

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 153
styczeń-marzec 2026

HUMANIZM KAROLA WOJTYŁY

W numerze m.in.

Rocco BUTTIGLIONE

* Powrócić do źródła

Giovanni SALMERI

* Human Subjectivity
and Christian Faith

Jarosław MERECKI SDS

* *Osoba i czyn* jako dzieło otwarte

Ks. Andrzej SZOSTEK

* Jak Styczeń czyta Wojtyłę?

Andrzej DERDZIUK OFMCap

* Ku rekonstrukcji obecności

Keith A. HOUDE

* Wojtyła's *David*: Lost or Found?



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, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR
Aimable-André DUFATANYE, Krzysztof DYBCIAK, Stanislav KOŠČ, Balázs M. MEZEI
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, Manfred SPIEKER, Eleonore STUMP, Linda ZAGZEBSKI

RECENZENCI TOMU

Marek BERNACKI, ks. Tadeusz BIESAGA, ks. Paweł BORTKIEWICZ, Kazimierz BRAUN
Piotr CHLEBOWSKI, Joanna CIEŚLIK-KLAUZA, Aniela DYŁUS, ks. Grzegorz HOŁUB
ks. Kazimierz GRYŻENIA, Katarzyna JASIŃSKA, Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFEL
Adrian J. REIMERS, Marek REMBIERZ, Jan W. SIENKIEWICZ, ks. Stanisław SUWIŃSKI
Katarzyna SZYMAŃSKA-STUŁKA, ks. Hubert WIŚNIEWSKI, Ryszard WIŚNIEWSKI
Irena WODZIANOWSKA

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Fotografia na okładce
Maciej NOWAK

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

ISSN 0860-8024, e-ISSN 2720-5355
www.czasopisma.kul.pl/ethos
Nakład 210 egz.

HUMANIZM KAROLA WOJTYŁY

- * Od Redakcji – Rozpoznać obietnicę (P.M.) 9
DOI 10.12887/ethos.20073
- * From the Editors – To Recognize the Promise (P. M.) 15
DOI 10.12887/ethos.20074
- * JAN PAWEŁ II – Wolność. Znak obrazu Bożego w człowieku (Fragment encykliki *Veritatis splendor*, nr 31-42) 21
- * JOHN PAUL II – Freedom: A Manifestation of the Divine Image in Man (Extract from the Encyclical *Veritatis Splendor*, Sections 31–42) 33

KU PRZYSZŁOŚCI

- * Rocco BUTTIGLIONE – Powrócić do źródła. Dziedzictwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II a wyzwania współczesności (tłum. T. Pałkowski, P. Mikulska) 45
DOI 10.12887/ethos.20069
- * Giovanni SALMERI – Human Subjectivity and Christian Faith in the Thought of Karol Wojtyła 59
DOI 10.12887/ethos.20072
- * Jarosław MERECKI SDS – *Osoba i czyn* jako dzieło otwarte 76
DOI 10.12887/ethos.20075
- * Ks. Andrzej SZOSTEK – Jak Styczeń czyta Wojtyłę? 86
DOI 10.12887/ethos.20076

ZNAKI OBECNOŚCI

- * Dominika ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA – Przywództwo i proces decyzyjny. Interdyscyplinarne wprowadzenie do analizy pontyfikatu Jana Pawła II 99
DOI 10.12887/ethos.20077

- * Jan POMORSKI – Uniwersytet jako dar i nadzieja **116**
DOI 10.12887/ethos.20078
- * Andrzej DERDZIUK OFMCap – Ku rekonstrukcji obecności. Lubelskie ślady i inspiracje Karola Wojtyły – Jana Pawła II **127**
DOI 10.12887/ethos.20079

WYRAZIĆ NIEWIDZIALNE

- * Marcin T. ŁUKASZEWSKI – *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*. Cykl pieśni Sebastiana Szymańskiego w świetle polskiej twórczości muzycznej poświęconej Papieżowi Polakowi **153**
DOI 10.12887/ethos.20080
- * Jacek POPIEL – „Jeśli chcesz znaleźć źródło, musisz iść do góry, pod prąd”. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w labiryncie sztuki **177**
DOI 10.12887/ethos.20081

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Keith A. HOUDE – Wojtyła’s *David*: Lost or Found? Contextual Clues Toward Possible Solution of a Literary Mystery **193**
DOI 10.12887/ethos.18699

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Barbara CICIORA – Od wątków autobiograficznych do idei piękna. Sielanki Henryka Siemiradzkiego na tle malarstwa drugiej połowy dziewiętnastego wieku **217**
DOI 10.12887/ethos.20082

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Maciej SZYMANOWSKI – Cierpliwość i determinacja (rec. A. Grajewski, *W dialogu i zwarciiu. Stolica Apostolska wobec sowieckiego komunizmu 1917-1991*, Kolegium Europy Wschodniej, Warszawa–Wojnowice 2024) **245**
DOI 10.12887/ethos.20083

- * Krzysztof DYBCIAK – Ocalanie polskiej literatury lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku (rec. M. Urbanowski, *Literatura stanu wojennego 1981-1989*, Instytut Dziedzictwa Solidarności, Gdańsk 2026) **249**
DOI 10.12887/ethos.20084
- * Propozycje „Ethosu” (J. Wojtysiak, *Autorytet*, Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach – Wydawnictwo W drodze, Warszawa–Poznań 2025) **254**
DOI 10.12887/ethos.20085

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Małgorzata U. MAZURCZAK – Dom i pracownia. Miejsca pracy artystów w życiu i twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II **259**
DOI 10.12887/ethos.20086
- * Noty o autorach **271**

ETHOS

Volume 39
Number 1 (153)
January—March
2026

KAROL WOJTYŁA'S HUMANISM

- * Od Redakcji, Rozpoznać obietnicę (P. M.) **9**
DOI 10.12887/ethos.20073
- * From the Editors, To Recognize the Promise (P. M.) **15**
DOI 10.12887/ethos.20074
- * JAN PAWEŁ II, Wolność. Znak obrazu Bożego w człowieku (Fragment encykliki *Veritatis splendor*, nr 31-42) **21**
- * JOHN PAUL II, Freedom: A Manifestation of the Divine Image in Man (Extract from the Encyclical *Veritatis Splendor*, Sections 31-42) **33**

TOWARDS THE FUTURE

- * Rocco BUTTIGLIONE, Returning to the Sources: The Heritage of Karol Wojtyła—John Paul II and the Challenges Posed by the Contemporary World (trans. Tomasz Pałkowski, Patrycja Mikulska) **45**
DOI 10.12887/ethos.20069
- * Giovanni SALMERI, Human Subjectivity and Christian Faith in the Thought of Karol Wojtyła **59**
DOI 10.12887/ethos.20072
- * Jarosław MERECKI, SDS, *Person and Act* as an Open Work **76**
DOI 10.12887/ethos.20075
- * Fr. Andrzej SZOSTEK, Tadeusz Styczeń Reads Karol Wojtyła **86**
DOI 10.12887/ethos.20076

SIGNS OF THE PRESENCE

- * Dominika ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA, Leadership and the Decision-Making Process: An Interdisciplinary Introduction to the Pontificate of John Paul II **99**
DOI 10.12887/ethos.20077

- * Jan POMORSKI, The University: A Gift and a Hope **116**
DOI 10.12887/ethos.20078
- * Andrzej DERDZIUK, OFMCap, Towards the Reconstruction of a Presence:
On the Intellectual Traces Karol Wojtyła—John Paul II Left in Lublin and
the Inspiration he Found There **127**
DOI 10.12887/ethos.20079

TO EXPRESS THE INVISIBLE

- * Marcin T. ŁUKASZEWSKI, *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*: Sebastian
Szymański's Song Cycle in the Light of Polish Musical Works Dedicated
to the Polish Pope **153**
DOI 10.12887/ethos.20080
- * Jacek POPIEL, "If you want to find the source, you have to go up, against
the current." Karol Wojtyła—John Paul II and the Realm of Arts **177**
DOI 10.12887/ethos.20081

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- * Keith A. HOUDE, Wojtyła's *David*: Lost or Found? Contextual Clues To-
ward Possible Solution of a Literary Mystery **193**
DOI 10.12887/ethos.18699

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- * Barbara CICIORA, From Autobiographical Themes to the Idea of Beauty:
Henryk Siemiardzki's Idylls, as Compared to the Painting of the Second
Half of the 19th Century **217**
DOI 10.12887/ethos.20082

NOTES AND REVIEWS

- * Maciej SZYMANOWSKI, Patience and Determination (review of A. Gra-
jewski's *W dialogu i zwarcu: Stolica Apostolska wobec sowieckiego komu-*

nizmu 1917-1991, Warszawa and Wojnowice: Kolegium Europy Wschodniej, 2024) **245**

DOI 10.12887/ethos.20083

- * Krzysztof DYBCIAK, *Saving the Polish Literature of the 1980s* (review of M. Urbanowski's *Literatura stanu wojennego 1981-1989*, Gdańsk: Instytut Dziedzictwa Solidarności, 2026) **249**

DOI 10.12887/ethos.20084

- * Books Recommended by *Ethos* (J. Wojtysiak, *Autorytet*, Warszawa and Poznań: Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach and Wydawnictwo W drodze, 2025) **254**

DOI 10.12887/ethos.20085

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- * Małgorzata U. MAZURCZAK, *A Home That Becomes an Atelier: The Impact of the Experience of Visiting Artists' Studios on the Life and Creative Work of Karol Wojtyła—John Paul II* **259**

DOI 10.12887/ethos.20086

- * Contributors **271**



OD REDAKCJI

ROZPOZNAĆ OBIETNICĘ

Czytając wstęp do *Humanizmu integralnego*¹ Jacques’a Maritaina, można odnieść wrażenie, że wprowadzenie do niniejszego tomu „Ethosu” zostało już kiedyś napisane. Gdyby przedrukować ów tekst w tym miejscu, wymagałby on oczywiście przypisów historycznych i merytorycznych, spełniłby jednak swoją rolę. Wyjaśniłby czytelnikowi różne znaczenia terminu „humanizm” i istotę dyskusji wokół tej koncepcji, ukazałby specyfikę humanizmu inspirowanego chrześcijaństwem oraz pobudzałby do stawiania pytań o współczesne sposoby myślenia o człowieku; stawiałby także – co może wydawać się zaskakujące w przypadku tekstu napisanego około dziewięćdziesięciu lat temu – pod znakiem zapytania pewne wciąż spotykane przyzwyczajenia myślowe.

