¹. Odnotowane przez Krapca trudności w koncepcji etyki Stycznia skłoniły go do konkluzji, iż tego rodzaju etyka personalistyczna, ze swoją powinnościową koncepcją ludzkiego działania, bliska jest kandydyzmowi⁵².

„DRAMAT” DECYZJI
Stanowisko Mieczysława A. Krapca

PRZEDMIOTEM ETYKI JEST DECYZJA TYTUŁ

Mieczysława A. Krapca koncepcja etyki oparta jest na myśli św. Tomasza z Akwinu, niemniej w samym swoim rdzeniu jest to propozycja oryginalna. Akwinata nie koncentrował bowiem swojego wyjaśniania ludzkiej moralności na analizie aktów decyzyjnych, lecz rozwinął teorię prawa naturalnego, wskazując na zależność prawa wpisanego w ludzką naturę (łac. *lex naturalis*) od prawa wiecznego (łac. *lex aeterna*). Tymczasem według Krapca to akt decyzyjny stanowi moment, w którym pierwotnie i najewidentniej ujawnia się ludzka moralność. Decyzja jest bowiem racją bytu świadomego i rozumnego ludzkiego działania⁵³. Można powiedzieć, że jest ona aktem kulminacyjnym urzeczywistniania się ludzkiego czynu. Stąd akt ten angażuje całego człowieka – teza ta podkreśla sprzężenie w nim naczelnych władz bytu ludzkiego: intelektu i woli. Władze te Krapiec uważa za ostateczne czynniki warunkujące

⁵⁰ Por. t e n ż e, *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” kolegom T. Styczniowi i A. Szostkowi*, s. 102.

⁵¹ Por. t e n ż e, *Ludzka wolność i jej granice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 202.

⁵² Por. tamże, s. 201.

⁵³ Por. t e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 49n.

akt decyzyjny. Dlatego decyzja zawsze poprzedzona jest szeregiem skorelowanych ze sobą aktów intelektu i woli, którą to kooperację bardzo dokładnie opisał Tomasz z Akwinu. W przekonaniu Krapca zaproponowane przez Akwinatę wyjaśnienie współpracy władz umysłowych człowieka trafnie przedstawił w formie schematu ojciec Jacek Woroniecki. W największym uproszczeniu schemat ten obejmuje trzy fazy: motyw, determinację i realizację⁵⁴.

Zdaniem Krapca, w akcie decyzyjnym wyraża się cały człowiek, konstytuując się realnym źródłem swojego działania⁵⁵. „Dramat” decyzji rozstrzyga się na polu wyboru odpowiedniego środka do osiągnięcia konkretnego, obiektywnego i ostatecznego dobra-celu⁵⁶. W akcie decyzji – stwierdza Krapiec – „dobrowolnie wybieramy sobie taki sąd praktyczny, poprzez który determinujemy siebie do określonego działania”⁵⁷. Przez decyzję „człowiek staje się autorem, twórcą zarówno własnej osobowości, jak i przedmiotu swego działania”⁵⁸. Jako kulminacyjny moment ludzkiego działania, decyzja rozstrzyga o jego moralnym charakterze. Decyzja jest dobra lub zła dzięki przyporządkowaniu do normy, którą stanowi realna natura bytu ludzkiego. Rozpoznanie prawdy o moim dobru rozstrzyga o moralnej ocenie czynu, poprzez który dobro to realizuję. Jeśli decyzja jest zgodna z rozpoznanym przeze mnie dobrem, spełniany na jej podstawie czyn jest dobry. Natomiast gdy podjęta decyzja godzi w rozpoznane dobro, będący jej następstwem czyn jest moralnie zły. Dlatego nie ma decyzji moralnie obojętnych⁵⁹. Dobro lub zło ujawnia się już w samym akcie decyzyjnym, którego czyn jest skutkiem. Różnica między zamiarem a jego realizacją nie zmienia kwalifikacji moralnej aktu decyzyjnego, co nie znaczy, że konsekwencje jednego i drugiego, a wskutek tego odpowiedzialność podmiotu aktu decyzyjnego, są takie same.

Jeśli w akcie decyzyjnym konstytuuje się rzeczywistość ludzkiego świadomego i rozumnego działania, to będąc czymś, co się urzeczywistnia, akt taki ma charakter realnego bytu⁶⁰. Skoro zaś w akcie tym dokonuje się zarazem odniesienie zamierzanego działania do „prawdy o moim dobru”, do którego przyporządkowana jest moja natura, to akt taki – zdaniem Krapca – można

⁵⁴ Por. t e n ż e, *Ja-człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 29; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 104.

⁵⁵ Por. K r a p i e c, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 61.

⁵⁶ Por. t e n ż e, *Ja-człowiek*, s. 246.

⁵⁷ T e n ż e, *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” kolegom T. Styczniowi i A. Szostkowi*, s. 91.

⁵⁸ T e n ż e, *Ja-człowiek*, s. 301.

⁵⁹ Por. t e n ż e, *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” kolegom T. Styczniowi i A. Szostkowi*, s. 92.

⁶⁰ „Człowiek bowiem, podejmując decyzję moralną, przez to samo podejmuje decyzję stania się przyczyną sprawczą nowego bytu, którego przedtem nie było”. T e n ż e, *Ja-człowiek*, s. 289.

nazwać „bytem moralnym”⁶¹. Z tego też względu autor ten uważa, że nie ma potrzeby rozróżniania aktu decyzyjnego i aktu moralnego⁶². Należy natomiast odróżniać sam akt decyzji od świadomości czy poczucia powinności dokonania tego aktu⁶³, które mogą ujawnić się dopiero w ramach podejmowania czy przeprowadzania aktu decyzyjnego. Dlatego w strukturze ludzkiego działania decyzja lokuje się p r z e d powinnością. Ponieważ akt decyzyjny określa cały obszar ludzkiego działania, musi zatem obejmować także powinność. Tego rodzaju wyjaśnienie „mechanizmu” ludzkiej moralności rzuca istotne światło na rozumienie etyki, która dla Krapca jest „filozoficzną teorią decyzji jako faktu”⁶⁴. Etyka ta została słusznie nazwana przez komentatorów „etyką metafizyczną”, ponieważ skupia się ona na poszukiwaniu ostatecznych racji oceny moralnej ludzkiego działania, których nie sposób odnaleźć bez uchwycenia samych przyczyn jego zaistnienia.

TELEOLOGICZNY CHARAKTER MORALNOŚCI

Podstawy metafizyczno-antropologiczne etyki metafizycznej

W propozycji Krapca chodzi nie tylko o ukazanie m i e j s c a moralności w bycie ludzkim, ale o wskazanie jej uniesprzeczniających racji bytowych. Dany w doświadczeniu fakt moralności staje się przedmiotem interpretacji, w wyniku czego formułowana jest teoria moralności, czyli etyka. Moralność polega na odniesieniu decyzji do prawdy o dobru, która jest obiektywna i transcendentalna. Dobro centralne stanowi dobro osoby ludzkiej (łac. bonum honestum). W porządku naturalnym jest to jedyne dobro bezwarunkowe, dobro samo w sobie, godziwe, godne wyboru ze względu na nie samo. Osoba ludzka to byt przygodny, spotencjalizowany, „wyposażony” we władze poznawcze i pożądawcze, które biorą udział w działaniu moralnym i działanie to pozwalają wyjaśnić. Aspekt teoretyczny poznania poprzedza zależny od niego aspekt praktyczny. Intelkt ukazuje woli prawdę o dobru. Wola wprawdzie wybiera, ale funkcję kierowniczą spełnia rozum. Akt woli, w którym „ja” determinuje siebie do działania, daje „esse” determinującej treści sądowej, stąd sednem czynu ludzkiego jest akt realnej decyzji działania lub nie działania⁶⁵. W akcie

⁶¹ T e n ż e, *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” kolegom T. Styczniovi i A. Szostkowi*, s. 92.

⁶² Por. tamże, s. 92n. Por. też: S z o s t e k, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściśleń inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. Tadeusza Stycznia*, s. 152.

⁶³ Por. K r a p i e c, *Ja-człowiek*, s. 223.

⁶⁴ T e n ż e, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 61.

⁶⁵ Por. t e n ż e, *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja – bytem moralnym” kolegom T. Styczniovi i A. Szostkowi*, s. 91.

decyzji mamy do czynienia z poznaniem praktyczno-praktycznym, dotyczącym tego, co konkretne, zmienne, niekonieczne⁶⁶. Dlatego moment decyzji nie może stanowić normy ogólnej nawet w sensie formalnym⁶⁷.

Działanie zawsze ukierunkowane jest na cel-dobro, stąd moralność, jak i etyka, ma charakter teleologiczny. Wola ludzka z natury, czyli w sposób konieczny przyporządkowana jest do dobra. Ono stanowi jej właściwy przedmiot. Chodzi oczywiście o dobro powszechne (łac. *bonum universale*), a nie dobro szczegółowe (łac. *bonum particulare*), gdyż tylko to pierwsze ma charakter ostateczny, podczas gdy drugie zwykle spełnia rolę środka do osiągnięcia pierwszego. Z tego powodu wolny wybór woli (łac. *liberum arbitrium*) skupia się na dobru konkretnym, szczegółowym, będącym środkiem do dobra ostatecznego. „Mechanizm” wiązania woli przez dobro Krąpiec wyjaśnia za pomocą Arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn – materialnej, formalnej, sprawczej i celowej, za pomocą których dokonuje odróżnienia konieczności od przymusu, wykazując, że koniecznościowe przyporządkowanie woli do dobra nie ma nic wspólnego z przymusem. Wolny wybór ma bowiem miejsce jedynie wtedy, „gdy człowiek ukonstytuuje siebie, od wewnątrz, jako czynnik działania; a więc gdy sam sobie obierze przedmiot, kres, czyli cel działania, i gdy od wewnątrz sam sobie nakaże wyłonienie odpowiedniego aktu”⁶⁸. Ze względu na udział – w akcie wyboru – rozmaitych czynników (wewnętrznych i zewnętrznych) wybór ten determinujących, wola winna zostać odpowiednio uformowana celem uniezależnienia się od różnych form przymusu czy konieczności, tak aby była *p r a w ą w o l ą* (łac. *recta voluntas*). „Tylko prawość woli – stwierdza Krąpiec – która się kształtuje ciągle i nieustannie przez przyporządkowanie się realnym i obiektywnym dobrom, daje gwarancję podejmowania decyzji moralnie dobrych, czyli unikania zła moralnego”⁶⁹. Prawość woli buduje się bowiem w człowieku wraz z prawością podejmowanych decyzji.

Według Krąpca istotą dobra moralnego jest zgodność decyzji z rozumem podmiotu, przy czym rozum pojęty jest na sposób receptywny, a pokierowany prawdą bytu, staje się *r o z u m e m p r a w y m* (łac. *recta ratio*)⁷⁰. Poznanie zaś prawdy o dobru związane jest z odczytaniem struktury rzeczywistości. Ma to znaczenie kluczowe, ponieważ, zdaniem Krąpca, jedynie realna rzeczywistość jest właściwym przedmiotem ludzkiego działania. Z tego względu akt decyzyjny pozostaje w relacji transcendentalnej do natury bytu odczytanej w sądzie teoretycznym. Natura bytu decyduje tym samym o inklinacji

⁶⁶ Por. *t e n ż e*, *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 17(1965) nr 9(135), s. 1131.

⁶⁷ Por. tamże, s. 1133.

⁶⁸ *T e n ż e*, *Ja-człowiek*, s. 285.

⁶⁹ Tamże, s. 303.

⁷⁰ Por. *t e n ż e*, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 97.

do określonego działania. Odczytując naturę bytów, rozum odkrywa moralny obowiązek respektowania tej natury, w czym ujawnia się prawo naturalne (łac. *bonum est faciendum*). Poczucie związania tego rodzaju prawem jest wyrazem przygodności człowieka w porządku postępowania. Zło czynu (decyzji) płynie z niezgodności sądu praktyczno-decyzyjnego z sądem teoretycznym o strukturze bytu. Z tej racji Krąpiec twierdzi, że metafizyczna analiza aktu decyzyjnego nie ma nic wspólnego ze sporem między personalizmem a eudajmonizmem. Co więcej, osobowa natura ludzka, będąc normą działania człowieka, funduje personalizm metafizyczny, w świetle którego szczęście (gr. *eudaimonia*) osoby ludzkiej nie może być pojęte inaczej niż jako optymalne realizowanie tkwiących w tej naturze potencjalności, zwłaszcza tych, które decydują o byciu osobą. Niemniej potencjalności te nie mogą aktualizować się poza relacjami do innych osób, gdyż jedynie w środowisku osób może w człowieku wyzwać się fundamentalny dla ludzkiej egzystencji wymiar osobowy.

SZCZĘŚCIE WŁASNE PODMIOTU MORALNOŚCI?

Krytyka ze strony Tadeusza Stycznia

Najważniejsze obiekcje Stycznia wobec propozycji Krąpca dotyczą przedmiotu etyki oraz treści normy moralności. Otóż w przekonaniu tego pierwszego decyzja nie jest przedmiotem formalnym etyki, lecz wyłącznie jej przedmiotem materialnym. Przedmiot formalny etyki wiąże się bowiem z pytaniem: „Przez co decyzja staje się i jest moralnie dobra albo moralnie zła, innymi słowy – co ją kwalifikuje jako dobrą lub złą moralnie?”⁷¹. Opierając etykę na analizie aktu decyzyjnego, Krąpiec dokonuje de facto redukcji tej dyscypliny do antropologii filozoficznej⁷². Inną trudnością w propozycji Krąpca jest brak jasnego odniesienia do normy moralności, która stanowiłaby kryterium pozwalające rozstrzygnąć dobroć lub zło aktu decyzyjnego. Odwoływanie się do ludzkiej natury, mającej spełniać funkcję naczelną normy moralności, popada w tego rodzaju błąd, że zarówno podstawowy przejaw moralności, czyli decyzja, jak i norma moralna, do której owa decyzja jest odnoszona, ma charakter wewnętrzny. W związku z tym trudno zrozumieć, na czym miałyby polegać ocena moralna ludzkiego postępowania, skoro akt decyzyjny oraz norma moralna wynikają z natury człowieka. Dlatego, zdaniem Stycznia, norma moralna nie

⁷¹ S t y c z e ń, *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm e etyce?*, s. 68.

⁷² „W związku z tym badacz może oczywiście zacząć uprawiać teorię decyzji jako decyzji i w trakcie jej uprawiania zainteresować się także sprawą jej dobra lub zła moralnego i rozwijać dalej ich teorię. Czyniąc to, winien jednak być świadom, że nie uprawia jednej tylko teorii, lecz dwie teorie równocześnie i że swą «jedność» teorie te zawdzięczają – poza jednością przedmiotu materialnego – wyłącznie «unii personalnej» uprawiającego je równocześnie badacza”. Tamże, s. 69.

może być wyłącznie czymś „wewnętrznym” w stosunku do ludzkiego działania, lecz musi być „zewnętrzna”⁷³. Dopiero wtedy można bowiem wyjaśnić rolę normy w ocenie ludzkiego postępowania. Taką „zewnętrzną” normą może być, według Stycznia, godność osoby domagająca się *a f i r m a c j i*. Uniwersalność tego rodzaju normy oraz konieczność jej uznania pozwala zrozumieć, czym jest powinność moralna oraz co stanowi o dobru lub złu ludzkiego czynu.

Oparcie przez Krąpca moralności na inklinacjach tkwiących w naturze ludzkiej generuje ponadto problemy w wyjaśnianiu czynów złych. Jeśli z natury wola ludzka przyporządkowana jest do dobra, przez co człowiek posiada inklinację czynienia dobra (*bonum est faciendum*), to jak wyjaśniać istotę czynów złych? Skoro działanie zawsze przyporządkowane jest jedynie do dobra, to zło jawi się wyłącznie jako błąd w rozeznaniu tego, co dobre⁷⁴. W ten sposób łatwo byłoby relatywizować zarówno wartość moralną czynów, jak też ponoszoną za nie odpowiedzialność.

Oparcie moralności na inklinacjach natury ludzkiej skutkuje jeszcze jedną konsekwencją, która bodajże najmocniej wybrzmiała w krytyce Stycznia. Chodzi o tak zwany błąd eudajmonistyczny, do którego nieuchronnie prowadzi przyporządkowanie decyzji, jako naczelnego przejawu ludzkiej moralności, spełnianiu się człowieka⁷⁵. W takim ujęciu naczelnym celem moralności staje się szczęście własne podmiotu moralności. Inne osoby mogą jawić się jedynie jako środki do realizacji własnego „ja” działającego człowieka. Tak pojęta moralność ma charakter egoistyczny, nie liczący się z godnością osoby ludzkiej, nie mówiąc już o zupełnym braku w niej bezinteresowności czy relatywizowaniu odpowiedzialności za własne czyny.

MIĘDZY DECYZJĄ A POWINNOŚCIĄ

Ku komplementarności ujęć

Wydaje się, iż będące przedmiotem sporu dwie koncepcje etyki należy traktować komplementarnie. Zwrócił na to uwagę między innymi Wojciech Chudy, który trafnie odnotował najpoważniejsze trudności po jednej i po dru-

⁷³ T e n z e, *Etyka czy etyki?*, s. 106. Por. S z o s t e k, *Jeszcze o specyfice wartości moralnej: na marginesie artykułu M.A. Krąpca „Decyzja – bytem moralnym”*, s. 88.

⁷⁴ Por. S z o s t e k, *Jeszcze o specyfice wartości moralnej. Na marginesie artykułu M.A. Krąpca „Decyzja – bytem moralnym”*, s. 88.

⁷⁵ Komentując artykuł Krąpca *Decyzja – bytem moralnym*, Styczeń zauważa, że jest on „od początku do końca wykładem eudajmonizmu etycznego w jego perfekcjonistycznej postaci i próbą jego metafizycznego... uprawomocnienia!” (S t y c z e Ń, *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?*, s. 75); por. też: S z o s t e k, *Jeszcze o specyfice wartości moralnej. Na marginesie artykułu M.A. Krąpca „Decyzja – bytem moralnym”*, s. 80n.

giej stronie⁷⁶. W jego ocenie w etyce metafizycznej mamy do czynienia z niepełną charakterystyką moralności, ponieważ brakuje w niej głębszego wglądu w sferę subiektywną, przeżyciową tego zjawiska, usytuowanie zaś u podstaw moralności inklinacji natury ludzkiej wywołuje problem dotyczący kwalifikacji zła czynu. Z kolei w etyce personalistycznej zasadnicza trudność wiąże się z wyjaśnieniem doświadczenia osoby, któremu rzeczywiście trudno przypisać charakter pierwotny, jako że jest ono zawsze znacząco uteoretyzowane, o czym łatwo przekonać się, analizując podejście do osoby ludzkiej w różnych kulturach. Samo zresztą pojęcie doświadczenia jest wysoce problematyczne, zwłaszcza kiedy współcześnie powszechnie podważa się na gruncie filozofii istnienie tak zwanego doświadczenia czystego, które byłoby niezależne od pewnego a priori po stronie podmiotu.

Komplementarność przedstawionych ujęć podstaw ludzkiej moralności coraz bardziej ujawniała się w toku prowadzonej dyskusji. Zwolennicy etyki personalistycznej przyjęli tezę Krapca, iż przedmiotem etyki jest decyzja odniesiona do normy moralności, którą jest natura bytu ludzkiego odczytana przez rozum, podkreślając, że chodzi przede wszystkim o decyzję w aspekcie powinności afirmowania drugiej osoby ze względu na jej godność⁷⁷. W ten sposób można uznać, że w świetle etyki metafizycznej przedmiot materialny pokrywa się z przedmiotem formalnym. „Akt decyzji zatem jest moralny – odnotuje Chudy – ponieważ jest dobry – czyli zgodny z trafnie rozpoznaną naturą bytu, zgodny z prawdą o bycie, który jest dobrem «moim», czyli podmiotu moralności. (Odwrótne charakterystyka będzie oczywiście przysługiwała decyzji złej)”⁷⁸.

Ważnym zagadnieniem pozwalającym odnajdywać styczność między decyzją a powinnością okazała się prawda bytu, która w koncepcji Krapca wynika z natury, względnie struktury bytu i determinuje odkrywaną przez podmiot „prawdę o moim dobru”, będącą podstawą oceny moralnej działania, w etyce Stycznia zaś leży u podstaw powinności moralnej, zobowiązując podmiot poznający prawdę o osobie jako wartości najwyższej i bezwarunkowej do szczególnego respektowania jej godności. Zarówno w etyce teleologicznej, jak i w etyce powinności mamy do czynienia z dobrem osobowym człowieka, które jako bezwarunkowe, godne wyboru ze względu na nie samo, może być uznane za dobro ostateczne, źródłowo determinujące ludzkie działanie. U jego podstaw tkwią zaś akty decyzyjne, jak i pozwalające określić powinność należną osobie ze względu na samo bycie osobą⁷⁹.

⁷⁶ Por. Chudy, dz. cyt., s. 210.

⁷⁷ Por. Szostek, *Jeszcze o specyfice wartości moralnej. Na marginesie artykułu M.A. Krapca „Decyzja – bytem moralnym”*, s. 88.

⁷⁸ Chudy, dz. cyt., s. 204.

⁷⁹ Zob. A. Szostek, *Filozoficzne implikacje obiektywizmu w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38(1989-1990) nr 2, s. 13.

Usytuowanie w centrum refleksji etycznej dobra osobowego człowieka wskazuje na konieczność oparcia etyki na antropologii filozoficznej oraz na metafizyce. Bez antropologii filozoficznej niepodobna bowiem jasno określić specyfiki bytu osobowego. Z kolei bez refleksji metafizycznej trudno byłoby wskazać, na czym polega dobro. Dlatego rozpoznanie prawdy o „moim dobru” daje podstawę, aby właściwie odczytać rolę aktu decyzyjnego oraz powinności w strukturze ludzkiej moralności. Decydując się na wybór konkretnego sądu praktycznego o dobru, zobowiązuję się jednocześnie do jego zrealizowania. Dostrzegając zaś rangę dobra, jakim jest osoba ludzka, mam poczucie, że moja powinność wobec niej zasadniczo różni się od powinności wobec zwierząt i rzeczy.

Ponadto, podkreślić należy, że tym, co łączy stanowiska Krąpca i Stycznia, jest uwydatnianie racjonalności ludzkiej moralności, a w związku z tym uznanie możliwości zbudowania jej obiektywistycznej teorii, czyli etyki⁸⁰. Kluczową rolę w obydwu ujęciach odgrywa rozum ludzki, z natury zdolny do doczytywania prawdy bytu, nie wyłączając prawdy o człowieku. Pozostałe władze osoby ludzkiej są w obu tych ujęciach podporządkowane rozumowi. Na uwagę zasługuje także fakt, że obaj autorzy nie obawiają się formułowania swoiście absolutystycznego poglądu na dobro, wartości i normy moralne, co w dobie współczesnej dominacji relatywizmu nie jest bez znaczenia.

Jednym z najważniejszych rezultatów zarysowanego sporu między Tadeuszem Styczniem a Mieczysławem A. Krąpcem było wyraźniejsze dostrzeżenie problemów, jakie kryje w sobie z jednej strony określona interpretacja aktu decyzyjnego, z drugiej zaś rozumienie powinności. Odnotowane przez Stycznia trudności odnoszące się do zredukowania moralności do aktu decyzyjnego uwyraźniły, że tego rodzaju akty nie sprowadzają się do prostego wyboru środka do osiągnięcia wpisanego w naturę ludzką, samooczywistego celu, jakim jest dobro osobowe człowieka, lecz że wybór owych środków uwarunkowany jest samoświadomością człowieka co do afirmacji własnego statusu bytowego, jak też statusu bytowego innych osób, który pociąga za sobą zobowiązanie do respektowania godności osoby ludzkiej jako takiej. Dostrzeżenie tego istotnego aspektu aktu decyzyjnego otwiera drogę do refleksji nad samym procesem decyzyjnym, który ujawnia wiele wymiarów, poczynając między innymi od zwykłego wyboru między różnymi możliwościami, poprzez samostanowienie, aż po wybór fundamentalny (ostateczny)⁸¹. Z kolei uwydat-

⁸⁰ Por. C h u d y, dz. cyt., s. 209.

⁸¹ Zob. R. M o Ń, *Wielowymiarowość ludzkich decyzji*, w: *W nurcie personalizmu etycznego. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Biesadze SDB dla upamiętnienia jego pracy naukowej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie i w Akademii Ignatianum w Krakowie*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum, Kraków 2023, s. 101-105.

nienie przez Krąpca zasadniczej roli decyzji w konstytuowaniu się ludzkiej moralności dowartościowuje wymiary poznawczy oraz wolitywny działania ludzkiego, które decydują o tym, że w zasadzie każde świadome działanie człowieka jest naznaczone moralnością. W ten sposób zarówno powinność moralna, jak i norma moralności znajdują ugruntowanie w naturze ludzkiej, a mówiąc ściślej, w prawie naturalnym, obejmującym między innymi inklinację do poznania prawdy oraz do rozwoju osobowego, wyznaczającą wartość moralną ludzkiego działania. Przywołane jedynie niektóre efekty przedstawionego sporu o przedmiot etyki potwierdzają, że dotyczył on kluczowych spraw związanych z ludzką moralnością, których nie należy pomijać, jeśli chce się poszukiwać uniwersalnej koncepcji etyki. Dyskusja lubelskich filozofów może być tym samym inspiracją i pomocą w podejmowaniu nowych badań nad podstawami moralności tak w obecnym, jak i w przyszłym kontekście kulturowym.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Andrzejuk, Artur. "Mieczysław A. Krąpiec: Teoria moralności jako metafizyka 'bytu moralnego.'" In Andrzejuk, *Prawda o dobru: Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2000.
- Bakies, Bogdan. "Wokół koncepcji etyki Stycznia." *Roczniki Filozoficzne* 29, no. 2 (1981): 129–35.
- Bednarski, Feliks. "'Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja.'" *Roczniki Filozoficzne* 29, no. 2 (1981): 112–17.
- Biesaga, Tadeusz. *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989.
- Biesaga, Tadeusz. *Spór o normę moralności*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1998.
- Chudy, Wojciech. "Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki." *Roczniki Filozoficzne* 45, no. 1 (1997): 200–210.
- Herbut, Józef. "Auto-informacja auto-imperatywem? Krótki komentarz (z licznymi wątpliwościami) do artykułu Tadeusza Stycznia 'Etyka jako antropologia normatywna.'" *Roczniki Filozoficzne* 45–46, no. 2 (1997–1998): 39–49.
- Inlender, Bogusław. "Etyka jako teoria powinności moralnej." *Roczniki Filozoficzne* 29, no. 2 (1981): 118–23.
- Kaczyński, Edward. "Etica del dovere o etica della decisione? Controversia tra T. Styczeń e A. Krąpiec." *Angelicum* 70, no. 4 (1993): 523–44.
- Kaczyński, Edward. "Etyka powinności czy etyka decyzji? Spór T. Stycznia z A. Krąpcem: Próba zrozumienia." *Studia Theologica Varsaviensia* 29, no. 2 (1991): 61–77.

- Kaczyński, Edward. "Kilka uwag na marginesie propozycji etyki ks. prof. Tadeusza Stycznia." *Roczniki Filozoficzne* 29, no. 2 (1981): 124–28.
- Kaczyński, Edward. „*Verita sul bene*” *nella morale: Alcuni temi di morale fondamentale*. Roma: Millennium Romae, 1998.
- Krajewski, Kazimierz. *Etyka jako filozofia pierwsza: Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- Krajewski, Kazimierz. "Integralny charakter doświadczenia moralnego według Tadeusza Stycznia a idea etyki jako filozofii pierwszej." *Ethos* 31, no. 2 (122) (2018): 333–45.
- Krajewski, Kazimierz. "Od sądu powinnościowego do 'Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur.' O dwóch sensach autonomii etyki według Tadeusza Stycznia SDS." *Ethos* 29, no. 3 (115) (2016): 297–317.
- Krajewski, Kazimierz. "Personalizm etyczny ks. Tadeusza Stycznia." In *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego: Ślipko – Tischner – Styczeń*. Edited by Piotr Duchliński. Kraków: WAM, 2012.
- Krajewski, Kazimierz. "Prawda jako podstawa etyki w myśli Księdza Tadeusza Stycznia." *Ethos* 24, no. 3 (95) (2011): 135–49.
- Krajewski, Kazimierz. "Racjonalność etycznego personalizmu." In *Spór o prawdę*. Edited by Andrzej Maryniarczyk et al. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011.
- Krapiec, Mieczysław Albert. "Decyzja – bytem moralnym." *Roczniki Filozoficzne* 31, no. 2 (1983): 47–65.
- Krapiec, Mieczysław A. *Ja-człowiek*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991.
- Krapiec, Mieczysław A. *Ludzka wolność i jej granice*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Krapiec, Mieczysław Albert. "O obiektywne podstawy moralności." *Roczniki Filozoficzne* 32, no. 2 (1984): 187–94.
- Krapiec, Mieczysław Albert. "O rozumienie bytu moralnego: W odpowiedzi na krytykę mego artykułu 'Decyzja – bytem moralnym' kolegom T. Styczniewi i A. Szostkowi." *Roczniki Filozoficzne* 31, no. 2 (1983): 91–102.
- Krapiec, Mieczysław A. "Przeżycie moralne a etyka." *Znak* 17, no. 9 (135) (1965): 1129–46.
- Moń, Ryszard. "Wielowymiarowość ludzkich decyzji." In *W nurcie personalizmu etycznego: Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Biesadze SDB dla upamiętnienia jego pracy naukowej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie i w Akademii Ignatianum w Krakowie*. Edited by Grzegorz Hołub and Piotr Duchliński. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum, 2023.
- Paszyński, Jarosław. "O co chodzi w etyce?" *Człowiek w Kulturze*, nos. 4–5 (1995): 147–53.
- Stępień, Antoni Bazyli. *Wstęp do filozofii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1985.
- Styczeń, Tadeusz. *ABC etyki*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1981.

- Styczeń, Tadeusz. "Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugih." *Communio* 2, no. 2 (8) (1982): 45–69.
- Styczeń, Tadeusz. "Dlaczego Bóg Chlebem? Etyka a teologia moralna: Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela." *Ethos* 11, nos. 1–2 (41–42) (1998): 31–60.
- Styczeń, Tadeusz. "Etyka czy etyki?" *Roczniki Filozoficzne* 29, no. 2 (1981): 90–111.
- Styczeń, Tadeusz. "Etyka jako antropologia normatywna: W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia 'Jest tak' – 'Nie jest tak' do naczelnej zasady etycznej; Quaestio disputata." *Roczniki Filozoficzne* 45–46, no. 2 (1997–1998): 5–38.
- Styczeń, Tadeusz. "Moralność – wyróżnik człowieka." In Styczeń, *Dzieła zebrane*. Edited by Alfred Marek Wierzbicki. Vol. 3. *Objawiać osobę*. Edited by Alfred Marek Wierzbicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.
- Styczeń, Tadeusz. "Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie (w nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej)." In *Racjonalność w etyce: Normatywna moc prawdy*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- Styczeń, Tadeusz. "O przedmiocie etyki i o etyce." *Roczniki Filozoficzne* 32, no. 2 (1984): 167–85.
- Styczeń, Tadeusz. "Prawda o człowieku a etyka." *Roczniki Filozoficzne* 30, no. 2 (1982): 41–95.
- Styczeń, Tadeusz. *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności: Studium metaetyczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1972.
- Styczeń, Tadeusz. "Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?" *Roczniki Filozoficzne* 31, no. 2 (1983): 67–76.
- Szostek, Andrzej. "Filozoficzne implikacje obiektywizmu w etyce." *Roczniki Filozoficzne* 37–38, no. 2 (1989–1990): 7–20.
- Szostek, Andrzej. "Jeszcze o specyfice wartości moralnej: Na marginesie artykułu M. A. Krąpca 'Decyzja – bytem moralnym.'" *Roczniki Filozoficzne* 31, no. 2 (1983): 77–89.
- Szostek, Andrzej. "Wokół afirmacji osoby: Próby uściślenia inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. Tadeusza Stycznia." *Roczniki Filozoficzne* 32, no. 2 (1984): 149–66.
- Szostek, Andrzej. *Wokół godności, prawdy i miłości: Rozważania etyka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Wawrzyniak, Andrzej. "Uwagi nie-etyka." *Roczniki Filozoficzne* 31, no. 2 (1983): 103–4.
- Woroniecki, Jacek. *Katolicka etyka wychowawcza*. Vol. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Tomasz DUMA – Powinność czy decyzja? Spór Tadeusza Stycznia z Mieczysławem A. Krąpcem o metafizyczno-antropologiczne podstawy moralności

DOI 10.12887/38-2025-1-149-13

Autor przedstawia dyskusję dwóch filozofów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Tadeusza Stycznia i Mieczysława A. Krąpca na temat przedmiotu etyki. W pierwszej części ukazane zostało stanowisko Stycznia, który za przedmiot etyki uważa powinność moralną, leżącą u podstaw normy moralności, a w konsekwencji rozstrzygającą o całej koncepcji etyki, którą można nazwać etyką personalistyczną – ze względu na szczególną w niej rangę powinności wobec osoby z racji jej bycia osobą. Obok tego omówione zostały także podstawy antropologiczno-metafizyczne tego rodzaju etyki, a także zarzuty sformułowane wobec niej przez Krąpca. W części drugiej przedstawiona została propozycja etyki wypracowana przez Krąpca, w której centralną rolę odgrywa akt decyzyjny, leżący u podstaw ludzkiego działania, będący swego rodzaju bytem moralnym, jako że już w momencie decyzji dokonuje się jej ocena moralna ze względu na odniesienie sądu praktycznego do sądu teoretycznego, czyli do „prawdy o moim dobru”. Poza tym ukazane zostały podstawy antropologiczno-etyczne tej propozycji, nazwanej przez komentatorów etyką metafizyczną, jak też zarzuty wobec tej propozycji, jakie sformułował Styczeń. W ramach zakończenia przedstawiono kilka uwag uwydatniających komplementarność obydwu ujęć.

Słowa kluczowe: czyn, decyzja, działanie, etyka, moralność, norma, powinność

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

E-mail: tomasz.duma@kul.pl

Tel. 81 4454387

<https://pracownik.kul.pl/tomasz.duma/>

ORCID 0000-0002-6313-0588

Tomasz DUMA, Moral Obligation or Decision? On the Controversy between Tadeusz Styczeń and Mieczysław A. Krąpiec over the Metaphysical and Anthropological Bases of Morality

DOI 10.12887/38-2025-1-149-13

The author scrutinizes the debate on the proper object of ethics as a discipline continued at the Catholic University of Lublin by its two prominent philosophers: Tadeusz Styczeń and Mieczysław A. Krąpiec. The opening part of the paper discusses Styczeń's thesis that the proper object of ethics is moral duty, which simultaneously provides the norm for morality and ultimately determines the shape of the entire conception of ethics. Due to the special rank of the moral

subject's duty towards another person by virtue of her being a person, the ethics Styczeń proposed had a deeply personalistic essence. Then the author discusses the anthropological and metaphysical bases of Styczeń's ethics, as well as the objections towards it made by Krapiec. The second part of the considerations includes an outline of the ethics proposed by Krapiec, who emphasized the significance of the decision-making act which lies at the basis of human action and which, as such, can be conceived as a kind of moral entity: the decision to act (or not to act) is always accompanied by its moral evaluation on the part of the acting subject, who juxtaposes his or her practical judgment with the preceding, theoretical one, viewed in terms of "what is truly good for me." The author then discusses the anthropological and ethical bases of Krapiec's position, called metaphysical ethics by its commentators, as well as Styczeń's objections towards it. In the closing section of the paper, the author has included his observations concerning the complementary nature of the discussed standpoints.

Keywords: act, decision, action, ethics, morality, norm, obligation

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

E-mail: tomasz.duma@kul.pl

Phone: + 48 81 4454387

<https://pracownik.kul.pl/tomasz.duma/>

ORCID 0000-0002-6313-0588



Michał RUPNIEWSKI*

W STRONĘ PERSONALISTYCZNEJ DOKTRYNY PRAWNEJ Implikacje antropologii i etyki Tadeusza Stycznia i Karola Wojtyły dla nauki prawa

Fakt, że prawna zasada godności ma charakter niemalże uniwersalny, nie jest niczym innym, jak tylko odpowiedzią na niepowtarzalność i nieredukowalność każdej osoby. Prawo szanuje to, co nieredukowalne w człowieku, także wtedy, gdy zakazuje poniżającego i niehumanitarnego traktowania człowieka. Ludzkie cierpienie jest czymś szczególnie złym, ponieważ doświadczający go człowiek, odczuwając ból fizyczny, odnosi się do całościowego obrazu samego siebie, swojej sytuacji, swojej pozycji względem innych.

Tekst niniejszy stawia sobie za cel operacjonalizację ustaleń antropologii filozoficznej i etyki w taki sposób, by stały się one użyteczne dla nauki prawa. Innymi słowy, chodzi o spojrzenie na aktywność prawną przez pryzmat antropologii filozoficznej i etyki o c z a m i p r a w n i k a, nie zaś antropologa czy etyka. Ujmując rzecz obrazowo, antropolog filozoficzny i etyk dostarczają surowca czy materiału, który następnie podlega obróbce dla celów nauki prawa. Ma to doprowadzić do wypracowania doktryny prawnej, czyli kompleksowego zestawu ogólnych twierdzeń o prawie (w tym twierdzeń normatywnych), pozwalających następnie rozwiązywać problemy zarówno orzekania (wykładni czy – szerzej – stosowania prawa), jak i legislacji (tworzenia prawa). W przyjętym tu sensie „doktryna” ma znaczenie podobne do „koncepcji” czy „teorii”, lecz użycie pierwszego z tych trzech terminów ma podkreślić fakt, że ogólne twierdzenia o prawie wypracowane są z konkretnego punktu widzenia, nie zaś z punktu widzenia uniwersalnego. W tym znaczeniu nie ma bowiem jednej „doktryny prawnej” – zależy ona właśnie od przekonań etycznych i antropologiczno-filozoficznych autora danej doktryny prawnej. Nie wyklucza to oczywiście prawdziwości twierdzeń danej doktryny o prawie, lecz na etapie wypracowywania doktryny nie to jest przedmiotem badań – mają one na celu doktrynalne opracowanie pewnego materiału. W niniejszym tekście materiał stanowią poglądy dwóch wymienionych w tytule wybitnych filozofów lubelskich, a w konsekwencji doktryna prawna, która ma być wypracowana, wpi-

* Dr hab. Michał Rupniewski – Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych, Uniwersytet Łódzki, e-mail: mrupniewski@wpia.uni.lodz.pl, ORCID 0000-0002-1701-5204 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

suje się w nurt personalistyczny¹. Oczywiście tego rodzaju przedsięwzięcie badawcze przekracza ramy jednego artykułu.