Zbieżność myśli Jacques’a Maritaina i Karola Wojtyły nie zaskakuje, chociaż myśliciele dzieli czas (Maritain urodził się w roku 1882) i konteksty polityczno-kulturowe, w których dojrzewali i działali. Łączy ich jednak wiele: zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej, którą obaj chcieli interpretować na nowo, odnajdując w niej odpowiedź na problemy swojego czasu. Łączy ich też doświadczenie wojny, rozpadu znanego im porządku świata, a także doświadczenie wysiłku jego odbudowy – również odbudowy intelektualnej i duchowej; w tym kontekście warto przypomnieć ich wkład w wydarzenie, jakim był Sobór Watykański II².

Jako humaniści chrześcijańscy Maritain i Wojtyła mają też podobnych adwersarzy. *Humanizm integralny* ukazał po raz pierwszy w formie książkowej w języku francuskim w roku 1936³, drugie wydanie, niemal niezmienione,

¹ Zob. J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, b.n.t., Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1960, s. 9-13.

² Zob. np. J. Gryboski, *Jacques Maritain i Sobór Watykański II*, „Saeculum Christianum” 10(2003) nr 1, s. 135-153; G. Wiele, *Ocalić „Gaudium et spes”*. Nowy humanizm Jana Pawła II, tłum. D. Chabrajka, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 25(2012) nr 4(100) s. 52-69.

³ Zob. J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*, Éditions Montaigne, Paris 1936. Książka zawiera opracowanie tekstu sześciu wykładów przedstawionych w roku 1934, który ukazał się pierwotnie w języku hiszpańskim.

przypadło na rok 1946; już w pierwszym zdaniu wstępu znajdujemy w nim odniesienie do humanizmu socjalistycznego⁴. W tym samym czasie ukazuje się esej *Egzystencjalizm jest humanizmem*, zapis wystąpienia, w którym Jean-Paul Sartre próbuje bronić egzystencjalizmu przed zarzutami zarówno myślicieli socjalistycznych, jak i chrześcijańskich⁵. Aby podkreślić specyfikę Wojtyłowej antropologii filozoficznej na tle filozofii mu współczesnej, Rocco Buttiglione zestawia ją z myślą marksistowską oraz z egzystencjalizmem właśnie w wersji Sartre'a⁶.

W związku z dyskusją o humanizmie Maritain napisze: „Nazwa humanizm nie jest jednoznaczna. Jasną jest rzeczą, że ten, kto jej używa, wkłada w nią [...] całą swoją metafizykę i że pojęcie humanizmu będzie wywoływało zupełnie różny wydźwięk w zależności od tego, czy uznaje się w człowieku coś ponadczasowego, osobowość, której potrzeby najgłębsze przekraczają cały porządek wszechświata”⁷. Dalej dodaje: „Wiem dobrze, że dla niektórych humanizmem autentycznym może być z samej definicji tylko humanizm antyreligijny”⁸.

Tak pozostało do dzisiaj – w deklaracji wydanej przez organizację Humanists International czytamy: „Humanizm stanowi odpowiedź na powszechną potrzebę odnalezienia źródła sensu i celu, która byłaby alternatywą dla dogmatycznej religii, autorytarnego nacjonalizmu, plemiennego sekciarstwa i samolubnego nihilizmu”⁹. Religia w takim ujęciu nie jest obojętna, „nieszkodliwa”, ale zbędna; nie jest nawet Marksowskim opium, które za cenę zniekształcenia percepcji rzeczywistości, przynosi ulgę w cierpieniu, lecz raczej czymś, co cierpienie owo pogłębia lub nie pozwala go przezwyciężyć¹⁰.

Niezależnie od nastawienia do religii humanistów łączyło przekonanie o szczególnej, w jakiś sposób centralnej pozycji człowieka w świecie i jego wyjątkowej godności, chociaż różnie rozumieli jej źródło: humaniści chrześcijańscy, powiedzmy w uproszczeniu, postrzegali je w obecnym w stworzonym człowieku obrazie Boga; według humanistów przeciwstawiających się takiej wizji człowieka źródło to stanowi obraz człowieka jako zewnętrznego obser-

⁴ Por. Maritain, *Humanizm integralny*, s. 9.

⁵ Zob. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, w: tenże, „*Problem bytu i nicości*”. „*Egzystencjalizm jest humanizmem*”, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, DeAgostini–Altaya, Warszawa 2001, s. 125-168.

⁶ Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010, s. 374-407.

⁷ Maritain, *Humanizm integralny*, s. 9.

⁸ Tamże, s. 11.

⁹ *The Amsterdam Declaration*, Humanists International, <https://humanists.international/what-is-humanism/the-amsterdam-declaration/>. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – P.M.

¹⁰ Por. Kate Pickett *on Society and Equality*, w: *What I Believe: Humanist Ideas and Philosophies to Live By*, red. Andrew Copson, Piatkus, London 2024, s. 282n.

watora świata materialnego, odrębnego odeń ontycznie – obraz istoty, której rozum stał się miarą dla tego świata i normą dla podejmowanych wobec niego działań¹¹. Dzisiaj jednak człowiek podważa to przekonanie o własnej wyjątkowości. Jak gdyby rozczarowany, a niekiedy przerażony samym sobą, starał się przekroczyć to wszystko, co uważał dotychczas za człowieczeństwo; nie stanowi już ono szczególnej wartości ani kryterium słuszności działania – ani tym bardziej powodu do dumy.

Różne są powody owego rozczarowania. Jeden z nich stanowi kondycja ludzka, kruchość człowieka, jego podatność na choroby, nieuchronność starzenia się i śmierci, wszechobecność cierpienia, a także inne ograniczenia, choćby słabość zmysłów i intelektu. Rozczarowanie takie wydaje się obecne niejako w tle manifestów transhumanistycznych, na przykład *Listu do Matki Natury* Maxa More'a: „Postanowiliśmy, że nadszedł czas poprawić naszą ludzką kondycję. Nie czynimy tego niefrasobliwie, nierozważnie czy bez szacunku, lecz ostrożnie, inteligentnie i szukając doskonałości. Zamierzamy sprawić, abyś była z nas dumna”¹².

Inne rodzaje rozczarowania można by zebrać pod szyldem posthumanizmu – jakkolwiek zmieszcza się tam znacznie różniące się poglądy, łączy je poszukiwanie nowego rozumienia miejsca człowieka w rzeczywistości. Oto dostrzega on, że jest przede wszystkim częścią przyrody: z jednej strony częścią nieszczególnie istotną (jak ujął to, chyba zbyt optymistycznie, na początku dwudziestego wieku Bertrand Russell, wystarczy nieco astronomii, by skorygować nasze nadmierne poczucie własnej wartości¹³), z drugiej – szkodliwą; jego działania niszczą środowisko, które dzieli z innymi istotami żywymi. Zadaniem człowieka jest teraz nie tylko ograniczenie tego negatywnego wpływu lub, jeśli to możliwe, naprawa szkód, lecz także zrozumienie, w jaki sposób jest on włączony w porządek natury, jak powinien to swoje uczestnictwo kształtować oraz jaką rolę ogrywają w owym porządku jego wytwory (w tym kontekście szczególną rolę przypisuje się dzisiaj sztucznej inteligencji)¹⁴.

Nieuchronność cierpienia: doznawanego i zadawanego innym, nieuchronność wyrządzania krzywdy skłania też niektórych do przekonania – nienowego w dziejach ludzkiej myśli, a dzisiaj nazwanego antynatalizmem – że lepiej

¹¹ Por. H.U. G u m b r e c h t, *Humanism*, w: *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, red. M. Rosendahl Thomsen, J. Wamberg, Bloomsbury Academic, London – New York 2020, s. 15.

¹² M. M o r e, *A Letter to Mother Earth*, w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, s. 449 (tłum. fragm. – P.M.); por. t e n ż e, *List do Matki Natury*, tłum. M. Sieńko, Racjonalista.pl, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003>.