Podstawową motywacją zastosowania tak zarysowanej strategii badawczej jest przekonanie, że dominujący współcześnie dyskurs prawniczy znacznie oddalił się od swoich antropologicznych i etycznych podstaw. Wprawdzie nie brakuje dziś badań interdyscyplinarnych, lecz w ich ramach nauki prawne łączy się przede wszystkim z takimi dyscyplinami, jak filozofia języka, socjologia czy ekonomia. Filozoficzna kategoria „człowiek”², jak również etyczne koncepcje dobra i zła³ natomiast rzadko stają się przedmiotem zainteresowania prawników, inaczej niż w czasach dawniejszych. Przecież nie tylko dla św. Tomasza z Akwinu, ale także choćby dla Jeremy’ego Benthama ściśle związki

¹ Pojęcie personalizmu nie jest jednoznaczne. W niniejszym artykule, mówiąc o personalizmie, mam na myśli nurt filozofii chrześcijańskiej zapoczątkowany w sensie ścisłym przez takich myślicieli jak Jacques Maritain czy Dietrich von Hildebrand. Oczywiście elementy (i fundamenty!) myślenia personalistycznego znajdujemy w pismach filozofów starożytnych i średniowiecznych (zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu) oraz ich nowożytnych kontynuatorów (przedstawicieli szkoły z Salamanki), myślicieli dziewiętnastowiecznych (Antonia Rosminiego, Johna Henry’ego Newmana) czy też tworzących w pierwszych trzech dekadach wieku dwudziestego (Edith Stein, Emmanuela Mouniera).

² Istnieje duży zasób literatury dotyczącej obecnego w prawie obrazu człowieka. Zagadnienie to podejmuje na przykład Tatiana Chauvin w pracy *Homo iuridicus* (zob. T. C h a u v i n, *Homo iuridicus. Człowiek jako podmiot prawa publicznego*, C.H. Beck, Warszawa 2014), w której prezentuje także przegląd literatury francuskiej na ten temat (zob. X. B i o y, *Le concept de personne humaine en droit public. Recherche sur le sujet des droits fondamentaux*, Dalloz, Paris 2003; A. S u p i o t, *Homo iuridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Le Seuil, Paris 2009; P. L e g e n d r e, *La Fabrique de l’homme occidental*, Mille et une nuits, Paris 2014). Bartosz Wojciechowski w swojej najnowszej pracy (zob. B. W o j c i e c h o w s k i, *Tożsamość narracyjna jako warunek autentycznej podmiotowości prawnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2023) dogłębnie analizuje zagadnienie tożsamości współczesnego podmiotu prawa. Interesującą pozycję stanowi także filozoficzna egzegeza pojęcia reasonable person znanego z prawa angielskiego i innych systemów common law w pracy Valentina Jeutnera (zob. V. J e u t n e r, *The Reasonable Person: A Legal Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2024). W studiach tych bada się jednak przede wszystkim obraz czy standard człowieka jako już obecny w prawie. Pierwszą daną rzeczywistością jest prawo, związek obrazu człowieka wyłaniającego się z prawa z człowiekiem rzeczywistym jest jednak nieoczywisty, moim zdaniem nie dość dogłębnie przeanalizowany. Co prawda rozmaite formy dyrektywy humanizmu czy humanitaryzmu są szeroko uznawane – prawo ma służyć człowiekowi, a nie człowiek prawu – brakuje jednak systematycznych ujęć filozoficzno-prawnych wychodzących od filozofii człowieka ku filozofii prawa.

³ Wielu filozofów prawa skłonnych jest łączyć prawo z moralnością. Na przykład Ronald Dworkin w licznych pracach bronił integralnego podejścia do prawoznawstwa, wiążąc prawo z moralnością i polityką (por. np. R. D w o r k i n, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2013). Dość szeroki jest także nurt moralizmu prawnego, który rozwija tezę, że moralne i prawne potępienie danych czynów bardzo silnie się ze sobą łączą (zob. K. J e s i o ł o w s k i, *Prawny moralizm w liberalnej demokracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2024). Zagadnienie zła w prawie jest o wiele rzadziej podejmowane, ale i takie próby można odnaleźć (zob. A. L u k i n a, *The Problem of Evil Law*, w: *Research Handbook on the Politics of Constitutional Law*, red. M. Tushnet, D. Kochenov, Edward Elgar, Cheltenham 2023, s. 710-728). Prace te rzadko jednak uwzględniają ujęcia i ustalenia personalistów.

prawa z etyką oraz filozofią człowieka były oczywiste. Warto zatem sprawdzić, czy współczesne ujęcia etyczno-antropologiczne mogą wzbogacić naukę prawa tak, jak czyniły to te dawniejsze. Koncepcje obydwu filozofów – Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia – pomimo różnic występujących w ich ujęciach są na tyle sobie bliskie, że można w wielu kwestiach traktować je łącznie. Poglądy ich obu są podobnie zakorzenione w tradycji klasycznej i tomizmie, na nowo jednak, w nowy sposób, ukazują oni głęboko osobowe wymiary „tego, co nieredukowalne w człowieku”⁴, dzięki czemu głębiej niż dotychczas eksplorują sferę „odpowiedzialności za siebie i innych”⁵. Podstawowa intuicja stojąca za próbami budowy personalistycznej doktryny prawnej jest taka, że prawo także może wyrażać to, co nieredukowalne w człowieku, oraz że stanowi specyficzny obszar odpowiedzialności za siebie i innych.

Niniejszy tekst stanowi próbę uogólnienia uzyskanych wcześniej wyników⁶ i poczynienia kolejnego kroku w kierunku budowy personalistycznej doktryny prawnej odnoszącej się do prawa w ogóle, nie zaś do jakiegось jego wybranej gałęzi czy zagadnienia. Artykuł ma zasadniczo dwa cele. Pierwszym z nich jest odnalezienie personalistycznego sensu prawa, drugim przedstawienie opisu wspólnoty prawnej wyłaniającego się z tegoż sensu. Cele te realizuję w trzech krokach, którym odpowiadają kolejne części artykułu. Część pierwsza ma charakter wstępny i sytuuje personalistyczną doktrynę prawną względem teorii prawa naturalnego. Część druga poświęcona jest personalistycznemu sensowi prawa i stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, jak podmiotowość człowieka

⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, s. 433-443.

⁵ Zob. T. S t y c z e Ń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i innych*, „Communio” 2(1982) nr 2(8), s. 45-69.

⁶ Jak dotąd najpełniej opracowałem w tym nurcie badań problem godności człowieka w prawie, proponując koncepcję silnie inspirowaną właśnie myślą Wojtyły i Stycznia (zob. M. R u p n i e w s k i, *Human Dignity and the Law: A Personalist Theory*, Routledge, Abington and New York 2022). Na kanwie tej koncepcji zajmowałem się także zagadnieniami solidarności (zob. t e n ż e, *Ujęcie solidarności w „Osobie i czynie” Karola Wojtyły. Analiza krytyczna i próba rozwinięcia*, „Myśl polityczna” 10(2021) nr 4, s. 33-54) oraz rozumienia praw podstawowych (zob. t e n ż e, *Understanding Fundamental Rights: The Role of Conscience*, „Supreme Court Law Review, Second Series” 113(2023), s. 71-92). Rzecz jasna, także inni autorzy wypracowali już koncepcje prawnicze o wyraźnym rysie personalistycznym, zwłaszcza koncepcje praw człowieka, na przykład Marek Piechowiak – jego praca *Filozofia praw człowieka* (zob. M. P i e c h o w i a k, *Filozofia praw człowieka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999) prezentuje wprawdzie przede wszystkim stanowisko tomistyczne, zawiera jednak także wątki personalistyczne. Na personalizmie Wojtyły opierał się w dużym stopniu Franciszek J. Mazurek (zob. F. J. M a z u r e k, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 2001). Trzeba także przyznać, że na tle powszechnej nauki prawa polska jawi się jako ta, która sięga do personalizmu stosunkowo często. Można byłoby wymienić też wiele innych prac, ich wybór byłby jednak naznaczony pewną arbitralnością, poprzestaną zatem na tym ogólnym stwierdzeniu. Nie sądzę jednak, że opracowania prawnicze opierające się na pracach Stycznia i Wojtyły są liczne. Stąd moje przekonanie o potrzebie podjęcia takich badań.

znajduje odzwierciedlenie w prawie. Część trzecia zawiera opis wspólnoty prawnej, który wyłania się z personalistycznego sensu prawa. Ideami przewodnimi takiej wspólnoty są godność człowieka oraz solidarność z każdym człowiekiem.

PERSONALISTYCZNA DOKTRYNA PRAWNA A TEORIE PRAWA NATURALNEGO

Można zaryzykować stwierdzenie, że polskie kultury filozoficzna i prawna są nadal mocno osadzone w tradycji prawa naturalnego. W przeciwieństwie do wielu krajów niegdyś przez tę tradycję formowanych, w Polsce zachowuje ona żywotność. Nie jest tradycją dominującą, niemniej jednak zajmuje ważne miejsce w spluralizowanym dyskursie publicznym i naukowym. Na płaszczyźnie prawnej widać to szczególnie wyraźnie w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku. Wyróżniona pozycja zasady dobra wspólnego (w artykule pierwszym Konstytucji) wiąże naszą tożsamość konstytucyjną zarówno z arystotelizmem i tomizmem, jak i klasycznym republikanizmem czy katolicką nauką społeczną⁷. Podobnie ma się rzecz z artykułem trzydziestym, odwołującym się do godności człowieka, który w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego potraktowany został jako łącznik między prawem stanowionym a prawem naturalnym⁸. Koncepcje personalistyczne Wojtyły i Stycznia wpisują się w ten sposób myślenia, gdyż przyjmują obiektywistyczną wizję etyki opartej na godności człowieka, a życie społeczne i instytucjonalne postrzegane są w nich przez pryzmat dobra wspólnego jako jego nadrzędnego celu. Dlatego najbardziej oczywistą drogą byłoby rozwinięcie personalistycznej doktryny prawnej jako teorii prawa naturalnego.

Sprawa nie jest jednak tak prosta, jak mogłoby się wydawać. Idea prawa naturalnego nie jest przecież szeroko rozwijana ani przez Wojtyłę, ani przez Stycznia i w koncepcji żadnego z tych autorów nie odgrywa wiodącej roli. Wprawdzie Wojtyła stwierdził wyraźnie, że „prawo naturalne odpowia-

⁷ Zob. M. P i e c h o w i a k, *Dobro wspólne jako fundament porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego, Warszawa 2012. Już jednak artykuł drugi Konstytucji – stanowiący, iż Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym – jasno pokazuje, że pełnego obrazu tej tożsamości poszukiwać musimy również w tradycji liberalnej i oświeceniowej. Konstytucję cechuje otwarta tekstowość, możliwe są różne interpretacje, na przykład w duchu nowoczesnego (laickiego) republikanizmu (zob. W. C i s z e w s k i, *Republikańskie odczytanie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Przegląd Konstytucyjny – Wersja Archiwalna Czasopisma” 4(2017), s. 5-32).

⁸ Powstały liczne prace prawnicze na ten temat (zob. np. J. P o t r z e s z c z, *Godność człowieka w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15(2005) nr 1, s. 27-49).

da osobie”⁹, czyli że można w sposób niesprzeczny powiązać rzeczywistość osoby z rzeczywistością prawa naturalnego¹⁰. W późniejszej, niedokończonej pracy *Człowiek w polu odpowiedzialności* autor rozwinął te myśli, prawo natury traktując jako „metodę uzasadniania norm moralności”¹¹. Ani w *Miłości i odpowiedzialności*¹², ani w *Osobie i czynie* nie znajdziemy jednak rozbudowanych rozważań na ten temat. Styczeń również nie odżegnywał się od idei prawa naturalnego, w jednej ze swoich prac uznał naturę ludzką – w jego rozumieniu egzystencjalnie zależną od Boga – za prawno-naturalistyczną rację moralności¹³. Najważniejszą, bezpośrednią podstawą moralności była jednak w myśli Styczenia przede wszystkim godność człowieka¹⁴. W rozwoju poglądów tego filozofa w późniejszym okresie dokonało się coś, co Alfred M. Wierzbicki określił mianem „werytatywnego skreću”¹⁵. Mianowicie Styczeń uznał, że to kategoria prawdy, a nie godności czy dobra, jest dla etyki najbardziej podstawowa. Sprawia to, że związek między personalizmem a koncepcjami prawa naturalnego nie jest trywialny i wymagałby osobnego opracowania. Współczesne prawnicze koncepcje prawa naturalnego koncentrują się przecież przede wszystkim na pojęciu dobra czy dóbr ludzkich¹⁶ lub też na nieco bardziej abstrakcyjnym roszczeniu prawa do słuszności¹⁷. Ani kategoria godności (co może zaskakiwać), ani tym bardziej kategoria prawdy nie są tu centralne¹⁸. Należałoby zatem zadać pytanie, jak Wojtyła i Styczeń odnaleźliby się w ramach dyskursu prawniczego w nurcie współczesnego jus-

⁹ K. W o j t y ł a, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 18(1970) nr 2, s. 56.

¹⁰ Zob. J. W. G a ł k o w s k i, *Prawo naturalne w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Roczniki Filozoficzne” 49-50(1991-1992) nr 2, s. 85-110.

¹¹ K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1991, s. 83.

¹² Zob. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015.

¹³ Zob. T. S t y c z e Ń, *Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego*, „Analecta Cracoviensia” 1(1969), s. 297-320.

¹⁴ Godność człowieka w ujęciu Styczenia jest ostatecznie ugruntowana w Bogu, określonym jako Konieczne Istnienie Osobowe i wskazanym jako ostateczna, metafizyczna racja moralności (por. t e n ż e, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne. Rozprawa habilitacyjna*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 219). Nie zmienia to jednak faktu, że etyka normatywna jest względnie niezależna od swojego metafizycznego ugruntowania.

¹⁵ A. M. W i e r z b i c k i, *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Styczenia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 229.

¹⁶ Zob. J. F i n n i s, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001.

¹⁷ Zob. R. A l e x y, *Begriff und Geltung des Rechts*, Karl Alber Verlag, Baden-Baden 1992.

¹⁸ W dyskursie anglosaskim godność może być postrzegana nieco inaczej niż na kontynencie europejskim. Zasadniczo idea godności chętniej przywoływana jest przez „progresistów”, utożsamiających godność z autonomią, a w tym ujęciu jedyny dopuszczalny proces to proces rozszerzania

naturalizmu. Tego problemu nie będę jednak w tym tekście podejmował, gdyż proponuję inne podejście (które może się okazać kontrowersyjne bądź trudne do konsekwentnego przeprowadzenia, czego mam świadomość). Proponuję mianowicie, aby personalistycznej doktryny prawnej nie postrzegać wyłącznie jako koncepcji prawnonaturalnej. Oczywiście doktryna prawna budowana na kanwie koncepcji Stycznia i Wojtyły nie może stać w fundamentalnej sprzeczności z klasycznymi koncepcjami prawa naturalnego. Na przykład nie może uznać prawa jedynie za wyraz woli suwerena obwarowany sankcją, jak to czynił pierwotnie pozytywizm prawniczy. Niemniej jednak można, jak się wydaje, w pewnym sensie „zawiesić sąd” co do słuszności czy prawdziwości istniejących koncepcji prawnonaturalnych. Zawieszając sąd, można zarazem potraktować ustalenia Stycznia i Wojtyły tak samo, jak ich autorzy – jako mające roszczenie do prawdziwości, a przez to także do powszechnej ważności. Wówczas konstatacje dotyczące człowieka, jego powinności oraz tego, co mu się słusznie należy, pozostają względnie niezależne od teoretycznych ujęć prawa. Personalistyczny obraz człowieka może dać się uzgodnić z całym szeregiem ogólnych przekonań o prawie, niezależnie od tego, z jakiej tradycji teorii prawa pochodzą. Z całą pewnością niektóre przekonania wykluczy, nie należy jednak zakładać a priori, które.

Takie podejście nie oznacza sztucznego zabiegu mającego na celu intelektualną rozrywkę czy grę z czytelnikiem. Wynika ono z przekonania, że jeśli chcemy uzyskać nowe, interesujące spojrzenie na prawo, to warto – metodycznie i tymczasowo – abstrahować od istniejących sporów teoretycznych w prawnoznawstwie. Można, a nawet należy, odnieść się do nich w kolejnych krokach, ale może się okazać, że zamiast jako ostrze polemiki, personalizm może służyć jako pewne dopełnienie różnych, nawet rywalizujących ze sobą teorii prawa. W tym sensie personalistyczna doktryna prawna może pełnić rolę metateoretyczną. Moje rozważania w tym tekście będą podobnej natury. Zamiast polemizować z istniejącymi teoriami prawa, będę się starał wskazać te elementy, które powinny zostać przyjęte przez wszystkie teorie po prostu dlatego, że człowiek jest tym, kim jest, a aktywność prawna to jedna z wielu aktywności człowieka.

PERSONALISTYCZNY SENS PRAWA

W duchu tego, co napisałem w poprzedniej części, chciałbym teraz zająć się pytaniem o sens prawa w ujęciu personalistycznym. Oczywiście, a wręcz trywialne będzie stwierdzenie, że w tej optyce najważniejszy dla prawa jest

jednostkowej autonomii (por. np. J.R. M a y, E. D a l y, *Advanced Introduction to Human Dignity and Law*, Edward Elgar, Cheltenham – Northampton, Massachusetts, 2020, s. 58-80).

człowiek jako osoba. Czymś mniej trywialnym jest dociekanie, co to dokładnie znaczy. Punktem wyjścia tego dociekania może być przekonanie Wojtyły, że podmiotowości osobowej nie da się sprowadzić do tożsamości człowieka jako jednostki gatunku (w języku Wojtyły – kosmologiczne rozumienie człowieka nie wystarczy i musi być uzupełnione rozumieniem personalistycznym)¹⁹. Człowiek jest nie tylko *c z y m ś* w sensie bycia istotą o jakiejś naturze, interesach, celach czy możliwościach; jest zawsze zarazem także *k i m ś*, kto przeżywa samego siebie jako podmiot działania oraz zdolny jest do rozumnego rozeznania kierunków swojego postępowania. Jego działanie jest przeto z konieczności odniesione do prawdy, zarówno o nim samym, jak i o innych ludziach czy rzeczywistości pozaludzkiej. Sprawia to, że człowiek-osoba ma zawsze swoją osobistą perspektywę, której nie należy pomijać. Wszelkie rozważanie o człowieku powinno się w jakiś sposób zatrzymać przy tym, co nieredukowalne, czyli właśnie przy podmiotowości. W tym miejscu powraca myśl wyrażona na początku niniejszego tekstu, lecz tym razem sformułuję ją w formie pytania: czy prawo może, a jeśli tak, to w jaki sposób, być przestrzenią manifestowania się tego, co nieredukowalne w człowieku? Odnalezienie odpowiedzi pozytywnej będzie tożsame z odnalezieniem personalistycznego sensu prawa.

Pytanie o personalistyczny sens prawa, jeżeli takowy można odnaleźć, nie jest w moim przekonaniu pytaniem stricte moralnym. Nie odnosi się ono bowiem wprost do treści norm prawnych, która byłaby wymagana przez etykę personalistyczną. Postulowana przez etykę treść norm wyznacza raczej istotne z punktu widzenia moralności *c e l e* prawa niż jego podstawowy *s e n s*. Sens prawa moim zdaniem wyznaczany jest przez jego stronę podmiotową. Konceptualne oddzielenie kwestii związanych z podmiotem działania w sferze prawa od kwestii związanych z treścią norm czy wartości prawnych moż-

¹⁹ Por. W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 440. Warto jednak podkreślić, że te dwa aspekty – nieredukowalna podmiotowość i natura – są dynamicznie powiązane. Podkreśla to między innymi Andrzej Szostek: „Wspomnijmy tylko, że K. Wojtyła wiele uwagi poświęca relacji: «natura (ludzka) – osoba», podkreślając znaczenie natury jako podstawy dynamicznej spójności osoby, a jednocześnie wskazując na pierwszeństwo osobowego *esse*, które stanowi źródło wszelkiego *operari*, dokonywanego wedle prawideł natury wspólnej wszystkim egzemplarzom gatunku *homo sapiens*” (A. S z o s t e k, *Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa. O Karola Wojtyły / Jana Pawła II koncepcji wolności*, „Nauka” 2005, nr 3, s. 39). Personalizm nie popada zatem w błąd sprowadzenia osoby (ludzkiej) wyłącznie do relacji. Tendencję tę krytykował, również z personalistycznej perspektywy, Vittorio Possenti (por. V. P o s s e n t i, *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, s. 67-120). Jeszcze inną możliwością jest sprowadzenie osoby, a przynajmniej godności osoby, do relacji wyjątkowego rodzaju – relacji z Bogiem. Te wątki, silnie obecne w filozofii dialogu, bada Witold Glinkowski (zob. W. G l i n k o w s k i, *Godność jako odpowiedź, której osoba udziela osobie*, „Ethos” 37(2024) nr 1(145), s. 39-56).

na ujmować analogicznie do ustaleń z zakresu analizy moralności Tadeusza Stycznia. Autor ten twierdzi, że kluczowym faktem moralnym, obok faktu bezwzględnej powinności²⁰, jest decyzja człowieka. Decyzja jest „aktem, poprzez który człowiek jako podmiot aktu opowiada się «za» lub «przeciw», zajmuje stanowisko wobec czegoś, co może przyjąć albo odrzucić, lecz za co staje się odpowiedzialny i przez co staje się dobry albo zły”²¹. Ten ostatni aspekt jest jednak właściwy wyłącznie dla moralnej płaszczyzny działania człowieka, prawo zaś może, ale nie musi pokrywać się z sytuacjami moralnie doniosłymi. Przykładowo, spór w sprawie spadkowej może wynikać jedynie z pewnych zawłości techniczno-proceduralnych (na przykład, gdy zachodzi wątpliwość co do ważności testamentu), niekoniecznie zaś ze złej woli czy złej wiary którejś ze stron tego sporu. Analizując prawo, można jednak, przez analogię do rozróżnienia Stycznia, ujmować człowieka w dwojakiej funkcji – jako podmiot prawa oraz jako normę i miarę dla prawa. Jak już stwierdziłem, personalistyczny sens prawa polega właśnie na podmiotowości. Podmiotowość osobowa jest sensem prawa dlatego, że ostatecznie nawet nie tyle *n i e m o ż n a*, ile *n i e d a s i ę* oderwać prawa od człowieka, który zajmuje swoje własne stanowisko wobec konkretnej, prawnie relewantnej sytuacji²². Odnosi się to zarówno do osób podlegających prawu, jak tych, które je stosują. Na przykład sędzia, choć jego działanie podlega bardzo wymagającym ramom instytucjonalnym i formalnym²³, orzekając, pozostaje zawsze *k i m ś*, to znaczy człowiekiem „z krwi i kości”, który w sposób wolny ocenia w sumieniu przedłożone mu dowody,

²⁰ Powinność w ujęciu Stycznia ma nie tylko moment normatywny, ale także moment faktyczny. Wątek ten podkreśla szczególnie mocno Kazimierz Krajewski w swojej inspirowanej myślą Stycznia i Wojtyły metafizycznej koncepcji moralności. Pisze: „Sąd, przez moment afirmacji, stwierdza rzeczywistość, która jest jego przedmiotem. Rzeczywistość ta odsłania się jako fundament kwalifikacji kategorialnych. Tym fundamentem jest byt w swych transcendentnych wymiarach. Tak oto doświadczenie osoby prowadzi do doświadczenia transcendentaliów” (K. K r a j e w s k i, *Etyka jako filozofia pierwsza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 111). W tym ujęciu powinność nie jest jedynie czymś „narzucanym” bytowi jako czysta norma, przeciwnie, jest to aksjo-normatywna cecha bytu.

²¹ T. S t y c z e Ń, *Moralność – wyróżnik człowieka*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, *Objawiać osobę*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 227.

²² Podobny pogląd wyraża na przykład Jeremy Waldron, przedstawiciel liberalizmu i (specyficjnej wersji) pozytywizmu prawniczego. Owa zbieżność może stanowić argument na rzecz prawdziwości tych przekonań – wszak dochodzi się do nich z radykalnie różnych punktów wyjścia (por. J. W a l d r o n, *How Law Protects Dignity*, „The Cambridge Law Journal” 71 (2015) nr 1, s. 200-222).

²³ Te ramy ograniczają w pełni osobowe odniesienie się do rozpatrywanej sytuacji. Sędzia musi być bezstronny, na przykład osobista zażyłość sędziego z którąś ze stron postępowania powinna prowadzić do wyłączenia go z rozpoznania danej sprawy. Do pewnego stopnia ramy te ograniczają także osobiste przekonania etyczne danego sędziego, ze względu na to, że podlega on ustawie (a w systemie common law zależny jest także od precedensów).

dokonyuje wykładni prawa (czyli interpretuje prawo w celu na przykład wydania wyroku) i przeprowadza postępowanie. Nawet gdy orzeka w sprawach, które nie wiążą się dla niego z ryzykiem stania się kimś moralnie złym czy z szansą na szczególne moralne zasługi (inne niż bycie po prostu rzetelnym sędzią), jego akt stosowania prawa jest zawsze jakoś zależny od poznania prawdy – czy to prawdy materialnej dotyczącej popełnienia przez podsądnego jakiegoś czynu i jego okoliczności, czy to prawdy o znaczeniu tekstu prawnego²⁴, czy o formalnej poprawności postępowania. W tym sensie, być może nieco mniej wzniosłym niż w przypadku sytuacji stricte moralnych, sędzia także jest tym, kto – jak pisze Styczeń – „poznając prawdę, sam się – nią! – wiąże własnym aktem jej poznania i sam przez siebie pozostaje – nią! – związany i wezwany przez to do jej zaafirmowania”²⁵. Styczeń formułuje tę tezę w kontekście moralności, wydaje się jednak, że można odnieść ją generalnie do czynów człowieka, jak Wojtyła w *Osobie i czynie*. Zwyczajny obywatel – by posłużyć się przykładem bliższym codziennemu życiu – jest obowiązany do przestrzegania prawa, które powinien znać, o czym przypomina łacińska paremia „ignorantia iuris nocet”. Nawet zwyczajne przestrzeganie prawa, choćby przypisów o ruchu drogowym, zakłada jednak, że człowiek jest podmiotem zdolnym do odpowiedzialnego postępowania, na podstawie rozpoznania racji działania i bycia tymi racjami powodowanym. Personalisci przekonują, że każde takie postępowanie nie jest po prostu postępowaniem istoty racjonalnej, lecz zawsze zarazem postępowaniem nieredukowalnej do czegoś innego osoby.

Wobec powyższego kluczowymi elementami personalistycznego sensu prawa okazują się samostanowienie człowieka oraz „nieuniknione” dla tegoż samostanowienia odniesienie do prawdy. Wiele już napisano na temat ujęcia tych aspektów bytu ludzkiego przez Wojtyłę i Styczenia. Od strony filozoficznej nie jestem w stanie zaoferować tutaj niczego nowego. Powtórzę jedynie, że takie odniesienie do prawdy sytuuje podmiot ludzki w szczególnej pozycji. Z jednej strony jest to pozycja wyróżniona, związana z godnością, gdyż bez podmiotowej aktywności poznawczej i woliwnej osoby zarówno prawda, jak i moralność (a także – jak próbuję tu pokazać – prawo) tracą swój sens²⁶.

²⁴ Kwestia, czy w interpretacji możemy w ogóle mówić o prawdziwości, jest oczywiście kontrowersyjna. Próba nawet najbardziej pobieżnego zreferowania funkcjonujących obecnie stanowisk w tym zakresie znacznie przekroczyłaby ramy tego artykułu.

²⁵ S t y c z e ń, *Moralność – wyróżnik człowieka*, s. 233.

²⁶ Karol Wojtyła napisał, że „sumienie jest twórcze w zakresie samej prawdziwości norm” (K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 208). Tadeusz Styczeń ujmował rzecz podobnie: „Moralnie może mnie cokolwiek obowiązywać tylko wtedy, gdy powinność ta staje się treścią mojego własnego sądu «powiniennem...»” (S t y c z e ń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i innych*, s. 49). Rzecz jasna prawo będzie obowiązywało podmiot bez względu na jakiegokolwiek jego sądy, w tym ewentualny afirmujący sąd „powiniennem przestrzegać”. Niemniej jednak szerszy obraz praktyki prawnej wymaga, aby ktoś sąd o powinności

Z drugiej jednak strony, pozycja człowieka nie jest pozycją suwerena. Choć człowiek dokonuje aktu samozwiązania rozpoznaną i uznaną prawdą, nie znajduje się on w pozycji tego, kto tę prawdę wytwarza (na przykład w takim znaczeniu, jak artysta wytwarza dzieło sztuki) czy nią dysponuje (na przykład tak, jak właściciel dysponuje rzeczą). Człowiek pozostaje sługą prawdy, w tym sensie, że jego wola i zdolność rozstrzygania pozostają w dynamicznej relacji do niej, ale jako *d a n e j* i ostatecznie *n i e z a l e ż n e j* od jej *u z n a n i a* przez podmiot. Tym samym wolność osobowego podmiotu „nie realizuje się [...] przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie”²⁷.

Ścisłe powiązanie sensu prawa z człowiekiem-osobą, który stanowi o sobie w taki właśnie sposób, ma ważne implikacje dla rozumienia fenomenu prawa w ogóle, i to niezależnie od tego, co jeszcze na płaszczyźnie teorii prawa o nim myślimy. Najważniejszą implikacją jest to, że tak jak człowieka nie wolno (co więcej – nie da się) zredukować do fenomenów biologicznych czy społecznych, ze względu na specyficznie ludzkie, osobowe samostanowienie, tak samo i prawa nie można do nich zredukować. Prawo niejako z konieczności musi odzwierciedlać i respektować samostanowienie osoby i jej dynamiczną relację do prawdy²⁸. Jak starałem się pokazać w swoich wcześniejszych pracach²⁹, jest to jeden z kluczowych aspektów godności człowieka, a sam fakt, że prawna zasada godności ma charakter niemalże uniwersalny, nie jest właściwie niczym innym, jak tylko odpowiedzią na niepowtarzalność i nieredukowalność każdej osoby; stąd godność człowieka posiada realny, a nie jedynie polityczny czy konwencjonalny wymiar. Co prawda godność nie sprowadza się do dynamicznego odniesienia do prawdy, ale fakt, że człowiek działa właśnie w ten sposób i na tej zasadzie, bardzo wyraźnie *w s k a z u j e* na jego godność. I to dlatego prawo, na wielu poziomach, szanuje człowieka właśnie jako osobę w sposób dynamiczny odnoszącą się do prawdy. Czyni tak nawet wtedy, gdy wymaga od człowieka (na przykład sędziego) rzetelnego i odpowiedzialnego postępowania, a nie tylko wówczas, gdy przyznaje mu uprawnienia czy zapewnia ochronę. Czyni tak tym bardziej, szanując wolność sumienia człowieka

wydał – już to zbiorowy podmiot ustawodawczy („powinno się przestrzegać”), już to na przykład urzędnik egzekwujący prawo („powinieneś być przestrzegać”).

²⁷ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 198.

²⁸ Mam tu na myśli dwie rzeczy. Po pierwsze, chodzi o „konieczność” w sensie normatywnym. W sensie opisowym natomiast, jak starałem się dowieść gdzie indziej, chodzi o to, że chociaż rzeczywiście funkcjonujące prawo często zawodzi i nie szanuje osoby w sposób jej należyty, to w długim okresie daje się zaobserwować, że nawet wadliwe prawo ostatecznie opiera się właśnie na uznaniu podmiotu ludzkiego.

²⁹ Por. M. R u p n i e w s k i, *Human Dignity as Law's Foundation: An Outline of a Personalist Jurisprudence*, w: *The Inherence of Human Dignity*, t. 1, *Foundations of Human Dignity*, red. A.J.L. Menuge, B.W. Bussey, Anthem Press, London – New York 2021, s. 157-162; t e n ż e, *Human Dignity and the Law*, s. 114-138.

i inne prawa podstawowe. Wolność sumienia jest tak ważna właśnie dlatego, że fundamentalny wybór, dokonany za pomocą sądu sumienia, jest aktem samostanowienia osoby i zarazem potwierdzenia jej przyrodzonej godności. Na przykład człowiek dokonujący konwersji religijnej, co do zasady nie czyni tego przypadkowo czy z wyrachowania – nie ma powodu by *prima facie* nie przyjmować, że poprzedził to namysł i dojście do przekonania o prawdziwości tej czy innej religii. Prawo szanuje to, co nieredukowalne w człowieku, także wtedy, gdy zakazuje poniżającego i niehumanitarnego traktowania człowieka. Ludzkie cierpienie jest czymś szczególnie złym, ponieważ doświadczający go człowiek, odczuwając ból fizyczny, odnosi się do całościowego obrazu samego siebie, swojej sytuacji, swojej pozycji względem innych.

PERSONALISTYCZNE UJĘCIE WSPÓLNOTY PRAWNEJ

Powyższe analizy koncentrowały się przede wszystkim na indywidualnym wymiarze człowieka. Prawo jest oczywiście fenomenem społecznym, dlatego należy teraz wyjaśnić, jak – zgodnie z personalistycznym sensem prawa – podmiotowość pojedynczego człowieka łączy się z uczestnictwem w strukturach instytucjonalnych oraz z szeroko rozumianą aktywnością prawną łączącą wiele podmiotów. Słowo „uczestnictwo” padło tutaj nieprzypadkowo, wszak personaliści, z perspektywy podmiotowej, określają tym mianem prawidłową formę wszelkiego działania wspólnie z innymi. Jak pisze Karol Wojtyła, z uczestnictwem mamy do czynienia wtedy, gdy „człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje w tym działaniu wartość personalistyczną własnego czynu, a równocześnie urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania”³⁰. Oznacza to, że aktywność w sferze społecznej jest wartościowa wtedy tylko, gdy nie wynika wyłącznie z konformizmu czy racjonalnej kalkulacji korzyści (nie mówiąc już o działaniu pod przymusem), lecz z rozpoznania prawdy o dobru i podjęcia wolnej decyzji co do kierunku postępowania. Wówczas, w różnych kontekstach społecznych, człowiek nie zostaje pochłonięty czy zdominowany przez to, co społeczne, ale ciągle „bytuje i działa jako osoba”³¹. Warunki uczestnictwa, analizowane z perspektywy pojedynczego człowieka, podaje Wojtyła w *Osobie i czynie*, wspólnotowy jego wymiar zaś analizuje bardziej szczegółowo w tekście *Osoba: podmiot i wspólnota*³². W tym miejscu nie ma potrzeby szerzej tego zagadnienia rozwijać. Przedmiotem rozważań

³⁰ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 309.

³¹ Tamże, s. 310.

³² Zob. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 371-414.

w tej części artykułu jest ogólny obraz wspólnoty prawnej, który wyłania się z personalistycznego ujęcia życia społecznego w ogólności oraz z personalistycznego sensu prawa. Określeniem „wspólnota prawna” posługuję się w znaczeniu potocznym – wyrażenie to oznacza grupę ludzi podlegających temu samemu prawu. Tym samym szerokie rozważania o kształtowaniu się pojęcia wspólnoty oraz relacji wspólnoty prawnej do dobra wspólnego odkładam na inne okazje.

W celu scharakteryzowania personalistycznej wspólnoty prawnej trzeba odwołać się ponownie do godności człowieka, tym razem nieco bardziej szczegółowo. Personalistyczny wymiar godności staje się bowiem w pełni zrozumiały właśnie dopiero w kontekście społecznym czy międzyosobowym, nie zaś indywidualnym, a zarazem wszelki porządek społeczny jest w pełni zrozumiały w kontekście godności. Warto ukazać to w kontraście do modeli liberalnych czy szerzej, utożsamiających godność z autonomią³³. Godność jest w tej optyce w pierwszej kolejności źródłem uprawnień, a zatem także i roszczeń, a człowiek jawi się przede wszystkim jako jednostka będąca także uprawnień podmiotem. W optyce personalistycznej – jak to już zostało ukazane – człowiek co prawda także jest przede wszystkim podmiotem, ale w znaczeniu dynamicznej relacji do prawdy. W ujęciu Wojtyły jest to przede wszystkim prawda o dobru, ale także (akcentowana mocniej przez Stycznia) prawda o sobie samym i każdym innym jako o osobie. Personalisci uznają zatem, że podmiotowość człowieka to przede wszystkim jego wolność do uznania prawdy, w tym również prawdy aksjologicznej. To zaś czyni człowieka nie tylko jednostką skoncentrowaną na sobie, co jest konsekwencją przyjęcia podmiotowości liberalnej³⁴. Zdolność i powinność uznania prawdy pociąga za sobą otwarcie się na wspólnotę, opartą na otwarciu się na drugiego, afirmowanego jako osoba. Stąd godność człowieka jest relacyjna i jest pod-

³³ Jednym z autorów dobitnie wyrażających to stanowisko był Alan Gewirth. Pisał: „Ostatecznym celem praw jest zabezpieczenie pewnego fundamentalnego statusu moralnego każdej osoby – posiadania racjonalnej autonomii i godności w tym sensie, że jest podmiotem samokontroli i samorozwoju; podmiotem, którego odniesienia do innych osób mogą być oparte na wzajemnym szacunku i kooperacji, nie zaś zależnym, biernym odbiorcą sprawczości (a może: podmiotowego działania) innych” (A. G e w i r t h, *Rights and Virtues*, „The Review of Metaphysics” 38(1985) nr 4, s. 743, tłum. fragm. – M.R.).

³⁴ Na przykład John Rawls dobitnie wyraża to w swojej fundamentalnej *Teorii sprawiedliwości*, pisząc, że podmioty umowy społecznej (to znaczy znajdujące się w sytuacji pierwotnej i wyłaniające zasady sprawiedliwości) mają własne plany życia, i choć nie wiedzą, jakie są to konkretne plany, ich zabezpieczenie stanowi podstawową motywację przy wyborze zasad sprawiedliwości. W tym sensie w sytuacji pierwotnej przyjmowane jest założenie, że strony porozumienia są „niezainteresowane sobą nawzajem” (J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 199).

stawą przede wszystkim p o w i n n o ś c i³⁵. Osoba pozostaje także otwarta na wartości rzeczywistości pozaosobowej, gdyż zdolna jest do rozpoznania i respektowania dobra.

Odmienność rozumienia godności w liberalizmie i personalizmie implikuje różnice w ujmowaniu relacji z innymi podmiotami na płaszczyźnie normatywnej, w tym prawnej. W modelu liberalnym zapośredniczona przez normy relacja z innymi opiera się przede wszystkim na obowiązującym obie strony zakazie ingerencji w sferę wolności czy autonomii. Wszelkie inne powinności względem drugich (może poza powinnością pomocy w sytuacji poważnego zagrożenia³⁶) są w modelu liberalnym wyprowadzane ze świadomej zgody³⁷. W modelu personalistycznym z kolei normatywna relacja z innymi opiera się przede wszystkim na obowiązku afirmacji stanowiącej odpowiedź na realną wartość osoby. Tak zatem, jak w optyce liberalnej wspólnota prawna jest przede wszystkim rozumiana jako agregat jednostek, które zgadzają się na reguły wzajemnej nieingerencji w sferę wolności, tak w optyce personalistycznej prawo wiąże osoby w sposób niejako pozytywny – każdy jest zobowiązany do afirmacji innych (obok autoafirmacji). Chodzi tu o obowiązek afirmacji k a ż d e g o i n n e g o, bez wyjątku, gdyż odmowa afirmacji kogokolwiek narusza podstawy afirmacji we wszystkich innych przypadkach³⁸.