¹³ Por. B. R u s s e l l, *What I Believe*, Routledge, London and New York 2004, s. 8.

¹⁴ Por. P. Z a w o j s k i, *Posthumanizm, czyli humanizm naszych czasów*, „Kultura i Historia” 2017, nr 32, s. 68.

jest dla człowieka nie istnieć, a zatem powoływanie nowych istot ludzkich na świat to zło moralne¹⁵. Można też, bez filozoficznych czy ideologicznych szyldów i rozbudowanych argumentacji, odczuwać przerażenie wobec czynionego przez człowieka zła i – jak się zdaje – daremnych prób zmiany tego stanu rzeczy; można wątpić w człowieka, w to, że dobro może w nim zwyciężyć.

Takiego zwątpienia obawiali się krytycy Sartre’a, chrześcijanie i socjaliści, gdy krótko po wojnie zarzucali mu, że jego filozofia, zamiast nieść nadzieję i energię konieczne do powrotu do życia, podają w wątpliwość właśnie ów triumf dobra w człowieku. Wydaje się, że i dzisiaj – w czasach, w których nie sposób nie być świadomym ludzkiego cierpienia i okrucieństwa – warto posłuchać niektórych jego argumentów. Jak na filozofa przystało, wskazywał na wieloznaczność terminu „humanizm” i odrzucał humanizm pozytywistyczny w duchu Auguste’a Comte’a. Taki humanizm skłaniał jednostki do nieuzasadnionego i korumpującego samozadowolenia płynącego z podziwu i dumy z cywilizacyjnych osiągnięć ludzkości. Egzystencjalizm Sartre’a zaś, wyrażany zarówno w jego filozofii, jak i dziełach literackich, miał za zadanie uprzytomnić człowiekowi jego odpowiedzialność za innych. „Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni”¹⁶ – pisał – „jest przede wszystkim projektem przeżywanym subiektywnie”¹⁷. Nie oznacza to jednak, że jednostce wolno o innych zapomnieć: „W istocie każdy nasz czyn, poprzez który stwarzamy w sobie człowieka według własnej woli, pociąga równocześnie za sobą stworzenie wzoru człowieka, jakim według nas być powinien. Wybrać byt ten lub inny to znaczy afirmować jednocześnie wartość tego, co wybieramy”¹⁸. W tym kontekście Sartre przypomina opowiedzianą przez Sørensa Kierkegaarda historię Abrahama – gdy Bóg nakazuje Abrahamowi złożyć syna w ofierze, w ostatniej chwili głos anioła powstrzymuje go od zabójstwa¹⁹. Filozof zauważa w tym kontekście, że „jeśli jakiś głos zwraca się do mnie, to ja zawsze będę tym, kto zdecyduje, czy ten głos jest głosem anioła”²⁰. Sartre jest ateistą, nie sądzi jednak, że w kontekście humanizmu jest to istotne: „Nie chodzi o to, czy wierzymy w istnienie Boga, bo uważamy, że to nie jest głównym naszym problemem. Trzeba, żeby człowiek odnalazł siebie i wytłumaczył sobie, że nic

¹⁵ Zob. np. M. Häyry, A. Sukenick, *Antinatalism, Extinction, and the End of Procreative Self-Corruption*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

¹⁶ Sartre, dz. cyt., s. 131.

¹⁷ Tamże, s. 132.

¹⁸ Tamże, s. 133.

¹⁹ Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, w: S. Kierkegaard, „Bojaźń i drżenie”. „Choroba na śmierć”, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969, s. 9-13.

²⁰ Sartre, dz. cyt., s. 136.

go nie uchroni od niego samego – nawet najpewniejszy dowód na istnienie Boga”²¹.

Sartre twierdzi, że człowiek jest w tym zmaganiu sam, a jego odpowiedzialność – odpowiedzialność każdego za każdego innego i za innych jako wspólnotę – jest ostateczna. Na tym tle odwołanie się do transcendencji w integralnym humanizmie chrześcijańskim Maritaina wydaje się przynosić ulgę, a nawet wprowadzać pewien optymizm, chociaż filozof deklaruje, że dostrzega „porządek nieludzki, który kona na naszych oczach”²² oraz ludzkie cierpienie; humanizm ów – pisze Maritain – „cierpi z otwartymi oczami i znosi cierpienie w miłości”²³.

Optymizm – nadmierny – wobec człowieka zarzucano kiedyś Janowi Pawłowi II. Pomyślmy choćby o jego teologii ciała, o wskazywaniu na „początek”, na stan sprzed grzechu pierworodnego, który ma stać się miarą dla ludzkiej miłości tutaj, na ziemi. Na zarzut ten opowiedział w kontekście dyskusji wokół encykliki *Evangelium vitae* Richard Neuhaus, tak charakteryzując humanizm Papieża: „Najlepszym określeniem osoby i przesłania Jana Pawła II jest «profetyczny humanizm». Ludzki projekt, humanum, nie poniesie na końcu porażki, a to dlatego, że w osobie Jezusa Chrystusa Bóg nieodwołalnie sprzymierzył się ze sprawą człowieka”²⁴. Humanizm ten, chociaż chrześcijański i teologiczny, jest zdaniem Neuhaus uniwersalny²⁵.

Nazywając to, co określano jako optymizm, humanizmem profetycznym, Neuhaus wskazał być może sedno problemu: dyskutując nad humanizmem, docieramy do granic filozofowania. Granice te uwidaczniają się w różnych propozycjach – niektóre z nich wspomniano wyżej – rozwiązania doświadczanych przez człowieka trudności teoretycznych i praktycznych. Autentyczny humanizm w wersji Jana Pawła II musi być otwarty na Transcendencję w tym sensie, że humanizm ten wymaga wiary, umożliwiającej szczególny sposób słyszenia i widzenia – wiary takiej, jak wiara Abrahama, która pozwoli odróżniać głos anioła od innych głosów (choćby Sartre’owskie wezwanie do czujności pozostaje w mocy) i dostrzegać coś więcej niż cierpienie – rozpoznawać obietnicę.

„Rozpoznać obietnicę” – słowa te odsyłają do trzeciej części *Tryptyku rzymskiego*, do części, w której Papież opisuje dzieje Abrahama, jednakże nie do opowieści o ofierze, do jakiej został wezwany, ale do historii odwiedzin

²¹ Tamże, s. 167.

²² Maritain, *Humanizm integralny*, s. 12.

²³ Tamże, s. 11.

²⁴ R.J. Neuhaus, *Świadek i prorok*, tłum. M.F., „Tygodnik Powszechny. Historia” 2018, nr 1, Tygodnik Powszechny, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/swiadek-i-prorok-156163>.

²⁵ Tenże, *The Prophetic Humanism of “Evangelium Vitae”*, Crisis Magazine, <https://crisis-magazine.com/vault/the-prophetic-humanism-of-evangelium-vitae>.

„trzech ludzi” (Rdz 18,2). Fragment ten nosi tytuł *Tres vidit et unum adoravit*²⁶ („Trzech zobaczył, ale jednego uwielbił”). Abraham zadaje sobie wiele trudu, by niespodziewanych przybyszów godnie przyjąć: zaprasza ich, by odpoczęli w cieniu drzew, każe zabić dla nich tłuste ciele, częstuje mlekiem, twarogiem i miodem, a gdy jedzą, stoi obok, gotowy usługiwać. Kiedy odchodzą, jeden z nich obiecuje, że powrócą i że wówczas Sara, żona Abrahama, będzie już miała syna. Sara uśmiecha się do siebie, nie traktując tej obietnicy poważnie. Gość czyni jej z powodu tych niewypowiedzianych myśli wyrzuty – gość, którego autor biblijny nie nazywa już jednym z trzech ludzi, lecz „Panem” (por. Rdz 18,13-15). Sara widzi trzech – być może niezwykle – ludzi, Abraham zaś zdaje się natychmiast rozpoznawać w nich Boga – „wiedział, że to On, On jeden”²⁷ – a w Jego słowach, usłyszaną niegdyś obietnicę: że będzie „wielkim narodem” (Rdz 12,2) i „błogosławieństwem” (tamże).

W refleksji Jana Pawła II o człowieku pojawia się także motyw widzenia, które zasadniczo jest nam niedostępne, bo jest spojrzeniem Boga, który rozpoznaje w człowieku swój obraz, obietnicę, jaką w nim złożył. Widzenie to niekiedy wkracza jednak w naszą rzeczywistość, objawia się naszym oczom – dosłownie oczom naszego ciała. Może się tak zdarzyć, gdy kochamy; zdarza się w arcydziełach sztuki – takich jak freski Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej: „On – pierwszy Widzący – / Widział, odnajdywał we wszystkim jakiś ślad swej Istoty, swej pełni – / Widział: *Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius* – / Nagie i przejrzyste – / Prawdziwe, dobre i piękne – / Widział widzeniem jakże innym niż nasze”²⁸.

Patrycja Mikulska

²⁶ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 520.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 511n.