Oczywiście, pojęcie afirmacji nie jest tak ściśle określone jak pojęcie nieingerencji w sferę wolności. Jest ono także bardziej pojemne, stąd praktyczne konkluzje personalizmu i liberalizmu często będą zbieżne. Ze względu na wolność osoby (przede wszystkim jej samostanowienie) jej afirmacja często polegać będzie na nieingerowaniu w indywidualny wybór. Dlatego prawa podstawowe, na przykład te znane z nowoczesnego konstytucjonalizmu czy prawa człowieka, są równie ważne dla liberałów i dla personalistów. Podobnie w perspektywie personalistycznej wspólnota prawna do pewnego stopnia naznaczona będzie konfliktem czy niezgodnością interesów, a przyznawanie uprawnień mających rozstrząsać te konflikty i wzajemne wysuwanie różnych roszczeń będzie czymś oczywistym.

³⁵ Powinność implikuje oczywiście także i korelatywne uprawnienia, istotne pozostaje jednak, która kategoria normatywna jest aksjologicznie i koncepcyjnie pierwotna.

³⁶ Thomas M. Scanlon proponuje zasadę ratunku (ang. rescue principle), która nakłada obowiązek pomocy drugiemu w sytuacji poważnego zagrożenia przy jednoczesnym braku poważnych poświęceń ze strony pomagającego (por. T.M. S c a n l o n, *What We Owe to Each Other*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, 1998, s. 224).

³⁷ Zob. Z. R a u, *Pięć tez twardego liberala, czyli jak z własnej zgody wyprowadzić posłuszeństwo państwu i prawu*, w: *Filozofia polityczna po roku 1989*, red. J. Miklaszewska, J. Szczepański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 155-176.

³⁸ Por. D. W a l s h, *The Priority of the Person*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2020, s. 45.

Mamy jednak również do czynienia z zasadniczymi różnicami. Po pierwsze, dla personalisty ostatecznym celem prawa czy wspólnoty prawnej nie jest, jak w liberalizmie czy w tradycji umowy społecznej, jedynie harmonijne korzystanie z wolności zewnętrznej (a tak rzecz ujmują Thomas Hobbes, John Locke czy Immanuel Kant). Pod tym względem personalizm okazuje się bardziej maksymalistyczny, ponieważ maksymalizacja wolności służy celom nadrzędnym. Wspólnota prawna nie jest jednak jakimś quasi-substancjalnym bytem poszukującym własnej tożsamości poprzez proces deliberacji, jak to ujmował choćby Jürgen Habermas³⁹. Tym bardziej nie jest takim bytem naród czy państwo. I naród, i państwo są bowiem ufundowane na indywidualnych celach i jego relacjach z innymi (czyli także na mniejszych, lokalnych społecznościach tworzonych przez ludzi dla rozmaitych celów). Ostatecznym celem wspólnoty prawnej jest bowiem wyrażenie afirmacji na jej ośbie, nadanie jej publicznego, instytucjonalnego wymiaru. Innymi słowy, wspólnota prawna wyraża odpowiedzialność „przed kimś”, która w ujęciu Wojtyły stanowi „jedną z podstaw wyłonienia władzy, zwłaszcza tzw. władzy sądowniczej”⁴⁰. Wojtyła wyraża w ten sposób przekonanie, że skomplikowane powiązania międzyosobowe i struktura społeczna domagają się zabezpieczenia warunków do tego, by świat osób pozostał światem prawdziwie osobowym. Odpowiedzialność „przed” wymaga zharmonizowania różnych wolności, ma jednak szersze konsekwencje.

Jako instruktywna ilustracja takiego widzenia wspólnoty prawnej może służyć stosunek do nasciturusa – dziecka poczętego, jeszcze nienarodzonego. Kwestii tej wiele uwagi poświęcił Tadeusz Styczeń. Nasciturus oczywiście nie posiada takiej autonomii, jak człowiek już narodzony, nie dokonuje wyborów, a na początkowych etapach rozwoju brak mu jakichkolwiek przeżyć afektywnych. Jednakże, jak argumentują i Wojtyła, i Styczeń, nie jest on tylko „potencjalną osobą” – od samego poczęcia jest bowiem człowiekiem, a zatem kimś, i to kimś najsłabszym z najsłabszych, zależnym w swym istnieniu nie tylko od kobiety ciężarnej, ale także od jej otoczenia⁴¹. Warto podkreślić, że przynajmniej na gruncie argumentacji prawniczej zaliczanie nasciturusa do grona osób, a zatem i członków wspólnoty prawnej, nie musi być poprzedzone metafizyczną argumentacją, udowadniającą, że nasciturus jest osobą. Przerzucanie ciężaru przedstawienia dowodu na tego, kto domaga się ochrony dziecka jeszcze nienarodzonego, stoi w sprzeczności z podstawowym

³⁹ Por. np. J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 252-258.

⁴⁰ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 214.

⁴¹ Obowiązek dbania o dobrostan zależnego od innych nasciturusa nie spoczywa tylko na kobiecie ciężarnej, chociaż na niej w sposób szczególny. W sytuacjach typowych spoczywa też na ojcu rozwijającego się dziecka, ale – odpowiednio do okoliczności – także na innych osobach.

założeniem – w normalnych warunkach przyjmowanym w prawie bez wyjątku – że gdy mamy do czynienia z istotą ludzką w sensie biologicznym, mamy do czynienia z osobą, której słusznie należy się ochrona prawna⁴². Dlatego, jak argumentował Styczeń, ochrona życia nienarodzonego jest jedyną logicznie i moralnie dopuszczalną implikacją zasady równej godności wszystkich ludzi: „W odniesieniu do *jednorodnego procesu*, który ma charakter *ciągły*, zasada racji dostatecznie ten proces tłumaczącej wyklucza możliwość niesprzecznego zidentyfikowania tego procesu (jako tego właśnie) bez uznania, że jest on *tym samym już w punkcie*, w którym się zaczął, i potem cały czas nieprzerwanie *tym samym od punktu*, w którym się zaczął”⁴³.

Z tego powodu legalność tak zwanej „aborcji na życzenie” czy nawet aborcji ze względu na trudną sytuację osobistą jest niedopuszczalna i godzi nie tylko w stricte moralną wartość ludzkiego życia, ale także i w same głębokie podstawy wspólnoty prawnej. Stosunek do pewnych grup ludzi decyduje o tożsamości i charakterze takiej wspólnoty. Liberalne prawo aborcyjne, zgodnie z którym legalność przerwania ciąży zależałaby wyłącznie od decyzji kobiety ciężarnej, statuowałoby wspólnotę zaprzeczającą godności człowieka, ponieważ uzależniałaby ochronę życia każdego człowieka (bo każdy kiedyś był nasciturusem) od arbitralnej decyzji innego człowieka. Dozwolenie na ustanie ochrony prawnej w trudnych okolicznościach społecznych stawiałoby życie człowieka w pozycji dobra niższego od dobrostanu społecznego⁴⁴. Liberalne prawo aborcyjne jest zatem błędne nie tylko pod względem moralnym, w sensie zapoznania pewnych obowiązków moralnych, ale także pod względem prawnym, ponieważ konstruuje wspólnotę prawną na zasadach zaprzeczających równości ludzi i równemu szacunkowi do osób.

Dodajmy dla porządku, że powyższe rozumowanie samo w sobie nie rozstrzyga, jak dokładnie ma być ukształtowana ochrona życia poczętego. Zasadnicza i nieusuwalna trudność w znalezieniu dobrego i mającego szansę uzyskać społeczną akceptację reżymu prawnego w tym zakresie bierze się stąd, że prawo musi uwzględniać także *interesy kobiety ciężarnej*, zwłaszcza jej życie i zdrowie, ale także jej godność. Wynika to z tych samych przesłanek, na mocy których chroni się życie nasciturusa. Pewne formy ochrony życia poczętego mogą być w tym kontekście trudne do utrzymania. Na przykład przepisy prawa pozwalające skazać kobietę, która doznała poronienia (w ja-

⁴² Por. R u p n i e w s k i, *Human Dignity and the Law*, s. 203.

⁴³ T. S t y c z e Ń, *Dlaczego obrona życia nienarodzonego?*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 5, *Człowiek darem*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014, s. 302.

⁴⁴ Na wątki relatywizacji życia ludzkiego do jego jakości zwraca dobitnie uwagę Eduard Pic-ker (zob. E. P i c k e r, *Godność człowieka a życie ludzkie*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007).

kichś szczególnych okolicznościach), na karę kryminalną, mogłyby w sposób poważny naruszać godność kobiety, która nie dość, że doznała traumy utraty dziecka, to jeszcze mierzy się z postępowaniem prokuratorskim⁴⁵. Dlatego, mimo kierowania się zasadą *in dubio pro vita humana* (w razie wątpliwości rozstrzygać na korzyść ludzkiego życia), prawne uregulowanie przerywania ciąży i orzekanie sędziowskie w trudnych przypadkach pozostaje niełatwym i kontrowersyjnym zagadnieniem. Przywołałem jednak tę kwestię tylko po to, by ukazać podstawy wszelkiego szczegółowego dyskursu na temat wspólnoty prawnej. Podstawy te to godność człowieka i elementarna solidarność z każdym człowiekiem jako osobą, niezależnie od poziomu jego rozwoju czy stanu zdrowia – czyli właśnie wartości przewodnie wspólnoty prawnej rozumianej zgodnie z personalistycznym sensem prawa. Jest on przez wspólnotę prawną zachowywany tylko wtedy, gdy żaden człowiek ani grupa ludzi nie podlega arbitralnemu aktowi wykluczenia.

Podobnym przykładem, o mniejszym jednak, moim zdaniem, ciężarze gatunkowym jest stosunek do nielegalnych migrantów, którzy w niektórych przypadkach (ostatnio licznych), nie mając statusu uchodźcy, niejako tracą także wszelki status *civilis*, co sprawia, że traktowani są w sposób uwłaczający ich elementarnej godności. Każda wspólnota prawna ukształtowana w myśl personalistycznego sensu prawa powinna znaleźć formy włączenia tych i podobnych grup do swego grona.

*

W niniejszym artykule podjąłem próbę poczynienia kolejnego kroku na drodze budowania personalistycznej doktryny prawnej. Skoncentrowałem się na najbardziej ogólnych rysach prawa, na jego personalistycznym sensie i obrazie wspólnoty prawnej, jaki zeń wynika. Dlatego pominąłem kwestie prawdziwości istniejących ujęć prawnonaturalnych oraz ich dyskusji z pozytywizmem. Sądzę bowiem, że te cechy prawa, o których pisałem w niniejszym artykule, można zaakceptować w ramach każdego nurtu teoretycznoprawnego. Prawo odzwierciedla nieredukowalne elementy bytu ludzkiego, jego podmiotowość i godność, na wiele sposobów, co ostatecznie bardzo często sprowadza się do postrzegania człowieka jako osoby odnoszącej się na różnych poziomach do prawdy. Godność człowieka oraz solidarność z każdym człowiekiem

⁴⁵ Zgodnie z typologią zaproponowaną przez Marka Piechowiaka ten przypadek – moim zdaniem – naruszałby „godność ugruntowaną w warunkach życia” (P i e c h o w i a k, *Filozofia praw człowieka*, s. 347n.). Postępowanie prokuratorskie nie negowałoby przecież osobowego bytu kobiety. Niemniej jednak potencjalnie czyniłoby życie tej kobiety podobnym do życia osoby poddawanej torturom.

manifestują się na poziomie najbardziej podstawowym poprzez uznanie prawa za jeszcze jedną sferę afirmacji osoby. W dziedzinie prawa dochodzi też do głosu obowiązek włączenia do wspólnoty ludzi najsłabszych i zależnych od innych (takich jak nasciturus czy uchodźca). Wszystkie te ustalenia traktuję jako implikacje myśli dwóch wybitnych personalistów lubelskich – Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia. Mam jednak świadomość, że ich poglądy mogą być interpretowane także na inne sposoby.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Alexy, Robert. *Begriff und Geltung des Rechts*. Baden-Baden: Karl Alber Verlag, 1992.
- Bioy, Xavier. *Le concept de personne humaine en droit public. Recherche sur le sujet des droits fondamentaux*, Paris: Dalloz, 2003.
- Chauvin, Tatiana. *Homo iuridicus: Człowiek jako podmiot prawa publicznego*. Warszawa: C.H. Beck, 2014.
- Ciszewski, Wojciech. "Republikańskie odczytanie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej." *Przegląd Konstytucyjny* 4 (2017): 5–32.
- Dworkin, Roland. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.
- Finnis, John. *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*. Translated by Karolina Lossman. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC, 2001.
- Galkowski, Jerzy W. "Prawo naturalne w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II." *Roczniki Filozoficzne* 49–50, no. 2 (1991–1992): 85–110.
- Gewirth, Alan. "Rights and Virtues." *The Review of Metaphysics* 38, no. 4 (1985): 739–62.
- Glinkowski, Witold. "Godność jako odpowiedź, której osoba udziela osobie." *Ethos* 37, no. 1 (145) (2024): 39–56.
- Habermas, Jürgen. *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*. Translated by Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Jesiołowski, Kamil. *Prawny moralizm w liberalnej demokracji*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2024.
- Jeutner, Valentin. *The Reasonable Person: A Legal Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- Krajewski, Kazimierz. *Etyka jako filozofia pierwsza*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- Legendre, Pierre. *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris: Mille et une nuits, 2014.
- Lukina, Anna. "The Problem of Evil Law." In *Research Handbook on the Politics of Constitutional Law*. Edited by Mark Tushnet and Dimitry Kochenov. Cheltenham: Edward Elgar, 2023.
- May, James R., and Erin Daly. *Advanced Introduction to Human Dignity and Law*. Cheltenham and Northampton, Massachusetts: Edward Elgar, 2020.

- Mazurek, Franciszek J. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.
- Picker, Eduard. *Godność człowieka a życie ludzkie*. Translated by Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2007.
- Piechowiak, Marek. *Dobro wspólne jako fundament porządku konstytucyjnego*. Warszawa: Biuro Trybunału Konstytucyjnego, 2012.
- Piechowiak, Marek. *Filozofia praw człowieka*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1999.
- Possenti, Vittorio. *Osoba nową zasadą*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017.
- Potrzeszcz, Jadwiga. "Godność człowieka w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego." *Roczniki Nauk Prawnych* 15, no. 1 (2005): 27–49.
- Rau, Zbigniew. "Pięć tez twardego liberała, czyli jak z własnej zgody wyprowadzić posłuszeństwo państwu i prawu." In *Filozofia polityczna po roku 1989*. Edited by Justyna Miklaszewska and Jakub Szczepański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.
- Rawls, John. *Teoria sprawiedliwości*. Translated by Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, and Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Rupniewski, Michał. *Human Dignity and the Law: A Personalist Theory*. Abington and New York: Routledge, 2022.
- Rupniewski, Michał. "Human Dignity as Law's Foundation: An Outline of a Personalist Jurisprudence." In *The Inherence of Human Dignity*. Volume 1. *Foundations of Human Dignity*. Edited by Angus J.L. Menuge and Barry W. Bussey. London and New York: Anthem Press, 2022.
- Rupniewski, Michał. "Ujęcie solidarności w 'Osobie i czynie' Karola Wojtyły: Analiza krytyczna i próba rozwinięcia." *Myśl polityczna* 10, no. 4 (2021): 33–54.
- Rupniewski, Michał. "Understanding Fundamental Rights: The Role of Conscience." *Supreme Court Law Review: Second Series* 113 (2023): 71–92.
- Scanlon, T. M. *What we Owe to Each Other*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Styczeń, Tadeusz. "Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich." *Communio* 2, no. 2 (8) (1982): 45–69.
- Styczeń, Tadeusz. "Dlaczego obrona życia nienarodzonego?" In Styczeń, *Dziela zebrane*. Vol. 5. *Człowiek darem*. Edited by Cezary Ritter. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2014.
- Styczeń, Tadeusz. "Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego." *Analecta Cracoviensia* 1 (1969): 297–320.
- Styczeń, Tadeusz. "Moralność – wyróżnik człowieka." In Styczeń, *Dziela zebrane*. Vol. 3. *Objawiać osobę*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.
- Styczeń, Tadeusz. "Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności: Studium metaetyczne; Rozprawa habilitacyjna." In Styczeń, *Dziela zebrane*. Vol. 2. *Etyka niezależna*. Edited by Kazimierz

- Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.
- Supiot, Alain. *Homo juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du Droit*. Paris: Le Seuil, 2009.
- Szostek, Andrzej. "Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa: O Karola Wojtyły / Jana Pawła II koncepcji wolności." *Nauka*, no. 3 (2005): 35–47.
- Waldron, Jeremy. "How Law Protects Dignity." *The Cambridge Law Journal* 71, no. 1 (2015): 200–22.
- Walsh, David. *The Priority of the Person*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2020.
- Wierzbicki, Alfred M. *Osoba i moralność: Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
- Wojciechowski, Bartosz. *Tożsamość narracyjna jako warunek autentycznej podmiotowości prawnej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2023.
- Wojtyła, Karol. *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1991.
- Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2015.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, "Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011.
- Wojtyła, Karol. "Osoba ludzka a prawo naturalne." *Roczniki Filozoficzne* 18, no. 2 (1970): 53–59.
- Wojtyła, Karol. "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, "Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011.
- Wojtyła, Karol. "Podmiotowość i 'to, co nieredukowalne' w człowieku." In Wojtyła, "Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Michał RUPNIEWSKI – W stronę personalistycznej doktryny prawnej. Implikacje antropologii i etyki Tadeusza Stycznia i Karola Wojtyły dla nauki prawa.

DOI 10.12887/38-2025-1-149-14

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel operacjonalizację ustaleń antropologii filozoficznej i etyki kard. Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia SDS w kierunku użyteczności dla nauki prawa. Ostatecznym celem takich badań jest wypracowanie w oparciu o myśl słynnych lubelskich filozofów personalistycznej doktryny prawnej, użytecznej w kontekstach legislacji i stosowaniu prawa. Artykuł realizuje zasadniczo dwa cele. Pierwszym z nich jest odnalezienie personalistycznego sensu prawa, a drugim przedstawienie opisu wspólnoty prawnej wyłaniającej się z tegoż sensu. Cele te realizowane są w trzech krokach. Część pierwsza ma charakter wstępny i odnosi podejście prezentowane w artykule do teorii prawa naturalnego, druga poświęcona jest personalistycz-

nemu sensowi prawa i stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, jak podmiotowość człowieka znajduje odzwierciedlenie w prawie. Część trzecia dotyczy obrazu wspólnoty prawnej, który wyłania się z personalistycznego ujęcia sensu prawa. Ideami przewodnimi takiej wspólnoty są godność osoby ludzkiej oraz solidarność z każdym człowiekiem.

Słowa kluczowe: prawo, personalizm, Tadeusz Styczeń, Karol Wojtyła

Kontakt: Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Łódzki, ul. Kopcińskiego 8/12, 90-232 Łódź

E-mail: mrupniewski@wpia.uni.lodz.pl

<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/michal-rupniewski>

ORCID 0000-0002-1701-5204

Michał RUPNIEWSKI, Jurisprudential Implications of Anthropology and Ethics of Tadeusz Styczeń and Karol Wojtyła: Towards a Personalist Legal Doctrine

DOI 10.12887/38-2025-1-149-14

The goal of the article is to operationalize the findings of the philosophical anthropology and ethics proposed by Cardinal Karol Wojtyła and Tadeusz Styczeń, SDS, in a way that enhances the usefulness of their ideas for legal sciences. The ultimate aim of the research is to develop a personalist legal doctrine based on the thought of those renowned Lublin philosophers, making it applicable in contexts related to legislation and legal practice. The article pursues two objectives that get us closer to this general, ultimate aim. The first objective is identification of the personalist meaning of law, while the second is to describe the concept of a legal community based on such an interpretation of law. The objectives are achieved in three steps. The first section of the paper serves as an introduction, situating the approach presented in the article within the framework of natural law theory. The second section is dedicated to the personalist meaning of law, focusing on the central question of how human subjectivity and agency are reflected in legal norms. The third section explores the concept of the legal community that emerges from the personalist understanding of law. The guiding principles of such a community are human dignity and solidarity with every human being.

Keywords: law, personalism, Tadeusz Styczeń, Karol Wojtyła

Contact: Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Łódzki, ul. Kopcińskiego 8/12, 90-232 Łódź, Poland

E-mail: mrupniewski@wpia.uni.lodz.pl

<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/michal-rupniewski>

ORCID 0000-0002-1701-5204

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE



Zofia ZARĘBIANKA*

„PRZEDZIERAJ SIĘ, SZUKAJ, NIE USTĘPUJ”
Wewnętrzna droga do pełni
w twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Jeżeliby opisywać twórczość literacką Wojtyły w kluczu pojęć: wędrówki, drogi oraz progę, to okazałyby się one funkcjonalnymi kategoriami umożliwiającymi dotarcie do pojmowania przez autora istoty koncepcji duchowego wzrostu człowieka oraz wskazanie fundamentów aksjologicznych, na których oparta jest budowana w tej twórczości wizja człowieczeństwa i zarazem wizja świętości.

Kategoria wędrówki oraz związana z nią na prawach bliskości kategoria drogi to jedno z wielu spośród najbardziej pojemnych semantycznie, a zarazem najbardziej nacechowanych symbolicznie i najczęściej występujących w literaturze pojęć¹. Jako szczególnie nośny przykład posłużyć może mityczna wędrówka Odyseusza², stanowiąca tu bez wątpienia prototyp całego toposu, choć trzeba od razu zauważyć, w tej wersji niewystępujący wprost w twórczości literackiej Wojtyły. Za topos równie istotny symbolicznie należałoby uznać zapisaną na kartach Starego Testamentu wędrówkę ludu wybranego do Ziemi Obiecanej. Zarówno literatura starożytna, jak i narracje Pisma Świętego wykorzystują alegoryczny potencjał obydwu rzeczonych kategorii. Związane są one też zazwyczaj z charakterystyczną wizją człowieka ujmowanego jako homo viator³, co miałyby określać główny rys jego kondycji egzystencjalnej i duchowej. Figura homo viator pozostaje istotna w całej twórczości literackiej Karola Wojtyły. Tego rodzaju ujęcie człowieka zauważyć można już we wczesnym poemacie [Ciągłe jestem na tym samym brzegu]⁴, którego bohater

* Prof. dr hab. Zofia Zarębianka – Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Uniwersytet Jagielloński, e-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Podróż może być rozumiana jako zmiana miejsca, co wiąże się z odkrywaniem nowych miejsc i poznawaniem nowych ludzi, ma też jednak różnorakie znaczenia metaforyczne; topos podróży może być synonimem życia, a także dojrzwania i oświecenia. Na temat motywiki podróży zob. m.in. R. S o l e w s k i, *Viatoris. Który pokonuje drogę. Ponowoczesny romantyzm Piotra Jarusza*, Pasaże, Kraków 2016.

² Zob. H o m e r, *Odyseja*, tłum. J. Wittlin, PIW, Warszawa 1982.

³ Zob. G. M a r c e l, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.

⁴ Zob. K. W o j t y ł a, [Ciągłe jestem na tym samym brzegu], w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, *Juvenilia (1938-1946)*, red. J. Popiel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 305-318. Zob. też: A. K a r o Ń - O s t r o w s k a, *Wizja miłości w odnalezionym młodzieńczym utworze Karola Wojtyły „Wciąż jestem na tym samym brzegu”*, „Roczniki Humanistyczne” 68(2020) nr 1, s. 65-78;

pokazany został między innymi jako żeglarz prowadzący łódź swego życia po wzburzonych falach własnej niepewności oraz chwiejności pośród zmienności wydarzeń zewnętrznych⁵. Obraz żeglarza być może wykazuje jakąś koincydencję z biblijną sceną podróży Jezusa z uczniami przez jezioro Genezaret, co można by dopisać do szeregu kontekstów wymienionych już przez badaczy odczytujących przywołany utwór⁶. Człowiek ukazany jako wędrowiec przez ziemię, jako byt poddany przemijaniu, ale też targany rozlicznymi wątpliwościami, występuje w różnych wariantach i konfiguracjach we wszystkich utworach literackich Karola Wojtyły, co z jednej strony odsłania tak ważne dla jego dzieła zakorzenie biblijne, umocowane tu w obrazie trzciny poddanej działaniu wiatru (por. np. 1 Krl 14,15; Ez 29,6.7; Iz 42,3; Mt 12,20), z drugiej zaś odsyła do ujęć Pascalowskich⁷, ale też nawiązuje do poglądów Gabriela

Z. Zarębianka, „*Ciągle jestem na tym samym brzegu*”. Konteksty literackie, filozoficzne i duchowe, w: *taż, Gdzie jesteś, źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Unum, Kraków 2022, s. 99-112.

⁵ Szerzej na ten temat zob. Z. Zarębianka, *Tradycje mistyczne w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, w: *taż, Gdzie jesteś, źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, s. 57-72; *taż*, „*Ciągle jestem na tym samym brzegu*”. Konteksty literackie, filozoficzne i duchowe; *taż*, *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Pasaże, Kraków 2018; J. Tebień, *Taka milcząca wzajemność. „Pieśń o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły w świetle doktryny św. Jana od Krzyża*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2011; M. Kisiel, *Kairos. Szkice o poematach Karola Wojtyły*, Instytut Literatury, Kraków 2022; A. Przybylska, *Literacka antropologia mistyczna Karola Wojtyły*, „Arcana” 2000, nr 3, s. 29-40; *taż*, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt poezji i dramatów Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2002; M. Ołdakowska-Kulowa, *Postaci biblijne w twórczości Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 35(2004) nr 3(187), s. 43-61; *Przestrzeń słowa: Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, J. Machniak, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2006; W.P. Szymański, *Z mroku korzeni. O poezji Karola Wojtyły*, Księgarnia Akademicka, Kalwaria Zebrzydowska 1989; *Znaleźć źródło. Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Pastorska, Z. Andres, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005; A. Biłła, *Koncepcja człowieka w poezji Karola Wojtyły*, „Studia Humanistyczne” 1991, nr 2, s. 149-170; P. Bortkiewicz, „*Miłość to nie jest przygoda. Ma smak całego człowieczeństwa*”. Etyka personalistyczna w tekstach literackich Karola Wojtyły, „Poznańskie Spotkania językoznawcze” 20(2009), s. 13-24; J. Czarny, *Antropologia doświadczenia u Karola Wojtyły*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2003 nr 1(22), s. 28-35; H. Piłus, *Tomizm Karola Wojtyły. Człowiek i wartości moralne*, „Humanitas” 13(1989), s. 189-214; A. Zmorzanka, *Poezja znaczeń ukrytych. Uwagi o poetyce Karola Wojtyły*, „Akcent” 1998 nr 3(73), s. 170-174; *taż*, *Konteksty relacji człowiek–Bóg w poezji Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne” 32(1984) nr 2, s. 73-89; K. Zabała, *Studnia, strumień, źródło – obrazy-symbolowe w „Pieśni o blasku wody” Karola Wojtyły i w „Tryptyku rzymskim” Jana Pawła II*, w: *Oblicza wody w kulturze*, red. L. Burkiewicz, P. Duchliński, J. Kucharski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 173-190; *Wokół Tryptyku rzymskiego Jana Pawła II*, red. A. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

⁶ Por. Karoń-Ostrowska, dz. cyt., s. 65-78; Zarębianka, „*Ciągle jestem na tym samym brzegu*”. Konteksty literackie, filozoficzne i duchowe, s. 99-112.

⁷ Por. B. Pascał, *Myśli*, 264, tłum. T. Żeleński (Boy). Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, s. 112n.

Marcela czy szerzej – chrześcijańskiego personalizmu⁸, kształtującego myślenie autora *Brata naszego Boga*⁹ na temat osoby ludzkiej, postrzeganej jako ktoś zdążający do celu, ale kruchy i poddany przemijaniu¹⁰. Z kondycją homo viator w sposób ścisły związane pozostają motywy drogi i wędrowania, prezentowane w utworach Wojtyły jako jedna z zasadniczych figur losu człowieka na ziemi. Warto tu wspomnieć o jeszcze jednym modelu drogi przywoływanym w tej twórczości. W *Tryptyku rzymskim* motyw wędrowki występuje nie tylko w pierwszej części utworu¹¹, ale też w części drugiej, ukazującej trudną, wręcz dramatyczną, wędrowkę Abrahama z Izaakiem do wzgórza Moria¹². Można też w tym kontekście przywołać inny jeszcze utwór Wojtyły, już w samym tytule wykorzystujący topos wędrowki, mianowicie jego *Wędrowkę do miejsc świętych*¹³. Utwór ten wskazuje na podróż w podwójnym znaczeniu: literalnym i symbolicznym. Mamy tu więc obraz realnej przestrzeni przemierzanej przez Abrahama, a później przez Jakuba, ale też alegorię wędrowki wewnętrznej odbywanej przez bohaterów.

Wędrowka przedstawiana w literaturze ma swój określony, niekiedy precyzyjnie, wymiar fizyczny, odbywa się zawsze w jakiejś przestrzeni i czasie. Oznacza to, że bywa ukazywana jako rzeczywista podróż czy jako przemierzana przez bohatera konkretna droga. Takie ukonkretnienie przestrzeni topograficznej zachodzi zarówno w przypadku opowieści lub narracji o losach Odysa, jak i w przypadku dziejów narodu wybranego. Tak też się dzieje we wspomnianej *Wędrowce do miejsc świętych*, a także w drugiej części *Tryptyku rzymskiego*. We wszystkich wymienionych tekstach fizyczne wędrowanie staje się zarazem emblematem rzeczywistości wewnętrznej. Takie ujęcie pojawia się w literaturze zdecydowanie częściej. Wówczas tym przestrzeniom literalnym generowanym na poziomie widzialnej fizyczności owe sensory towarzyszą lub też wręcz przekształcają się w znaczenia odległe od jakiegokolwiek przemieszczania się w krajobrazach rzeczywistej lub wykreowanej przestrzeni geogra-

⁸ Wydaje się, że kontekst personalizmu w myśleniu antropologicznym Wojtyły uznać należy za ważniejszy od kontekstu tomistycznego, choć tego ostatniego nie można pominąć, choćby z uwagi na dominujący na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w czasach, gdy Karol Wojtyła pozostawał wykładowcą tej uczelni, kierunek myślenia i z uwagi na rolę inspiracji tomistycznych w jego myśleniu ontologicznym. Wskazuje jednak na personalizm w przekonaniu, że koncepcje tomistyczne pozbawione są elementu relacyjnego, tak istotnego dla refleksji Wojtyły o człowieku.

⁹ Zob. K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 3, *Dramaty. Szkice*, red. J. Popiel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2022, s. 39-125.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Rozważanie o śmierci*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, *Utwory poetyckie (1946–2003)*, red. Z. Zarębianka, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020, s. 159-167.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, cz. 1, *Strumień*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 195-199.

¹² Zob. tamże, cz. 2, *Medytacje nad „Księgą Rodzaju” na progu Kaplicy Sykstyńskiej*, s. 199-208.

¹³ Zob. t e n ż e, *Wędrowka do miejsc świętych*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 105-121.

ficznej. Mechanizm takiej transformacji znaczeniowej, w którym rzeczywiste wędrowanie staje się metaforą kolei i kolein życia, daje się zaobserwować w *Biegunach* Olgi Tokarczuk¹⁴, by przywołać przykład nieodległy w czasie. Tego rodzaju symboliczne rozumienie wędrowki i przydawanie jej rozbudowanych sensów egzystencjalnych, duchowych i filozoficznych ma też miejsce w będącej przedmiotem niniejszego szkicu twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II i jest dla niej wysoce charakterystyczne.

Wspomniany przed chwilą starotestamentowy topos wędrowania ludu wybranego do Ziemi Obiecanej, jak też topos wędrowek Abrahama, wydaje się przeto niezwykle nośną symbolicznie figurą, mogącą okazać swą przydatność w analizie znaczeń głębokich wpisanych w twórczość literacką przyszłego Papieża. Motyw drogi i wędrowania, ale także symbolika granicy, równie ważna w jego poezji i pojawiająca się w niej w obrazie progu, stanowią więc, czy też potencjalnie stanowić mogą, pojęciowe instrumentarium, za pomocą którego Wojtyła opisuje etapy wewnętrznego rozwoju człowieka, kreśląc przy tym własną wizję antropologiczną opartą w głównej mierze na przesłankach personalistycznych. Jeżeli więc opisywać twórczość literacką Wojtyły w kluczu wymienionych wyżej pojęć: wędrowki, drogi oraz progu, to okazałyby się one jeszcze jednymi funkcjonalnymi kategoriami¹⁵ umożliwiającymi dotarcie do pojmowania przez autora istoty koncepcji duchowego wzrostu człowieka oraz wskazanie fundamentów aksjologicznych, na których oparta jest budowana w tej twórczości wizja człowieczeństwa i zarazem wizja świętości¹⁶. Rzeczone motywy wolno zatem uznać za swego rodzaju alfabet służący do przedstawienia zasadniczych intuicji autora w zakresie prawidłowości i ewolucji duchowego wzrostu, jak i kreacji pozytywnego modelu człowieczeństwa, równoznacznego w jego rozumieniu ze świętością. Tę ostatnią od początku swej twórczej aktywności pojmuje bowiem Wojtyła jako pełną realizację przez człowieka wpisanego weń Bożego obrazu, a zatem jako człowieczeństwo spełnione w podobieństwie do Syna Bożego¹⁷. Tego typu model świętości polega-

¹⁴ Zob. O. Tokarczuk, *Bieguni*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007. Zob. też: E. Sławkowa, „*Bieguni*” Olgi Tokarczuk. *Artystyczny obraz domu i świata*, w: *Tekst – akt mowy – gatunek wypowiedzi*, red. U. Sokólska, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2013, s. 23-31; B. Trygarr, *Post-fenomenologiczna narracja w powieści „Bieguni” Olgi Tokarczuk*, „*Tematy i Konteksty*” 2015, nr 5(10), s. 18-30.

¹⁵ Por. Z. Zarębiana, *Gdy koniec spotyka się z początkiem*, w: *taż, Gdzie jesteś, źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, s. 11-19.

¹⁶ Koncepcja utożsamienia świętości z pełnią człowieczeństwa daje się wywieść także z tomizmu, w myśl którego doskonałość bytu jest osiągnięta poprzez przybliżenie się do tego, czym jest on w swej istocie. W odniesieniu do człowieka oznaczałoby to, że osiągnięcie pełni człowieczeństwa jest równoznaczne z osiągnięciem świętości.

¹⁷ Zob. J. Machnik, *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2007.

jącej na zrealizowaniu w sobie w sposób możliwie najdoskonalszy własnego człowieczeństwa zadanego każdemu w Bożym zamyśle jego powołania daje się odnaleźć właściwie we wszystkich tekstach literackich Wojtyły. Najsilniej wybrzmiewa w *Promieniowaniu ojcostwa*¹⁸ oraz w *Bracie naszego Boga*, obecny jest wszakże i w tekstach wczesnych poematów, na czele z utworami *Pieśń o Bogu ukrytym*¹⁹ oraz [Ciągłe jestem na tym samym brzegu]. Ważny w tym względzie okaże się również *Tryptyk rzymski*, jako tekst zawierający swego rodzaju podsumowanie wszystkich wcześniej wyrażanych przeświadczeń dotyczących drogi wewnętrznego dojrzewania człowieka.

Wędrowka rozumiana w znaczeniu dosłownym otwiera wieńczący literacką twórczość Papieża Polaka poemat *Tryptyk rzymski*, rozpoczynający się obrazem górskiego strumienia i znamioną frazą o potrzebie wędrowania do źródeł²⁰. Wędrowka również i tutaj odsłania swoje podwójne sensy. Z jednej strony mamy do czynienia z reminiscencją odbywanych przez Wojtyłę w młodości pieszych wypraw w towarzystwie studentów, których był opiekunem duchowym. Nie ma wątpliwości, że obraz zawarty we wstępnej części *Tryptyku*... nawiązuje do zapisanych w pamięci autora i po wielokroć przywoływanych we wspomnieniach owych rzeczywistych wycieczek w gronie młodych przyjaciół. Rzeczona scena ma więc u swej genezy wydarzenia o podłożu biograficznym i z nich czerpie materię do tworzenia obrazu, będąc podstawą kreacji lirycznej akcji pierwszej części poematu. Stanowi też jednak zaczątek istotnych znaczeń o charakterze symbolicznym, którym owa rzeczywista wędrowka drogą wiodącą przez las wzdłuż strumienia nadaje rys konkretny, pozwalając na uniknięcie operowania uniwersalizującymi ogólnikami. Wędrowka ta, nie tracąc swoich znaczeń dosłownych, staje się zatem zarazem metaforą obrazującą ludzkie życie, jego trud i zawirowania. Za centralne dla znaczeń prymarnych nie tylko *Tryptyku rzymskiego*, ale – jak wykazano w innym miejscu²¹ – całej twórczości literackiej Wojtyły, należy uznać wzmiankowaną już tutaj pośrednio następującą frazę: „Jeśli chcesz znaleźć źródło, / musisz iść do góry, pod prąd. / Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj, / wiesz, że ono musi tu gdzieś być [...]”²². Pomijam w niniejszych rozważaniach owe sensy literalne, na których nabudowują się różnego typu znaczenia symboliczne. Zwraca uwagę fakt, że przytoczone wyżej zdanie stanowi istotną wskazówkę odnoszącą się do reguł życia duchowego i jego celu, określonego tu jako dotarcie do źródła.

¹⁸ Zob. K. W o j t y ł a, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Dziela literackie i teatralne*, t. 3, s. 183-221.

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: *Dziela literackie i teatralne*, t. 1, s. 319-339.

²⁰ Por. t e n ż e, *Tryptyk rzymski*, cz. 1, s. 197-199. Zob. Z a r ę b i a n k a, *Gdy koniec spotyka się z początkiem*.

²¹ Zob. Z a r ę b i a n k a, *Gdy koniec spotyka się z początkiem*.

²² W o j t y ł a, *Tryptyk rzymski*, cz. 1, s. 197.

Można rozpatrywać owo źródło w kilku równorzędnie ważnych dla Wojtyłowej antropologii paradygmatach. Po pierwsze, wolno je pojmować w znaczeniu poznawczym. Epistemologiczny wymiar wezwania, by docierać do źródła, oznaczałby tedy wysiłek rozumu poszukującego prawdy, dążącego do niej i w niej upatrującego ostatecznego sensu ludzkiego życia, znajdującego spełnienie w prawdzie i postępowaniu według niej. Bohater nieznanego do niedawna, jednego z pierwszych poematów Wojtyły, [Ciągle jestem na tym samym brzegu], wydaje się – przynajmniej na początku utworu i na początku swej duchowej drogi – zaabsorbowany nauką, zgłębianiem tajników wiedzy. Świadczy o tym scena, gdy rozmawia on z Marią, koleżanką ze studiów, o prozie francuskiego powieściopisarza Jorisa-Karla Huysmansa i wspólnie z towarzyszką intelektualnej przygody podejmuje lekturę jednego z dzieł pisarza²³.

Epistemologiczny aspekt źródła obecny jest także w *Promieniowaniu ojcostwa*. Wydaje się mianowicie, że Adam wstrzymuje się z decyzją podjęcia opieki nad Moniką właśnie z uwagi na swoje dość egoistycznie rozumiane plany oddania się poszukiwaniom prawdy, ujmowanej jako prawda rozpoznawana na drodze dociekań filozoficznych. W takim też ujęciu daje się pojmować źródło w postawie bohatera *Pieśni o Bogu ukrytym*. Bohater ten w drodze do Boga potyka się niejako o barierę poznawczą, stanowiącą swego rodzaju zapórę niemożliwą do przekroczenia przez rozum. Tworzy ona próg uniemożliwiający dotarcie do owych dalekich wybrzeży ciszy z rzeczzonego poematu²⁴, otwierając bohatera na sensory innego rzędu, do których wszakże nie jest on w stanie dotrzeć, nie pokonawszy wprawdzie ograniczeń generowanych przez uzurpację ratio oraz związanych z nimi jakoś roszczeń ego. Zaznaczyć przy tym należy, że to konieczne na ścieżce duchowego rozwoju przekroczenie progu rozumu bynajmniej nie oznacza jego negacji, lecz raczej wewnętrzną zgodę człowieka na uznanie jego granic oraz akceptację istnienia tajemnicy niedostępnej dla poznania na drodze racjonalnej spekulacji, lecz wymagającej zastosowania odmiennych reguł poznania – nie poprzez rozum, ale poprzez miłość, ufność, pokorę i zawierzenie Bogu w ciemności wiary siebie i całego własnego życia. Gdy bohater *Pieśni o Bogu ukrytym* staje na brzegu Tajemnicy – symbolizowanej przez owe dalekie wybrzeża ciszy – znajduje się wobec rzeczywistości, której nie jest w stanie ogarnąć swoim umysłem. Dalekim wybrzeżem ciszy przypisać można dwojakie znaczenie. Po pierwsze, stanowią one – jak się wolno domyślać – synonim Rzeczywistości ostatecznej, są znakiem obecności Boga odkrywanego przez bohatera w świecie. Przede wszystkim jednak są emblematem Boga odnajdywanego przez „ja” liryczne we własnym sercu, na dnie własnego serca. W ten sposób spotykają się dwie

²³ Por. t e n ż e, [Ciągle jestem na tym samym brzegu], s. 308-310.

²⁴ Por. t e n ż e, *Pieśń o Bogu ukrytym*, s. 321.

głębie – tajemnicza nieskończoność bytu absolutnego odsłania się w nieprzeniknionej dla ludzkich oczu głębi serca człowieka. Dzięki takiemu procesowi wewnętrznemu, polegającemu na przekroczeniu granicy poznania rozumowego, umysł i poznanie dokonujące się na drodze operacji intelektualnych ustępują miejsca ścisłemu przyłgnięciu do siebie przez miłość dwu serc: serca Bożego oraz przemienionego żarem jego miłości serca człowieczego. Dalekie wybrzeża ciszy okazują się tożsame ze źródłem, rozumianym jednak już nie tylko jako dostępna ludzkiemu poznaniu prawda, ale jako sama istota bytu, a więc jako ontologiczna podstawa wszelkiego istnienia. Tym razem przeto źródłu przypisane zostają nie tyle sensy epistemologiczne, a więc podporządkowane logice rozumu i poprzez rozum odkrywane jako prawda, ile sensy ontologiczne, wskazujące na ową ostateczną rzeczywistość istotową i praprzyczynę wszystkiego. Źródło poszukiwane w *Tryptyku rzymskim* odsłania zatem swoje drugie znaczenie, utożsamiające je z ostateczną rzeczywistością bytową, z ostatecznym sensem wszystkiego, czyli z samym Bogiem. Równoległe drugie znaczenie owych dalekich wybrzeży ciszy dałoby się interpretować jako warunek czy też jako dyspozycja ludzkiej duszy poszukującej Boga i dążącej do spotkania z Nim. Bez osiągnięcia wewnętrznej ciszy, bez wejścia w swego rodzaju duchową pustkę czy – innymi słowy – bez wyzbycia się jakichkolwiek przywiązań do tego, co stworzone, niemożliwe wydaje się osiągnięcie zjednoczenia z Bytem Najwyższym, dla którego zwyczajnie nie ma miejsca w duszy zanurzonej w doczesności, na niej skupionej i redukującej horyzont swoich pragnień do ziemskich spraw. W takim ujęciu dalekie wybrzeża ciszy odpowiadałyby wskazówce z *Tryptyku rzymskiego*, mówiącej o trudzie docierania do źródła i imperatywie zmierzenia się z trudnościami, ukazanymi w obrazie przedzierania się pod prąd w górę strumienia.

Jeżeli zatem, powtórzmy, rozpiśać owo źródło z *Tryptyku rzymskiego* na ukryte w nim potencjalnie poszczególne znaczenia, a więc rozumieć źródło w wymiarze epistemologicznym, w wymiarze egzystencjalnym i tożsamościowym, wreszcie w wymiarze ontologicznym, to okazuje się ono obrazem prymarnym, organizującym wszystkie najważniejsze sensy obecne w całej twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II. W jakiś sposób podporządkowane obrazowi źródła – rozpatrywanego we wszystkich wymienionych powyżej aspektach znaczeniowych – pozostają motywy drogi i wędrówki, ujmowane jako przebiegające procesualnie etapy duchowego wzrastania, których efektem miałyby stać się zjednoczenie z Bogiem, a poprzez to – osiągnięcie świętości i zrealizowanie w sobie, w swoim indywidualnym życiu, pełni człowieczeństwa. Drogę oraz wędrowanie wolno także rozumieć jako metafory ludzkiego życia pojmowanego w perspektywie dążenia do źródła, ale też ujmowanego w perspektywie przemijania skierowanego ku śmierci. Absurd śmierci, aczkolwiek nie odejmuje się jej samej znamion dramatyizmu

i tragizmu, zostaje jednak przełamany przez nadzieję. Z jednej zatem strony bohater – jak w *Rozważaniu o śmierci* – przyznaje, że ludzkie życie naznaczone zostaje przez nieubłagany koniec, z drugiej jednak strony nadaje mu sens odkrywany w nadziei życia wiecznego. Kresem wędrówki okazuje się więc nie tyle śmierć, ile właśnie tożsamy z Bogiem źródło, do którego śmierć prowadzi i do którego nie sposób dotrzeć inaczej, jak tylko tracąc swoje życie (por. Łk 9,24).

Ukazywana w utworach Wojtyły droga ku źródłu przedstawiana jest jako wędrówka pełna trudu i koniecznych wyrzeczeń. Dobrym przykładem w tym zakresie mogą być zarówno *Brat naszego Boga*, jak i poemat [Ciągłe jestem na tym samym brzegu], czy wreszcie *Promieniowanie ojcostwa* oraz *Przed sklepem jubilera*²⁵. We wczesnym poemacie [Ciągłe jestem na tym samym brzegu] liryczne „ja” znajduje się inicjalnie w fazie wyboru pomiędzy miłością do kobiety a miłością skierowaną wyłącznie ku Bogu. Wszystkie jego rozterki wynikają z tej podstawowej niepewności co do dalszej drogi życia. Wiele mówiący jest tu sam tytuł, wskazujący na poczucie lirycznego „ja”, że znajduje się w stanie pewnego zawieszenia czy wręcz duchowej stagnacji. Przysłówek „ciągle” wzmocniony zostaje dalszymi sformułowaniami, ze szczególnym wydźwiękiem zaimka „tym samym”. [Ciągłe jestem na tym samym brzegu] to także wyznanie niemożności wyruszenia, braku decyzji skutkującego tkwieniem w jednym punkcie mimo pragnienia zmiany, przejścia, dokonania jakiegoś znaczącego postępu w drodze do przeczuwanego źródła i w drodze do realizacji swojego najgłębszego życiowego zadania, równoznacznego z powołaniem, z odkryciem Bożego zamysłu względem samego siebie. Podobny proces ma miejsce w *Bracie naszego Boga*. Warto nadmienić, że według najnowszych ustaleń pierwsza wersja utworu zatytułowana [Przyjaciel naszego Boga]²⁶ powstała mniej więcej w tym samym czasie, co *Pieśń o Bogu ukrytym* i poemat [Ciągłe jestem na tym samym brzegu]. Wewnętrzne dojrzewanie bohatera w *Bracie naszego Boga* podobnie jak we wzmiankowanym poemacie opiera się na przeciwstawieniu dwu racji: racji sztuki oraz racji większej miłości, większego dobra ujrzanego jako służba ubogim. Mechanizm duchowej dynamiki w obydwu utworach jest w gruncie rzeczy podobny i wynika z konieczności wyboru przez bohatera tej drogi, którą postrzega jako pełniejsze, doskonalsze spełnienie siebie, tak w wymiarze egzystencjalnym, jak i eschatologicznym. Różnica zaznacza się nie tylko w odmienności przedmiotu decyzji – w poemacie jest nim kobieta, a w *Bracie naszego Boga* sztuka – ale także w przyjęciu przez bohaterów każdego z tekstów innej postawy wobec potrzeby podjęcia decyzji. Bohatera poematu naznacza jakiś rodzaj prokrastynacji, swego

²⁵ Zob. t e n ż e, *Przed sklepem jubilera*, w: tenże, *Dziela literackie i teatralne*, t. 3, s. 127-179.

²⁶ Zob. t e n ż e, [Przyjaciel naszego Boga], w: tenże, *Dziela literackie i teatralne*, t. 1, s. 247-304.

rodzaju duchowej niemocy powodującej zatrzymanie w rozwoju i pozostawanie wciąż w punkcie wyjścia. Bohater *Brata naszego Boga* dokonuje radykalnego przejścia, porzucając sztukę dla rzeczywistości odkrytej przez niego jako większe dobro. Przemianę Adama Chmielowskiego w brata Alberta daje się przy tym zestawić z transgresją bohaterów romantycznych mającą miejsce tak w *Dziadach*²⁷ Adama Mickiewicza, jak i w *Kordianie*²⁸ Juliusza Słowackiego. Wybór Adama Chmielowskiego, co ważne i warte podkreślenia, nie jest jednak absolutyzowany w tym sensie, że nie zostaje ukazany jako jedyna możliwa droga osiągnięcia pełni. Wojtyła indywidualizuje tutaj egzystencjalne wybory postaci, twierdząc, że na każdej drodze życia możliwe jest realizowanie siebie w podobieństwie do Boga. Chodzi zatem nie o to, by uznać za właściwy tylko jeden model drogi ku Bogu, lecz o to, by kierunek wewnętrznej drogi obrany był zgodnie z rozeznaniem własnego powołania. Potwierdzenie takiego przekonania przynoszą też pozostałe utwory Wojtyły. Nie jest więc tak, że bohaterowie poszczególnych tekstów prezentowani są w ujęciu statycznym, jako ludzie już uformowani. Przeciwnie, obserwujemy ich w drodze, pełnej załamań, wysiłku wewnętrznego, niełatwych, acz brzemiennej w skutki decyzji. Momenty błędzenia pojawiają się szczególnie wyraźnie w losach bohaterów *Przed sklepem jubilera*, widać je też w postępowaniu Adama z *Promieniowania ojcostwa*. W Adamie dokonuje się pełen wewnętrznych zawirowań, dość skomplikowany proces duchowy, skutkujący przełomem w postaci decyzji o wzięciu na siebie odpowiedzialności za Monikę. Bohaterka *Przed sklepem jubilera* bliska jest decyzji o odejściu od męża, od której odstępuje pod wpływem wypowiedzi starego jubilera, w którego postaci wolno widzieć figurę Boga. Jeśliby przyjąć takie założenie interpretacyjne, to wydzźwięk tej sceny dałoby się syntetycznie ująć jako przekonanie o oddziaływaniu Boga i Bożej łaski na drogę człowieka oraz podejmowane przez niego decyzje. Tym samym też ujawniłby się jeszcze jeden istotny aspekt drogi, który wskazywałby na jej charakter powinnościowy, a zarazem jej wymiar etyczny, ściśle skojarzony z koncepcją rozwoju wewnętrznego człowieka i jego stopniowego, procesualnego dochodzenia do świętości.

*

Reasumując, powiedzieć można co następuje: Po pierwsze, Wojtyłowa wizja człowieka jest wizją dynamiczną, uwzględniającą procesualny charakter życia duchowego. Po drugie, konstytutywny dla poetyckiej wyobraźni au-

²⁷ Zob. A. M i c k i e w i c z, *Dziady*, cz. 3, w: tenże, *Dziela*, t. 3, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 110-306.

²⁸ Zob. J. S ł o w a c k i, *Kordian*, w: tenże, *Dziela*, t. 5, *Dramaty*, oprac. W. Leopoldowa, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949, s. 163-277.

tora motyw wędrówki odpowiada kreowanej w jego twórczości koncepcji człowieka jako homo viator. Po trzecie, wędrowanie człowieka przez życie ku źródłu odbywa się dwoma równoległymi traktami: drogą poznania rozumowego oraz drogą wiary powiązanej ściśle z poznaniem o naturze innej niż poznanie poprzez rozum. Drogi te nie wykluczają się wzajemnie, jednakże szlak ograniczony do horyzontu ratio wydaje się niewystarczający, gdyż nie uwzględnia aspektu rzeczywistości niedającej się objąć kategoriami racjonalnymi. Drogę rozumu dopełnia zatem trudniejsza i bardziej wymagająca droga wiodąca ku źródłu poprzez ciemność wiary, co zarazem odsłania jego, źródła, ukryty wymiar soteriologiczny.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Biała, Alina. "Koncepcja człowieka w poezji Karola Wojtyły." *Studia Humanistyczne*, no. 2 (1991): 149–70.
- Bortkiewicz, Paweł. "Miłość to nie jest przygoda. Ma smak całego człowieczeństwa': Etyka personalistyczna w tekstach literackich Karola Wojtyły." *Poznańskie Spotkania językoznawcze* 20 (2009): 13–24.
- Czarny, Janusz. "Antropologia doświadczenia u Karola Wojtyły." *Zeszyty Karmelitańskie*, no. 1 (22) 2003: 28–35.
- Homer. *Odyseja*. Translated by Józef Wittlin. Warszawa: PIW, 1982.
- Karoń-Ostrowska, Anna. "Wizja miłości w odnalezionym młodzieńczym utworze Karola Wojtyły 'Wciąż jestem na tym samym brzegu.'" *Roczniki Humanistyczne* 68, no. 1 (2020): 65–78.
- Kisiel, Marian. *Kairos: Szkice o poematach Karola Wojtyły*. Kraków: Instytut Literatury, 2022.
- Machniak, Jan. *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2007.
- Marcel, Gabriel. *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*. Translated by Piotr Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984.
- Mickiewicz, Adam. "Dziady." Part 3. In Mickiewicz, *Dziela*, Vol. 3. *Utwory dramatyczne*. Edited by Stanisław Pigoń. Warszawa: Czytelnik, 1949.
- Ołdakowska-Kuflowa, Mirosława. "Postaci biblijne w twórczości Karola Wojtyły." *Zeszyty Naukowe KUL* 35, no. 3 (187) (2004): 43–61.
- Pascal, Blaise. *Myśli*. Translated by Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977.
- Pasterska, Jolanta, and Zbigniew Andres, eds. *Znaleźć źródło: Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2005.
- Piłuś, Henryk. "Tomizm Karola Wojtyły: Człowiek i wartości moralne." *Humanitas* 13 (1989): 189–214.

- Przybylska, Agata. “Literacka antropologia mistyczna Karola Wojtyły.” *Arcana*, no. 3 (2000): 29–40.
- Przybylska, Agata. *Samotność możliwa w człowieku: Mistyczny aspekt poezji i dramatów Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Arcana, 2002.
- Sławkowa, Ewa. “Bieguni Olgi Tokarczuk: Artystyczny obraz domu i świata.” In *Tekst – akt mowy – gatunek wypowiedzi*. Edited by Urszula Sokólska. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2013.
- Słowacki, Juliusz. “Kordian.” In Słowacki, *Dziela*. Vol. 5. *Dramaty*. Edited by Wanda Leopoldowa. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1949.
- Solewski, Rafał. *Viatoris: Który pokonuje drogę; Ponowoczesny romantyzm Piotra Jargusza*. Kraków: Pasaże, 2016.
- Szymański, Wiesław Paweł. *Z mroku korzeni: O poezji Karola Wojtyły*. Kalwaria Zebrzydowska: Księgarnia Akademicka, 1989.
- Tebień, Joanna. *Taka milcząca wzajemność: “Pieśń o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły w świetle doktryny św. Jana od Krzyża*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, 2011.
- Tokarczuk, Olga. *Bieguni*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2007.
- Trygar, Barbara. “Post-fenomenologiczna narracja w powieści *Bieguni* Olgi Tokarczuk.” *Tematy i Konteksty*, no. 5 (10) (2015): 18–30.
- Wierzbiński, Alfred, ed. *Wokół ‘Tryptyku rzymskiego’ Jana Pawła II*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003.
- Wojtyła, Karol. “Brat naszego Boga.” In Wojtyła, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 3. *Dramaty. Szkice*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2022.
- Wojtyła, Karol. “...Ciągle jestem na tym samym brzegu...” In Wojtyła, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juvenilia (1938–1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- Wojtyła, Karol. “Pieśń o Bogu ukrytym.” In Wojtyła, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juvenilia (1938–1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- Wojtyła, Karol. “Promieniowanie ojcostwa.” In Wojtyła, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 3. *Dramaty. Szkice*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2022.
- Wojtyła, Karol. “Przed sklepem jubilera.” In Wojtyła, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 3. *Dramaty. Szkice*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2022.
- Wojtyła, Karol. “...Przyjacieli naszego Boga...” In Wojtyła, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juvenilia (1938–1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- Wojtyła, Karol. “Rozważanie o śmierci.” In Wojtyła, *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utworki poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.

- Wojtyła, Karol. "Tryptyk rzymski: Medytacje." In Wojtyła, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.
- Wojtyła, Karol. "Wędrowka do miejsc świętych." In Wojtyła, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.
- Zabawa, Krystyna. "Studnia, strumień, źródło – obrazy-symbole w 'Pieśni o blasku wody' Karola Wojtyły i w 'Tryptyku rzymskim' Jana Pawła II." In *Oblicza wody w kulturze*. Edited by Łukasz Burkiewicz, Piotr Duchliński, and Jarosław Kucharski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.
- Zarębianka, Zofia. "'Ciągłe jestem na tym samym brzegu': Konteksty literackie, filozoficzne i duchowe." In Zarębianka, *Gdzie jesteś, źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Unum, 2022.
- Zarębianka, Zofia. "Gdy koniec spotyka się z początkiem." In Zarębianka, *Gdzie jesteś, źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Unum, 2022.
- Zarębianka, Zofia. *Spotkanie w Słowie: O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Pasaze, 2018.
- Zarębianka, Zofia. "Tradycje mistyczne w twórczości literackiej Karola Wojtyły." In Zarębianka, *Gdzie jesteś, źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Unum, 2022.
- Zarębianka, Zofia, and Jan Machniak, eds. *Przestrzeń słowa: Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2006.
- Zmorzanka, Anna. "Konteksty relacji człowiek–Bóg w poezji Karola Wojtyły." *Roczniki Filozoficzne* 32, no. 2 (1984): 73–89.
- Zmorzanka, Anna. "Poezja znaczeń ukrytych: Uwagi o poetyce Karola Wojtyły." *Akcent*, nr 3 (73) (1998): 170–4.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Zofia ZARĘBIANKA – „Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj.” Wewnętrzna droga do pełni w twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II
DOI 10.12887/38-2025-1-149-15

Artykuł podejmuje rozważania nad toposami drogi i podróży obecnymi w twórczości literackiej Karola Wojtyły. Autorka rozpatruje je w aspekcie ontologicznym, antropologicznym, epistemologicznym, soteriologicznym i etycznym. Obok motywu drogi traktowanej jako symboliczna figura ludzkiego losu, refleksja skupia się na znaczeniach terminu „źródło”, uważanego za jedno ze słów-kluczy konstytutywnych dla tej poezji, wokół których budowane są głębinowe znaczenia tekstów Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, wędrówka, droga, źródło, poezja, człowiek, świętość

Kontakt: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki,
Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 18, 31-007 Kraków
E-mail: zofiazarebianka@gmail.com
<https://khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

Zofia ZARĘBIANKA, “Break through, search, don’t yield”: An Inner Journey towards Fulfillment, as Seen in the Literary Oeuvre of Karol Wojtyła – John Paul II
DOI 10.12887/38-2025-1-149-15

The article addresses the topoi of the road and the journey present in Karol Wojtyła’s literary work, discussing their ontological, anthropological, epistemological, soteriological, and ethical aspects. In addition to the motif of the road conceived of as a symbolic figure of human fate, the reflection focuses on the interpretation of the term “source,” considered one of the words constitutive for this poetry; one of the keywords around which the deep meanings of his texts are created.

Keywords: Karol Wojtyła, journey, road, source, poetry, man, holiness

Kontakt: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki,
Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 18, 31-007 Kraków, Poland
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
<https://khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...



Silvia BRUNI*

LATENT DEPTHS Meanings and Values in the Etude in F minor from Fryderyk Chopin's *Trois Nouvelles Études*

The intrinsic repetitiveness of the Etude in F minor evokes a profound exploration of existential duality, reflecting the worldview in which the composer lived. This duality emerges through frequent contrasts in the context of metonymy and estrangement—a hallmark of Chopin's epistolary expression. It is most vividly expressed through ironic, melancholic tones and pairs of opposing concepts, among which are: interiority versus exteriority, reality versus imagination or appearance, day versus night, homeland versus foreign land, body versus soul, heaven versus earth, life versus death, sacred versus profane, and defeat versus victory.

For in the language of wordless music,
true existence is brought to life.¹

Bohdan Pociąg

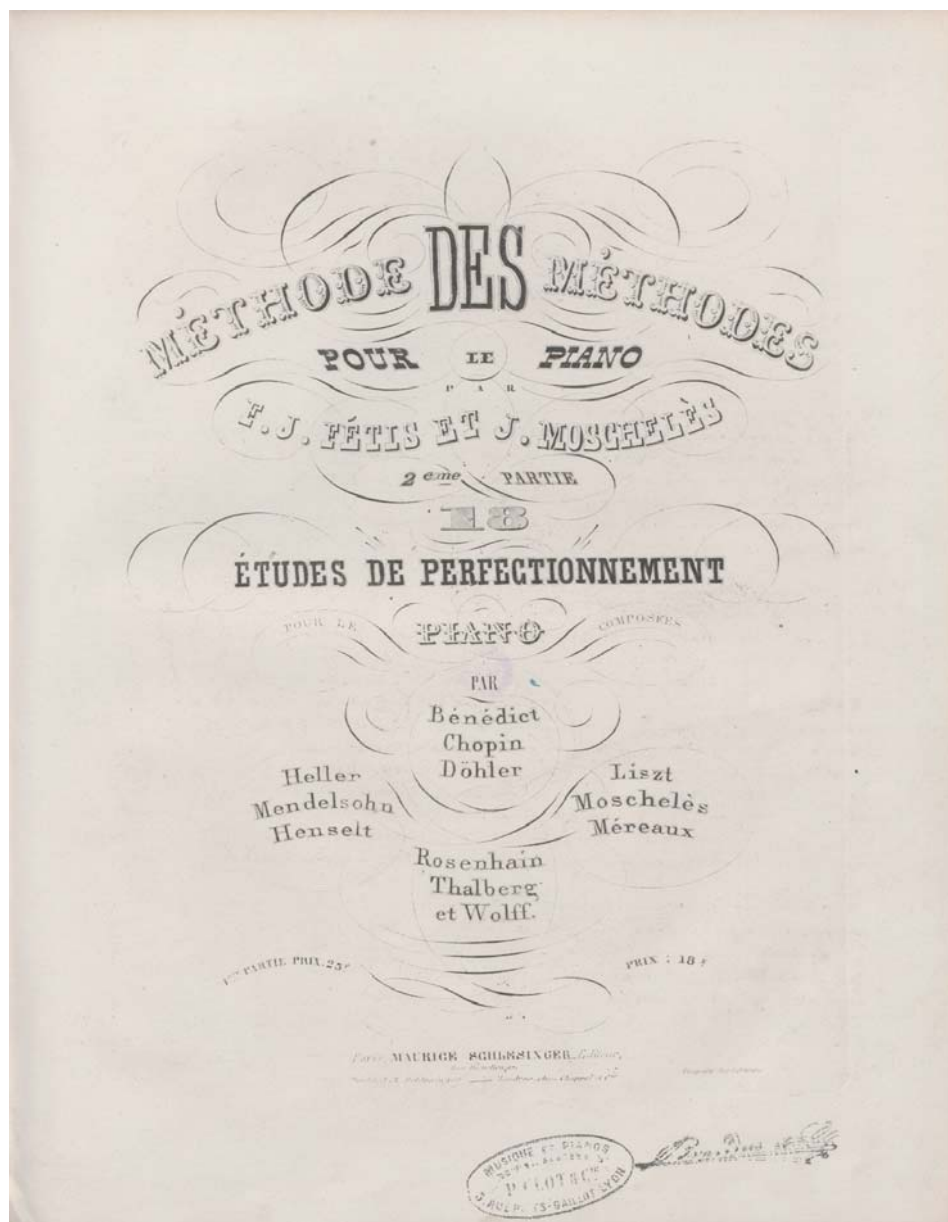
In 1839, Chopin took on the task of composing three Etudes for a didactic collection curated by François Joseph Fétis and Ignaz Moscheles, who were preparing a piano method, published by Maurice Schlesinger in Paris in January 1840² under the title *Méthode des Méthodes pour le piano*. These Etudes were included in the second section of the method—titled “Progressive Etudes”—as numbers 3, 4, and 5. They were later published separately, for the first time, at the end of 1840 by Schlesinger under the title *3 Études pour le Piano*.³

* Dr Silvia Bruni – Zakład Badań nad Muzyką od XIX do XXI wieku, Uniwersytet Jagielloński, e-mail: silvia.bruni@uj.edu.pl, ORCID 0009-0000-3114-681X [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ “Albowiem w mowie bezsłownej muzyki istnienie prawdziwe się istoczy.” Bohdan Pociąg, “Romantyzm bez muzyki?” (Romanticism without music?) in Pociąg, *Z perspektywy muzyki: Wybór szkiców* (From a musical Perspective: A selection of sketches) (Warszawa: Biblioteka “Więzi”, 2005), 193. Unless otherwise noted, all translations are my own.

² See *Annotated Catalogue of Chopin's First Editions*, eds. John Rink and Christophe Grabowski (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), 559. See also *Méthode des Méthodes pour le piano*, edited by François Joseph Fétis and Ignaz Moscheles, <https://chopin.nifc.pl/pl/chopin/pierwodruk/523>.

³ See Zofia Chęcińska, *Etude in F minor from Méthode des Méthodes pour le piano*, source commentary, Facsimile Edition (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2018), 14. A letter from Chopin's student, Friederike Müller, dated November 21, 1839, confirms that three of the Etudes had been published shortly before that date. Chopin sent her the printed edition so she could review it for errors prior to their lesson on November 18. During that lesson, Chopin personally played through



Example 1. *Méthode des Méthodes pour le piano. P. 2 / 18 Études de perfectionnement pour le piano composées par Bénédicte, Chopin, Döhler, Heller, Mendels[s]ohn, Henselt, Liszt, Moschelès, Méreaux, Rosenhain, Thalberg et Wolff* (Paris: n.d., [1840]), title page. Warsaw, Biblioteka Narodowa, Mus.III.78.692/1 Cim.

10

ÉTUDE (1)

F. CHOPIN

Andantino

PIANO

1. Cette Étude est représentative d'un genre de Schopenhauer, H. N. 2343 in. Péd.

Example 2. *Méthode des Méthodes pour le piano. P. 2 / 18 Études de perfectionnement pour le piano composées par Bénédicte, Chopin, Döhler, Heller, Mendels[s]ohn, Henselt, Liszt, Moschelès, Méreaux, Rosenhain, Thalberg et Wolff* (Paris: n.d., [1840]), p. 10. Warsaw, Biblioteka Narodowa, Mus. III.78.692/1 Cim.

11

M. N. 2343 in.

Example 3. *Méthode des Méthodes pour le piano. P. 2 / 18 Études de perfectionnement pour le piano composées par Bénédicte, Chopin, Döhler, Heller, Mendels[s]ohn, Henselt, Liszt, Moschelès, Méreaux, Rosenhain, Thalberg et Wolff* (Paris: n.d., [1840]), p. 11. Warsaw, Biblioteka Narodowa, Mus. III.78.692/1 Cim.

Two excerpts from the letters of Friederike Müller, who became Chopin's student on October 30, 1839, offer insight into a broader range of pianistic challenges that Chopin addressed while composing the three Etudes discussed here. These include not only the primary issue of hand independence, but also the nuanced shading of timbre with the pedal, the use of more natural fingering, and the prevention of rigidity and stiffness of the hands. At the same time, Chopin sought to distance himself from the prevailing trends in contemporary pedagogical piano literature, which often focused on embellishing themes with ornamental, virtuosic figures, and he wished to avoid the artificiality and superficiality of expression that characterized much of the music of his time. Friederike recalled the moment in January 1841 when she showed Chopin a copy of the *Méthode des Méthodes...*: "I showed him the Etudes from the *Méthode des Méthodes...*—he hadn't seen it [the method] yet. We went through it together and had a good laugh, because Moscheles, Mendelssohn, Thalberg, Benedict, Döhler, Mereaux, Rosenhain, and Heller all wrote etudes based on the theme 'Knöpfel wart ein Bißel' [little button, wait a little]. In contrast, Henselt and Wolff did better and came quite close to copying Chopin's style. 'These Etudes are just like our century, Monsieur,' I said, 'there's only you; the rest are nothing.' And indeed, his three Etudes are marvelous—new, original, and instructive."⁴

One hundred and eighty-five years have passed since their composition, yet Gastone Belotti's observation remains relevant: these "three jewels, seemingly light and naive, but utterly difficult to perform with due precision,"⁵ are still rarely seen on stage. The relegation of *Trois Nouvelles Études* to the periphery of Chopin's performing repertoire can likely be traced to their initial presentation in a collective edition under the names of the method's authors, as well as the low regard in which they were generally held in Chopin's reception. A notable example of such assessments comes from the first Italian biographer of Fryderyk Chopin, Ippolito Valetta, who claimed that their importance was limited, stating that "poetry does not rise above technical concerns."⁶ However,

the Etudes, meticulously checking for errors: "There were quite a few, and he corrected them." Uta Goebel-Streicher, *Friederike Müller: Listy z Paryża 1839-1845; Nauczanie i otoczenie Fryderyka Chopina w świetle korespondencji jego ulubionej uczennicy* (Friederike Müller: Letters from Paris 1839–1845; Fryderyk Chopin's teaching and surroundings in the light of his favorite student's correspondence), trans. Barbara Świdarska (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2022), 454. See also *Annotated Catalogue of Chopin's First Editions*, 561.

⁴ Friederike Müller to Caroline Müller, Paris, Sunday–Monday, January 17–18, 1841, in: Goebel-Streicher, *Friederike Müller: Listy z Paryża 1839-1845*, 511.

⁵ Gastone Belotti, *Chopin* (Torino: EDT, 1984), 325. See also Silvia Bruni, *Recepcja Fryderyka Chopina we Włoszech* (The reception of Fryderyk Chopin in Italy), (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2023), 185.

⁶ Ippolito Valetta, *Fryderyk Chopin* (Genova: Edizioni Dioscuri, 1990), 355.

the views of early scholars who wrote monographs on the life and works of the Polish composer warrant particular attention. Although Niecks considers them inferior to Chopin's earlier Etudes, he acknowledges that "they are quite engaging and undoubtedly very characteristic."⁷ Hoesick, however, writes: "These Etudes are by no means inferior to the previous ones, but rather completely different—more subtle and refined, more sophisticated, and in terms of their conciseness and artistry, akin to preludes.... These are Etudes that demand not so much a perfected mechanical technique, although it is indispensable, as they require care and delicacy in shading and modulations. Technically intriguing and unparalleled in their texture, which they fully express, they are musically beautiful: rich with true Chopinian poetry and charm. Thus, Leichtentritt is correct in asserting that they contain *durchaus vorzügliche Musik*."⁸ Mieczysław Tomaszewski observes: "[These] subtle and refined miniatures ... were written by a master at the height of his powers, in the immediate vicinity of the Sonata in B-flat minor. They show how a task of a functional nature can be realized while still respecting the demands of an artistic work."⁹

However, despite their warm reception, evident from the earliest recorded responses, *Trois Nouvelles Études* were destined to remain in the shadow of the two major collections of etudes, op. 10 and op. 25. In this context, the remarks of Friederike Müller are worth noting: "The three Etudes are wonderful, and I would be very happy if I could play them,"¹⁰ and "I played the first of the beautiful Etudes that Chopin wrote for this *Method*."¹¹

The first etude, in F minor, is generally regarded as the most beautiful, captivating listeners with its metaphorical atmosphere, derived from the internal organization of tension.¹² Its primary didactic objectives are to enhance the independence of the hands familiarizing the students with 3-on-4 polyrhythms.

⁷ Friedrich Niecks, *Fryderyk Chopin jako człowiek i muzyk* (Frederick Chopin, as a man and musician) (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2011), 457.

⁸ Ferdynand Hoesick, *Chopin: Życie i twórczość* (Chopin: His life and work), vol. 4 (Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1966), 143.

⁹ Mieczysław Tomaszewski, *Chopin: The Man, His Work and Its Resonance*, trans. John Comber (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2016), 442–43.

¹⁰ Friederike Müller to Sophie and Caroline Müller, Paris, Sunday, May 10, 1840, in Goebel-Streicher, *Friederike Müller: listy z Paryża 1839-1845*, 241. Mrs. Müller's dream came true a few months later when she received the etudes for practice at the beginning of January 1841. She likely played the Etude in F Minor for Chopin for the first time on January 13, and all three etudes on January 20, 1841: "I played him his new Etudes. He thought they were well played." Friederike Müller to Caroline Müller, Paris, Sunday, January 24, 1841, in Goebel-Streicher, *Friederike Müller: Listy z Paryża 1839-1845*, 518.

¹¹ Friederike Müller to Caroline Müller, Paris, Sunday–Monday, January 17–18, 1841, in: Goebel-Streicher, *Friederike Müller: Listy z Paryża 1839-1845*, 512.

¹² See Claudia Colombati, "La perspective esthétique-philosophique comme méthode d'analyse de l'oeuvre de Fryderyk Chopin," in *Analytical Perspectives on the Music of Chopin*, ed. Artur Szklener (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2003), 105–6.

The only mention of this piece in the available correspondence of Chopin is a declaration signed by the composer in Paris on November 19, 1839, regarding the cession of the Etude to Maurice Schlesinger for his exclusive ownership in all countries: “I, the undersigned, hereby declare that I have sold to Mr. Maurice Schlesinger, for his exclusive ownership in all countries, the Etude of my composition, intended for the *Method of the Pianists* Messrs. Moscheles and Fétis, and that I have received from him the sum of two hundred francs.”¹³

The Etude in F minor was shown to Friederike Müller shortly after this date, at a time when she was beginning to grapple with the challenges of developing hand independence in performance. She recalls: “Then I had to play his two Preludes, of which the twenty-fourth is still—God, how difficult it is—but not because of the runs in the bass; I had already mastered those. Rather, it’s because both hands must play completely independently, yet still harmonize with each other. He played them for me and encouraged me to practice each hand separately. ‘Only in this way,’ he said, ‘can this method of playing be achieved. Now I have written such an etude for Schlesinger.’ Then he played a marvelous exercise: six notes in the left hand and four in the right, with the left hand in distinct triplets while the right plays four calm, beautiful notes, singing the most wonderful melody, never delaying or anticipating by even a moment. ‘It’s a small thing,’ he said, ‘if you know how to do it, but very difficult to learn. But we’ll see.’”¹⁴

In the history of the reception of this Etude, Zdzisław Jachimecki’s remark stands out, as he regarded it as “a sort of prelude to Chopin’s inspiration for the Fourth Ballade in F minor, op. 52.”¹⁵ According to James Huneker, it is a masterful and truly enchanting work, far deeper than the Etude in F minor, op. 10: “Although the doors never swing quite open, we divine the tragic issues concealed.”¹⁶ The Etude clearly embodies a high “degree of existential intensity”¹⁷ that, according to Bohdan Pociąg, allows a work to endure and ul-

¹³ “Je soussigné reconnais avoir vendu à Monsieur Maurice Schlesinger, en toute propriété pour tous les pays, une *Étude* de ma composition destinée à la *Méthode des Méthodes des Pianistes* pour MM. Moscheles et Fétis et avoir reçu de lui la Somme de Deux cent francs.” *Korespondencja Fryderyka Chopina* (Correspondence of Fryderyk Chopin), vol. 1, ed. Bronisław Sydow (Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1955), 368.

¹⁴ Friederike Müller to Sophie Müller, Paris, Wednesday, November 27, 1839, in Goebel-Streicher, *Friederike Müller: Listy z Paryża 1839–1845*, 85. This is the first mention of the work in question in Friederike Müller’s correspondence.

¹⁵ Zdzisław Jachimecki, *Fryderyk Chopin: Rys życia i twórczości* (Fryderyk Chopin: An outline of his life and work) (Kraków: Nakładem i czczeniem Drukarni Narodowej, 1927), 83.

¹⁶ James Huneker, *Chopin: The Man and His Music* (New York: Dover Publications, 1966), 115. See H o e s i c k, *Chopin. Życie i twórczość*, 144.

¹⁷ “Stopień egzystencjalnej intensywności.” Bohdan Pociąg, *Idea, dźwięk, forma: Szkice o muzyce* (Idea, sound, form: Sketches on music) (Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1972), 22.

timately determines its place in the history of the world. This Etude was featured, alongside other works by Chopin, in the 1991 film *Impromptu*,¹⁸ directed by James Lapine, with Hugh Grant and Judy Davis portraying Chopin and George Sand. Additionally, the Etude in F minor was given special recognition as one of the first Chopin works published by the Fryderyk Chopin National Institute in a facsimile edition, accompanied by a source commentary by Zofia Chechlińska.¹⁹

FORMA SPIRITI

The Etude in F minor is a 67-bar piece with an exceptionally thin texture, at times subtly polyphonic²⁰, and set in an andantino tempo. It is structured like a rondo, with couplets built around two themes: the first, a melancholic and restless motif resembling a mirror image of the refrain; the second, characterized by a two-note falling second, imbued with a nostalgic undertone.

Each hand plays a distinct melodic line: the right hand delivers a richly chromatic, undulating melody filled with close intervals, evoking the introspective, wandering quality of Chopin's late works, such as the melody of the Nocturne in E-flat Major, op. 55, no. 2. Meanwhile, the left hand weaves a harmonic line of spread chords covering a 12th.