FROM THE EDITORS

TO RECOGNIZE THE PROMISE

Reading Jacques Maritain's preface to his *Integral Humanism*,¹ one may get the impression that the introduction to the present volume of *Ethos* has already been written. Should the text by the French philosopher be reprinted here, footnotes explaining the historical and philosophical context would, of course, be necessary, yet such an introduction would serve the purpose. It would give the reader different definitions of the term "humanism," explain the essence of the debate around such a concept, highlight the peculiarities of humanism inspired by Christianity, and stimulate reflection on the contemporary ways of philosophical reflection on the human being. While it may seem surprising in the case of a text written about ninety years ago, it would also question some still widespread thought patterns.

An affinity between the ideas developed by Jacques Maritain and those worked out by Karol Wojtyła is not surprising. Although the time (Maritain was born in 1882) and thus the political and cultural contexts in which they lived were different, they shared the Christian tradition in which they were both deeply rooted, while striving to interpret it afresh and find in it solutions to problems posed by their time. They also shared the experience of war, of decomposition of the world order they knew, and the experience of the effort to restore that order—also in the intellectual and spiritual sense. In this connection, it is worthwhile to remember the contributions both thinkers made to the second Vatican Council.²

As Christian humanists, Maritain and Wojtyła had similar opponents. *Integral Humanism* was first published in French in 1936,³ its second edition,

¹ See Jacques Maritain, *Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Christendom*, trans. Joseph W. Evans (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), 1–8.

² See, e.g., Jacek Grzybowski, "Jacques Maritain i Sobór Watykański II," *Saeculum Christianum* 10, no. 1 (2003): 135–53; George Weigel, "Rescuing 'Gaudium et Spes': New Humanism of John Paul II, *Nova et Vetera* 8, no. 2 (2010): 251–67.

³ See J. Maritain, *Humanisme intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Paris: Éditions Montaigne, 1936). The book contains the edited text of six lectures presented in 1934 and published originally in Spanish.

almost unchanged, appeared in 1946. In the first sentence of the preface, Maritain makes a reference to socialist humanism.⁴ Approximately at the same time, *Existentialism is a Humanism* comes out; the book is a transcript of a lecture Jean-Paul Sartre gave to respond to the criticisms of his existentialism voiced by both socialist and Christian thinkers.⁵ It is against the background of Marxism and Sartre's variety of existentialism that Rocco Buttiglione sets Wojtyła's philosophical anthropology to better bring to light its specific characteristics.⁶

In his discussion of the concept of humanism, Maritain states: "The word 'humanism' is an ambiguous term. It is clear that whoever uses it brings into play thereby an entire metaphysic and that, according as there is or is not in man ... a personality whose most profound needs surpass the whole order of the universe, the idea that one forms of humanism will have very different resonances,"⁷ and goes on to add: "I am well aware that for some people an authentic humanism can by definition only be an antireligious humanism."⁸

Such a type of mindset has persisted until today. The declaration issued by Humanists International reads: "Humanism meets the widespread demand for a source of meaning and purpose to stand as an alternative to dogmatic religion, authoritarian nationalism, tribal sectarianism, and selfish nihilism."⁹ On this view, religion is not indifferent, benign, and essentially harmless; neither is it merely the opium of the people that, as Karl Marx believed, relieves human pain at the price of a distorted perception of reality. To contemporary antireligious humanists, religion appears to aggravate the pain or hinders attempts to alleviate it.¹⁰

Regardless of their attitude to religion, humanists shared the belief that the human being occupies an exceptional, in a way central position in the world, thereby also enjoying a particular dignity. They differed, however, in their views on the source of such a dignity. Christian humanists recognized the source in question in the image of God present in man believed to be God's creature, while antireligious humanists, opposing such an idea, found it in the

⁴ See Maritain, *Integral Humanism*, 9.

⁵ See Jean-Paul Sartre, "Existentialism is a Humanism," in Sartre, *Existentialism is a Humanism* and "A Commentary of 'The Stranger,'" trans. Carol Macomber (New Haven and London: Yale University Press, 2007), 17–54.

⁶ See Rocco Buttiglione, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, trans. Paolo Guietti and Francesca Murphy (Grand Rapids, Michigan, and Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997); 269–306.

⁷ Maritain, *Integral Humanism*, 2.

⁸ Ibidem, 4.

⁹ *The Amsterdam Declaration*, Humanists International, <https://humanists.international/what-is-humanism/the-amsterdam-declaration/>.

¹⁰ See "Kate Picket on Society and Equality," in *What I Believe: Humanist Ideas and Philosophies to Live By*, ed. Andrew Copson (London: Piatkus, 2024): 282–83.

image of man as an outward observer of the distant and ontologically different material world. On the latter view, human reason became the measure of the world and the norm for all human actions that affected it.¹¹ Nowadays, human beings question the belief in their exceptional stature. As if disappointed in, or oftentimes horrified with themselves, they make an effort to go beyond what they hitherto considered humanness. Being human no longer represents a particular value and it ceased to be a criterion for a morally right action; even much less is it anything of which humans feel proud.

There may be different reasons for such a disappointment. The present human condition is listed among them: humans are fragile, susceptible to diseases, unable to escape aging and death, their senses are weak, and the capacities of their intellect limited. Such a disappointment is discernible in the background of transhumanist manifestos, for instance Max More's "Letter to Mother Nature": "We have decided that it is time to amend the human constitution. We do not do it lightly, carelessly, or disrespectfully, but cautiously, intelligently, and in pursuit of excellence. We intend to make you proud of us."¹²

Other kinds of disappointment may be placed under the heading of post-humanism. Although disparate views may correspond with the general idea of posthumanism, what they have in common is a search for a new understanding of the place of the human being in the universe. Man have now realized that he is but part of nature; on the one hand, he is insignificant (as, at the beginning of the twentieth century, Bertrand Russell observed, perhaps somewhat too optimistically, that a little astronomy will suffice to correct our excessive self-esteem¹³), on the other hand, he is harmful, destroying the environment he shares with other living beings. The task of man is thus not only to reduce his negative influence on the environment and, if possible, to repair the damage, but also to understand the ways in which he is included in the order of nature, how he should participate in that order, and what role his creations, in particular artificial intelligence, are to play in it.¹⁴

The inevitability of suffering, both the suffering human beings experience and the suffering they inflict on others, the inevitability of harm, makes some adopt a view—not unknown in the history of ideas and today called antinatal-

¹¹ Por. Hans Ulrich G u m b r e c h t, "Humanism," in *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, eds. Mads Rosendahl Thomsen and Jacob Wamberg (London and New York: Bloomsbury Academic, 2020), 15.

¹² Max M o r e, "A Letter to Mother Earth," in *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, eds. Max More and Natasha Vita-More (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), 449.

¹³ See Bertrand R u s s e l l, *What I Believe* (London and New York: Routledge, 2004), 8.

¹⁴ See Piotr Z a w o j s k i, "Posthumanizm, czyli humanizm naszych czasów," *Kultura i Historia*, no. 32 (2017): 68.

ism—that it is better for man not to exist and that thus procreation is morally wrong.¹⁵ Even without subscribing to ideologies or engaging in philosophical arguments, one may feel horrified with the evil man has done. We may have lost faith in our humanness—in that whatever is good in us can win.

It was the latter condition of doubt and dejection that the critics of Sartre, Christians and socialists alike, were afraid of when making an accusation against him that, instead of giving the humanity hope and energy necessary to recover after the war and return to life, his philosophy questioned the eventuality that goodness might ultimately triumph. It seems however, that particularly nowadays, at the time when it is impossible not to be aware of human suffering and cruelty, Sartre's arguments are worth considering. As befits a philosopher, he indicated the ambiguity of the term "humanism" and rejected a positivistic humanism in the spirit of Auguste Comte. Such a humanism led individuals to unjustified and corruptive complacency resulting from their pride in the collective achievements of human civilization. Sartre's existentialism, expressed in both his philosophical and literary works, was meant to awaken man to his responsibility for others. "Man is nothing other than what he makes of himself,"¹⁶ Sartre claimed, "is indeed a project that has a subjective existence."¹⁷ By saying this, however, he did not imply that an individual was allowed to forget about others: "In fact in creating the man each of us wills ourselves to be, there is not a single one of our actions that does not at the same time create an image of man as we think he ought to be. Choosing to be this or that is to affirm at the same time the value of what we choose."¹⁸ In this context, Sartre recalled a moment in the story of Abraham, as it was told by Søren Kierkegaard, when the voice of an angel stopped Abraham from killing his son in sacrifice commanded by God.¹⁹ At this point, Sartre uttered a warning: "If a voice speaks to me, it is always I who must decide whether or not this is the voice of an angel."²⁰ Sartre was an atheist, yet he did not consider it essential in the context of humanism: "It is not that we believe that God exists, but we think that the real problem is not one of his existence; what man needs is to rediscover himself and to comprehend that nothing can save him from himself, not even valid proof of the existence of God."²¹

¹⁵ See, e.g., Matti Häyry and Amanda Suenick, *Antinatalism, Extinction, and the End of Procreative Self-Corruption* (Cambridge: Cambridge University Press, 2024).

¹⁶ Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 22.

¹⁷ Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 23.

¹⁸ Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 24.

¹⁹ See Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de silentio*, trans. Alastair Hannay (London: Penguin, 1985), 44–48.

²⁰ Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 26.

²¹ Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 54.