The refrain, introduced at the beginning of the piece as a chromatic line in the dominant area, appears without accompaniment. It comprises two motifs: the first, short and repeated twice, fulfills the function of an antecedent, while the second, longer motif functions as a consequent. This enigmatic, mysterious melodic material hints at the opening of a strict formal structure. A somewhat distant parallel can be found in the Barcarolle, in the transition between its first and second themes.

The Etude showcases an extraordinary range of expression and serves as a prime example of Chopin's unparalleled ability to craft melodies with remarkable continuity (as seen in the Prelude in E-flat Minor, op. 28, no. 14, and the Etude in F Minor, op. 25, no. 2). This narrative continuity is established

This edition is a reproduction of an unpublished autograph from the collection of the Fryderyk Chopin Museum in Warsaw, signature MC/188.

¹⁸ *Impromptu*. Directed by James Lapine. United Kingdom and United States, 1991.

¹⁹ Frédéric Chopin, *Étude in F minor from Méthode des Méthodes pour le piano* (Warszawa: Fryderyk Chopin National Institute, 2018). This edition is a reproduction of an unpublished autograph from the collection of the Fryderyk Chopin Museum in Warsaw, signature MC/188.

²⁰ Chopin does not accentuate individual notes; instead, the material for both hands can be interpreted as polyphonic: sometimes two voices are discernible. Examples of this can be found in measures 14–17 and 30–32 (the higher note of each extended chord), 34–37 (the penultimate note of the measure and the first note of next), and 57–60 (once again, the higher note of each arpeggio in the accompaniment).

through the direct derivation of the refrain from the main theme and the intense modulation work that drives the piece toward its climax. The dynamic markings consist almost entirely of crescendo and diminuendo signs, with a crescendo spanning even 18 bars—a remarkable feature on a miniature scale—stabilizing briefly at a forte dynamic in the middle. Phrasing is closely intertwined with the dynamic structure, distinguished by its continuous, arching flow, which individually encompasses the introduction (refrain), the first episode and the second episode; the third episode and coda. The fact that the unpublished autograph MC/188 includes phrasing as the sole notation may highlight the exceptional importance of this expressive device in the context of this Etude.

A key aspect of the narrative in this piece is the subtle agogic flexibility that emerges organically from its expressive depth and profound content. Notably, Chopin's own guidance in a sketch of his method emphasizes this nuance: "the wrist: breathing in the voice."²¹ Belotti's advice further illuminates this approach: "If the performance is continually enriched with appropriate nuances—some even tinged with sadness or nostalgia, provided the accompaniment remains light, serving as a subtle background realized with great naturalness and flexibility—then we can uncover the priceless treasure of expression hidden within."²²

To fully appreciate the aesthetic significance of the Etude in F Minor, it is essential to consider it within the broader context of Chopin's life and work. The year 1839 is pivotal, marked by transformative experiences: his stay in Majorca, Marseille, and Genoa (May 5–16²³), his first summer at Nohant, and the beginning of his teaching relationship with Friederike Müller (the first lesson took place on October 30, 1839).

This period followed the completion and publication of the Preludes op. 28 and saw the creation of significant works, including Ballade in F Major, op. 38, the Polonaises op. 40, and the Scherzo in C-sharp Minor op. 39. During the summer at Nohant, Chopin developed the Sonata in B-flat minor around the Funeral March. Other compositions from this time include the Nocturne in G Major, op. 37, no. 2, the four Mazurkas op. 41, and the Impromptu in F-sharp Major op. 36.

The evolution of Chopin's creative imagination into what Marcella Antoni Szulc described as "the milky way in the sky"²⁴—an era marked exclusively

²¹ "Le poignet [...] la respiration dans la voix." Frédéric Chopin, *Esquisses pour une méthode de piano*, ed. Jean-Jacques Eigeldinger (Paris: Flammarion, 2010), 76.

²² Belotti, *Chopin*, 325.

²³ See Zbigniew Skoron, "Pobyty Fryderyka Chopina i George Sand w Genui w maju 1839 roku w świetle nowo odkrytych źródeł" (Fryderyk Chopin and George Sand's stay in Genoa in May 1839 in the light of newly discovered documents), *Rocznik Chopinowski* 28 (2020): 42.

²⁴ "Jak mleczna droga na niebie." Marcella A. Szulc, "Fryderyk Chopin i utwory jego muzyczne" (Poznań: Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, 1873), 185, in: Hoessik, *Chopin: Życie i twórczość*, 171.

by masterpieces—or Mieczysław Tomaszewski defined as of “Romantic dynamic synthesis”²⁵—of his creative apex (1835–1841)—was both captured and celebrated by Astolphe de Custine. In November 1839, the day after Chopin performed at de Custine’s estate in Saint-Gratien, in the commune of Montmorency, he addressed the following words to the composer: “Dear Chopin, although you are accustomed to my praises, which are the voice of truth, I cannot rise after a sleepless night without expressing the intoxicating memory left by yesterday evening. I found you whole and even more perfect, greater; time, aided by the influence of genius, has brought you to the fullness of your possibilities. This maturity in youth is sublime; this is art in its highest perfection. ... A thousand greetings. See you on Thursday.”²⁶

The works from this period reveal an “apriority of pure expression and imagination,”²⁷ characterized, as Tomaszewski describes it, by the “supremacy of *novum* over *datum*.”²⁸ They achieve heightened intensity through features such as “irregularity of construction, nebulousness, ambiguity, the merging of elements previously clearly separated.”²⁹ As Jean-Jacques Eigeldinger notes, “the interplay between Eros and Thanatos during this phase of Chopin’s life is particularly striking and worthy of attention.”³⁰

²⁵ Mieczysław Tomaszewski, “Chopin’s Stylistic Idiom: Between Datum and Novum; From External Inspirations to a Personal Style,” in *The Sources of Chopin’s Style: Inspirations and Contexts*, ed. Artur Szklener (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2005), 237.

²⁶ “Cher Chopin, quoique vous soyez habitué à mes éloges, qui sont le cri de la vérité, je ne puis me lever après une nuit d’insomnie sans vous dire le souvenir passionné que me laissera la soirée d’hier. Je vous ai retrouvé tout entier, et encore perfectionné, agrandi le temps, aidé de l’influence du génie, a fait de vous tout ce que vous pouvez être; cette maturité dans la jeunesse est sublime: c’est l’art dans sa perfection;.... Mille amitiés! À jeudi.” Astolphe de Custine to Fryderyk Chopin, Paris, November 1839, in *Korespondencja Fryderyka Chopina*, vol. 2, 368.

²⁷ Tomaszewski, *Chopin’s Stylistic Idiom Between Datum and Novum: From External Inspirations to a Personal Style*, 234.

²⁸ Ibidem, 233. This phenomenon was already recognized in the early reception of Chopin’s work. For instance, Nikolai Christianovich observed in 1857: “In the works of imitators, form is everything; in Chopin’s works, form is the expression of an inner state. Within this inner essence of his music lies that ‘something’ known only to him. It was born with him and died with him.” Nikolaï Christianowicz, “Chopin: Listy z prowincji” (Chopin: Letters from the provinces), *Russkij Westnik*, nos. 11, 12, 19 (1857), in *Chopin w krytyce muzycznej (do I wojny światowej): Antologia (Chopin and his Critics (up to World War I): An Anthology)*, ed. Irena Poniatowska (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2011), 161–62.

²⁹ Zofia Chęcińska, “Chopin’s Works of the Forties and the Phenomenon of Late Work,” in *Chopin’s Musical Worlds: The 1840’s* (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2007), 357.

³⁰ Jean-Jacques Eigeldinger, *Fryderyk Chopin*, trans. Joanna Żurowska (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2011), 92.

TOWARDS A SPIRITUAL DIMENSION

The Etude in F minor embodies the essential qualities of every masterpiece: profound beauty, which, as Jan Kleczyński observes, not only speaks to us directly but also conceals “a deeper symbolism, drawn from life’s analogies”³¹; aesthetic qualities—the work oscillates between nostalgia, anxiety, a tragic premonition of loss, and a sense of threat, a feverish search for joy, constancy, and the luminous vitality of life; metaphysical qualities, thanks to which we feel—as Stróżewski stated—that the masterpiece allows us to experience not only the work itself but also the world it evokes. The “multicolored stream of experiences”³² it offers resonates deeply within us, flawlessly aligning with the possible sequences of our own most profound emotions, “connecting us to the very essence of reality and its ultimate meaning.”³³ This circumstance is undoubtedly tied to Chopin’s approach to the miniature, which he regarded as the most fitting scale to convey his unique understanding of the world while striving to embody absolute values.³⁴

The intrinsic repetitiveness of the Etude in F minor evokes a profound exploration of existential duality, reflecting the worldview in which the composer lived. This duality emerges through frequent contrasts in the context of metonymy and estrangement—a hallmark of Chopin’s epistolary expression.³⁵ It is most vividly expressed through ironic, melancholic tones and pairs of opposing concepts, among which are: interiority versus exteriority, reality versus imagination or appearance, day versus night, homeland versus foreign land, body versus soul, heaven versus earth, life versus death, sacred versus profane, and defeat versus victory.

This existential duality was beautifully captured by Józef Sikorski in 1865: “Chopin’s thoughts are grounded in two contrasting backgrounds. One is bright and joyous, like springtime nature, imbued with love, tenderness,

³¹ “Głębsza symbolika, z życiowych analogii zaczerpnięta.” H o e s i e k, *Chopin: Życie i twórczość*, 207.

³² Władysław S t r ó z e w s k i, *Wokół piękna: Szkice z estetyki* (Around beauty: Sketches on aesthetics] (Kraków: Universitas, 2002), 296.

³³ Tamże, 300.

³⁴ See Irena P o n i a t o w s k a, “Chopin’s Nocturne Opuses”, in: *Siudmak: Chopin*, ed. Sylwia Zabieglńska, trans. John Comber (Poznań: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina and Rebis, 2021), 173.

³⁵ See Karol S a m s e l, “Wyobraźnia metonimiczna Chopina: Próba charakterystyki na przykładzie korespondencji” (Chopin’s metonymic imagination: A characterization through his correspondence), in *Chopin (nie)wysłowny: Wokół listów Chopina... Korespondencja kompozytora jako dzieło i zadanie badawcze* (Chopin (not)rendered in words: On Chopin’s letters... The composer’s correspondence as an oeuvre and an object of study), ed. Ewa Hoffmann-Piotrowska, Urszula Kowalczyk, and Kamila Stępień-Kutera (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2024), 57–66.

hope, ... sometimes the impatience of expectation.... The other is dark and stormy, like a summer day on the brink of a tempest, where one dreads the storm's ominous descent.... Neither background dominates entirely; they intermingle throughout his works, producing a shimmering interplay of emotions. Yet, occasionally, one overtakes the other, giving rise to two distinct worlds."³⁶ According to Boris Asafiev, the most significant antinomy in Chopin's work lies in the tension between two opposing forces: the emotional element, which strives with great effort for liberation, and the composer's will, which imposes classical order on the raw impulses of consciousness, shaping and disciplining the musical material.³⁷

The Etude in F minor also embodies a significant dichotomy—closed versus open—within its very form. It combines the characteristics of a romantic miniature, which, as Pocij suggests, represents a “condensed time, an intensive unfolding of events within the narrow confines of clock time,”³⁸ where moments of profound significance seem to occur, with those of an etude. The etude, by necessitating repeated performance and practice, conveys the notion of “art as infinite,”³⁹ offering its metaphorical musical content to endless reinterpretation and exploration.

In the time-space continuum of the Etude in F minor, the dichotomy of eternity and transience emerges powerfully. The musical content appears to strive for liberation from the constraints of form and physicality, yet remains bound by them, evoking an inescapable confrontation with the essence of human existence—what Martin Heidegger describes as “Being-towards-death.”⁴⁰ Pocij further reflects on this inevitability, noting that “the romantic journey in music—regardless of how carefree it begins or the emotional states it tra-

³⁶ “Tło myśli Chopina jest dwojakie. Jedno jasne, śmiejące się jak natura na wiosnę, wszędzie prawie lubość, pieśczoła, nadzieja ... czasem niecierpliwość oczekiwania.... Drugie tło chmurne, jak dzień skwarne go lata burzą zagrożony;... lęka się strasznego jej zstąpienia... Ani jedno, ani drugie tło nie odziewa wyłącznie myśli Chopina. Są one wszędzie niemal u niego pomieszane ze sobą i dwojaką tworzą barwę, mieniając się na przemian. Ale często bardziej jedno lub drugie przeważa i to stanowi dwa odrębne światy.” Józef S i k o r s k i, “Przegląd muzyczny” (Music review), *Tygodnik Ilustrowany* 325 (1865), 254, in *Chopin w krytyce muzycznej (do I wojny światowej)*, 69–70.

³⁷ See Boris A s a f i e w, “Szopen (1810-1849),” in *Chopin w krytyce muzycznej (do I wojny światowej)*, 214.

³⁸ “Czasu zagęszczonego, intensywnego dziania się w szczupłych ramach czasu zegarowego.” P o c i j, *Idea, dźwięk, forma*, 203–4.

³⁹ “L'art ... comme infini.” An expression that appears in Chopin's first statement contained in the autograph of his sketches for a piano method (f. 7a r): “L'art étant infini dans ses moyens limités, il faut que son enseignement soit limité par ces mêmes moyens pour être exercé comme infini.” C h o p i n, *Esquisses pour une méthode de piano*, 40.

⁴⁰ Martin H e i d e g g e r, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1962), 277. See P o c i j, *Idea, dźwięk, forma*, 97.

verses—always carries a sense of finality; it is ultimately a journey toward the end.”⁴¹

In light of the Etude’s expressive tone, one cannot help but recall Chopin’s sober and pragmatic approach to life, lending the work an added depth of existential resonance. In analyzing the expressive depth of Chopin’s works, Konstantin Igumnov stated with emphasis: “Chopin possessed a rare ability to harmoniously blend personal experiences with universal human emotions. In this sense, despite his pronounced individualism, he ranks among the most remarkable composers in the universal human dimension that history has ever known.... His artistic imagery resonates more with emotions than with abstract thoughts—emotions that belong to a real, living person.... There is nothing unearthly or fantastical in his works, despite his extraordinarily vivid and rich imagination. Among the romantic composers, Chopin, in my view, stands out as the most realistic.”⁴² James Huneker echoed this sentiment, remarking that “Chopin, like Flaubert, was the last of the idealists and the first of the realists.”⁴³

The incessant, undulating melodic motion of the right hand seems disrupted by the inexorable presence of the principle of transience—an indifferent force observed from a distance, perhaps by the God evoked in Chopin’s Stuttgart diary or the “famous lutenist, some Straduari sui generis ... who is no longer here to repair us.”⁴⁴ This principle asserts itself subtly yet powerfully, evident in moments such as the instruction to use the thumb on the black keys for the three descending notes (D_♭, –B_♭, –A_♭) repeated twice just before the climax, within the span of three bars (bars 40–41 and 42–43), and in the concise, resolute final chords. A comparison of the editing autograph with the MC/188 autograph⁴⁵ reveals that, in completing the piece, Chopin intended to abruptly interrupt the accompaniment before the fourth quarter note of bar 62, leaving the melody unsupported—just as it was at the beginning—and to conclude with a closing chord repeated three times. Do these moments not echo the profound loneliness of human existence in the face of absolute fate, in the face of noth-

⁴¹ “Romantyczna wędrówka w muzyce—jakby się beztróska zaczynała i przez jakie by stany uczuciowe nie przechodziła—ma zawsze w perspektywie sprawy ostateczne, jest wędrówką finalną.” Ibidem.

⁴² Konstantin Igumnov, “O Chopinie z okazji 125. rocznicy urodzin” (About Chopin on the occasion of the 125th anniversary of his birth), *Sowietskoje iskusstwo* 52 (1935), in *Chopin w krytyce muzycznej (1918-1939): Antologia* (Chopin and his critics (1918–1939): An Anthology), ed. Irena Poniatowska (Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2015), 129.

⁴³ Huneker, *Chopin: The Man and his Music*, 71.

⁴⁴ “Sławny lutnista, jakiś Straduari sui generis ... którego już nie ma, żeby nas zreperował.” Fryderyk Chopin to Julian Fontana from Calder House, August 18, 1848, in *Korespondencja Fryderyka Chopina*, vol. 2, 259.

⁴⁵ See *Etude in F minor from Méthode des Méthodes pour le piano*, 11.

ingness? Strózewski observed that “art that touches the mystery of nothingness is, by necessity, metaphysical art.”⁴⁶ Its foundation, he argued, is truth: “It is what truth evokes. It is the beauty of truth.”⁴⁷

A MYSTERIOUS AESTHETIC

The Etude in F minor confronts us not only with the truth of human existence but also with a further profound truth about Chopin’s work, as Irena Poniatowska aptly observed: “In every work, he [Chopin] experiences an unsatisfied desire to enter the domain of what remains unknown, undiscovered, barely hatching in his fantasy. And he is guided towards it by his divine intuition, supported by knowledge and compositional craftsmanship. Even if he refers to a familiar sound pattern, he builds upon it his own palimpsestic version, creating those *espaces imaginaires*.”⁴⁸

It is intriguing that, upon viewing Eugène Delacroix’s portrait of Chopin, Zbigniew Herbert perceived the composer as being engaged in the act of “hearing what is beyond himself, what must be brought to earth with concentrated effort.”⁴⁹

Undoubtedly, the Etude in F minor was an important work for Chopin, which he wanted to distinguish in the context of common compositions for didactic purposes, providing it with a special aesthetic value, while at the same time presenting his own poetics of creativity. A significant role in this poetics is played by the Romantic concept of time as a tension between timeless duration and infinite movement, as well as the “Bach cult,” a rational factor that sometimes transforms into an enigmatic climate.⁵⁰ We are dealing with “a mysterious, intense, and difficult-to-penetrate aesthetic”⁵¹ of an artist who

⁴⁶ “Sztuka sięgająca tajemnicy nicości jest z konieczności sztuką metafizyczną.” Strózewski, *Wokół piękna*, 128.

⁴⁷ “Jest tym, co wywołuje prawdę. Jest pięknem prawdy,” Ibidem, 133.

⁴⁸ “W każdym dziele poświęca [Chopin] niezaspokojone pragnienie wchodzenia w obszar tego, co jeszcze nieznanie, nieodkryte, zaledwie wykluwające się w fantazji. A kieruje go doń niebiańska intuicja, podbudowana wiedzą, rzemiosłem. Jeśli nawet nawiązuje do znanego kształtu dźwiękowego, to buduje na nim swoją palimpsestową wersję, kreuje swoje *espaces imaginaires*.” Poniatowska, “Chopin’s nocturne opuses,” 109. See ibidem, 161.

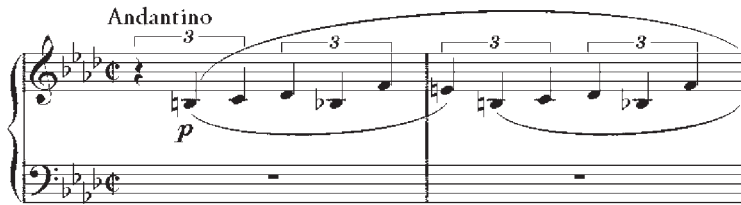
⁴⁹ “Usłyszenia tego, co jest poza nim, co trzeba w skupionym trudzie ściągnąć na ziemię.” Zbigniew Herbert, “Fryderyk Chopin,” in Herbert, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1984-1998* (The gordian knot and other scattered writings 1984-1998) (Warszawa: Więź, 2001), 184.

⁵⁰ See Pociąg, *Idea, dźwięk, forma*, 188.

⁵¹ “Une esthétique cryptique, intense, difficile à pénétrer.” Colombati, *La perspective esthétique-philosophique comme méthode d’analyse de l’oeuvre de Fryderyk Chopin*, 100–1.

is “the most arcane of musical geniuses,”⁵² a figurative realm that opens up boundless avenues for exploration and study.

The metaphysical dimension of the Etude in F minor appears to transcend especially the captivating refrain, with its persistent, obsessive question—the descending minor second—posed in subtly varied forms each time. Especially its purest form in the opening bars, with a quasi-Bachian improvisational quality, sounds almost like a key, allowing us to intuit the presence of a meta-language within the piece.



Here, the six notes that form the antecedent motif—read according to the German musical nomenclature, without alterations (B–C–D–E–F)—arranged from the highest to the lowest note, spell out the acronym F[r]ed. Ch. One might say, as Herbert did: “It seems to me that I am touching the mystery of man and his music.”⁵³

Nevertheless, despite all the insights that stem from the desire to uncover deeply hidden meanings—carried by a record that, by its very nature, remains incomplete—the Etude in F minor stands as a dramatic, universal metaphor for life, intimately connected with the composer as an expression of his spiritual space. As Krzysztof Lipka noted, “spiritual space is a metaphysical domain that only partially belongs to man, inscrutable, universally human and general, undoubtedly shared with cosmic forces and phenomena.”⁵⁴ This is why this work deserves greater attention, both in terms of performance and interpretation. In this context, it is hoped that the profound insights explored in this

⁵² “Najmisterniejszym z geniuszów muzycznych.” The expression was used by the Polish literary, music, and theater critic, as well as a novelist and composer, Antoni Sygietyński. See Piotr P o l i c h t, *Wacław Szymanowski, Pomnik Fryderyka Chopina* (Wacław Szymanowski, Fryderyk Chopin Monument), Culture.pl, <https://culture.pl/pl/dzielo/waclaw-szymanowski-pomnik-fryderyka-chopina>.

⁵³ “Wydaje mi się, że dotykam tajemnicy człowieka i jego muzyki.” H e r b e r t, “Mała antologia tekstów o Chopinie,” 16.

⁵⁴ “Przestrzeń duchowa jest domeną metafizyczną częściowo tylko należąca do człowieka, nieodgadniona, ogólnoludzka i ogólna, niewątpliwie wspólną z siłami i zjawiskami kosmicznymi.” Krzysztof L i p k a, *Pejzaż nadziei: Historyczny rozwój muzyki jako proces o charakterze teleologicznym* (Landscape of hope: The historical development of music as a teleological proces) (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina, 2010), 150–51.

article will provide meaningful support for understanding and interpreting this piece—a work with a much more dramatic tone and a more intense sound than is generally heard in recordings.

It is worth remembering, in conclusion, what Bożena Maciejowska emphasized: “The spiritual space of Chopin’s work exists as a realm open to thought and creative interpretation guided by intuition, which pushes the boundaries of understanding the infinite impact of this music.”⁵⁵ Chopin himself, in line with his aesthetics of suggestion, is said to have told Wilhelm von Lenz: “I point out to (*J’indique*) the way, the listener must complete (*parachever*) the picture.”⁵⁶

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Belotti, Gastone. *Chopin*. Torino: EDT, 1984.
- Bruni, Silvia. *Recepcja Fryderyka Chopina we Włoszech*. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2023.
- Chechlińska, Zofia. “Chopin’s Works of the Forties and the Phenomenon of Late Work.” In *Chopin’s Musical Worlds: The 1840’s*. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2007.
- Chopin, Frédéric. *Etude in F minor from Méthode des Méthodes pour le piano*, source commentary, Facsimile Edition. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2018.
- Chopin, Frédéric. *Esquisses pour une méthode de piano*. Edited by Jean-Jacques Eigeldinger. Paris: Flammarion, 2010.
- Chopin, Frédéric. Fryderyk Chopin to Julian Fontana from Calder House, August 18, 1848. In *Korespondencja Fryderyka Chopina*. Edited by Bronisław Sydow. Vol. 2. Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1955.
- Colombati, Claudia. “La perspective esthétique-philosophique comme méthode d’analyse de l’oeuvre de Fryderyk Chopin.” In *Analytical Perspectives on The Music of Chopin*. Edited by Artur Szklener. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2003.
- de Custine, Astolphe. Astolphe de Custine to Fryderyk Chopin. Paris, November 1839. In *Korespondencja Fryderyka Chopina*. Edited by Bronisław Sydow. Vol. 2. Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1955.

⁵⁵ “Duchowa przestrzeń twórczości Chopina istnieje jako sfera otwarta dla myśli i podążającej drogą intuicji interpretacji twórczej, która przesuwana granice poznania nieskończonego oddziaływania tej muzyki.” Bożena Maciejowska, *Final Sonata b-moll op. 35 Fryderyka Chopina: Analiza i interpretacja* (Finale of Fryderyk Chopin’s Sonata in B flat minor, op. 35: Analysis and interpretation) (Warszawa: Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, 2011), 155.

⁵⁶ Jean-Jacques Eigeldinger, *Chopin w oczach swoich uczniów* (Chopin: Pianist and teacher, as seen by his students), trans. Zbigniew Skowron (Kraków: Musica Iagellonica, 2000), 339. Italics in parentheses have been added by the translator.

- Eigeldinger, Jean-Jacques. *Chopin w oczach swoich uczniów*. Translated by Zbigniew Skowron. Kraków: Musica Iagellonica, 2000.
- Eigeldinger, Jean-Jacques. *Fryderyk Chopin*. Translated by Joanna Żurowska. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2011.
- Fétis, François Joseph, and Ignaz Moscheles, eds. *Méthode des Méthodes pour le piano*. Narodowy Instytut Fryderyka Chopina. <https://chopin.nifc.pl/pl/chopin/pierwodruk/523>.
- Goebel-Streicher, Uta. *Friederike Müller: Listy z Paryża 1839-1845; Nauczanie i otoczenie Fryderyka Chopina w świetle korespondencji jego ulubionej uczennicy*. Translated by Barbara Świdarska. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2022.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1962.
- Herbert, Zbigniew. "Fryderyk Chopin." In Herbert, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1984-1998*. Warszawa: Więź, 2001.
- Hoesick, Ferdynand. *Chopin: Życie i twórczość*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1966.
- Huneker, James G. *Chopin: The Man and His Music*. New York: Dover Publications, 1966.
- Lipka, Krzysztof. *Pejzaż nadziei: Historyczny rozwój muzyki jako proces o charakterze teleologicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina, 2010.
- Maciejowska, Bożena. *Final Sonata b-moll op. 35 Fryderyka Chopina: Analiza i interpretacja*. Warszawa: Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, 2011.
- Müller, Friederike. Friederike Müller to Caroline Müller. Paris, Sunday–Monday, January 17–18, 1841. In Uta Goebel-Streicher, *Friederike Müller: Listy z Paryża 1839-1845; Nauczanie i otoczenie Fryderyka Chopina w świetle korespondencji jego ulubionej uczennicy*. Translated by Barbara Świdarska. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2022.
- Müller, Friederike. Friederike Müller to Sophie Müller. Paris, Wednesday, November 27, 1839. In Uta Goebel-Streicher, *Friederike Müller: Listy z Paryża 1839-1845; Nauczanie i otoczenie Fryderyka Chopina w świetle korespondencji jego ulubionej uczennicy*. Translated by Barbara Świdarska. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2022.
- Müller, Friederike. Friederike Müller to Sophie Müller. Paris, Sunday, May 10, 1840. In Uta Goebel-Streicher, *Friederike Müller: Listy z Paryża 1839-1845; Nauczanie i otoczenie Fryderyka Chopina w świetle korespondencji jego ulubionej uczennicy*. Translated by Barbara Świdarska. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2022.
- Niecks, Friedrich. *Fryderyk Chopin jako człowiek i muzyk*. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2011.
- Pociej, Bohdan. *Idea, dźwięk, forma: Szkice o muzyce*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1972.

- Pociej, Bohdan. *Z perspektywy muzyki: Wybór szkiców*. Warszawa: Biblioteka “Więzi,” 2005.
- Policht, Piotr. *Wacław Szymanowski, Pomnik Fryderyka Chopina*. Culture.pl. <https://culture.pl/pl/dzielo/waclaw-szymanowski-pomnik-fryderyka-chopina>.
- Poniatowska, Irena. “Nokturny – teksty.” In *Siudmak: Chopin*. Edited by Sylwia Zabieglińska. Poznań: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina and Rebis, 2021.
- Poniatowska, Irena, ed. *Chopin w krytyce muzycznej (do I wojny światowej): Antologia*. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2011.
- Poniatowska, Irena, ed. *Chopin w krytyce muzycznej (1918-1939): Antologia*. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2015.
- Rink, John, and Christophe Grabowski, eds. *Annotated Catalogue of Chopin’s First Editions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.
- Samsel, Karol. “Wyobrażenia metonimiczna Chopina: Próba charakterystyki na przykładzie korespondencji.” In *Chopin (nie)wysłowiony: Wokół listów Chopina... Korespondencja kompozytora jako dzieło i zadanie badawcze*. Edited by Ewa Hoffmann-Piotrowska, Urszula Kowalczyk, and Kamila Stępień-Kutera. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2024.
- Skowron, Zbigniew. “Pobyty Fryderyka Chopina i George Sand w Genui w maju 1839 roku w świetle nowo odkrytych źródeł.” *Rocznik Chopinowski* 28 (2020): 33–66.
- Stróżewski, Władysław. *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- Sydow, Bronisław, ed. *Korespondencja Fryderyka Chopina*. Vol. 2. Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1955.
- Tomaszewski, Mieczysław. *Chopin: The Man, His Work and Its Resonance*. Translated by John Comber. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2016.
- Tomaszewski, Mieczysław. “Chopin’s Stylistic Idiom Between Datum and Novum: From External Inspirations to a Personal Style.” In *The Sources of Chopin’s Stile Inspirations and Contexts*. Edited by Artur Szklener. Warszawa: Narodowy Instytut Fryderyka Chopina, 2005.
- Valetta, Ippolito. *Fryderyk Chopin*. Genova: Edizioni Dioscuri, 1990.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Silvia BRUNI, Latent Depths: Meanings and Values in the Etude in F minor from Fryderyk Chopin’s *Trois Nouvelles Études*

DOI 10.12887/38-2025-1-149-16

Although often relegated to the periphery of Chopin’s legacy, the Etude in F minor—the first of the *Trois Nouvelles Études* written for the didactic collection *Méthode des Méthodes pour le piano* by François Joseph Fétis and Ignacy Moscheles—stands out for its emotionally charged, continuous and restless, meticulously structured narrative. The analysis of this work—spanning its di-

dactic intent, its structural and expressive interdependencies within the linear, polyrhythmic texture, essential performance considerations, and its reception and interpretation in the context of Chopin's poetics—reveals a clear instance of expressive values taking precedence over its didactic function. The Etude in F minor emerges as one of the most original and intimate expressions in Chopin's compositional output. It offers a poignant, existential portrait of the composer, providing an invaluable insight into his aesthetic identity and prompting reflection on the metaphysical dimensions of music.

The study draws from a range of sources, including the correspondence, recently published in the Polish translation, of Chopin's student, Friederike Müller, documents on the reception of Chopin's works, scholarly literature on Chopin's creative poetics, aesthetic, and philosophical reflection on the ontology of musical work.

Keywords: Fryderyk Chopin, Etude in F minor, *Trois Nouvelles Études*, *Méthode des Méthodes pour le piano*, reception, interpretation, aesthetics, metaphysics

Contact: Zakład Badań nad Muzyką od XIX do XXI wieku, Instytut Muzykologii, Wydział Historyczny Uniwersytet Jagielloński, ul. Westerplatte 10, 31-033 Cracow, Poland

E-mail: silvia.bruni@uj.edu.pl

Phone: +48 12 6631670

https://muzykologia.uj.edu.pl/instytut/pracownicy/-/journal_content/56_INSTANCE_PI4GTGO2JbJS/6464892/156932280

ORCID 0009-0000-3114-681X

Silvia BRUNI – Wartość nieoczekiwana. O Etiudzie f-moll z *Trois Nouvelles Études* Fryderyka Chopina

DOI 10.12887/38-2025-1-149-16

Choć na co dzień zepchnięta na margines chopinowskiej spuścizny, *Etiuda f-moll* – pierwsza z *Trois Nouvelles Études* napisanych do zbioru dydaktycznego *Méthode des Méthodes pour le Piano* François Josepha Fétisa i Ignacego Moschelesa – to utwór, który zwraca uwagę emocjonalnie nasyconą, ciągłą, niespokojną narracją przestrzegającą strukturalnej logiki, i sięga swoją genezą okresu apogeum twórczości Fryderyka Chopina. Analiza utworu – od jego dydaktycznego przeznaczenia i uwypuklenia zależności strukturalno-wyrazowych tkwiących w jego linearnej, polirytmicznej fakturze, poprzez fundamentalne aspekty wykonawcze, aż po recepcję i interpretację w świetle poetyki kompozytora – ujawnia kolejny przypadek przewagi walorów ekspresyjnych nad celem dydaktycznym. *Etiuda f-moll* należy do najoryginalniejszych i najbardziej intymnych obszarów dorobku kompozytorskiego Fryderyka Chopina. To przejmujący, egzystencjalny portret kompozytora odsłaniający nieocenioną

perspektywę na estetyczną tożsamość Chopina oraz skłaniający do namysłu nad metafizycznym wymiarem muzyki.

Zakres źródeł, na podstawie którego zostanie sformułowany nowy sposób spojrzenia na tytułowy utwór, obejmuje niedawno odkrytą i udostępnioną w języku polskim korespondencję uczennicy Chopina Friederike Müller, dokumenty recepcji twórczości polskiego kompozytora, literaturę muzykologiczną poświęconą poetyce twórczości Chopinowskiej oraz refleksję estetyczno-filozoficzną dotyczącą ontologii dzieła muzycznego.

Słowa kluczowe: Fryderyk Chopin, *Etiuda f-moll*, *Trois Nouvelles Études*, *Méthode des Méthodes pour le piano*, recepcja, interpretacja, estetyka, metafizyka

Kontakt: Zakład Badań nad Muzyką od XIX do XXI wieku, Instytut Muzykologii, Wydział Historyczny Uniwersytet Jagielloński, ul. Westerplatte 10, 31-033 Kraków

E-mail: silvia.bruni@uj.edu.pl

Tel. 12 6631670

https://muzykologia.uj.edu.pl/instytut/pracownicy/-/journal_content/56_INSTANCE_P14GTGO2JbJS/6464892/156932280

ORCID 0009-0000-3114-681X

Andrzej DERDZIUK OFMCap

WOBEC BATALII DOBRA I ZŁA

Przekaz treści teologicznych winien być jasny i jednoznaczny, a jednocześnie pogłębiony i trzymający się wiernie zdrowej nauki. Dziś potrzeba takiego właśnie przekazu staje się tym bardziej aktualna, że szerzonych jest wiele poglądów błędnych, czemu towarzyszy narastanie wręcz dramatycznej nieznamomości prawd wiary Kościoła katolickiego. Można sądzić, że „książkowy” język teologiczny nie przemawia już do słuchaczy czy czytelników, którzy wskutek dominującej obecnie postawy pragmatycznej odbierają świat, reagując przede wszystkim na sygnały apelujące do uczuć. Problem ten dotyczy też postrzegania postaci św. Jana Pawła II, którego przesłanie staje się coraz mniej czytelne dla współczesnego młodego człowieka. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, noszący wszak imię tego wybitnego Polaka, ma zatem szczególną powinność, by rozwijać i przekazywać duchowe dziedzictwo swego Patrona i czynić to w sposób komunikatywny i skuteczny.

Celowi temu służy książka ks. Tadeusza Zadykowicza zatytułowana *Moralność katolicka. Przewodnik dla początkujących według nauczania św. Jana Pawła II*¹,

¹ Tadeusz Zadykowicz, *Moralność katolicka. Przewodnik dla początkujących według nauczania św. Jana Pawła II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2023, ss. 144. Ks. dr hab. Tadeusz Zadykowicz jest obecnie pracownikiem Sekcji

obejmująca dwanaście jednostek tematycznych dotyczących nauczania Papieża oraz słownik podstawowych terminów teologicznych. Autor realizuje w niej dwa równorzędne zadania, które są wobec siebie komplementarne i pozwalają na całościowe ujęcie podjętego przezeń zagadnienia. Pragnąc zapoznać czytelnika z katolicką wizją świata, człowieka i jego relacji do Boga oraz innych osób, czyni to przez prezentację nauczania św. Jana Pawła II dotyczącego tych kwestii. Jednoznacznie podkreśla zarazem swój zamiar, jak to określa, „reWojtylizacji” (s. 17), będącej odpowiedzią na postępujący dziś proces opisywany jako „odJaniePawlanie” (s. 14).

Dobór prezentowanych w książce treści ma charakter autorski i został on uzasadniony w rozdziale wstępnym, zatytułowanym: „«OdJaniePawła» czy «reWojtylizować»” (por. s. 16), a rozwijającą je narrację cechuje spójność i konsekwencja. Można powiedzieć, że rozważania zawarte w recenzowanej pozycji mają charakter namysłu mądrościowego, poprzez który autor stara się znaleźć adekwatną odpowiedź na wyzwania moralne obecne w dzisiejszym świecie. Dlatego też zarysowuje najpierw panoramę istotnych w tym kontekście zagadnień i porządkuje sensy dotyczących ich zasadniczych pojęć, a zabieg ten po-

Teologii Moralnej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

zwala mu wskazać na stanowisko Kościoła w kwestii konkretnych problemów, sformułowane – z autorytetem Papieża – przez Jana Pawła II. Książka nie jest jednak tylko rekapitulacją treści papieskiego nauczania, polegającą na przywoływaniu dotyczących go wypowiedzi papieskich, stanowi raczej całościową i spójną opowieść o dylematach moralnych współczesnego człowieka, które znajdują wyjaśnienie w świetle świadectwa życia i posługi myślenia Świętego z Wadowic.

W rozdziale wstępnym autor wyjaśnia też swój apologetyczny zamiar (por. s. 13-18), który daleki jest od nachalnej propagandy – jego realizacja opiera się na rzeczowej prezentacji prawdy o Bogu, człowieku i świecie. Do istotnych zagadnień, które ksiądz Zadykowicz uznaje za warte metodycznej refleksji i merytorycznej dyskusji, należą kwestie takie, jak spór o człowieka, zasady życia społecznego, wizja małżeństwa i rodziny, eklezjalny charakter moralności, koncepcja wolności, stosunek do życia, podstawy religijności, maryjny rys moralności, młodość jako czas wzrastania oraz troska o ziemię ojczystą. Wszystkie te zagadnienia autor przedstawia z perspektywy katolickiej, co jednak nie oznacza ich wyłącznie konfesyjnego ujęcia, ale pozwala spojrzeć na nie w świetle prawd uniwersalnych, a zatem zgodnych z sensem terminu „katolicki” („powszechny”). Obiektywna narracja pozostaje nachylona w kierunku ortodoksji, której ksiądz Zadykowicz konsekwentnie broni, ukazując meandry ludzkiego myślenia i konfrontując je z postawą intelektualną Jana Pawła II.

Można dyskutować o przyjętych przez autora założeniach metodologii wykładu, który obejmuje dwie warstwy narracyjne. Pierwsza z nich to prezentacja treści dotyczących rozważanych kwestii moralnych i ukazywanie postawy i wypowiedzi Papieża jako odpowiedzi na konkretne problemy oraz na zarzuty stawiane nauczaniu Kościoła. Drugą warstwę pracy stanowią

przypisy, będące niemal paralelną prezentacją omawianych zagadnień za pomocą odniesień do konkretnych tekstów Jana Pawła II. W ten sposób książka realizuje zamiar autora na dwóch płaszczyznach: z jednej strony w sposób przystępny przybliża czytelnikowi problematykę, która stanowi dziś przedmiot namysłu teologii moralnej, z drugiej zaś – dzięki zastosowanemu aparatowi naukowemu – może służyć jako istotne narzędzie dla badacza. Skierowana jest zatem tak do czytelników, którzy nie będąc teologami, starają się jednak pogłębić swoją wiedzę w tym zakresie, jak i do specjalistów, zajmujących się konkretnymi zagadnieniami podejmowanymi przez Jana Pawła II w jego nauczaniu. Obu tym celom służy też zamieszczony w końcowej części pracy słownik wykorzystywanych w niej podstawowych terminów. Książka staje się zatem dwutorowym przedsięwzięciem, z jednej strony pozwalającym czytelnikowi zapoznać się z podstawowymi pojęciami z zakresu teologii i filozofii, z drugiej zaś otwierającym mu dostęp do bogactwa nauczania papieskiego w istotnych kwestiach dotyczących życia moralnego. Autor zachowuje pełną świadomość tej dwutorowości swojego zamysłu i konsekwencję w jego realizacji. Książka warta jest zatem polecenia jako przystępny przewodnik po duchowym dziedzictwie św. Jana Pawła II, a zarazem kompetentne wprowadzenie do chrześcijaństwa.

Warto nadmienić, że publikację cechuje elegancka szata graficzna (twarda okładka) i staranność opracowania edytorskiego. Tytuły rozdziałów i podrozdziałów wyróżniono pogrubioną czcionką, co niewątpliwie pomaga czytelnikowi w lekturze, jakkolwiek trzeba też wspomnieć, że zbyt mały rozmiar czcionki (zapewne dyktowany objętością książki) lektury tej nie ułatwia.

Ogromna staranność autora dotycząca merytorycznego przygotowania tekstu

i przemyślany, logiczny układ prezentowanych treści sprawiają jednak, że całość czyta się jednym tchem. Czytelnik ma poczucie, że uczestniczy w wielkiej batalii dobra i zła, a praca pozwala mu stanąć po właściwej stronie tego konfliktu i dysponować dobrze dobranymi argumentami, umożliwiającymi obronę zajętego stanowiska. Ma też wrażenie, że autor doskonale rozumie nauczanie św. Jana Pawła II i że z rozmysłem ukazuje aktualność jego przesłania do Kościoła i świata. Niezwykła wartość merytoryczna i argumentacyjna książki stanowi konsekwencję zharmonizowania obecnych w niej treści z formą ich przekazu. Podkreślić trzeba, że wobec

problemów doświadczanych przez dzisiejszy Kościół oraz różnorodnych zjawisk społecznych w Polsce, omawiana praca wpisuje się w niezbywalną misję Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, polegającą na szerzeniu i strzeżeniu dziedzictwa swojego świętego Patrona.

Kontakt: Katedra Bioetyki Teologicznej,
Sekcja Teologii Moralnej, Instytut Nauk
Teologicznych, Wydział Teologii, Kato-
licki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: andrzej.derdziuk@kul.pl
ORCID 0000-0003-4678-726X

Ks. Stanisław KOWALCZYK

O GODNOŚĆ W ŻYCIU SPOŁECZNYM

W roku 2023 minęło czterdzieści pięć lat od wyboru kardynała Karola Wojtyły, arcybiskupa Krakowa, na Stolicę Piotrową. Z tej okazji podejmowane były liczne starania mające na celu instytucjonalne upamiętnienie oraz propagowanie nauczania teologicznego i społeczno-etycznego, które pozostawił Papież, zaliczany dziś do najwybitniejszych Polaków w ponadtysiącletnich dziejach naszego narodu. Duchowość Jana Pawła II, jego osobowość i wartości, które głosił, stały się dla narodu polskiego inspiracją do odrzucenia marksistowsko-komunistycznej ideologii. Obecnie, gdy coraz częściej zdarza się, że postać Jana Pawła II pozostaje obca reprezentantom najnowszych pokoleń Polaków, przede wszystkim dzisiejszej młodzieży, należy z wdzięcznością pisać o nowej książce ks. Janusza Mariańskiego¹, zatytułowanej *Osoba ludzka w społeczeństwie. Z nauczania społeczno-moralnego Jana Pawła II*,

w sposób syntetyczny ujmującej głoszonej przez Papieża Polaka katolicki ethos życia społecznego.

To obszernie dzieło, obok „Przedmowy” autorstwa Cypriana Rogowskiego (zob. s. 11n.) i „Posłowia” przygotowanego przez Marka Rembierza (zob. s. 441-450) zawiera trzynaście rozdziałów: „Godność ludzka w nauczaniu społeczno-moralnym papieża Jana Pawła II” (zob. s. 35-61), „Godność osoby i życie ludzkie w nauczaniu społeczno-moralnym Jana Pawła II” (zob. s. 63-86), „Godność pracy i człowieka pracującego” (zob. s. 87-121), „Godność rodziny w nauczaniu społeczno-moralnym Jana Pawła II” (zob. s. 123-150), „Wolność jako wartość osobliwa w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego” (zob. s. 151-191), „Jan Paweł II o zagrożeniach godności osoby ludzkiej” (zob. s. 193-212), „Praca ludzka jako wartość moralna” (zob. s. 213-249), „Godność ludzka a życie polityczne w narracji społecznej” (zob. s. 251-274), „Media w ocenie społecznego nauczania Kościoła katolickiego” (zob. s. 275-303), „Ekospołeczne nauczanie Jana Pawła II” (zob. s. 305-324), „Sens życia w nauczaniu społecznym Jana Pawła II” (zob. s. 325-350), „Religijność Europy w ujęciu Jana

¹ Ks. Janusz Mariański jest profesorem socjologii związanym z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II oraz członkiem wielu towarzystw naukowych, redakcji polskich i zagranicznych periodyków, a także doktorem honoris causa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W swoich badaniach koncentruje się wokół trzech dyscyplin naukowych: socjologii religii, socjologii moralności i katolickiej nauki społecznej.

² Janusz Mariański, *Osoba ludzka w społeczeństwie. Z nauczania społeczno-mo-*

ralnego Jana Pawła II, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie – Akademia Nauk Stosowanych, Lublin 2023, ss. 450.

Pawła II” (zob. s. 351-363) i „*Fides et ratio* a nauki społeczne” (zob. s. 365-400).

Prezentowana książka stanowi zbiór tekstów opublikowanych przez autora między rokiem 2002 a 2023, których przedmiotem była etyka różnych sektorów życia ludzkiego: gospodarczo-ekonomicznego, politycznego, społecznego, aktywności mediów i religijnego. W kontynuowanej w następujących po sobie rozdziałach narracji wężlową rolę odgrywa pojęcie godności, które stało się również przedmiotem wcześniejszej pracy Mariańskiego, zatytułowanej *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość?*³. W jego przekonaniu kategoria godności człowieka jako osoby-podmiotu dostarcza klucza do właściwego rozumienia społeczno-moralnego nauczania Papieża, który – jako Karol Wojtyła – jest również autorem studium *Osoba i czyn*, będącego syntezą antropologii personalistycznej. W duchu klasycznej filozofii chrześcijańskiej Wojtyła opowiadał się za ideą godności człowieka jako podstawy nienaruszalnych praw osoby ludzkiej. Jego stanowisko w tej kwestii wybrzmiało w sposób szczególny w kontekście powojennym jako sprzeciw wobec barbarzyństwa, które przyniosła wojna, a zarazem odpowiedź na potrzebę społeczności ludzkiej opacia praw człowieka na ich nienaruszalnym fundamencie.

Przedstawiając nauczanie społeczno-moralne papieża Jana Pawła II, Mariański omawia problematykę godności człowieka w różnych sektorach i konkretyzacjach życia społecznego, do których należą: ochrona życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, godność pracy i człowieka pracującego, godność rodziny jako naturalnej i podstawowej wspólnoty społecznej, aktywność polityczna, medialny przekaz wartości czy prawo do wolności

osobistej, społecznej i religijnej. Bogactwo omawianych przez autora tematów sprawia, że na potrzeby niniejszej recenzji można jedynie zasygnalizować najważniejsze z podejmowanych przezeń zagadnień. Należą do nich: godność człowieka jako rozumnego i wolnego podmiotu życia społecznego; godność rodziny, postrzeganej – w perspektywie modelu biblijno-chrześcijańskiego – jako związek mężczyzny i kobiety; godność człowieka pracującego, traktowanego podmiotowo; respektowanie godności człowieka w życiu politycznym (inaczej niż ma to miejsce w ideologiach totalitarnych); aktywność medialna rozumiana jako służba społeczeństwu poprzez przekaz wartości, przede wszystkim prawdy i sprawiedliwości. Wymienione problemy są w czasach współczesnych szczególnie aktualne i dlatego przypomnienie przez Mariańskiego wyrastających z chrześcijaństwa idei aksjologicznych, które głosił Jan Paweł II, jest szczególnie cenne.

Na uwagę zasługuje podkreślenie przez autora faktu, że problematyka ochrony naturalnego środowiska biologicznego – zagadnienie priorytetowe w nauczaniu papieża Franciszka – była już podnoszona w ekospołecznym nauczaniu Papieża Polaka (por. s. 305-307). Odnosząc się do propagowanej współcześnie ideologii liberalno-indywidualistycznej, głoszącej maksymalizację idei wolności bez ograniczeń, Mariański wskazuje na rozwijaną przez Jana Pawła II personalistyczną koncepcję wolności wyrastającej z rozumności i odpowiedzialności człowieka oraz na jej sens aksjologiczno-formacyjny (por. s. 153-155).

Na szczególną uwagę czytelników zasługują także trzy końcowe rozdziały pracy. W rozdziale jedenastym Mariański omawia ideę sensu życia, którą wyprowadzić można z głoszonego przez Jana Pawła II nauczania społecznego. Integralne i odpowiedzialne realizowanie sensu życia wymaga od człowieka wykraczania poza czasowo-empiryczne ograniczenia

³ Zob. t e n z e, *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016.

jego egzystencji, wymiar transcendentny wpisany jest bowiem w jego bytowy status osoby poszukującej wartości trwałych i absolutnych. Postawy scjentystyczno-konsumpcyjne prowadzą zaś do kryzysu egzystencjalnego i duchowego samouni-cestwienia.

W adhortacji *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II krytycznie ocenił kondycję ideowo-religijną współczesnych społeczeństw europejskich, które ulegając trendowi agresywnego sekularyzmu, programowo odchodzą od swoich chrześcijańskich korzeni ewangelicznych. Konsekwencją tego okazuje się utrata przez narody europejskie ich aksjologicznej tożsamości i duchowa dezintegracja tego kontynentu. W ostatniej części swojej książki Mariański, nawiązując do encykliki *Fides et ratio*, omawia zatem kolejno relacje między nauczaniem społecznym Kościoła a naukami społecznym, doktrynalne i egzystencjalno-społeczne aspekty postmodernizmu oraz relatywizm prowadzący człowieka do utraty sensu życia.

We „Wstępie” do swojej książki Mariański pisze, że jej celem jest „ukazanie społeczno-etycznych perspektyw w odniesieniu do kilku tematów i węzłowych kwestii dotyczących życia politycznego, społecznego, kulturalnego i moralnego” (s. 32). Lektura jego pracy pozwala stwierdzić, że zamierzony cel został w istocie zrealizowany i że czytelnicy książki – adresowanej przede wszystkim do socjologów, teologów, katechetów i duszpasterzy – będą dzięki niej dysponować ważnym źródłem przekazu społeczno-moralnego

nauczania Jana Pawła II. Obecny w tym nauczaniu ethos społeczny pozostaje aktualny również dla współczesnych Polaków i okazuje się wręcz nieodzowny wobec dzisiejszych „zawirowań”, z którymi zmuszeni są konfrontować się żyjący dziś ludzie.

W konkluzji warto też wskazać, że autor w znakomity sposób wykorzystał w pracy bazę źródłową, obejmującą encykliki Jana Pawła II, oficjalne dokumenty, które Papież ten sygnował, przemówienia wygłoszone przez niego podczas pielgrzymek do wielu krajów świata (w tym oczywiście do Polski), a także jego wypowiedzi okazjonalne, skierowane na przykład do gremiów politycznych. Liczne fragmenty pism i wypowiedzi Jana Pawła II, które przywołuje Mariański, interpretowane i komentowane są w oparciu o bogatą literaturę dotyczącą omawianych problemów. Prowadzoną w pracy narrację autor rozwija na trzech płaszczyznach doktrynalno-semantycznych, ujawniając doskonałą znajomość społecznego nauczania Kościoła katolickiego, socjologii oraz teologii i wskazując, że filozoficzny (personalistyczny) fundament ethosu społecznego, który głosił Jan Paweł II, implikowany jest przez fakt godności osobowej człowieka i oparty na niej model rodziny chrześcijańskiej.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Andrzej ŁUKASIK

NAUKA JAKO „ZESTAW MAŁEGO KONSTRUKTORA” Filozofia nauki według Nancy Cartwright

Rozpowszechniony pogląd na naukę można zawrzeć w trzech twierdzeniach: (1) nauka to teoria i eksperyment; (2) ostateczną podstawą wszelkich nauk jest fizyka; (3) prawa nauki mają charakter deterministyczny – pozwalają na przewidywanie późniejszych zdarzeń na podstawie znajomości stanu układu i praw przyrody (oczywiście z wyjątkiem praw mechaniki kwantowej – przynajmniej w jej standardowej interpretacji). Metaforycznie rzecz ujmując, struktura nauki przypomina piramidę – na jej szczycie znajduje się fizyka, następnie chemia, dalej biologia, nauki takie jak socjologia, ekonomia i historia, wreszcie psychologia. Zasadniczo chemia miałaby być redukowalna do fizyki, biologia do chemii i tak dalej. Cały „gmach nauki” składałby się zatem z tych samych „cegiełek”, badanych w najbardziej podstawowych aspektach przez fizykę. Tak właśnie popularny pogląd na to, czym jest nauka, przedstawia w swojej książce *A Philosopher Looks at Science*¹ Nancy Cartwright.

Istotnie, dowody na to, że w taki sposób nauka pojmowana jest zarówno przez większość filozofów, jak i naukowców, znajdujemy bez trudu. Wystarczy w tym celu

¹ Nancy Cartwright, *Okiem filozofa. Nauka*, tłum. Fabian Tryl, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2024, ss. 194. Zob. też: t a ż, *A Philosopher Looks at Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

otworzyć na przykład najnowszą książkę niemieckiej fizyk cząstek elementarnych i popularyzatorki nauki Sabine Hossenfelder *Czy Wszechświat myśli?*², w której autorka stawia śmiałą (i dość kontrowersyjną) tezę, że fizyka współczesna udziela odpowiedzi na pytania filozoficzne. W książce tej znajdujemy otwarcie deklarowane stanowisko redukcjonizmu: „Całość *jest* sumą części – niczym więcej i niczym mniej [...] i jeśli wiemy, jak zachowują się te mniejsze kawałki, to możemy przewidzieć, co zrobią zbudowane z nich większe obiekty”³, oraz stanowisko determinizmu: „Prawa przyrody, którymi się obecnie posługujemy, są w większości przypadków deterministyczne i zawierają jedynie pewien losowy element wynikający z mechaniki kwantowej. Oznacza to, że przyszłość jest z góry ustalona z wyjątkiem zachodzących od czasu do czasu kwantowych zdarzeń, na które nie mamy wpływu”⁴. Dokładnie tak, jak

² Zob. S. Hossenfelder, *Czy Wszechświat myśli? I inne ważne pytania nauki*, tłum. B. Bieniok, E. Łokas, Copernicus Center Press, Kraków 2023. Zob. też: t a ż, *Existential Physics*, Viking, New York 2022. Tytuł polskiego przekładu, *Czy Wszechświat myśli?*, jest tytułem ósmego rozdziału tej pracy.

³ T a ż, *Czy Wszechświat myśli? I inne ważne pytania nauki*, s. 117.

⁴ Tamże, s. 169.

przedstawia popularny pogląd na naukę Cartwright.

Cartwright kwestionuje jednak wszystkie te przekonania na temat nauki jako całkowicie nieadekwatne do rzeczywistej praktyki badawczej. Utrzymuje, że stanowią one wyidealizowany obraz, a nawet – mówiąc dosadniej – fantazje na temat nauki, niewiele mające wspólnego z tym, czym nauka jest naprawdę. Cartwright przedstawia osobistą, jak sama podkreśla, wizję nauki, którą sama nazywa „pstrokatym światem” („dappled world”⁵). Zgodnie z tym poglądem nauka przypomina raczej mozaikę niż piramidę, jeśli pozostać przy porównaniach metaforycznych. Obejmuje ogromną różnorodność luźno ze sobą powiązanych dyscyplin i subdyscyplin, które próbują uchwycić różnorodne aspekty świata, posługując się różnorodnymi narzędziami, różnymi metodami i kryteriami prawomocności rezultatów poznawczych. W trzech rozdziałach, z których składa się książka *Okiem filozofa. Nauka*, Cartwright systematycznie rozprawia się z twierdzeniami, że działalność naukową da się sprowadzić wyłącznie do teorii i eksperymentu („Teoria + eksperyment nie stanowią nauki” – zob. s. 21-78), że fizyka jest „królową nauk”, a pozostałe nauki są do niej redukowalne („Zdetronizować królową – zob. s. 79-114), oraz z determinizmem („Natura bardziej przystępna – zob. s. 115-154).

Po pierwsze, pogląd, że działalność naukową można sprowadzić do formułowania teorii i przeprowadzania eksperymentów, jest zdaniem Cartwright zbyt wielkim uproszczeniem: „Kiedy spoglądam na naukę, widzę znacznie więcej niż teorię i eksperyment, wiedzę i wyjaśnienia. [...] widzę w niej wspaniały miszmasz: modele, pojęcia, procedury potwierdzania

miary, schematy klasyfikacji, metody statystyczne, projekty badań, gromadzenie danych, metody selekcji i kodowania, matematykę, metody wnioskowania, narracje i dużo więcej” (s. 25). „Mnie nauka i jej działanie przypomina gigantyczny zestaw małego konstruktora” (s. 26) – pisze dalej. Metafora „zestawu małego konstruktora” często pojawia się w książce Cartwright – instrumentarium nauki to znacznie więcej niż tylko teoria i eksperyment, a rola eksperymentów w nauce bynajmniej nie sprowadza się wyłącznie do testowania teorii.

Filozofia nauki dwudziestego wieku – od Koła Wiedeńskiego, przez Karla R. Poppera po Thomasa Kuhna i Paula Feyerabenda – zdominowana była przez podejście „teoriocentryczne” (s. 44), które koncentrowało się na analizie teorii naukowych, marginalizując analizę eksperymentu i sprowadzając jego rolę wyłącznie do testowania teorii. Ian Hacking książką *Representing and Intervening*⁶ zapoczątkował nurt zwany nowym eksperymentalizmem, który kładzie nacisk na autonomię eksperymentu i laboratoryjnej praktyki badawczej, będącej „w pewnym stopniu samodzielnym źródłem wiedzy o świecie, odgrywającym zasadniczą rolę w jego przekształcaniu”⁷. Cartwright, nawiązując do Hackinga, zwraca uwagę na ważną klasę eksperymentów, nazywanych „eksperymentami eksploracyjnymi” (s. 44), których celem nie jest sprawdzanie teorii i które przeprowadzane są nawet bez kierowniczej roli teorii. Eksperymenty takie „żyją własnym życiem

⁶ Zob. I. H a c k i n g, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1983.

⁷ D. S o b c z y Ń s k a, P. Z e i d l e r, *Nowy eksperymentalizm. Teoretycyzm. Reprezentacja*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1984, s. 5.

⁵ Zob. N. C a r t w r i g h t, *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

z dala od baczego oka teorii” (s. 44). Analizowane są przykłady z historii nauki – takie jak eksperymenty Luigiego Galvaniego, który badał szczegółowo reakcje mięśni żaby na bodźce elektryczne, co nie miało na celu potwierdzenia ani falsyfikacji żadnej z góry przyjętej teorii (por. s. 66). Niektóre eksperymenty „wytwarzają zjawiska” (s. 67), które należy dopiero wyjaśnić teoretycznie. Przykładami podawanymi przez Cartwright są między innymi efekty Zeemana, Starka czy Halla, które – jak podkreśla Hacking – w czystej postaci zachodzą wyłącznie w laboratorium (por. s. 68). „Nie możesz zbudować eksperymentu bez gigantycznego zestawu małego konstruktora” – pisze Cartwright (s. 71). Dokonując szczegółowej analizy eksperymentu Roberta Millikana, w którym zmierzył on ładunek elektryczny elektronu, Cartwright zwraca uwagę, że wykonanie takiego eksperymentu wymagało wiedzy o własnościach oleju zegarowego, którego kropelki były ładowane elektrycznie, opracowania procedur mających nas upewnić, iż rzeczywiście mierzono to, co należało zmierzyć, skomplikowanych procedur kalibracji urządzeń pomiarowych i wielu innych elementów wchodzących w skład „zestawu małego konstruktora”. Badania naukowe nie sprowadzają się zatem wyłącznie do testowania teorii za pomocą eksperymentów.

W rozdziale „Zdetronizować królową” (zob. s. 79-114) Cartwright przedstawia argumenty przeciwko tezie, że wszystkie nauki są ostatecznie redukowalne do nauki najbardziej podstawowej – fizyki. Zgodnie z omawianą i krytykowaną ideą jedności nauki poszczególne nauki zajmują się coraz bardziej złożonymi poziomami organizacji materii: cząstkami elementarnymi, atomami, molekułami, komórkami, organizmami wielokomórkowymi, grupami społecznymi, a między kolejnymi poziomami zachodzi relacja „mikroredukcji” nauki o poziomie wyższym do nauki o poziomie niższym, która jednocześnie formułuje

ogólniejsze i bardziej podstawowe prawa (na przykład chemii do fizyki czy biologii do chemii). Zdaniem Cartwright taki obraz nauki jest „wyjątkowo nietrafiony” (s. 81). Nie mamy wprawdzie wątpliwości, że wszystko składa się z cząstek elementarnych (kwarków i leptonów) – atomy, cząsteczki, organizmy żywe, społeczeństwo ludzkie wraz z mózgami składających się na nie istot – i można bronić tezy redukcjonizmu ontologicznego, lecz jeśli chodzi o nauki zajmujące się różnymi poziomami rzeczywistości, to redukcjonizm (metodologiczny) budzi poważne wątpliwości. W popularnym obrazie nauki przyjmuje się, że gdybyśmy dysponowali większą „mocą obliczeniową” (s. 61) i mieli więcej czasu i funduszy na badania, to taka redukcja „w zasadzie” byłaby wykonalna. „Ale – pyta Cartwright – co uzasadnia to wielkie twierdzenie «gdyby tylko», które stoi w sprzeczności z tym, czego niezmiennie doświadczamy?” (s. 81). Jeżeli przyjrzeć się faktycznie uprawianej nauce, nie zaś snuć fantazje na temat nauki, to nie ma żadnych podstaw do akceptacji redukcjonizmu – a w ostatecznej instancji wszystkich nauk do fizyki jako nauki najbardziej podstawowej.

Otóż przekonanie o możliwości (przynajmniej „w zasadzie”) redukcji wszystkich nauk do fizyki bierze się stąd, że przechodzimy „od mówienia o nauce do mówienia o świecie, nie o tym, co można zrobić w prawdziwej nauce, ale raczej o tym, jak działa świat, z całą pewnością rządony przez fizykę” (s. 95). Po powstaniu mechaniki kwantowej rozpowszechniło się wśród uczonych – głównie za sprawą Paula Diraca (por. s. 99) – przekonanie o możliwości redukcji całej chemii do fizyki (kwantowej), a trudność (natury czy sto praktycznej) wiązano jedynie ze zbyt skomplikowanym charakterem równań, aby na ich podstawie można było wyjaśnić chemiczne własności materii. Wielu filozofów chemii kwestionuje jednak możliwość

takiej redukcji, wskazując na autonomię metodologiczną tej nauki albo na trudności faktycznie występujące w przypadku takiej redukcji. Na przykład Paweł Zeidler uważa, że wprawdzie nie ulega wątpliwości, iż atomy, elektrony, jądra atomowe, protony i neutrony opisywane są przez fizykę, lecz w układach chemicznych wykazują one nowe właściwości i dlatego „powinny być analizowane z chemicznego punktu widzenia”⁸. Pisze: „Takie pojęcia, jak: aromatyczność, kwasowość, zasadowość, grupa funkcyjna, efekt podstawnika, nie mogą zostać zmatematyzowane ani jednoznacznie zdefiniowane [...]. Ich sens jest konstytuowany przede wszystkim przez laboratoryjną praktykę badawczą chemii, a tego aspektu tworzenia się znaczeń terminów stosowanych w chemii nie sposób uwzględnić w trakcie rozważań prowadzonych nad zagadnieniem redukcji chemii do fizyki. Jedno z centralnych pojęć chemii – pojęcie wiązania – posiada różne eksplikacje w języku mechaniki kwantowej, lecz jego sens może być oddany jedynie na poziomie chemicznym, gdyż jest ono stosowane do opisu i wyjaśniania właściwości specyficznie chemicznych, przede wszystkim reaktywności, która jest ujawniana w trakcie badań laboratoryjnych”⁹. Cartwright twierdzi, że nawet w przypadku chemii kwantowej redukcja chemii do fizyki (kwantowej) jest wysoce problematyczna. Aby doszło do takiej redukcji, powinniśmy być w stanie wyprowadzić właściwości atomów i cząsteczek z opisującego je równania Schrödingera (por. s. 100n.). Analityczne rozwiązania równania Schrödingera są jednak możliwe jedynie dla wodoru i innych układów jednoelektronowych, a w większości przypadków musimy korzystać

z przybliżeń, modeli i metod należących do chemii klasycznej, niewiele mających wspólnego z mechaniką kwantową. Na przykład przybliżenie Borna-Oppenheimera polega na faktoryzacji funkcji falowej na część jądrową i część elektronową, przy czym przyjmuje się, że jądro atomowe jest w istocie klasyczną cząstką o ustalonej pozycji w przestrzeni, co jest niezgodne z zasadą nieoznaczoności Heisenberga, jedną z fundamentalnych zasad mechaniki kwantowej (ponieważ cząstce kwantowej nie można przypisać jednocześnie ustalonego pędu i położenia w przestrzeni). „Jeśli sukces chemii kwantowej opiera się w fundamentalny sposób na założeniach należących do klasycznej chemii, to nie ma sensu twierdzić, że chemia została zredukowana do mechaniki kwantowej” (s. 102) – stwierdza autorka książki.

Cartwright podkreśla, że nawet w samej fizyce nie zachodzi redukcja wszystkich gałęzi do mechaniki kwantowej – fizyka jest „mieszką różnych zestawów teorii i praktyk” (s. 102), teorie uważane za fundamentalne (ogólna teoria względności i mechanika kwantowa) nie są zunifikowane, a stworzenie opartej na fizyce technologii wymaga współpracy „z wieloma innymi źródłami wiedzy i rozumienia” (s. 102). Interesujące jest, że fizyka nie potrzebuje unifikacji, aby odnosić spektakularne sukcesy. Na przykład konstrukcja Global Positioning System (GPS) opiera się na mechanice Isaaca Newtona pozwalającej obliczyć orbity satelitów, na mechanice kwantowej, gdy chodzi o zegar atomowy, i na teorii względności w aspekcie korygowania zegarów atomowych (por. s. 104). Co więcej, wykonanie eksperymentów, nawet dotyczących samej fizyki, wymaga współpracy „z różnorodnym zbiorem wiedzy wywodzącej się z innych nauk ścisłych, inżynierii, ekonomii i praktyki życiowej” (s. 104). Cartwright uzasadnia ten pogląd, szczegółowo analizując projekt Stanford Gravity Probe B (GP-B), którego celem było przete-

⁸ P. Zeidler, *Chemia w świetle filozofii. Studia z filozofii, metodologii i semiotyki chemii*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2011, s. 23.

⁹ Tamże.

stowanie ogólnej teorii względności przez umieszczenie żyroskopów w przestrzeni kosmicznej i zmierzenie ich precesji przewidzianej przez teorię Alberta Einsteina. Efekt ten jest niezwykle subtelny i niezwykle trudny do zmierzenia, a realizacja całego przedsięwzięcia – od wytworzenia wirników żyroskopów o kształcie niemal idealnie kulistym, poprzez konieczność utrzymania aparatury pomiarowej w temperaturze bliskiej zera absolutnego, po umieszczenie satelity na orbicie i utrzymanie go przez długi czas w określonej orientacji w przestrzeni – zajęła uczynom ponad czterdzieści lat i wymagała „gigantycznej wiedzy z zakresu wszelkiego rodzaju inżynierii, chemii i fizyki [...] ekonomii i psychologii społecznej, [...] nauki o zarządzaniu” (s. 100-111), ponieważ każdy czynnik, którego nie da się reprezentować w równaniach fizyki, mógł wpłynąć na rezultat eksperymentu. Cartwright przekonuje, że nawet przeprowadzenie eksperymentów mających na celu zbadanie efektów czysto fizycznych wymaga znajomości dyscyplin zdecydowanie wykraczających poza samą fizykę, kiedy przeprowadzamy eksperymenty „w pełnej empirycznej rzeczywistości” (s. 112).

Między nauką a przyrodą zachodzi swoiste sprzężenie zwrotne: „Nauka mówi nam, jaka jest natura, a z kolei to, co myślimy na temat tego, jaka jest natura, wpływa na nasze interpretacje działalności i wyników naukowych” (s. 115). Zgodnie z popularnym poglądem nauka ma charakter deterministyczny – przypomina gigantyczny mechanizm działający według nieubłaganych praw. Cartwright kwestionuje również to przekonanie, jako mające źródła w zdezaktualizowanej już filozofii mechanicyzmu: „Prawa opisujące ten świat nie układają się w piramidę, ale raczej w patchwork” (s. 111). Po raz kolejny pojawia się metafora „pstkatego świata”, który – jak twierdzi Cartwright – jest bardzo podobny do świata, jakiego doświadczamy,

świata niezwykle zróżnicowanego, który wcale nie przypomina mechanizmu zegarowego. Rodzi się zatem pytanie, dlaczego zakładamy istnienie świata, w którym wszystko jest ostatecznie zdeterminowane przez prawa fizyki i „zbudowane z jednego rodzaju cegiełek” (s. 127). Oczywiście w pytaniu tym chodzi o wiarygodność obrazu świata ukazywanego nam przez naukę. Cartwright argumentuje, że obraz deterministycznego, mechanicznego świata nie zasługuje na wyróżnione miejsce.

Determinizm tradycyjnie wiązano z możliwością przewidywania zjawisk, czyli również z możliwością realizacji eksperymentów i konstruowania urządzeń, w których wszystko będzie działać zgodnie z naszymi przewidywaniami. Cartwright stawia pytanie: „Gdzie fizyka odnosi sukcesy?” (s. 134). Udzielając odpowiedzi, znów posługuje się metaforą, tym razem metaforą „małego świata” (s. 135). Terminem tym określa pewne wyidealizowane sytuacje, do których stosują się prawa fizyki przy założeniu, że działają jedynie te czynniki, które są istotne dla przebiegu danego zjawiska i które jesteśmy w stanie opisać równaniami fizyki i modelować – zwykle w laboratorium. Są to jednak sytuacje na ogół daleko odbiegające od tych, z którymi mamy do czynienia w prawdziwym świecie, w świecie, w którym na przebieg danego zjawiska ma wpływ praktycznie nieskończenie wiele czynników, zwykle częściowo lub całkowicie pozostających poza naszą kontrolą. Dlatego nasze możliwości przewidywania zjawisk w rzeczywistym świecie okazują się dość ograniczone, a działanie konstruowanych przez nas urządzeń często odbiega od naszych oczekiwań. Ponadto pojęcia fizyki są precyzyjnie zdefiniowane matematycznie i mogą być stosowane jedynie w ściśle określonych okolicznościach – przede wszystkim w owych „małych światach”. Pojęcia w fizyce „są bardzo precyzyjne, i w związku z tym ograniczone są mocno możliwości ich zastosowa-

nia” (s. 142). Nie możemy a priori zakładać, że do wszystkich aspektów rzeczywistości stosują się one dokładnie tak, jak do zjawisk zachodzących w specjalnych warunkach laboratoryjnych – to kwestia empiryczna.

Nieco zaskakujące jest to, że w rozdziale zawierającym argumenty przeciwko deterministycznej wizji świata Cartwright właściwie w ogóle nie wspomina o mechanice kwantowej (są tylko wzmianki o prawie rozpadu promieniotwórczego, określającym jedynie prawdopodobieństwo zdarzenia), o probabilistycznej interpretacji funkcji falowej i o problemie redukcji funkcji falowej podczas pomiaru, a przecież właśnie w świecie kwantów znajdujemy najmocniejsze argumenty na rzecz indeterminizmu. Również uwzględnienie teorii chaosu deterministycznego (dynamiki nieliniowej), w której wprawdzie zachowanie układów fizycznych jest modelowane przez deterministyczne równania różniczkowe, ale ich nieliniowość prowadzi do silnej wrażliwości na warunki początkowe (określanej jako efekt motyla), a w konsekwencji do nieprzewidywalności, wzmocniłoby argumenty przeciwko determinizmowi, a precyzyjniej – przeciwko jednoznacznej przewidywalności zjawisk i krytykowanej wizji świata-maszyny.

Mimo że nauka odgrywa szczególnie doniosłą rolę w naszej cywilizacji i wszyscy intuicyjnie wiemy, co jest nauką, a co nią nie jest – raczej nikt nie ma wątpliwości, że astronomia jest nauką, a nie jest nią astrologia – wśród filozofów nie ma powszechnie przyjętej odpowiedzi na pytanie „czym jest to, co zwiemy nauką?”¹⁰.

¹⁰ Jest to tytuł znanej książki Alana Chalmersa, w której omawia on najważniejsze stanowiska w filozofii nauki (zob. A. C h a l m e r s, *Czym jest to, co zwiemy nauką. Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*,

Zaproponowano wiele różnych teorii nauki: indukcjonizm (Koło Wiedeńskie), falsyfikacjonizm (Karl Popper), metodologię naukowych programów badawczych (Imre Lakatos), koncepcję rewolucji naukowych (Thomas Kuhn), anarchizm metodologiczny (Paul Feyerabend) – by wymienić jedynie najważniejsze. Jeżeli do tego doliczyć spór między realizmem a antyrealizmem z wielością zarówno stanowisk realistycznych, jak i antyrealistycznych, to odpowiedź staje się jeszcze bardziej skomplikowana. Propozycję Nancy Cartwright niewątpliwie należy uznać za interesującą i oryginalną. Przede wszystkim ważne jest podkreślenie przez nią znaczenia tych elementów, które – poza teorią i eksperymentem – zwykle były pomijane (ów „zestaw małego konstruktora”), i wyjście poza rozpowszechniony „teoriocentryzm”, czyli fakt, że filozofowie analizują niemal wyłącznie teorie naukowe, pomijając pozostałe składowe naukowej działalności. Koncepcja „prostokątego świata”, w którym poszczególne nauki nie układają się w piramidę z fizyką na szczycie, lecz przypominają raczej patchwork, jest zdaniem Cartwright bliższa rzeczywistej praktyce naukowej niż wyidealizowany (czy może fantastyczny) obraz hierarchiczny i redukcjonistyczny.

Cartwright podkreśla, że koncepcja ta jest jej osobistą wizją nauki niepretendującą bynajmniej do wyłączności. To zatem kolejna odpowiedź na pytanie, „czym jest to, co zwiemy nauką”, koncepcja, z którą niewątpliwie warto się zapoznać i którą warto przemyśleć. Na szczęście wielość odpowiedzi na pytanie o naturę nauki i filozoficzne spory dotyczące tej kwestii nie zmieniają faktu, że nauka odnosi spektakularne sukcesy, realizując zarówno cele poznawcze, jak i praktyczne. Zauważmy na zakończenie, że podobną sytuację znajdu-

tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Siedmiogród, Wrocław 1993).

jemy nie tylko w teorii nauki, ale również w samej nauce. Dobrym przykładem jest mechanika kwantowa, która od stu lat odnosi sukcesy i jest powszechnie uznawana za najdoskonalszą i najdokładniejszą teorię fizyczną, jaką kiedykolwiek zbudowano, za jedną z dwóch – obok ogólnej teorii względności Einsteina – fundamentalnych teorii fizyki współczesnej. Wśród samych fizyków nie ma jednak zgody co do „natury” kwantowego świata; istnieje wiele różnych interpretacji mechaniki kwantowej (kopenhaska Nielsa Bohra i Wernera Heisenberga, wielu światów Hugh Everetta, parametrów ukrytych Maxa Bohma – by wymienić jedynie najbardziej znane), które są empirycznie równoważne, lecz implikują radykalnie odmienne ontologie. Różnice w filozoficznych interpretacjach

mechaniki kwantowej nie przeszkadzają jednak fizykom w jej skutecznym zastosowaniu do rozwiązywania konkretnych problemów zarówno teoretycznych, jak i praktycznych. Podobnie filozoficzne kontrowersje wokół natury, statusu i metod nauki nie mają większego wpływu na skuteczność jej funkcjonowania.

Kontakt: Katedra Ontologii i Epistemologii, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin

Email: andrzej.lukasik@mail.umcs.pl
<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1628,pl.html>

ORCID 0000-0001-9939-9135

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Robert Spaemann, *Psalmy. Medytacje chrześcijanina*, tłum. Jarosław Merecki SDS, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2023, t. 1, ss. 408; t. 2, ss. 288.

Opublikowana nakładem wydawnictwa Salwator dwutomowa książka Roberta Spaemanna *Psalmy. Medytacje chrześcijanina* obejmuje komentarze do osiemdziesięciu trzech psalmów (tom pierwszy zawiera medytacje do w psalmów 1-51, tom drugi – do wybranych trzydziestu dwóch spośród psalmów 52-150). Przekładu z języka niemieckiego dokonał Jarosław Merecki, tłumacz licznych prac Spaemanna na język polski.

Autor książki, znany jest polskiemu czytelnikowi przede wszystkim jako filozof. Spośród jego dzieł, które ukazały się w polskim przekładzie, warto tu wymienić następujące pozycje: *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce, Osoby. O różnicy między czymś a kimś* i *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowoczesności*. W swoich komentarzach do psalmów – czy, jak je nazywa, „medytacjach” – Spaemann nie rezygnuje z postawy „filozofa, który wierzy w rozum” (t. 1, s. 6), lecz występuje przede wszystkim jako „chrześcijanin, który wierzy w Objawienie” (tamże).