Sartre claimed that man was alone in his efforts, while his responsibility—the responsibility of everyone for everyone else individually and for others as a community—was ultimate. Seen against such a philosophical background, the reference to transcendence Maritain made in his integral Christian humanism seems to offer relief or even introduce a breath of optimism, although the philosopher declared being aware of “the inhuman regime in agony before our eyes”²² and of suffering; in the case of humanism as he understands it “human suffering opens its eyes and is borne in love.”²³

John Paul II was sometimes accused of being overly optimistic about man; let us consider, for instance, his theology of the body where he indicated “the beginning,” the condition enjoyed by man before the original sin, as the norm for human love, as we experience it in our earthly lives. The objection was answered by Richard Neuhaus in the context of the debate on the encyclical letter *Evangelium vitae*: “This pontificate represents a resurgence of authentic humanism. It is a Christian and theological humanism, to be sure, but it is universal in its understanding of the *humanum* called to communion with the communion that is God, Father, Son, and Holy Spirit. This is prophetic humanism. While it is irrepressibly hopeful, this vision is not to be confused with optimism.”²⁴

By making this claim, Neuhaus probably got to the heart of the matter: discussions on humanism make us reach the limits of philosophy. These limits are revealed in different proposals (some of which have been mentioned earlier) to solve the theoretical and practical difficulties human beings experience. An authentic humanism, as conceived of by John Paul II, must be open Transcendence in the sense that it requires faith. It is the faith that makes us capable of hearing and seeing in a particular way; the faith similar to that of Abraham’s which would make it possible for us to distinguish the voice of an angel from other voices (yet Sartre’s call for vigilance remains valid) and see more than suffering. Only through such faith will we be able to recognize the promise.

“To recognize the promise”—this phrase brings to mind the third part of John Paul II’s *Roman Triptych*, where the Pope describes the story of Abraham; not the dramatic episode of the sacrifice, but that of an unexpected visit of “three men” (Gen: 18:2). That part of the poem is entitled *Tres vidit et unum adoravit*²⁵ (“He saw three, yet worshipped one”). Abraham goes to great lengths to make them feel welcome, inviting them to rest under a tree, killing

²² Maritain, *Integral Humanism*, 6.

²³ Maritain, *Integral Humanism*, 4.

²⁴ R.J. Neuhaus, *The Prophetic Humanism of “Evangelium Vitae,”* Crisis Magazine, <https://crisismagazine.com/vault/the-prophetic-humanism-of-evangelium-vitae>.

²⁵ John Paul II, *Roman Triptych*, trans. Jerzy Peterkiewicz (London: Catholic Truth Society, 2003), 45.

a tender steer for them, offering them curds and milk; while they are eating, he stands nearby, ready to wait upon them. When leaving, one of them promises Abraham that they will return in a year and then Sarah, Abraham's wife will have a son. Sarah hides a smile, not taking the promise seriously. The visitor reproaches her for her unspoken thoughts. Interestingly, the biblical author no longer refers to the visitor in question as one of the three men but calls him "Lord" (cf. Gen 18:13–15). Sarah sees just three men, perhaps finding them somewhat unusual, while Abraham seems to have immediately recognized them as God: "Abraham knew that it was He / the One"²⁶, recognizing God's words as the promise he had once heard that he would become "a great nation" and "a blessing" (Gen 12: 2).

In John Paul II's reflection on man, there is also a motif of seeing in a way that is inaccessible to us, being the way in which God looks at us, recognizing his image and the promise he laid down in us. At times, however, such a vision enters our world, reveals itself to our eyes—literally to our bodily sense of sight. It may happen when we love; it happens through masterpieces of art such as Michelangelo's frescoes in the Sistine Chapel: "He—the First to see— / saw, and found in everything a trace of his Being, of his own fullness— / He saw: *Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius*— / laid bare and transparent— / true and good and beautiful— / He saw with a vision quite different from our own."²⁷

Patrycja Mikulska

²⁶ John Paul II, *Roman Triptych*, 46.

²⁷ John Paul II, *Roman Triptych*, 24.

JAN PAWEŁ II
WOLNOŚĆ
ZNAK OBRAZU BOŻEGO W CZŁOWIEKU

JOHN PAUL II
FREEDOM
A MANIFESTATION OF THE DIVINE IMAGE IN MAN

JAN PAWEŁ II

WOLNOŚĆ ZNAK OBRAZU BOŻEGO W CZŁOWIEKU*

„POZNACIE PRAWDĘ, A PRAWDA WAS WYZWOLI” (J 8,32)

Ludzkie problemy najszerzej dyskutowane i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się wszystkie – choć na różne sposoby – do zasadniczej kwestii: do kwestii wolności człowieka.

Można z całą pewnością stwierdzić, że w naszych czasach ukształtowała się szczególna wrażliwość na kwestię wolności. „W naszej epoce ludzie coraz bardziej uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej”¹ – stwierdza już soborowa deklaracja *Dignitatis humanae* o wolności religijnej². Stąd postuluje się, aby „w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą i odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku”³. Zwłaszcza prawo do wolności religijnej oraz szacunek dla sumienia poszukującego prawdy uważane są coraz powszechniej za fundament integralnie pojętych praw osoby⁴.

* Fragment encykliki *Veritatis splendor* (nr 31-42) ogłoszonej 6 sierpnia 1993 roku. Tekst publikujemy za stroną internetową Stolicy Apostolskiej. Zob. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html#%241G. Tytuł pochodzi od redakcji. Przypisy zostały opracowane przez redakcję i odnoszą czytelnika do najnowszego przekładu dokumentów Soboru Watykańskiego II.

© Copyright by Dykasteria ds. Komunikacji.

¹ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 410.

² Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, w: *Acta Apostolicae Sedis*, t. 55 (1963), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1963, s. 279; *Acta Apostolicae Sedis*, t. 55 (1963), s. 165; Pius XII, *Orędzie radiowe* (24 XII 1944), w: *Acta Apostolicae Sedis*, t. 37 (1945), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1945, s. 14.

³ Por. *Dignitatis humanae*, s. 410.

⁴ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979), nr 17, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html; tenże, Przemówienie do uczestników V Międzynarodowego Kolokwium Nauk Prawnych (10 III 1984), nr 4, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 7 (1984), cz. 1, Libreria Editrice

Tak zatem pogłębiała wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należny respekt dla decyzji sumienia stanowi niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury. Wrażliwość ta, sama w sobie autentyczna, wyrażana jest na różne sposoby, mniej lub bardziej odpowiednie. Niektóre z nich jednak odchodzą od prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga i Jego obrazie i dlatego muszą zostać skorygowane lub oczyszczone w świetle wiary⁵.

I tak, w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, „zgody z samym sobą”, co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego.

Jak łatwo zrozumieć, istnieje związek między tą ewolucją a kryzysem wokół zagadnienia prawdy. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej.

Te różnorodne koncepcje stanowią podłoże nurtów myślowych, według których istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością.

Vaticana, Città del Vaticano 1984, s. 656; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* (1986), nr 19, w: *Acta Apostolicae Sedis*, t. 79 (1987), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, s. 561 (zob. też: Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, The Holy See, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html).

⁵ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 533n.

Paradoksalna sprzeczność polega na tym, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje. Dyscypliny naukowe określane wspólnym mianem „nauk o człowieku” słusznie zwróciły uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności. Wiedza o tych uwarunkowaniach oraz uwaga im poświęcona to ważne osiągnięcia nauki, które znalazły zastosowanie w różnych dziedzinach życia, na przykład w pedagogice lub w wymiarze sprawiedliwości. Niektórzy jednak posuwają się dalej i wychodząc poza uprawnione wnioski, jakie można wyciągnąć z tego rodzaju obserwacji, podają w wątpliwość lub wręcz negują samą realność ludzkiej wolności.

Należy także wspomnieć o pewnych nadużyciach w interpretacji badań naukowych w dziedzinie antropologii. Wskazując na wielką różnorodność tradycji, obyczajów i instytucji, istniejącą w ramach ludzkiej cywilizacji, dochodzi się, jeśli nie zawsze do negacji istnienia uniwersalnych ludzkich wartości, to przynajmniej do relatywistycznej koncepcji moralności.

„Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” Pytanie moralne, na które odpowiada Chrystus, nie może pomijać zagadnienia wolności, przeciwnie – stawia je w samym centrum, ponieważ nie istnieje moralność bez wolności: „Człowiek [...] może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny”⁶. Ale o jakiej wolności tu mowa? Wypowiedź Soboru skierowana do ludzi współczesnych, którzy „wysoko sobie cenią wolność”⁷ i „żarliwie o nią zabiegają”⁸, ale często „sprzyjają jej w sposób fałszywy, jako swobodzie czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także i zła”⁹, ukazuje im „prawdziwą” wolność: „Wolność prawdziwa [...] to szczególnie znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w rękę rady jego (por. Syr 15,14), żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości”¹⁰. Jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie¹¹. To miał na myśli kard. J.H. Newman, wybitny obrońca praw

⁶ Por. tamże, nr 17, s. 537.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. *Dignitatis humanae*, nr 2, s. 316-318. Zob. też: G r z e g o r z XVI, Encyklika o liberalizmie *Mirari vos* (1832), tłum. F. Rostafiński, Te Deum, Warszawa 2003; P i u s IX, Encyklika o błędach modernizmu *Quanta cura* (1864), Te Deum, Warszawa 2025; L e o n XIII, Encyklika o wolności człowieka *Libertas* (1888), Te Deum, Warszawa 2001.

sumienia, gdy głosił z naciskiem, że „sumienie ma swoje prawa, ponieważ ma obowiązki”¹².