Pisanie swoich *Medytacji...* rozpoczął niemiecki filozof kilkadziesiąt lat przed ich ukazaniem się drukiem. Jak wspomina, niektóre z nich czytał Hans Urs von Balthasar i zachęcał autora do ich wydania. Spaemann jednak zdecydował się na publikację dopiero w roku 2004, gdy już zakończył swoją „działalność profesora filozofii” (t. 1, s. 7). Fakt ten wskazuje na charakter tekstów, które otrzymuje czytelnik. Chociaż medytacje podbudowane są znajomością tradycji (zarówno tej, w której powstała Księga Psalmów, jak i tradycji Kościoła katolickiego, a także – szerzej – kultury, w której odbywała się recepcja psalmów) i kompetencją w zakresie teologii i filozofii, ich celem nie jest informowanie czytelnika, zapoznanie go ze „stanem badań”. Wiedzę i refleksję traktuje autor jak drabinę znaną z metafory z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina – drabinę, którą wspiąwszy się po niej, należy odrzucić (por. t. 1, s. 6). Celem Spaemanna jest modlitwa. Nawiązując do reprezentowanej przezeń tradycji, można powiedzieć, że poznanie, którego poszukiwał jako uczony, stanowiło dlań swoiste preambula fidei.

Spaemann czyta psalmy jako chrześcijanin – co deklaruje już w podtytule swojej książki – czyli z wiarą, że są one utworami natchnionymi, prorockimi, które zapowiadają przyjście Mesjasza i w istocie wszystkie mówią o Jezusie. Dokonuje jednak ich przemyślenia ze świadomością, że będąc modlitwą Kościoła, pozostają modlitwą Synagogi; stanowią też przez wieki inspirację dla ludzi różnych przekonań – dla wszystkich poszukujących, choćby racji dla swej wiary lub niewiary czy zrozumienia kondycji ludzkiej.

Trudno byłoby streścić *Medytacje*... Po pierwsze, ze względu na wybraną przez autora formę – właśnie medytacji. Sposób pisania i droga, jaką wskazuje czytelnikowi, są istotne i żeby zapoznać się z jego dziełem, najlepiej odbyć ze Spaemannem tę wędrówkę: przez niespieszną refleksję, która jego prowadziła do modlitwy. Po drugie – ze względu na bogactwo tych rozmyślań, ich wielowarunkowość. Można w nich jednak wyodrębnić kilka zasadniczych tematów, pojawiających się – jak tematy w utworze muzycznym – w różnych przeobrażeniach w całości książki.

Jednym z nich jest pochodzące od św. Augustyna (być może najważniejszego „patrona” *Medytacji*...) rozróżnienie *civitas Dei* i *civitas terrena*, państwa Bożego i państwa ludzkiego, dwóch „wspólnot komunikacji” (t. 1, s. 18), niemających ze sobą nic wspólnego, działających według zasad, które drugiej stronie wydają się nie mieć sensu. Różnica między nimi jest tak głęboka, że obywatele państwa Bożego, ci, którzy kochają Boga bardziej niż siebie, wierzący, żyją „w innym świecie, w takim, który dla [ich] otoczenia jest nierzeczywisty” (t. 1, s. 337). Aby niejako zilustrować to stanowisko z perspektywy codziennego doświadczenia, Spaemann stwierdza, że największa różnica między „obywatelami” *civitas Dei* a *civitas terrena* wyraża się w tym, co sprawia im radość (por. t. 2, s. 167).

Radość to właśnie kolejny temat powracający w Spaemannowskich *Medytacjach*... Towarzyszy ona autentycznemu rozwojowi duchowemu czy też stanowi jego przeżyciową, fenomenologiczną stronę. „Owocowanie nie jest zamierzonym działaniem – pisze Spaemann – lecz dojrzewaniem. W życiu ducha niczego nie można wymusić. Wszystko, co się wydarza, musi się dziać z radością, w przeciwnym razie nie jest nic warte. [...] Radość jest sprawą bycia, a nie działania” (t. 1, s. 16). Ostatecznie radość, o której mówi Spaemann, stanowi właściwą odpowiedź na piękno życia czy też piękno bytu, rzeczywistości jako takiej.

Charakterystyczne dla Spaemanna jest położenie akcentu na niemożliwość „wymuszenia”, na ograniczoność ludzkiej sprawczości, co pozwala mu ukazać nieskończoną sprawczość, wszechmoc Boga: „Całkowite oddanie się w ręce Boga nie leży w «możliwościach» człowieka, a jeśli człowiek to robi, nie jest to jego zasługa. Tak czy owak, jesteśmy w rękach Boga” (t. 1, s. 27). Próby „wymuszenia” są ostatecznie próbami „posługiwania się” Bogiem przez człowieka dla własnych celów. Sprzeciw wobec instrumentalizacji Boga, który Spaemann wyraża za psalmistą, stanowi dopełnienie poglądu znanego z jego dzieł filozoficznych, gdzie poddawał krytyce postrzeganie nie tylko istot ludzkich, lecz także zwierząt i rzeczy wyłącznie w aspekcie ich doraźnej użyteczności: „Kiedy przedmioty redukuje się do tego, czy tu i teraz są one użyteczne do moich

celów, wówczas pozbawia się je rzeczywistości” (*Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 230). Wizję bytu, która przenika *Medytacje...* ukazuje Spaemann za pomocą metafory tańca, kolejnego tematu, który czytelnik wielokrotnie spotyka w jego książce. „Taniec to forma ruchu, która nie kieruje się ziemską racjonalnością instrumentalną ani zwierzęcą przyjemnością, a jedynie swoim wewnętrznym pięknem. Dla Boga nie możemy być przecież użyteczni, nie możemy niczego dodać do Jego szczęścia. Możemy natomiast przez nasze bycie i sposób naszego działania reprezentować, wyrażać Jego piękno. [...] Pojedynczy człowiek, który odmawia [...] psalm, nadaje [...] swojej modlitwie nieskończone znaczenie przez to, że włącza swój głos w harmonijną pieśń chwały, a wyrażenie swojego życia – w taniec wszechświata” (t. 2, s. 277-286). Według tej wizji rzeczywistość jest w swej istocie dynamiczna – a zarazem uporządkowana; wszystko ma w niej swoje miejsce i wszystko się łączy. (Metafora „drabiny bytów”, którą przywołuje się niekiedy dla zilustrowania tego porządku, ukazuje w tym kontekście swoje ograniczenia). Co interesujące, taniec w *Medytacjach...* traktowany jest zarówno jako metafora, oddająca istotę rzeczywistości, jak i dosłownie, jako czynność stanowiąca (obok śpiewu) najwłaściwszą odpowiedź na rzeczywistość (por. t. 2, s. 88).

W przedmowie do *Medytacji...* Robert Spaemann deklaruje, że książkę tę pisał dla siebie (por. t. 1, s. 7; t. 2, s. 277) – tworząc ją, nie myślał o odbiorcy. Wydaje się, że motywowała go raczej fascynacja pięknem bytu – właśnie radość, której nie może uciszyć żadna ludzka potrzeba ani ból (por. t. 2, s. 56) i która zdaje się emanować z zawartych w książce tekstów. Chociaż pisał dla siebie, zdecydował się jednak oddać je czytelnikom – a tym samym pozwolił, by rozpoczęły własne, niezależne już od niego życie. Oczywiście lektura tych rozważań może zmierzać do celu, który wybrał autor, czyli do modlitwy. Nie tylko wierzący jednak odniosą korzyść z czytania *Medytacji...* Stanowią one wyraz spotkania wiary i rozumu, prezentując pewną całościową wizję świata. Jest to wizja radykalna i konsekwentna, bezkompromisowa i zarazem głęboko ludzka, zanurzona w tradycji i przeżywana w dzisiejszym świecie – dlatego w kontekście sporów wokół roli chrześcijaństwa w kulturze współczesnej wydaje się ona szczególnie warta przemyślenia.

P.M.



Barbara CHYROWICZ*

TO NIE JEST CZAS DLA HUMANISTÓW...

Humanisci nie potrzebują do pracy laboratoriów ani drogich odczynników – wystarczą im komputer, książki i dostęp do czasopism. Nie są zatem szczególnym obciążeniem dla podatnika, który w czasach promowania badań naukowych pozwalających na wdrażanie nowych rozwiązań technologicznych i generowanie zysku krzywi się, że ich praca nie zwiększa znacząco budżetu. Jakby nie było innych profitów... Trudno też oczekiwać, że humanisci zewrą szyki i pracować będą „na akord”, jeśli ich praca nie ma być nieskładnym i drętym powtarzaniem tych samych myśli. Humanisci potrzebują do pracy jeszcze jednego, wymiernego i zarazem beczennego elementu, który we współczesnej kulturze jest coraz bardziej deficytowy – czasu. Humanisci potrzebują czasu, żeby zdobyć niezbędną do pracy erudycję i czasu na namysł nad tym, co pragną przekazać w tekstach, których zredagowanie też wymaga czasu. Poganianie humanisty, żeby pisał szybciej, więcej i „na punkty” może rzeczywiście spowodować, że powstanie więcej tekstów, ale ich jakość pozostawi wiele do życzenia. Nie będą to teksty, w których czytelnik odnajdzie inspirującą myśl i sztukę pisane-go słowa. A od kogo, jeśli nie od humanistów, mamy prawo oczekiwać, żeby dbali o piękno słów w świecie, który przestał szanować słowo? Po co nam setki stron pustych słów?

Myślenie poprzedza wypowiedziane i pisane słowo, nie jest w stanie go zastąpić, nie da się go przyspieszyć. Myśli muszą dojrzeć. Długo trzeba „chodzić z myślą”, zanim nabierze ona kształtu, który wart będzie przelania na papier. Myślenie jest rozciągnięte w czasie. Sygnalizowany dzisiaj permanentnie brak czasu nie oznacza braku jakiegokolwiek myślenia, ale kiedy myśli zwracają się co chwila ku innej sprawie, nie zatrzymując się dłużej na żadnej z nich, lecz rozedrgane zaledwie muskają poszczególne tematy, nie ma szansy na to, że którykolwiek zostanie potraktowany z należytą uwagą. Trudno, żeby „gonitwa życia” nie oddziaływała na „gonitwę myśli”. Spokojna refleksja nie znajduje dzisiaj zbyt wielu entuzjastów, a to ona jest „tworzywem” pracy humanistów. Czas „mają” – co zapisuję w cudzysłowie, bo, ściśle rzecz biorąc, nie można mieć czasu, to „czas ma nas” – ci, którzy potrafią się zatrzymać nad właśnie analizowanym problemem, „dać myślom czas”. Myślenie, w sposób szczególny namysł nad problemem, który humanista planuje rozwinąć i poddać pod refleksję czytelnikowi, ma swoją dynamikę i nie podlega skróceniu pod wpływem poganiających autora redaktorów i wydawców. Nie bronię tutaj autorów, którzy miesiącami nie oddają zamówionych tekstów, a na coraz bardziej natarczywe prośby o ich złożenie niezmiennie odpowiadają, że jeszcze myślą, dodatkowo irytując tym i tak już zniecierpliwionych wydawców. Twórcza niemoc może być usprawiedliwiona szeregiem przeszkód, zarówno mentalnych, jak i fizycznych, których godząc się na napisanie tekstu, autor nie mógł przewidzieć. Istnieją jednak także

* Prof. dr hab. Barbara Chyrowicz – Katedra Etyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: barbara.chyrowicz@kul.pl, ORCID 0000-0002-0919-3844.

przeszkody, które zmagający się nad ukończeniem tekstu humanista mógł łatwo przewidzieć, a wśród nich tak banalna, że na zlecony mu temat nie ma niczego ciekawego do powiedzenia, co więcej, temat ten nawet szczególnie go nie interesuje. Mógł odmówić zaproszeniu do napisania tekstu, ale „skusiła go” szansa na uzyskanie punktów za kolejną publikację, wypełnienia wymogu, który stawia zatrudniająca go instytucja. „Ideal sięgnął punktów”. Nie ma szansy na napisanie ciekawego tekstu, jeśli jego autor nie znajduje w poruszonym temacie nic inspirującego. Nazywanie problemem czegoś, w czym autor nie dostrzega żadnego problemu, jest nieuczciwe tak wobec siebie samego, jak i wobec potencjalnego czytelnika. Prosty szacunek dla czytelnika domaga się, by autor podszedł krytycznie do własnej wiedzy i umiejętności. Lepiej oprzeć się pokusie pisania o tym, co niewarte refleksji lub o czym nie ma się przysłowiowego „zielonego pojęcia”, niż podpisywać swoim nazwiskiem banalne teksty, które nie znajdują wielu czytelników.

Nie twierdzą, że liczba czytelników przesądza o wartości tekstów. Rozciągnięte w czasie myślenie, tak niezbędne do redagowania tekstów, jest też konieczne do ich lektury. Czytelnicy muszą „dać sobie czas” na ich spokojne czytanie. Humanistyka, jak już wyżej zauważyliśmy, nie toleruje pośpiechu. W świecie, który coraz bardziej „przykręca tempo” i stawia na produkty typu „instant”, humanistyka „wlecz się” niemiłosiernie. Nie ma tutaj „półfabrykatów od kooperanta” (choć AI dość natarczywie je podsuwa), a formacja intelektualna humanistów zaczyna się niezmiennie od szacunku dla słów – pod tym względem nic się od starożytności nie zmieniło, jeśli nawet słów nie zapisuje się już ręcznie. Swoją drogą, kiedy słowa wychodziły spod pióra prowadzonego własną dłońią, wydawały się jakoś bardziej odzwierciedlać myśl autora, miały oryginalne kształty... Sposób zapisu nie wpływa jednak na treść słów ani na kunszt językowy autora. Piszę ten krótki tekst na klawiaturze komputera, nie wspominając z nostalgią dziesiątek stron notatek, które trudno było uporządkować i rozczytać po wprowadzaniu poprawek. Z faktu, że można dziś stosunkowo szybko poprawić tekst, korzystając z funkcji edytora tekstu, nie wynika jednak, że można go również szybko napisać, a możliwość szybkiego przewijania stron na ekranie komputera nie sprawia, że można je bardzo szybko przeczytać. Nie da się przyspieszyć myśli. Dzięki digitalizacji tekstów można znacznie skrócić czas poszukiwania literatury naukowej, ale kluczowe terminy przydatne w jej znalezieniu nie dają wglądu do treści. Potrzebna jest do tego tyleż fascynująca, co żmudna lektura. Zamieszczane dziś w Internecie teksty poprzedzone są często krótką informacją dotyczącą tego, ile minut zajmie ich przeczytanie. Limit jest z reguły jednocyfrowy, administratorzy stron przewidują, że na czytanie dłuższych tekstów czytelnicy mogą nie mieć czasu ani ochoty. Siegną po kolejne teksty i po jeszcze kolejne (byle krótkie!), „przebiegną” je myślą i zaraz zapomną. Kto ma dzisiaj czas na długą lekturę? Czytanie słynnej powieści Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*¹¹ wydaje się ekstrawagancją. Siedem tomów! Litości, kto ma na to czas! Klimat, jaki stwarza współczesna kultura, nie sprzyja pogłębionej refleksji, a bez niej humanistyka zdaje się być na pozycji straconej. Potrzeba nieustannej ekscytacji skłania do sięgania po formy krótkie i niewymagające intelektualnego wysiłku. Zubożeliśmy dzisiaj intelektualnie mimo nadzwyczaj łatwego dostępu do wiedzy, ponieważ dostępność wiedzy nie idzie – niestety – w parze z mądrością. Łatwy dostęp do informacji nie czyni z nas ludzi mądrych; jeśli nawet ktoś zyskał miano „chodzącej encyklopedii”, to bez refleksji

¹¹ Zob. M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1-7, tłum. T. Żeleński (Boy) (t. 1-5), M. Żurowski (t. 6-7), Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

nad ludzką egzystencją oraz sposobami, w jakie człowiek współtworzy otaczający go świat, pozostanie na płaszczyźnie faktów, nie sformułuje poglądów.

Zarówno twórcom, jak i odbiorcom humanistyki potrzebny jest dzisiaj jakiś rodzaj ascezy, skupienia się na pisanim lub czytanim słowie, połączonego z odłożeniem równoczesnego zajmowania się innymi sprawami. Nie traci czasu ten, kto wypełnia czas, a czas najlepiej wypełnia ten, kto koncentruje swoją uwagę na tym, co w danej chwili jest przedmiotem jego działania (refleksji). Kiedy przedłużającej się lekturze lub redakcji tekstu zaczyna towarzyszyć irytacja, że „tak długo to już trwa”, to – pomijając sam problem braku cierpliwości – najprawdopodobniej w polu zainteresowania ziryutowanego własną niemocą mentalną delikwenta pojawił się już jakiś inny, intrygujący go przedmiot myśli. Kiedy zaczyna myśleć „na dwa fronty”, jedynie pogłębia swój problem. Asceza humanisty zdaje się polegać na skupieniu myśli na przeżywanej właśnie chwili, o czym, zastanawiając się nad stosunkiem „ja” do czasu, pisze Roman Ingarden. Ingarden wypowiada się trochę jak mnich, dlatego wiąże jego wypowiedź z postulatem „humanistycznej ascezy”. „Mogę w życiu rozmaicie się zachowywać, rozmaicie postępować. Między innymi tak, że «z czasem» ulegam działaniu czasu, że zostaję przez jego upływ zniszczony. Jeżeli jestem za słaby, jeżeli nie dorastam do tego, by umieć trafnie rozwiązywać zagadnienia, które mi życie stawia – zagadnienia praktyczne, które wymagają pewnych rozstrzygnięć i decyzji moralnych – jeżeli nie umiem się «skupić», jeżeli «gubię» się w bezznaczeniowości drobiazgów życia codziennego, jeżeli daję się «ścierać» przez różne drobne przeciwności życiowe, jeżeli «trwonię» me siły na sprawy bez wartości lub zużywam się w uludnej pogoni za pozornymi wartościami, jeżeli jestem wewnętrznym tchórzem lub leniuchem, któremu nie chce się dokonać żadnego wysiłku, który woli z ociążałości leżeć, w gnuśności trwać, miast z trudem iść przed siebie [...], jeżeli wreszcie zdradzam siebie – wówczas powoli rozpadam się w czasie”²².

Zadaniem humanisty w świecie nastawionym na zysk i oczekującym szybkich efektów jest mozolne przypomnienie o wartości refleksji nad ludzkim życiem i działaniem. Tym, co robi wrażenie w słowach Ingardena, jest niezwykle poważne podejście do wykorzystywania czasu i własnego potencjału. Dopiero skupienie na myśli i słowie pozwala je „przytrzymać”, nadać słowom i zdaniom formę i znaczenie, które warte będzie utrwalenia. Nie postuluję taryfy ulgowej dla humanistów, polegającej na tym, że za brak wymiernych efektów swojego wysiłku obwinia niesprzyjające spokojnej pracy tempo współczesnego świata. Cała sztuka w tym, by nie dać się ponieść panującym dziś trendom; jeśli ktoś sobie z tym nie radzi, to nie znajdzie „zakorzenienia” myśli, a to, co napisze, będzie ulotne i mdłe. Istnienie i praca humanistów są dla współczesnego społeczeństwa bezcenne, co już jakiś czas temu starała się pokazać Martha C. Nussbaum³³, swoje zadanie jednak spełnią oni jedynie wtedy, gdy „nie rozpadną się w czasie”, nie ulegną presji pogoni za „gnającym” niekiedy bez wyraźnego celu światem. Przywróca wówczas moc słowom w świecie, w którym nie szanuje się słów, i bronić będą rangi myślenia, której nie zastąpi AI. Ludzie szczycą się tym, że są *sapiens*, kiedy rezygnują z myślenia, kiedy rezygnują z tego, co ich konstytuuje i w czym nie zastąpią ich nowoczesne technologie, zrodzone – jakby nie było – z ich myśli.

²² R. Ingarden, *Człowiek i czas*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, s. 65n.

³³ Zob. M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pałowski, Biblioteka Kultury Liberalnej, Warszawa 2016.



Maria FILIPIAK

W SŁUŻBIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA
Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek
o dylematach kultury współczesnej
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2024

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| I(2005) ss. 1326 | V(2009) t. 1, ss. 1439 |
| II(2006) t. 1, ss. 1008 | V(2009) t. 2, ss. 980 |
| II(2006) t. 2, ss. 1065 | VI(2010) t. 1, ss. 1166 |
| III(2007) t. 1, ss. 1405 | VI(2010) t. 2, ss. 1390 |
| III(2007) t. 2, ss. 1065 | VII(2011) t. 1, ss. 1072 |
| IV(2008) t. 1, ss. 1280 | VIII(2012) t. 1, ss. 960 |
| IV(2008) t. 2, ss. 1099 | 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 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Miłość i zrozumienie dla przezwyciężenia nienawiści i przemocy* (Przemówienie do burmistrza i Rady Kapitołińskiej, 23 XII), NP I, s. 187-188; toż: *L'amore e la comprensione per vincere l'odio e la violenza*, IGP I, s. 404-406.

1979

2. *Uniwersytety katolickie w pasterskiej trosce o kulturę* (Przemówienie do członków Rady Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich, 24 II), NP II, 1, s. 180-182; toż: *Le Università Cattoliche per una pastorale della cultura*, IGP II, 1, s. 444-447.

3. *Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Gniezno 3 VI), NP II, 1, s. 611-613; toż: *L'ispirazione cristiana nella cultura polacca*, IGP II, 1, s. 1407-1409.

4. *Apostolstwo kultury w misyjnej działalności Kościoła* (Przemówienie do członków Ośrodka św. Dominika w Bolonii, 16 VI), NP II, 1, s. 729-730; toż: *L'apostolato della cultura nell'azione missionaria della Chiesa*, IGP II, 1, s. 1556-1558.

5. *Wkład Kościoła do postępu kultury* (Audiencja generalna, 18 VII), NP II, 2, s. 33-36; toż: *Il contributo della Chiesa al progresso della cultura*, IGP II, 2, s. 69-72.

1980

6. *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI), NP III, 1, s. 726-736; toż: *L'integrale umanità dell'uomo si esprime nella cultura*, IGP III, 1, s. 1636-1656.

7. *Pojednać kulturę z Chrystusem i przez Chrystusa z człowiekiem* (Przemówienie do Kościelnego Ruchu Zaangażowania Kulturowego, 14 VI), NP III, 1, s. 775-778; toż: *Ri-conciliare la cultura con Cristo e, mediante Cristo, con l'uomo*, IGP III, 1, s. 1754-1759.

8. *W dziele kultury Bóg sprzymierzył się z człowiekiem* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, Rio de Janeiro, 1 VII), NP III, 2, s. 9-12; toż: *Nell'opera della cultura Dio ha fatto alleanza con l'uomo*, IGP-III, 2, s. 18-23.

9. *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.

10. *Metoda i doktryna świętego Tomasza w dialogu z kulturą współczesną* (Przemówienie do uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, 13 IX), NP III, 2, s. 321-327; toż: *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea*, IGP III, 2, s. 604-616.

11. *Wkład środków społecznego przekazu w kulturę ludzką* (Przemówienie do uczestników Kongresu Katolickiej Międzynarodowej Unii Prasy, 25 IX), NP III, 2, s. 383-385; toż: *Contributo della comunicazione sociale all'edificazione dell'uomo*, IGP III, 2, s. 729-733.

1981

12. *Kultura i perspektywy przyszłości świata* (Przemówienie podczas spotkania z intelektualistami, Coimbra, 15 V), NP IV, 1, s. 736-740; toż: *La cultura è per l'elevazione dell'uomo e per lo sviluppo della collaborazione tra i popoli*, IGP IV, 2, s. 1690-1705.

13. *Szanować i rozwijać tożsamość kulturalną migrantów* (List kardynała Sekretarza Stanu na Dzień Migranta, 21 IX), NP IV, 2, s. 114-118; toż: *Rispettare e incrementare l'identità culturale dei migranti*, IGP IV, 2, s. 287-294.

14. *Żeby Polacy mogli kształtować swoją przyszłość w oparciu o własną kulturę* (Przemówienie po koncercie Filharmonii z Zielonej Góry, 31 XII), NP IV, 2, s. 563-564; toż: *Concerto offerto al Papa da un'orchestra sinfonica polacca*, IGP IV, 2, s. 1278-1281.

1982

15. *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.

16. *Prymat wartości duchowych w wychowaniu młodych roku 2000* (Posłanie na XI Zgromadzenie Międzynarodowego Urzędu Wychowania Katolickiego, 18 III), NP V, 1, s. 387-389; toż: *Il primato dei valori spirituali nella educazione dei giovani del 2000*, IGP V, 1, s. 890-891.

17. *Wyrażać wiarę w kulturze czyli w „życiu” w najgłębszym sensie* (Przemówienie do pielgrzymów z Bergamo, 24 IV), NP V, 1, s. 588-590; toż: *Esprimere la fede nella cultura, cioè in «vita» nel senso più profondo*, IGP V, 1, s. 1309-1313.

18. *Kościół potwierdza swoje poważanie dla kultury i sztuki* (Przemówienie do grupy „Przyjaciół Muzeów Watykańskich”, 29 IV), NP V, 1, s. 611-612; toż: *La Chiesa riafferma la sua stima per l'arte e la cultura*, IGP V, 1, s. 1359-1361.

19. *Kultura i perspektywy przyszłości świata* (Przemówienie do intelektualistów, Coimbra, 15 V), NP V, 1, s. 736-740; toż: *La cultura è per l'elevazione dell'uomo e per lo sviluppo della collaborazione tra i popoli*, IGP V, 2, s. 1690-1705.

20. *Rozwiązanie waszych problemów spoczywa w waszych rękach* (Przemówienie do robotników, Porto, 15 V), NP V, 1, s. 747-752; toż: *Il lavoro fondato sulla dignità della persona difende gli interessi dell'uomo*, IGP V, 2, s. 1725-1740.

21. *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury* (List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli, 20 V), NP V, 1, s. 765-768; toż: *Giovanni Paolo II istituisce il Pontificio Consiglio per la Cultura*, IGP V, 2, s. 1775-1781.

22. *Kościół potrzebuje kultury, jak kultura potrzebuje Kościoła* (Przemówienie do uczestników kongresu naukowego, 21 V), NP V, 1, s. 772-774; toż: *La Chiesa ha bisogno della cultura come la cultura ha bisogno della Chiesa*, IGP V, 2, s. 1789-1792.

23. *Rozwój kulturalny na rzecz bardziej sprawiedliwego i braterskiego świata* (Oreǳcie do Dyrektora Generalnego UNESCO, 24 VII), NP V, 2, s. 215-216; toż: *Il progresso della cultura per un mondo più giusto e fraterno*, IGP V, 3, s. 109-112.

24. *Poszanowanie wolności oraz wartości duchowych w każdej kulturze* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji Stowarzyszeń Autorów i Kompozytorów,

8 X), NP V, 2, s. 523-524; toż: *Rispetto della libertà: salvaguardia dei valori umani e spirituali di ogni cultura*, IGP V, 3, s. 738-740.

25. *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkiem prawdziwego rozwoju kultury* (Przemówienie do naukowców, Madryt, 3 XI), NP V, 2, s. 685-690; toż: *Libertà, cooperazione, universalità, servizio dell'uomo, condizioni per il vero avanzamento della cultura*, IGP V, 3, s. 1094-1103.

1983

26. *Kościół i kultura* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady Kultury, 18 I), NP VI, 1, s. 70-76; toż: *Educare al superamento degli egoismi nel rispetto della dignità inalienabile dell'uomo*, IGP VI, 1, s. 373-376.

27. *Bądźcie świadkami głębokiej więzi między Ewangelią, człowiekiem i kulturą* (Przemówienie do przedstawicieli Szkół Katolickich w Łacjum, 29 I), NP VI, 1, s. 125-127; toż: *Siate testimoni del profondo legame tra il vangelo, l'uomo e la cultura*, IGP VI, 1, s. 266-270.

28. *Jesteście tymi, którzy mają kształtować ludzi wolnych* (Przemówienie do nauczycieli i wychowawców, León, 4 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 27; toż: *Consideratevi continuatori di una secolare e feconda opera educativa*, IGP VI, 1, s. 561-566.

29. *Świat kultury i sztuki jest powołany do budowania człowieka* (Przemówienie po koncercie w La Scala, 21 V), NP VI, 1, s. 623-626; toż: *Il mondo della cultura e dell'arte è chiamato a costruire l'uomo*, IGP VI, 1, s. 1321-1325.

30. *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.

31. *Adwent jest dialogiem z prawdą dla budowania prawdziwej kultury chrześcijańskiej* (Audiencja generalna, 10 XII), NP VI, 2, s. 612-615; toż: *L'avvento è dialogo con la verità per costruire una vera cultura cristiana*, IGP VI, 2, s. 1310-1315.

32. *Również ludzie kultury są solidarnie wciągnięci w proroczy obowiązek kształtowania sumień* (Przemówienie do intelektualistów europejskich, Rzym 15 XII), NP VI, 2, s. 631-636; toż: *Anche gli uomini di cultura sono coinvolti solidalmente in un impegno profetico di formazione di coscienza sensibili e capaci di dire «no» all'odio, alla violenza, al terrore*, IGP VI, 2, s. 1352-1360.

1984

33. *Catastrofe nucleare e piaga della fame si affacciano agghiaccianti all'orizzonte del mondo. In Maria, Madre di Cristo, la nostra speranza di pace* [Katastrofa atomowa i plaga głodu przerażają świat. W Maryi, Matce Chrystusa, nasza nadzieja na pokój] (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 I), IGP VII, 1, s. 3-8.

34. *Czego Kościół oczekuje od najmłodszej instytucji Kurii Rzymskiej?* (Audiencja dla Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 16 I), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 25; toż: *Il Papa invita le nuove generazioni a costruire una cultura della pace*, IGP VII, 1, s. 102-106.

35. *Chrześcijańska koncepcja kultury* (Audjencia generalna, 8 II), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 20-21; toż: „*La cultura cristiana esiste e non dobbiamo temere di affermarlo*”, IGP VII, 1, s. 259-261.

36. *Odpowiedź na wymogi współczesnej kultury w chrześcijańskim humanizmie* (Przemówienie do uczestników kongresu na temat „Mądrość Krzyża dzisiaj”, 9 II), NP VII, 1, s. 130-133; toż: *Nell'umanesimo cristiano la risposta alle istanze della cultura contemporanea*, IGP VII, 1, s. 269-274.

37. *Dialog między Kościołem i kulturą podstawowy dla jutra ludzkiego* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Seul, 5 V), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, s. 258-263; toż: *Il dialogo tra Chiesa e cultura fondamentale per il futuro dell'uomo*, IGP VII, 1, s. 1264-1269.

38. *Srodki 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 terreno della comunicazione*, IGP VII, 1, s. 1480-1485.

39. *Gaudium veritate* (Przemówienie podczas wizyty w uniwersytecie we Fryburgu, 13 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 17-18; toż: *La scienza è veramente libera soltanto quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, s. 1704-1710.

40. „*Solo una vera scelta culturale può opporsi efficacemente all'eutanasia*” [Jedynie właściwa opcja kulturowa może skutecznie sprzeciwiać się eutanazji] (Przemówienie do uczestników kursu w uniwersytecie Sacro Cuore, 6 IX), IGP VII, 2, s. 332-336.

41. *Kontynuujcie popieranie prawdy i obronę kultury* (Przemówienie do redaktorów *Encyklopedii Brytyjskiej*, 4 X), NP VII, 2, s. 364-365; toż: *Continue a promuovere la verità e a diffondere la cultura*, IGP VII, 2, s. 746-747.

1985

42. *Misja ewangelizacji kultury* (Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 15 I), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, s. 276-279; toż: *Il dialogo Vangelo-cultura promuove la civiltà dell'amore*, IGP VIII, 1, s. 97-100.

43. *È grande il compito educativo dei mezzi di comunicazione sociale* [Wielkie zadanie wychowawcze środków społecznego przekazu] (Orędzie radiowe, 30 I), IGP VIII, 1, s. 261-264.

44. *Zaproponujcie światu model cywilizacji chrześcijańskiej* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, Quito, 30 I), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 14-15; toż: *La sintesi tra fede e cultura conduca a una nuova era di pace e di progresso*, IGP VIII, 1, s. 278-286.

45. *Ukazujcie ludziom „prawdę dla życia”* (Przemówienie do uczestników Krajowego Zjazdu Kościelnego Ruchu Zaangażowania Kulturalnego, 9 II), NP VIII, 1, s. 249-252; toż: *Offrire agli uomini „verità per la vita”*, IGP VIII, 1, s. 453-458.

46. *Wierność Ewangelii i komunja z Kościołem w ciągłym dialogu pomiędzy wiarą a kulturą* (Przemówienie do biskupów Birmańskich, 7 VI), NP VIII, 1, s. 897-900; toż: *Fedeltà al Vangelo e comunione con la Chiesa nel continuo dialogo fra la fede e la cultura*, IGP VIII, 1, s. 1734-1739.

47. *Niech mowa sztuki będzie echem boskiego Logosu* (Przemówienie podczas spotkania ze światem sztuki i kultury, Wenecja, 16 VI), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 20-21; toż: *L'arte rivelatrice di trascendenza e palestra di più alta umanità*, IGP VIII, 1, s. 1876-1880.

48. *Cultura e ricerca scientifica non devono essere complici nella corsa alle armi* [Kultura i badania naukowe nie powinny być współnikami w wyścigu zbrojeń] (Przemówienie do wspólnoty akademickiej, 17 VI), IGP VIII, 1, s. 1892-1897.

49. *Kultura miejscem spotkania Narodu z samym sobą* (Audiencja dla polskich artystów, 22 VII), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 14-15.

50. *Przedstawicielom kultury życzę wolności słowa* (Homilia podczas Mszy św. dla „Scholae cantorum”, 29 IX), NP VIII, 2, s. 411-412; toż: *La sacra musica deve esprimere la verità del mistero di Cristo*, IGP VIII, 2, s. 794-801.

51. *Wierność słowu i prawdzie w celu utrzymania poprawnego dialogu między nauką a kulturą* (Przemówienie do rektorów uniwersytetów Towarzystwa Jezusowego, 9 XI), NP VIII, 2, s. 632-636; toż: *Fedeltà alla Parole e alla verità sull'uomo per il corretto dialogo tra fede e cultura*, IGP VIII, 2, s. 1227-1232.

1986

52. *Il Sinodo 1985: L'inculturazione del Vangelo al cuore della missione della Chiesa nel mondo* [Synod 1985: Inkulturacja Ewangelii w sercu misji Kościoła w świecie] (Przemówienie do Plenarnego Zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 13 I), IGP IX, 1, s. 107-110.

53. *Odpowiedzialność wierzących za wzrost kultury człowieka* (Orędzie do krajowej konferencji na temat Kultury Człowieka w Bombaju, 11 III), NP IX, 1, s. 342-345; toż: *La responsabilità dei credenti per la crescita culturale dell'uomo*, IGP IX, 1, s. 674-679.

54. *Dialog i koordynacja między kulturami* (Przemówienie w bibliotece Malatestańskiej, 9 V), NP IX, 1, s. 656-657; toż: *Colloquio e coordinamento tra le culture*, IGP IX, 1, s. 1302-1303.

55. *Handlarze wolnością swych braci* (Cartagena, 6 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 28; toż: *Lottate contro la schiavitù della droga*, IGP IX, 2, s. 195-197.

56. *Sappiano gli uomini riconoscere di nuovo nella cultura la «Via Regia» della liberazione dalle diverse schiavitù* [Oby ludzie na nowo rozpoznali w kulturze «królewską drogę» wyzwolenia z różnych zniewoleń] (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, Florencja, 18 X), IGP IX, 2, s. 1083-1094.

57. *Pozwólcie by Ewangelia przenikała waszą kulturę* (Homilia podczas Mszy św. w „Domain Park” w Auckland, 22 XI), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 22-23; toż: *Lasciate che il Vangelo continui a penetrare e a permeare la vostra cultura*, IGP IX, 2, s. 1538-1546.

1987

58. *Spotkanie z nowożytnymi kulturami i inkulturacja* (Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 17 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 13; toż: *„Fate maturare negli spiriti l'urgenza dell'incontro del Vangelo eon le culture vive”*, IGP X, 1, s. 121-126.

59. *La cultura è speranza ed il cristiano se ne fa interprete* [Kultura jest nadzieją a chrześcijanin staje się jej interpretatorem] (Przemówienie do członków Instytutu «Carlo Tincani», Bolonia, 24 I), IGP X, 1, s. 181-184.

60. *Solo Cristo può offrire il principio di unità al mondo del sapere umano e della cultura* [Tylko Chrystus może dać zasadę jedności świata ludzkiego poznania i kultury] (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 26 III), IGP X, 1, s. 821-828.

61. *Kultura solidarności* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 22; toż: *È compito dell'intellettuale oggi promuovere la cultura della solidarietà*, IGP X, 1, s. 998-1006.

62. *Kultura pracy musi być kulturą sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy, Concepcjon, 5 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 15-16; toż: „*Amici miei lavoratori, il Papa fa sue le aspirazioni di giustizia che portate nel cuore*”, IGP X, 1, s. 1055-1065.

63. *Comunicazione, universalità, senso di umanità sono i valori autentici di ogni vera cultura* [Komunikacja, powszechność, sens człowieczeństwa – autentycznymi wartościami każdej prawdziwej kultury] (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, Buenos Aires, 12 IV), IGP X, 1, s. 1292-1299.

64. *O nowe spotkanie Ewangelii i kultury* (Homilia podczas Mszy św., Augsburg, 3 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 20-21; toż: *Dalla testimonianza cristiana può scaturire in questa Europa un nuovo incontro tra il Vangelo e la cultura*, IGP X, 2, s. 1565-1574.

65. *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 11-12.

66. *Trzeba, abyście trwali i pomagali trwać innym* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury i sztuki, Kościół św. Krzyża, Warszawa, 13 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 15-16; toż: *Dalla cultura e dall'etica scaturiscono un'economia ed un lavoro degni dell'uomo*, IGP X, 2, s. 2214-2220.

67. *Wobec wyzwania ideologii dialektycznego materializmu* (Przemówienie do Konferencji Episkopatu, Warszawa, 14 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 20-21.

68. *Żeby żaden obszar kultury nie leżał odłogiem* (Przemówienie do polskich pielgrzymów, 31 VIII), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 13.

69. *In dialogo con le culture contemporanee per preparare la loro evangelizzazione* [W dialogu z kulturami współczesnymi – aby przygotować ich ewangelizację] (Przemówienie podczas spotkania z profesorami i studentami Uniwersytetu Laterańskiego, 9 XI), IGP X, 3, s. 1054-1059.

1988

70. *L'unica fede deve essere vissuta e innestata nelle diverse culture* [Jedna wiara powinna być przeżywana w różnych kulturach i w nie wprowadzana] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami plenarnego zebrania Papieskiej Komisji do Spraw Duszpasterstwa Migracji i Turystyki, 25 X), IGP XI, 3, s. 1327-1329.

71. *L'Università deve essere un luogo di coerenza intellettuale che formi all'autonomia, alla responsabilità e al vivere autenticamente* [Uniwersytet powinien być miejscem intelektualnej rzetelności, które wychowuje do autonomii, odpowiedzialności i auten-

tycznego życia] (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 13 XII), IGP XI, 4, s. 1854-1860.

1989

72. *Offrite alla Chiesa le ricchezze della cultura indonesiana, offrite all'Indonesia le ricchezze della fede cattolica* [Ofiarujcie Kościołowi bogactwo kultury indonezyjskiej, ofiarujcie Indonezji bogactwo wiary katolickiej] (Homilia podczas Mszy św., Yogyakarta (Indonezja), 10 X), IGP XII, 2, s. 828-833.