Niektóre nurty współczesnej teologii moralnej, pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują zależność wolności od prawdy.

Jeśli zamierzamy dokonać krytycznego ich rozeznania, aby odkryć wszystko, co jest w nich słuszne, pożyteczne i cenne, a zarazem wskazać niejasności, niebezpieczeństwa i błędy, musimy je zbadać w świetle fundamentalnej zasady, iż wolność jest zależna od prawdy; zasady, którą tak jasno i dobitnie wyraził Chrystus w słowach: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32).

[...]

„Z DRZEWA POZNANIA DOBRA I ZŁA NIE WOLNO CI JEŚĆ” (Rdz 2,17)

Czytamy w Księdze Rodzaju: „Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz»” (Rdz 2, 16-17).

Poprzez ten obraz Objawienie poucza nas, że władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga. Człowiek oczywiście jest wolny od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Cieszy się wolnością niezwykle rozległą, może bowiem jeść „z wszelkiego drzewa tego ogrodu”. Nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed „drzewem poznania dobra i zła”, została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. W rzeczywistości właśnie przez to przyjęcie prawa moralnego ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia. „Jeden tylko Dobry” wie bowiem doskonale, co jest dobre dla człowieka, i dlatego z miłości doń dobro to mu nakazuje w przykazaniach.

Prawo Boże nie umniejsza zatem, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie – jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi. W zupełnie innym kierunku zmierzają jednak niektóre współczesne tendencje kulturowe,

¹² J.H. Newman, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, w: tenże, *Uniform Edition of Works*, Longman, Green and Company, London 1868-1881, t. 2, s. 250. Zob. też: tenże, *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*, Homini, Bydgoszcz 2002.

stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają rzekomy konflikt między wolnością a prawem. Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: według nich ludzka wolność może „stwarzać wartości” i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej suwerenność.

Współczesny postulat autonomii wywarł wpływ także na katolicką teologię moralną. Choć oczywiście nie zamierzała ona nigdy przeciwstawiać ludzkiej wolności prawu Bożemu ani podważać istnienia ostatecznego religijnego fundamentu norm moralnych, to jednak została pobudzona do głębokiego przemyślenia roli rozumu i wiary w określaniu tych norm, dotyczących konkretnych zachowań „wewnątrzświatowych”, to znaczy tych, poprzez które człowiek zwraca się ku samemu sobie, ku innym i do świata rzeczy.

Trzeba przyznać, że u źródeł tych przemyśleń odnaleźć można szereg cennych idei, należących zresztą w dużej mierze do najlepszej tradycji myśli katolickiej. Zgodnie z zachętą Soboru Watykańskiego II¹³ zamierzano rozwijać dialog ze współczesną kulturą, ukazując w pełnym świetle charakter racjonalny – a więc powszechnie zrozumiały i przekazywalny – norm moralnych, które należą do dziedziny naturalnego prawa moralnego¹⁴. Starano się także podkreślić wewnętrzny charakter wymogów etycznych, które wypływając z tego prawa, nie narzucają się woli człowieka jako powinność inaczej, jak tylko na mocy uprzedniego uznania ich przez rozum ludzki, a dokładnie – przez indywidualne sumienie.

Ponieważ jednak zapomniano o zależności rozumu od Mądrości Bożej oraz o konieczności – w obecnym stanie upadłej natury – Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych, także tych, które należą do porządku naturalnego¹⁵, doszło do powstania teorii całkowitej suwerenności rozumu w dziedzinie norm moralnych służących właściwemu uporządkowaniu życia w tym świecie. Normy te miałyby stanowić obszar moralności wyłącznie „ludzkiej”, to znaczy wyrażać prawo, które człowiek autonomicznie nadaje samemu sobie i którego wyłącznym źródłem jest ludzki rozum. Nie można by w żaden sposób uznać Boga za Autora tego prawa, co najwyżej w tym sensie, że rozum ludzki korzysta ze swej prawodawczej autonomii na mocy pierwotnego i nieograni-

¹³ Zob. *Gaudium et spes*, nry 40, 43, s. 555-557, 558-560.

¹⁴ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, I-II, q. 71, a. 6, t. 12, *O wadach i grzechach*, tłum. F.W. Bednarski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1965, s. 12n. Zob. też: tamże, I-II, q. 71, ad 5, s. 10-12.

¹⁵ Por. P i u s XII, Encyklika o błędach przeciwnych wierze katolickiej *Humani generis* (1950), Te Deum, Warszawa 2002.

czonego mandatu, udzielonego człowiekowi przez Boga. Otóż te właśnie kierunki myślowe doprowadziły do negacji prawdy – zawartej w Piśmie Świętym i w niezmiennym nauczaniu Kościoła – iż naturalne prawo moralne ma Boga za twórcę i że człowiek przez swój rozum uczestniczy w odwiecznym prawie, którego sam nie ustanawia.

Aby jednak życie moralne pozostało osadzone w kontekście chrześcijańskim, niektórzy teologowie moralisci wprowadzili wyraźne rozgraniczenie – sprzeczne z nauką katolicką¹⁶ – między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego. W konsekwencji doszli do stwierdzenia, że Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej: Słowo Boże miałoby moc wiążącą jedynie jako zachęta, ogólnikowe napomnienie, które później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić konkretną treścią, ustanawiając normy moralne rzeczywiście „obiektywne”, to znaczy dostosowane do określonej sytuacji historycznej. Oczywiście, taka koncepcja autonomii prowadzi też do odrzucenia szczególnej kompetencji doktrynalnej Kościoła i jego Magisterium w odniesieniu do norm moralnych dotyczących tak zwanego „dobra człowieka”, które jakoby nie są zawarte w Objawieniu i same w sobie nie mają znaczenia w porządku zbawienia.

Trudno nie zauważyć, że taka interpretacja autonomii ludzkiego rozumu oznacza przyjęcie też niezgodnych z nauką katolicką.

W tym kontekście absolutnie konieczne jest wyjaśnienie – w świetle Słowa Bożego i żywej Tradycji Kościoła – podstawowych pojęć dotyczących ludzkiej wolności i prawa moralnego, a także głębokich, wewnętrznych powiązań między nimi. Tylko w ten sposób będzie można dać odpowiedź na uzasadnione roszczenia ludzkiego rozumu, przyjmując słuszne elementy niektórych nurtów współczesnej teologii moralnej, nie dopuszczając jednak, aby tezy oparte na błędnym pojęciu autonomii naruszyły dziedzictwo nauczania moralnego Kościoła.

BÓG ZEHCIAŁ POZOSTAWIĆ CZŁOWIEKA „W RĘKU RADY JEGO” (por. Syr 15,14)

Cytując słowa Syracha, Sobór Watykański II tak wyjaśnia sens „prawdziwej wolności”, która jest w człowieku „szczególnym znakiem obrazu Bożego”:

¹⁶ Zob. Sobór Trydencki, Sesja VI, Dekret o usprawiedliwieniu *Cum hoc tempore*, kan. 19-21, nr 1569-1571, w: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. H.J.D. Denzinger, Herder, Freiburg im Breisgau 1965, s. 397n.

„Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej błogosławionej doskonałości”¹⁷. Słowa te odkrywają wspaniałą głębię uczestnictwa w Bożym panowaniu, do którego został powołany człowiek: wskazują, że władza człowieka rozciąga się w pewnym sensie na samego człowieka. Ten aspekt jest nieustannie podkreślany w teologicznej refleksji nad ludzką wolnością, interpretowaną w kategoriach swoistej królewkości. Św. Grzegorz z Nyssy pisze na przykład: „Dusza ujawnia swą królewskość i wielkość [...] przez to, że jest niezależna i wolna, rządzi sobą samowładnie, kierując się własną wolą. Komuż innemu jest to dane, jeśli nie królowi? [...] Tak więc natura ludzka, stworzona, by władać innymi stworzeniami, przez podobieństwo do Władcy wszechświata została ustanowiona jak gdyby Jego żywym obrazem, dostąpiła udziału w godności i imieniu Pierwowзору”¹⁸.

Już samo panowanie nad światem jest dla człowieka wielkim zadaniem i poważną odpowiedzialnością, która zobowiązuje jego wolność do posłuszeństwa wobec Stwórcy: „Zaludniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną” (por. Rdz 1,28). W tej dziedzinie zarówno pojedynczy człowiek, jak i ludzka społeczność mają prawo do słusznej autonomii, której szczególną uwagę poświęca soborowa konstytucja *Gaudium et spes*. Ta autonomia rzeczywistości ziemskich oznacza, iż „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować”¹⁹.

Jednakże nie tylko świat, ale i sam człowiek został powierzony własnej trosce i odpowiedzialności. Bóg pozostawił go „w ręku rady jego” (por. Syr 15,14), aby szukał swego Stwórcy i dobrowolnie dochodził do doskonałości. Dochodzić – znaczy własnym wysiłkiem budować w sobie tę doskonałość. Istotnie, podobnie jak, rządząc światem, człowiek kształtuje go wedle własnego rozumienia i woli, tak też spełniając czyny moralnie dobre potwierdza, rozwija i umacnia w sobie podobieństwo do Boga.

Sobór przestrzega jednak przed fałszywą koncepcją autonomii rzeczywistości ziemskich, tą mianowicie, która utrzymuje, że „rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga”²⁰. Koncepcja ta jest szczególnie szkodliwa, gdy zostaje odniesiona do człowieka, nabierając ostatecznie charakteru ateistycznego: „Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. [...] Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu”²¹.

¹⁷ Por. *Gaudium et spes*, nr 17, s. 537.

¹⁸ Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, rozdz. 4, w: *Patrologia Graeca*, t. 44, kol. 135-136.

¹⁹ Por. *Gaudium et spes*, nr 36, s. 551.

²⁰ Por. tamże, s. 552.

²¹ Por. tamże.

Nauczanie soborowe podkreśla z jednej strony czynny udział ludzkiego rozumu w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego: życie moralne wymaga twórczego myślenia i inteligencji właściwych osobie, która jest źródłem i przyczyną własnych świadomych czynów. Z drugiej strony, rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet z odwiecznego prawa, które nie jest niczym innym jak mądrością samego Boga²². U podstaw życia moralnego leży zatem zasada „słusznej autonomii”²³ człowieka, osobowego podmiotu swoich czynów. Prawo moralne pochodzi od Boga i w nim ma zawsze swe źródło: mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, jest ono zarazem własnym prawem człowieka. Jak bowiem widzieliśmy, prawo naturalne „nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia”²⁴. Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek posiada w samym sobie własne prawo, otrzymane od Stwórcy. Niemniej autonomia rozumu nie może oznaczać tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych²⁵. Gdyby ta autonomia prowadziła do negacji uczestnictwa rozumu praktycznego w mądrości Stwórcy i Boskiego Prawodawcy, albo gdyby miała wskazywać na wolność tworzenia norm moralnych, zależnie jedynie od okoliczności historycznych lub od potrzeb ludzkich społeczeństw i kultur, to taka rzekoma autonomia sprzeciwiałaby się prawdzie o człowieku, której naucza Kościół²⁶. Oznaczałaby śmierć prawdziwej wolności: „ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,17).

Prawdziwa autonomia moralna człowieka nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania: „Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz” (Rdz 2,16). Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać, czego wyrazem jest dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka. I dlatego posłuszeństwo Bogu nie ma – jak sądzą niektórzy – charakteru heteronomicznego, tak jakby życie moralne było podporządkowane woli absolutnej wszechmocy, zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności. W istocie rzeczy, gdyby heteronomia moralności

²² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2, t. 13, *Prawo*, tłum. P. Belch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1986, s. 25. Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, s. 271.

²³ Por. *Gaudium et spes*, nr 41, s. 557.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus*, w: Tomasz z Akwinu, *Opuscula theologica*, t. 2, nr 1129, Marietti, Torino 1954, s. 245.

²⁵ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do grupy biskupów ze Stanów Zjednoczonych z okazji wizyty „ad limina” (15 X 1988), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 11 (1988), cz. 3, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, s. 1228.

²⁶ Por. *Gaudium et spes*, nr 47, s. 563-565.

oznaczała negację samostanowienia człowieka lub narzucanie mu norm przeciwnych jego dobru, pozostawałaby w sprzeczności z objawieniem Przymierza i odkupieńczego Wcielenia. Tego rodzaju heteronomia byłaby jedynie formą alienacji, sprzeczną z Bożą mądrością i z godnością ludzkiej osoby.

Słusznie mówią niektórzy o teonomii lub też o teonomii uczestniczącej, jako że dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności. Zakazując człowiekowi „jedzenia z drzewa poznania dobra i zła”, Bóg stwierdza, że człowiek nie posiada od początku tego „poznania”, ale jedynie ma w nim udział dzięki światłu naturalnego rozumu i Bożego Objawienia, które ukazują mu wy-mogi i wezwania odwiecznej mądrości: poddając się prawu, wolność poddaje się prawdzie stworzenia. Dlatego trzeba dostrzec w wolności człowieka obraz i bliskość Boga, który jest obecny we wszystkich (por. Ef 4,6); podobnie należy głosić majestat Boga wszechświata i czić świętość prawa ustanowionego przez Boga nieskończenie transcendentnego. *Deus semper maior*²⁷.

SZCZĘŚLIWY MAŻ

KTÓRY MA UPODOBANIE W PRAWIE PANA (por. Ps 1,1-2)

Ukształtowana na wzór wolności Bożej, wolność człowieka nie zostaje zniesiona przez jego posłuszeństwo Bożemu prawu. Wprost przeciwnie: jedynie dzięki temu posłuszeństwu trwa w prawdzie i w pełni odpowiada ludzkiej godności, jak stwierdza wyraźnie Sobór: „Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce”²⁸.

W swoim dążeniu ku Bogu, który „jeden tylko jest Dobry”, człowiek powinien dobrowolnie czynić dobro, a unikać zła. Aby to jednak było możliwe, musi umieć odróżniać dobro od zła. Dokonuje tego przede wszystkim dzięki światłu naturalnego rozumu, które jest w człowieku odbłaskiem Bożego obli-cza. To ma na myśli św. Tomasz, gdy komentując jeden z wersetów Psalmu 4 pisze: „Po słowach: «Składajcie ofiarę sprawiedliwości (Ps 4,6)», Psalmista – jak gdyby zapytany o wyjaśnienie, co to są dzieła sprawiedliwości, dodaje:

²⁷ A u g u s t y n, *Objaśnienie Psalmu 62*, nr 16, w: t e n ż e, *Objaśnienia Psalmów. Ps 58-77*, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanula, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 85.

²⁸ Por. *Gaudium et spes*, nr 17, s. 537.

«Wielu powiada: Któż nam ukaże dobro?». I odpowiadając na pytanie, mówi: «Światłość Twojego oblicza, o Panie, pozostawiła na nas swoje znamię». Jak gdyby chciał powiedzieć, że światło naturalnego rozumu, którym odróżniamy dobro od zła – co należy do dziedziny prawa naturalnego – jest w nas odbiciem światła Bożego”²⁹. Pozwala to też zrozumieć, z jakiego powodu prawo to jest nazywane naturalnym: mówimy tak o nim nie przez odniesienie do natury istot nierozumnych, ale dlatego, że rozum, który to prawo ogłasza, należy do ludzkiej natury³⁰.

²⁹ T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, I-II, q. 91, a. 2, t. 13, *Prawo*, s. 10n.

³⁰ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1955, Pallottinum, Poznań 1994, s. 451.

JOHN PAUL II

FREEDOM
A MANIFESTATION OF THE DIVINE IMAGE IN MAN*

“YOU WILL KNOW THE TRUTH,
AND THE TRUTH WILL MAKE YOU FREE” (Jn 8:32)

The human issues most frequently debated and differently resolved in contemporary moral reflection are all closely related, albeit in various ways, to a crucial issue: human freedom.

Certainly people today have a particularly strong sense of freedom. As the Council’s Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae* had already observed, “the dignity of the human person is a concern of which people of our time are becoming increasingly more aware.”¹ Hence the insistent demand that people be permitted to “enjoy the use of their own responsible judgment and freedom, and decide on their actions on grounds of duty and conscience, without external pressure or coercion”.² In particular, the right to religious freedom and to respect for conscience on its journey towards the truth is increasingly perceived as the foundation of the cumulative rights of the person.³

* Extract from the Encyclical *Veritatis Splendor* (1993), Sections 31–42. The title has been added by the editors. For the original text, see I o a n n e s P a u l u s PP II, *Veritatis splendor*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

© Copyright Dicastery for Communication.

¹ Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae*, Section 1, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html. See also J o h n XXIII, Encyclical Letter *Pacem in Terris*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 55 (1963) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963), 279 and 265; P i u s XII, Radio Message (December 24, 1944), in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 37 (1945) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1945), 14.

² *Dignitatis Humanae*, Section 1.

³ See J o h n P a u l II, Encyclical Letter *Redemptor Hominis*, Section 17, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-

This heightened sense of the dignity of the human person and of his or her uniqueness, and of the respect due to the journey of conscience, certainly represents one of the positive achievements of modern culture. This perception, authentic as it is, has been expressed in a number of more or less adequate ways, some of which, however, diverge from the truth about man as a creature and the image of God, and thus need to be corrected and purified in the light of faith.⁴

Certain currents of modern thought have gone so far as to exalt freedom to such an extent that it becomes an absolute, which would then be the source of values. This is the direction taken by doctrines which have lost the sense of the transcendent or which are explicitly atheist. The individual conscience is accorded the status of a supreme tribunal of moral judgment which hands down categorical and infallible decisions about good and evil. To the affirmation that one has a duty to follow one's conscience is unduly added the affirmation that one's moral judgment is true merely by the fact that it has its origin in the conscience. But in this way the inescapable claims of truth disappear, yielding their place to a criterion of sincerity, authenticity and "being at peace with oneself," so much so that some have come to adopt a radically subjectivistic conception of moral judgment.