73. *Solo la diffusione di una cultura della solidarietà permetterà di sconfiggere le „strutture di peccato”* [Tylko kultura solidarności pozwoli zwyciężyć „struktury grzechu”] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 27 X), IGP XII, 2, s. 1046-1051.

1990

74. *Jaką przyszłość mamy budować?* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 12 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 12; toż: *Crollano muri, si aprono frontiere ma permangono enormi barriere tra le speranze di giustizia e la loro realizzazione nel mondo*, IGP XIII, 1, s. 58-62.

75. *Macie się stać objawieniem Pana dla ludów i kultur afrykańskich* (Przemówienie do kapłanów i zakonnic, Bamako, 28 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 18-19; toż: *La Chiesa in Africa sia una vera epifania del Signore per i popoli di ogni cultura che vivono nel continente*, IGP XIII, 1, s. 260-265.

76. *Co stanie się z człowiekiem?* (Spotkanie ze światem kultury, St. Julian's, Malta, 27 V), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 20; toż: *La cultura europea è chiamata a rendere conto della fede cristiana che ha dato forma ai suoi popoli*, IGP XIII, 1, s. 1436-1441.

77. *Nauka w kontekście kultury* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Akademii Nauk, 29 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 15; toż: *Dobbiamo congiungere le forze vive della scienza e della religione per preparare i contemporanei alla sfida dello sviluppo integrale*, IGP XIII, 2, s. 961-967.

1991

78. *Jak być narodem zmartwychwstałym?* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 28-30; toż: *La Polonia sente l'impegnativo della risurrezione*, IGP XIV, 1, s. 1607-1614.

79. *Kościół spogląda z wielkim szacunkiem na twórców i krzewicieli kultury* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8-9, s. 9-11; toż: *Non privare i giovani del diritto ad una educazione comprensiva degli elementi fondamentali della fede*, IGP XIV, 2, s. 314-321.

80. *Trzeba na nowo ukazać Europie wartość i piękno kultury chrześcijańskiej* (Audiencja z okazji 10-lecia Fundacji Jana Pawła II, 26 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10,

s. 40-41; toż: *La „Fondazione Giovanni Paolo II” è stata creata per servire la cultura, la tradizione e la Nazione polacca*, IGP XIV, 2, s. 650-655.

81. *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.

82. *Ewangelizacja kultur* (Przemówienie do uczestników sympozjum przedsynodalnego, 31 X), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 58-59; toż: *Siete chiamati a fare in modo che la nuova evangelizzazione sia l'incontro tra la parola di vita e le culture d'Europa*, IGP XIV, 2, s. 1038-1044.

83. *Uwierzyć nadziei wbrew nadziei* (Przemówienie do uczestników Konferencji poświęconej narkomanii i alkoholizmowi, 23 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 15-17; toż: *Tossicodipendenze e alcoolismo frustrano la persona proprio nella sua capacità di comunione e di dono*, XIV, 2, s. 1248-1253.

1992

84. *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.

85. *Nie ulegajcie kulturze śmierci* (Homilia podczas Mszy św., Castellammare di Stabia (Włochy), 19 III), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 27-29; toż: „*Non cedete alla cultura della morte! Famiglie cristiane, siate il presidio della vostra società!*”, IGP XV, 1, s. 663-668.

86. „*Silmy się dobrze myśleć*” („Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury”, Triest, 2 V), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 14-16; toż: *Superare condizionamenti e pregiudizi per cogliere l'incontro tra fede e scienza*, IGP XV, 1, s. 1282-1287.

1993

87. *Przeciw kulturze śmierci* (Homilia podczas Mszy św., Agrigento (Sycylia), 9 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 18-20; toż: *La fede esige una chiara riprovazione della cultura della mafia che è una cultura di morte, disumana, antievangelica*, IGP XVI, 1, s. 1152-1157.

88. „*La promozione di una cultura autenticamente europea è impresa urgente e necessaria per il nostro tempo* [Promojca autentycznej europejskiej kultury pilnym i koniecznym zadaniem dla naszych czasów] (Przemówienie po koncercie, Castel Gandolfo, 26 VIII), IGP XVI, 2, s. 569-570.

89. *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury i nauki, Wilno, 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 16-19; toż: *Tra la Chiesa e la cultura è necessaria e urgente una „nuova alleanza”*, IGP XVI, 2, s. 641-646.

90. *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła* (Przemówienie do świata nauki i kultury, 9 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 36-38; toż: *La dottrina sociale della Chiesa indica i principi che devono orientare una società degna dell'uomo*, IGP XVI, 2, s. 712-718.

1994

91. *Bądźcie godni waszego dziedzictwa wiary i kultury* (Przemówienie podczas inauguracji nowenny 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.

92. *Miłość natchnieniem kultury chrześcijańskiej* (Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 22-24; toż: *In un mondo bisognoso di unità e di amore, la fede apre nuovi orizzonti al genio creativo dell'uomo*, IGP XVII, 1, s. 739-744.

93. *Badania naukowe i etyka* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 43-45; toż: *È necessario determinare le condizioni etiche della ricerca. Quando è in causa l'uomo si va oltre la sola scienza*, IGP XVII, 2, s. 562-569.

1995

94. *Kino nośnikiem kultury i wartości* (Oreǳie na XXIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 6 I), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 4-5; toż: „*Cinema, veicolo di cultura e di proposta di valori*”, IGP XVIII, 1, s. 33-38.

95. *L'economia, la politica e la cultura devono riscoprire le radici profonde dell'essere umano* [Ekonomia, polityka i kultura powinny odkryć głębokie korzenie istoty ludzkiej] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami interdyscyplinarnego kolokwium zorganizowanego przez uniwersytet w Augsburgu, 8 IV), IGP XVIII, 1, s. 948-949.

96. *Le preoccupazioni della Chiesa in campo morale convergono con il rinnovato interesse della filosofia attuale per l'etica* [Troska Kościoła o sprawy moralności są zbieżne z odnowionym zainteresowaniem dzisiejszej filozofii etyką] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami międzynarodowego kolokwium zorganizowanego przez Kongregację do Spraw Wychowania Katolickiego, 27 IV), IGP XVIII, 1, s. 1059-1062.

97. *Chrześcijaństwo i kultura* (Przemówienie podczas audiencji dla profesorów i pracowników naukowych krakowskiej ASP, 1 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 60-61.

98. *Wprowadzajcie Słowo Boże w wasze języki i kultury* (Przemówienie do Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, 15 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 18-20; toż: „*Amata Africa, avanza lungo il tuo cammino con fiducia*”, IGP XVIII, 2, s. 559-565.

1996

99. *Przyszłość narodów i kultur zaczyna się w rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., Managua, 7 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 23-25; toż: „*Maria, Regna della pace, ti rendiamo grazie per la pace e la libertà di cui godono i Paesi dell'America Centrale*”, IGP XIX, 1, s. 246-252.

100. *Dialog chrześcijaństwa z kulturą* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Maribor (Słowenia), 19 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 16-18; toż: *Questa è l'ora della verità per l'Europa*, IGP XIX, 1, s. 1296-1300.

1997

101. *O syntezę wiary i kultury* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 14 III), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 33-34; toż: *Il Vangelo non minaccia né impoverisce le culture ma dona loro un supplemento di gioia, di libertà e di verità*, IGP XX, 1, s. 433-436.

102. *Sztuka i kultura w służbie ewangelizacji* (Przesłanie do uczestników II Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji do Spraw Kościelnych Dóbr Kultury, 25 IX), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 4-5; *I beni culturali possono aiutare l'anima nella ricerca della cose divine e costituire pagine ininteressanti di catechesi e di asceti*, IGP XX, 2, s. 390-394.

1998

103. *W Chrystusie każda kultura jest otoczona szacunkiem i miłością* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Hawana, 23 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 18-20; toż: *La fiaccola che appare sullo stemma di questo Ateneo non è soltanto memoria ma è anche progetto*, IGP XXI, 1, s. 183-188.

104. *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury* (Przemówienie do uczestników I Światowego Kongresu poświęconego Duszpasterstwu Praw Człowieka, 4 VII), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 28-29 toż: *La presistenza della povertà estrema che contrasta con l'opulenza di una parte delle popolazioni è oggi un autentico scandalo in un mondo segnato da grandi progressi umanistici e scientifici*, IGP XXI, 2, s. 18-23.

105. *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.

106. *Conservare la memoria del ricco patrimonio cristiano è creare vincoli nuovi tra la fede e le culture* [Zachowywanie pamięci bogatego chrześcijańskiego dziedzictwa jest tworzeniem nowych więzów między wiarą a kulturami] (Przemówienie podczas spotkania z członkami francuskiej placówki naukowej w Rzymie, 9 XI), IGP XXI, 2, s. 962-964.

1999

107. *Chrystus – źródło nowej kultury dla Europy* (Przemówienie do uczestników przedsynodalnego sympozjum poświęconego Europie, 14 I), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 20-21.

108. *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie do rektorów wyższych uczelni, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 28-29; toż: *Il compito degli uomini di cultura oggi: offrire al mondo la speranza che nasce dalla verità*, IGP XXII, 1, s. 1233-1239.

109. *Czerpcie z dziedzictwa przeszłości, aby kształtować przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, 9 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 25-27.

110. *Chrześcijański humanizm* (Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 19 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 36-37.

2000

111. *Dobra kultury w służbie człowieka i Ewangelii* (Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji do Spraw Kościelnych Dóbr Kultury, 31 III), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 49-50; toż: *La Chiesa, esperta in umanità, utilizza i beni culturali per la promozione di un autentico umanesimo*, IGP XXIII, 1, s. 503-506.

112. *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka* (Przemówienie podczas audiencji dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców, 2 V), 21(2000) nr 6, s.39-40; toż: *Politica ed economia determinino progetti che abbiamo come scopo la remissione o almeno la diminuzione del debito pubblico dei Paesi poveri*, IGP XXIII, 1, s. 724-727.

113. *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną* (List do uczestników zgromadzenia generalnego Światowego Ruchu Chrześcijańskich Ludzi Pracy, 7 V), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 9-10; toż: *È necessario tendere alla globalizzazione della solidarietà e alla mondializzazione senza tuttavia emarginare persone e popoli*, IGP XXIII, 1, s. 790-794.

114. *List Ojca Świętego z okazji Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie* (5 IX), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 57-58.

115. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* (Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 24-29; toż: *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, IGP XXIII, 2, s. 1062-1076.

2001

116. *Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boga* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i nauki, 24 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 24-25; toż: *L'odio, il fanatismo e il terrorismo profanano il nome di Dio e sfigurano l'autentica immagine dell'uomo*, IGP XXIV, 2, s. 427-435.

2002

117. *Kultura dialogu* (List z okazji spotkania zorganizowanego przez Kongres Żydów Europejskich, 25 I), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 9-10; toż: *Lettera al Cardinale Walter Kasper in occasione del Congresso Ebraico Europeo*, IGP XXV, 1, s. 112-113.

118. *Potrzebny jest dialog z kulturą, nauką i oświatą* (Przemówienie do członków Międzynarodowego Ośrodka Katolickiego przy UNESCO, 10 V), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 26-27; toż: „*Accogliete le grandi sfide culturali del nostro tempo apportando risposte degne della persona umana*”, IGP XXV, 1, s. 717-719.

119. *Europa musi odnaleźć swą głęboką tożsamość* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, kultury i sztuki, 24 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8; toż: *L'opera dei santi Cirillo e Metodio contributo eminente al formarsi delle comuni radici cristiane dell'Europa*, IGP XXV, 1, s. 874-882.

120. *Religie i kultury między konfliktem i dialogiem* (Przesłanie do uczestników XVI Międzynarodowego Spotkania „Ludzie i religie”, 29 VIII), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 6-7; toż: *Da Palermo si irradia la luce dello „spirito di Assisi” sull’area del Mediterraneo, in particolare sulla Terra Santa precipitata in una spirale che pare di violenza inarrestabile*, IGP XXV, 2, s. 228-230.

2003

121. Adhortacja [...] *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39; toż: *Esortazione Apostolica Post-Sinodale su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l’Europa „Ecclesia in Europa”*, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

2004

122. *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.

123. „*L’attività scientifica e culturale sia sempre mossa da sincera passione per l’uomo*” [Niech szczerze zaangażowanie na rzecz człowieka ożywia zawsze działalność naukową i kulturalną] (Przesłanie do uniwersytetu bolońskiego, 3 VII), IGP XXVII, 2, s. 6-7.

2005

124. *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 21-24; toż: *La vita, il pane, la pace, la libertà: le grandi sfide dell’umanità di oggi*, IGP XXVIII, s. 25-32.

125. *W trosce o wychowanie i kształcenie młodzieży* (Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego, 1 II), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 11-12; toż: „*L’insegnamento della religione sia ovunque riconosciuto ed abbia un ruolo adeguato nel progetto educativo degli istituti scolastici*”, IGP XXVIII, s. 124-126.

126. *La Vergine Madre di Dio, Donna eucaristica, vi aiuti ad incontrare suo Figlio nella liturgia di questa Settimana Santa e nel sacramento della Penitenza* [Przesłanie do uczestników międzynarodowego spotkania „UNIV 2005” na temat „Wspierać kulturę: język muzyki, 19 III), IGP XXVIII, 1, s. 233-234.

BENEDYKT XVI

2005

1. Encyklika *Deus caritas est [...] o miłości chrześcijańskiej* (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21; toż: „*Deus caritas est*”, IB I, s. 1050-1125.

2006

2. *Rozwijajcie dialog ze współczesną kulturą* (Przemówienie do autorów i redaktorów czasopisma „*La Civiltà Cattolica*”, 17 II), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 52-53; toż: *Rinnovarsi leggendo correttamente i „segni dei tempi”*, IB II, 1, s. 191.

3. *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny* (Przemówienie do ambasadorów o większości muzułmańskiej, 25 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 39-40; toż: „*Il dialogo interreligioso e interculturale: una necessità per costruire insieme un mondo di pace*”, IB II, 2, s. 348-350.

2007

4. *Dzieci i środki przekazu jako problem wychowawczy* (Orędzie na XLI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2007, 24 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 5-7; toż: *I bambini e i mezzi di comunicazione: una sfida per l'educazione*, IB III, 1, s. 99-102.

5. *Przechowując drogie 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

6. *Kapłani muszą być przygotowani do dialogu ze współczesnymi kulturami* (Przemówienie do zgromadzenia plenarnego Kongregacji Edukacji Katolickiej, 21 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 27-29; toż: *Formare sacerdoti per il confronto con le culture di oggi*, IB IV, 1, s. 109-112.

7. *List do diecezji rzymskiej o pilnej potrzebie wychowania*, 21 I), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 4-6; toż: *La crisi dell'educazione deriva dalla mancanza di fiducia nella vita*, IB IV, 1, s. 116-120.

8. *Święty, który ochrzcił Ormian i schryścianizował ich kulturę* (Przemówienie na dziedzińcu św. Grzegorza, 22 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 28-29; toż: *Nel Vangelo l'identità del popolo armeno*, IB IV, 1, s. 297-298.

2009

9. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechnić kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni* (Orędzie [...] na XLIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 5-7; toż: „*Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo e di amicizia*”, IB V, 1, s. 123-127.

10. *Wasza ziemia była miejscem spotkania różnych ludów, tradycji i kultur* (Przemówienie powitalne, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 11-12; toż: *La verità del Vangelo fa prosperare la società*, IB V, 2, s. 257-260.

11. *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 13-15; toż: *La verità non minaccia il pluralismo*, IB V, 2, s. 263-267.

2010

12. *Tradycja i dialog z kulturami* (Przemówienie do akademii papieskich, 28 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 21-22; toż: *Confronto con le diverse culture per armonizzare ragione e fede e costruire un autentico umanesimo cristiano*, IB VI, 1, s. 129-132.

13. *Strzeżcie swojego dziedzictwa wiary i kultury* (Przemówienie pożegnalne na lotnisku, Luqa, 18 IV), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 15; toż: *Per i migranti soccorso e rispetto dei diritti*, IB VI, 1, s. 535-536.

14. *Chrześcijański fundament społeczeństwa nowoczesnego i wielokulturowego* (Spotkanie z królową, Edynburg, 16 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 14-15; toż: *Il fondamento cristiano di una società moderna e multiculturale*, IB VI, 2, s. 212-214.

15. *Dialog między kulturami wzbogaca całą wspólnotę* (Przemówienie pożegnalne, Birmingham, 19 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 44-45; toż: *Il dialogo tra culture e religioni arricchisce l'intera comunità*, IB VI, 2, s. 273-274.

2011

16. *Trzeba zwalczać społeczne i kulturowe nierówności w zglobalizowanym świecie* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu z okazji 50. rocznicy ogłoszenia encykliki „*Mater et Magistra*”, 16 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 29-31; toż: *Per una giustizia sociale mondiale*, IB VII, 1, s. 660-664.

17. *Ewangelia źródłem prawdziwej kultury* (Przemówienie do wspólnoty Katolickiego Uniwersytetu „*Sacro Cuore*”, 21 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 33-35; toż: *Un umanesimo nuovo integrale e trascendente*, IB VII, 1, s. 684-688.

18. *Złożyłem hołd chorwackiej kulturze i tradycji* (Audiencja generalna, 8 VI), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 16-18; toż: *Cristo è una speranza affidabile per l'Europa*, IB VII, 1, s. 791-800.

19. *Chrońcie dziedzictwo moralne i kulturowe, bo ono jest podstawą pokoju i szacunku* (Spotkanie z władzami Republiki San Marino, 19 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 18-19; toż: *Per una convivenza pacifica e rispettosa*, IB VII, 1, s. 877-880.

20. *Sztuka i kultura umacniają naszą więź z Panem* (Castel Gandolfo, 31 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 45-46.

2012

21. *Brak „sacrum” zubaża kulturę* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Bożego Ciała, 7 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 36-38; toż: *Ritorno al sacro*, IB VIII, 1, s. 716-719.

22. *Radosna bawarska kultura rodzi się z głębokiej akceptacji świata* (Przemówienie na zakończenie „bawarskiego wieczoru”, 3 VIII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 29-30; toż: *Dio ve ne renda merito*, IB VIII, 2, s. 51-53.

FRANCISZEK

2013

1. *Skażeni przez kulturę odrzucenia* (Audiencja generalna, 5 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 48-49. toż: *La cultura dello scarto*, IF I, 1, s. 278-283.

2. *Wolni od podziałów i stronniczości* (Audiencja generalna, 19 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 51-53; toż: *La Chiesa è Corpo di Cristo*, IF I, 1, s. 351-353.

3. *Kultura spotkania z najbardziej potrzebującymi* (Przesłanie do wiernych, Buenos Aires, 7 VIII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 42-43.

4. *Budujmy mosty między naszymi kulturami* (Audiencja dla delegacji z Centrum Szymona Wiesenthala, 24 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 26-27.

5. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (Rzym 24 XI; toż: *Evangelii gaudium*, IF I, 2, 537-681).

6. *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

7. *Przekaz w służbie kultury spotkania* (Orędzie na XLVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2014 r., 24 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 6-8.

8. *Mężczyźni i kobiety należący do mafii, nawróćcie się!* (Spotkanie modlitewne zorganizowane przez stowarzyszenie „Libera”, 21 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 34; toż: *Convertevi è ancora tempo per non finire all’inferno!*, IF II, 1, s. 302-303.

9. *Od kultury wykluczenia do kultury spotkania* (Spotkanie z członkami Apostolskiego Ruchu Niewidomych i Małej Misji dla Głuchoniemych, 29 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 40-41; toż: *Solo chi riconosce la sua fragilità può incontrare Gesù*, IF II, 1, s. 340-342.

10. *Zbrodnia przeciwko ludzkości* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat handlu ludźmi, 10 IV), ORpol. 35(2014) nr 5, s. 24; toż: *La tratta di esseri umani è un delitto contro l’Umanità*, IF II, 1, s. 393-394.

11. *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich* (Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela, 26 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 23-24; toż: *Perseguiamo l'impegno per una soluzione Pacifica*, IF II, 1, s. 621-622.

12. *Prawdziwą rewolucją jest współczucie* (Przemówienie do wspólnoty św. Idziego, 15 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 18-20; toż: *Avanti su questa strada: Preghiera, Poveri e Pace*, IF II, 1, s. 728-731.

13. *Trzeba odbudowywać porozumienie wychowawcze* (Przemówienie do uczestników światowego spotkania „Scholas occurrentes”, 4 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 23-24.

14. *Mocne serca, aby przezwyciężyć obojętność* (Orędzie na Wielki Post 2015, 4 X), ORpol. 36(2015) nr 2, s. 4-6.

15. *Pamięć, odwaga, utopia* (Przemówienie w Radzie Europy, 25 XI), ORpol. 35(2014), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 14-18; toż: *L'Europa riscopra la sua anima buona*, IF II, 2, s. 623-634.

16. *Zbrodnia obrazu człowieczeństwa* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Global Freedom Network, 2 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 27-28; toż: *La schiavitù moderna è un crimine di Lesa Umanità*, IF II, 2, s. 711-713.

2015

17. *Chronić największy skarb waszego kraju* (Przemówienie podczas spotkania z rodzinami, Manilia, 16 I), ORpol. 36(2015) nr 2, s. 17-20.

18. *Bądźcie mężni, nie bójcie się płakać* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, 18 I), ORpol. 36(2015) nr 2, s. 24-28.

19. *Przekaz o rodzinie jako uprzywilejowanym miejscu spotkania w bezinteresownej miłości* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 23 I), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 15-17.

20. *Miejcie odwagę iść pod prąd i być szczęśliwi* (Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 2015, 31 I), ORpol. 36(2015) nr 2, s. 6-9.

21. *Porażka dla państwa prawa* (List do Międzynarodowej Komisji Przeciwko Karze Śmierci, 20 III), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 32-33.

22. *Budujcie kulturę sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie do przedstawicieli włoskiej Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego, 30 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 39-40.

23. Encyklika [...] *Laudato si. W trosce o wspólny dom* (Rzym, 24 V).

24. *Musimy się bronić przed kulturą odrzucenia* (Przemówienie podczas spotkania z ludźmi ubogimi, starymi i niepełnosprawnymi, 21 VI), ORpol. 36(2015) nr 7-8, s. 28-29.

25. *Nikt nie może być wykluczony* (Przemówienie podczas wizyty w nowojorskiej siedzibie ONZ, 25 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 29-43.

2016

26. *Osoba w centrum polityki migracyjnej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 12-17.

27. *Zbrodnie obrazy człowieczeństwa muszą uznać wszyscy – liderzy religijni, polityczni i społeczni* (Przemówienie do uczestników watykańskiego szczytu na temat: „Handel Ludźmi”, 3 VI), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 44-46.

28. *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą na „Campus Misericordiae” w Brzegach, 30 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 25-28.

29. *„Nieletni, migranci, bezbronni i bez głosu”* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 8 IX), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 4-6.

2017

30. *Żaden naród nie jest przestępcą, żadna religia nie jest terrorystyczna* (Przesłanie do uczestników kalifornijskiego spotkania ruchów ludowych, 10 II), ORpol. 38(2017) nr 3-4, s. 17-19.

31. *Nie należy się zniechęcać w obliczu skandalu ubóstwa* (Orędzie na Światowy Dzień Ubogich, 13 VI), ORpol. 38(2017) nr 8, s. 7-10.

32. *Przyjmowanie, chronienie, promocja i integracja imigrantów i uchodźców* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2018 r., 15 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 4-7.

33. *Migranci i uchodźcy: mężczyźni i kobiety w poszukiwaniu pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2018 r., 13 XI), ORpol. 38(2017) nr 12, s. 5-8.

2018

34. *Sprzeciwiamy się logice wyższości kulturowej* (Homilia podczas Mszy św., Chile, 17 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 16-17.

35. *Oto biedak zawolał, a Pan go wysłuchał* (Orędzie na II Światowy Dzień Ubogich, 13 VI), ORpol. 39(2018) nr 3-4, s. 4-7.

36. *Musimy odważnie walczyć z handlarzami śmierci* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat narkotyków i uzależnień, 1 XII), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 1.

2019

37. *„Kultura nadużyć” raną zadaną wiarygodności Kościoła* (List do Biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, 1 I), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 7-11.

38. *Wyzwaniu, jakim są migracje, nie można stawiać czoła logiką odrzucenia* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 7 I), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 37-45.

39. *Stajecie się mistrzami i twórcami kultury spotkania* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami 34. Światowego Dnia Młodzieży na Campo Santa Maria la Antiqua, 24 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 17-20.

40. *Migranci nie są odpadem, lecz posiadają godność i osobiste bogactwo* (Przemówienie podczas spotkania z migrantami, 30 III), ORpol. 40(2019) nr 4-5, s. 24-26.

41. *Nie chodzi tylko o migrantów* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 27 V), ORpol. 40(2019) nr 7-8, s. 4-6.

42. *Umacniajcie kulturę spotkania* (Homilia podczas Mszy św. w bukaresztańskiej katedrze, 31 V), ORpol. 40(2019) nr 7-8, s. 22-24.

43. *Wielokulturowa i wieloreligijna rzeczywistość regionu śródziemnomorskiego* (Przemówienie na kongresie nt. „Teologia po *Veritatis gaudium*” w Neapolu, 21 VI), ORpol. 40(2019) nr 9, s. 12-18.

2020

44. *Bogate i wieloaspektowe dziedzictwo* (List na inaugurację Instytutu Kultury św. Jana Pawła II, 18 V), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 8-9.

45. Encyklika *Fratelli tutti* [...] O braterstwie, i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X).

2021

46. *Nie mentalność wykluczenia, ale kultura wspólnoty* (Przesłanie do uczestników II Krajowej Konferencji Zdrowia Psychicznego, 14 VI), ORpol. 42(2021) nr 7, s. 15-16.

2022

47. *Budować przyszłość z migrantami i uchodźcami* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 9 V), ORpol. 43(2022) nr 6, s. 7-8.

2023

48. *Kultura spotkania burzy mury i buduje mosty* (Przemówienie do tajwańskich buddystów, 16 III), ORpol. 44(2023) nr 24, s. 18-19.

49. *Kultura pomaga nam w poznawaniu siebie* (Przemówienie podczas spotkania ze światem akademickim, Budapeszt, 30 IV), ORpol. 44(2023) nr 5, s. 28-30.

50. *Wolni, aby wybrać: migrować czy pozostać* (Orędzie na 109. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 11 V), ORpol. 44(2023) nr 6, s. 4-6.

51. *Usłyszmy wołanie ziemi i ubogich* (Przesłanie z okazji 10. rocznicy opublikowania *Evangelii gaudium*, 24 XI), ORpol. 44(2023) nr 12, s. 12-15.

52. *Sztuczna inteligencja i pokój* (Orędzie na 57. Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2024 r., 8 XII), ORpol. 44(2023) nr 1, s. 4-9.

2024

53. *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.

NOTY O AUTORACH

Silvia Brun i, doktor, muzykolog, tłumacz. Studia z zakresu muzykologii na Università degli Studi di Roma „Tor Vergata” w Rzymie oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2017 r. związana z Instytutem Muzykologii UJ, obecnie asystent badawczy w Zakładzie Badań nad Muzyką od XIX do XXI Wieku. Współpracownik Narodowego Instytutu Fryderyka Chopina w Warszawie.

Członkini redakcji wydawnictwa literackiego Austeria, Komitetu Redakcyjnego czasopisma muzykologicznego „Hoquet” (wydawanego przez Conservatorio Superior de Música de Málaga), Związku Kompozytorów Polskich (Sekcji Muzykologów), Zarządu Stowarzyszenia Artystycznego „Porta Musicae”, Rady Fundacji „Bookowy Dom”.

Główne obszary zainteresowań badawczych: recepcja muzyki (w szczególności recepcja twórczości i postaci Fryderyka Chopina oraz innych polskich kompozytorów we Włoszech), filozofia muzyki, faktografia życia i twórczości Fryderyka Chopina, polska i włoska kultura muzyczna od przełomu XVIII i XIX w. do przełomu XIX i XX w.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Recepcja Fryderyka Chopina we Włoszech* (2023). Tłumaczenie i redakcja m.in. Bolesława Leśmiana *Żdźbła czasu / Lo stelo del tempo* (2012) i antologii poezji łemkowskiej *Ritorni / Powroty / Wertania* (2022).

Rocco Buttiglione, profesor, filozof, prawnik, polityk. Studia uniwersyteckie w Rzymie i w Turynie.

Profesor na uniwersytecie w Teramo, na Libera Università degli Studi San Pio V w Rzymie, w International Academy of Philosophy w Liechtensteinie i na Pontificia Università Lateranense.

W latach 2001-2005 Minister do spraw Integracji Europejskiej, a w latach 2005-2006 Minister Kultury w rządzie Republiki Włoskiej. W latach 1994-2006 poseł do Izby Deputowanych Parlamentu Republiki Włoskiej, od 2006 do 2008 r. członek Senatu.

Członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych oraz Papieskiej Akademii im. św. Tomasza z Akwinu, współpracownik m.in. czasopism „Il Nuovo Areopago”, „30 Giorni”, „Avvenire”, „Il Tempo”. Członek Rady Naukowej kwartalnika „Ethos”.

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jako pierwszy obcokrajowiec wyróżniony polskim medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982; wyd. pol. *Myśl Karola Wojtyły*, 1996, 2010); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991; wyd. pol. *Kryzys w etyce*, 1994); *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero* (1992); *Il problema politico dei cattolici* (1993); *Chrześcijananie a demokracja* (1993); *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996); *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II* (1998); *Etyka wobec historii* (2005); *Caminos para una teologia del pueblo y de la cultura* (2021).

Tomasz D u m a, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof. Studia z zakresu teologii i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2008 r. pracownik naukowy Wydziału Filozofii KUL, obecnie kierownik Katedry Metafizyki w Instytucie Filozofii.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, International Étienne Gilson Society.

Główne obszary zainteresowań badawczych: metafizyka, antropologia filozoficzna, filozofia Boga, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Akt i możliwość w filozofii realistycznej. Gallusa Mansera interpretacja teorii aktu i możliwości* (2008); *Metafizyka relacji. U podstaw rozumienia relacji bytowych* (2017).

Tomasz G a r b o l, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2000 r. pracownik KUL, obecnie adiunkt w Ośrodku Badań nad Literaturą Religijną.

Główne obszary badań: literatura a religia, poezja współczesna.

Publikacje książkowe: *Chrzest ziemi. Sacrum w poezji Zbigniewa Herberta* (2006); *Po Upadku. O Twórczości Czesława Miłosz* (2013; wydanie angielskojęzyczne: *After the Fall: On the Writings of Czesław Miłosz*, 2020); *Miłosz. Los* (2018); *Literatura a religia w stanie podejrzenia* (2019); *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej* (t. 1, *Teorie i metody*, współred., 2020); *Po Upadku. O twórczości Czesława Miłosza* (2021); *Polskość łacińska. O twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (2023).

Ks. Grzegorz H o ł u b, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii i teologii na Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).

Od 2004 r. pracownik Wydziału Filozoficznego PAT, obecnie Katedry Karola Wojtyły na Wydziale Filozofii.

W latach 2012-2022 redaktor naczelny czasopisma „Logos i Ethos”. Założyciel i współredaktor periodyka „Wojtyła Studies”.

Główne obszary badań: bioetyka, filozofia osoby ludzkiej, filozofia Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych* (2010); *Osoba w labiryncie decyzji moralnych* (2014); *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu* (2018); *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna* (współred., 2021); *Understanding the Person: Essays on the Personalism of Karol Wojtyła* (2021); *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia* (współautor, 2022); *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu* (2024).

Stanisław J u d y c k i, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1983-2010 pracownik Wydziału Filozofii KUL, w latach 2002-2010 kierownik Katedry Teorii Poznania. Od 2010 r. zatrudniony na Uniwersytecie Gdańskim, obecnie kierownik Zakładu Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: epistemologia, filozofia religii, historia filozofii współczesnej.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Towarzystwa Naukowego KUL.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla* (1990); *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalii-*

stycznym teoriom umysłu (1995); *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (2004); *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej* (2010); *Książeczka o człowieku wierzącym* (2014); *Epistemologia* (t. 1-2, 2020).

Alicja M a z a n - M a z u r k i e w i c z, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach 2001-2018 adiunkt w Katedrze Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa UŁ, od 2018 r. adiunkt w Zakładzie Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski Instytutu Filologii Polskiej i Logopedii na Wydziale Filologicznym UŁ.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura polska XX i XXI wieku (szczególnie problematyka aksjologiczna i zagadnienia inspiracji religijnej w dziełach literackich), literatura i książka dziecięca.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Inspiracje biblijne w utworach Romana Brandstaettera* (2003); *Liryka ks. Jana Twardowskiego. Spotkanie ze św. Teresą z Lisieux* (2014).

Adam P o t k a y, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej w Cornell University w Ithaca w stanie Nowy Jork, na The Johns Hopkins University w Baltimore w stanie Maryland i w Rutgers University (The State University of New Jersey) w USA.

W latach 1986-1988 wykładowca w Rutgers University. Od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny William and Mary College w Williamsburgu w stanie Virginia (USA).

Główne obszary badań: literatura osiemnastowieczna i romantyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Fate of Eloquence in the Age of Hume* (1994); *Black Atlantic Writers of the Eighteenth Century: Living the New Exodus in England and the Americas* (współred., 1995); *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume* (2000); *The Bible as the Root of Western Literature: Stories, Poems, and Parables* (współautor, 2003, audio-book); *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism* (2007); *Wordsworth's Ethics* (2012); *Hope: A Literary History* (2022).

Robert T. P t a s z e k, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Obecnie profesor w Katedrze Filozofii Religii Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia kultury (zwłaszcza problematyka relacji między kulturami i religiami), filozofia religii i duchowości, nowe ruchy religijne, antropologia kulturowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny* (2015); *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo* (2017); *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej* (współautor, 2018); *Filozoficzne aspekty alternatywnej religijności* (2021); *Nowa duchowość* (2023).

Michał R u p n i e w s k i, doktor habilitowany, profesor UŁ, prawnik. Studia z zakresu prawa i filozofii (licencjat) na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 2020 r. pracownik Wydziału Prawa i Administracji UŁ, obecnie profesor uczelni w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia polityczna a prawo, liberalizm polityczny, godność człowieka w prawie, zautomatyzowane podejmowanie decyzji, filozofia zmiany prawa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Prawo jako narzędzie sprawiedliwej kooperacji w społeczeństwie demokratycznym. Filozofia polityczna Johna Rawlsa z perspektywy prawniczej* (2015); *The Philosophy of Legal Change: Theoretical Perspectives and Practical Processes* (współred., 2019); *Human Dignity and the Law: A Personalist Theory* (2022).

Krzysztof W i a k, doktor habilitowany, profesor KUL, prawnik. Studia z zakresu prawa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1996 r. pracownik KUL, obecnie kierownik Katedry Prawa Karnego w Instytucie Nauk Prawnych na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji. Od 2018 r. sędzia Sądu Najwyższego.

Członek Papieskiej Akademii Życia, Rady Legislacyjnej. Członek kolegiów redakcyjnych m.in. „Przeglądu Legislacyjnego”, „Kultury Prawnej”, „Issues of Combating Crimes”, „Orbeliani Law Review”, „Yearbook of International and European Criminal and Precedural Law”, „Law-Education-Security”.

Główne obszary zainteresowań badawczych: prawo karne, w szczególności w zakresie ochrony ludzkiego życia i przeciwdziałania terroryzmowi.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ochrona dziecka poczętego w polskim prawie karnym* (2001); *Prawnokarne środki przeciwdziałania terroryzmowi* (2009); *Terrorism and Criminal Law* (2012), *Cyberterroryzm zagrożeniem XXI wieku. Perspektywa politologiczna i prawna* (współautor, 2013); *Prawo karne* (współred., 2023); *Kodeks karny. Komentarz* (współred., 2024).

Zofia Z a r ę b i a n k a, profesor, literaturoznawca, krytyk literacki, poetka. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Profesor zwyczajny w Katedrze Historii Literatury Polskiej XX Wieku na Wydziale Polonistyki UJ. Stały współpracownik dwumiesięcznika literackiego „Topos”.

Członek Komitetu Naukowego krytycznej edycji dzieł literackich i teatralnych Karola Wojtyły. Przewodnicząca jury w konkursie literackim inspirowanym myślą Jana Pawła II, członek Komitetu Organizacyjnego Międzyuczelnianych Dni Jana Pawła II.

Członek Polskiego Pen Clubu, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (członek Zarządu Głównego SPP oraz Komisji Kwalifikacyjnej przy Zarządzie Głównym SPP), Stowarzyszenia Unia Literacka, Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Towarzystwa Naukowego KUL, Komisji Historycznoliterackiej PAN (w latach 2015-2018 wiceprzewodnicząca oddziału krakowskiego), Międzynarodowego Towarzystwa Polonistyki Zagranicznej, Polskiego Towarzystwa Etycznego, Komisji Filozofii Nauki PAU

Główne obszary badań: pogranicze literatury i teologii, poezja dwudziestolecia międzywojennego, polska i europejska poezja dwudziestego wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poezja wymiaru sanctum* (1992); *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej* (1993); *Zakorzenia Anny Kamieńskiej* (1996); *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001); *O książkach, które pomagają być* (2004); *Czytanie sacrum* (2008); *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć. Duchowość. Wyobraźnia* (2014); *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów obcych* (2018); *Spotkanie w Słowiu. O twórczości literackiej Karola Wojtyły* (2018); *Gdzie jesteś źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły* (2022). Autorka tomów wierszy (utworów tłumaczonych na język czeski, angielski, niemiecki, ukraiński, francuski i hebrajski): *Człowiek rośnie w Ciszy* (1992); *Wyrwane z przestrzeni* (1996); *Niebo w czerni* (2001); *Jerozolima została zburzona* (2004); *Wiersze: Pierwsze* (2008); *Tylko na chwilę* (2012); *Wiersze dośmiertne* (2017); *Wiersze (trochę) przebrane* (2019); *Majaki* (2021); *W poszukiwaniu źródeł* (2023). Redaktor naukowy m.in. serii wydawniczej „Przemiany Sacrum” i serii monografii problemowych wydawanych po Dniach Jana Pawła II.

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. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethos” są zapowiadane w wyprzedzeniu 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-

jąca 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 interdyscyplinarnej, 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, *Mysł 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 informacje, 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 łańskimi 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. Raławickie 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, *Mysl Karola Wojtyly*, trans. Jaroslaw Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawla 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. Raclawickie 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. Raclawickie 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), pracownicy oraz czasopismo „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”.

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
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – pełnomocnik rektora KUL
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
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 WIĄK
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.**
Prenumeratory 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. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramaty 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)
Uboństwo 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)
Rozum i wiara (148)

W najbliższych numerach:

- * Oczekiwanie
 - * Wyzwania współczesności
 - * Odwaga myślenia
-

Cena netto: 40 PLN

VAT: 8%

ISSN 0860-8024



9 780860 802402

<https://czasopisma.kul.pl/index.php/ethos>