As is immediately evident, the crisis of truth is not unconnected with this development. Once the idea of a universal truth about the good, knowable by human reason, is lost, inevitably the notion of conscience also changes. Conscience is no longer considered in its primordial reality as an act of a person's intelligence, the function of which is to apply the universal knowledge of the good in a specific situation and thus to express a judgment about the right conduct to be chosen here and now. Instead, there is a tendency to grant to the individual conscience the prerogative of independently determining the criteria of good and evil and then acting accordingly. Such an outlook is quite congenial to an individualist ethic, wherein each individual is faced with his own truth, different from the truth of others. Taken to its extreme consequences, this individualism leads to a denial of the very idea of human nature.

hominis.html. See also John Paul II, "Address to those taking part in the Fifth International Colloquium of Juridical Studies" (Vatican, March 10, 1984), Section 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 7 (1984), part 1 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984), 656; Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction on Christian Freedom and Liberation *Libertatis Conscientia* (1986), Section 19, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 79 (1987) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987), 561.

⁴ See Second Vatican Ecumenical Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Section 11, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

These different notions are at the origin of currents of thought which posit a radical opposition between moral law and conscience, and between nature and freedom.

Side by side with its exaltation of freedom, yet oddly in contrast with it, modern culture radically questions the very existence of this freedom. A number of disciplines, grouped under the name of the “behavioural sciences,” have rightly drawn attention to the many kinds of psychological and social conditioning which influence the exercise of human freedom. Knowledge of these conditionings and the study they have received represent important achievements which have found application in various areas, for example in pedagogy or the administration of justice. But some people, going beyond the conclusions which can be legitimately drawn from these observations, have come to question or even deny the very reality of human freedom.

Mention should also be made here of theories which misuse scientific research about the human person. Arguing from the great variety of customs, behavior patterns and institutions present in humanity, these theories end up, if not with an outright denial of universal human values, at least with a relativistic conception of morality.

“Teacher, what good must I do to have eternal life?” The question of morality, to which Christ provides the answer, cannot prescind from the issue of freedom. Indeed, it considers that issue central, for there can be no morality without freedom: “It is only in freedom that man can turn to what is good.” But what sort of freedom? The Council, considering our contemporaries who “highly regard” freedom and “assiduously pursue” it, but who “often cultivate it in wrong ways as a license to do anything they please, even evil,” speaks of “genuine” freedom: “Genuine freedom is an outstanding manifestation of the divine image in man. For God willed to leave man ‘in the power of his own counsel’ (cf. Sir 15:14), so that he would seek his Creator of his own accord and would freely arrive at full and blessed perfection by cleaving to God.”⁵ Although each individual has a right to be respected in his own journey in search of the truth, there exists a prior moral obligation, and a grave one at that, to seek the truth and to adhere to it once it is known.⁶ As Cardinal John Henry

⁵ *Gaudium et Spes*, Section 17.

⁶ See *Dignitatis Humanae*, Section 2. See also Gregory XVI, Encyclical Letter *Mirari Vos* on Liberalism and Religious Indifferentism (1832), Papal Encyclicals Online, <https://www.papalencyclicals.net/greg16/g16mirar.htm>; Pius IX, Encyclical Epistle *Quanta Cura* (1864), Papal Encyclicals Online, <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quanta.htm>; Leo XIII, Encyclical Letter *Libertas* on the Nature of Human Liberty (1888), The Holy See, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html.

Newman, that outstanding defender of the rights of conscience, forcefully put it: "Conscience has rights because it has duties."⁷

Certain tendencies in contemporary moral theology, under the influence of the currents of subjectivism and individualism just mentioned, involve novel interpretations of the relationship of freedom to the moral law, human nature and conscience, and propose novel criteria for the moral evaluation of acts. Despite their variety, these tendencies are at one in lessening or even denying the dependence of freedom on truth.

If we wish to undertake a critical discernment of these tendencies—a discernment capable of acknowledging what is legitimate, useful and of value in them, while at the same time pointing out their ambiguities, dangers and errors—we must examine them in the light of the fundamental dependence of freedom upon truth, a dependence which has found its clearest and most authoritative expression in the words of Christ: "You will know the truth, and the truth will set you free" (Jn 8:32)....

"OF THE TREE OF THE KNOWLEDGE OF GOOD AND EVIL
YOU SHALL NOT EAT" (Gen 2:17)

In the Book of Genesis we read: "The Lord God commanded the man, saying, 'You may eat freely of every tree of the garden; but of the tree of the knowledge of good and evil you shall not eat, for in the day that you eat of it you shall die'" (Gen 2:16–17).

With this imagery, Revelation teaches that the power to decide what is good and what is evil does not belong to man, but to God alone. The man is certainly free, inasmuch as he can understand and accept God's commands. And he possesses an extremely far-reaching freedom, since he can eat "of every tree of the garden." But his freedom is not unlimited: it must halt before the "tree of the knowledge of good and evil," for it is called to accept the moral law given by God. In fact, human freedom finds its authentic and complete fulfillment precisely in the acceptance of that law. God, who alone is good, knows perfectly what is good for man, and by virtue of his very love proposes this good to man in the commandments.

God's law does not reduce, much less do away with human freedom; rather, it protects and promotes that freedom. In contrast, however, some present-day cultural tendencies have given rise to several currents of thought in ethics

⁷ John Henry Newman, "A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching," in John Henry Newman, *Uniform Edition of Works* (London: Longman, Green and Company, 1868–1881), vol. 2, 250.

which center upon an alleged conflict between freedom and law. These doctrines would grant to individuals or social groups the right to determine what is good or evil. Human freedom would thus be able to “create values” and would enjoy a primacy over truth, to the point that truth itself would be considered a creation of freedom. Freedom would thus lay claim to a moral autonomy which would actually amount to an absolute sovereignty.

The modern concern for the claims of autonomy has not failed to exercise an influence also in the sphere of Catholic moral theology. While the latter has certainly never attempted to set human freedom against the divine law or to question the existence of an ultimate religious foundation for moral norms, it has, nonetheless, been led to undertake a profound rethinking about the role of reason and of faith in identifying moral norms with reference to specific “innerworldly” kinds of behavior involving oneself, others and the material world.

It must be acknowledged that underlying this work of rethinking there are certain positive concerns which to a great extent belong to the best tradition of Catholic thought. In response to the encouragement of the Second Vatican Council,⁸ there has been a desire to foster dialogue with modern culture, emphasizing the rational—and thus universally understandable and communicable—character of moral norms belonging to the sphere of the natural moral law.⁹ There has also been an attempt to reaffirm the interior character of the ethical requirements deriving from that law, requirements which create an obligation for the will only because such an obligation was previously acknowledged by human reason and, concretely, by personal conscience.

Some people, however, disregarding the dependence of human reason on Divine Wisdom and the need, given the present state of fallen nature, for Divine Revelation as an effective means for knowing moral truths, even those of the natural order,¹⁰ have actually posited a complete sovereignty of reason in the domain of moral norms regarding the right ordering of life in this world. Such norms would constitute the boundaries for a merely “human” morality; they would be the expression of a law which man in an autonomous manner lays down for himself and which has its source exclusively in human reason. In no way could God be considered the Author of this law, except in the sense that human reason exercises its autonomy in setting down laws by virtue of a primordial and total mandate given to man by God. These trends of thought

⁸ See *Gaudium et Spes*, Sections 40 and 43.

⁹ See Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 71, a. 6, [aquinas.cc, https://aquinas.cc/la/en/~ST.I-II.Q71.A6](https://aquinas.cc/la/en/~ST.I-II.Q71.A6).

¹⁰ See Pius XII, Encyclical Letter *Humani Generis* Concerning Some False Opinions Threatening to Undermine the Foundations of Catholic Doctrine (1950), The Holy See, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html.

have led to a denial, in opposition to Sacred Scripture (cf. Mt 15:3–6) and the Church's constant teaching, of the fact that the natural moral law has God as its author, and that man, by the use of reason, participates in the eternal law, which it is not for him to establish.

In their desire, however, to keep the moral life in a Christian context, certain moral theologians have introduced a sharp distinction, contrary to Catholic doctrine,¹¹ between an ethical order, which would be human in origin and of value for this world alone, and an order of salvation, for which only certain intentions and interior attitudes regarding God and neighbor would be significant. This has then led to an actual denial that there exists, in Divine Revelation, a specific and determined moral content, universally valid and permanent. The word of God would be limited to proposing an exhortation, a generic paraenesis, which the autonomous reason alone would then have the task of completing with normative directives which are truly "objective," that is, adapted to the concrete historical situation. Naturally, an autonomy conceived in this way also involves the denial of a specific doctrinal competence on the part of the Church and her Magisterium with regard to particular moral norms which deal with the so-called "human good." Such norms would not be part of the proper content of Revelation and would not in themselves be relevant for salvation.

No one can fail to see that such an interpretation of the autonomy of human reason involves positions incompatible with Catholic teaching.

In such a context it is absolutely necessary to clarify, in the light of the word of God and the living Tradition of the Church, the fundamental notions of human freedom and of the moral law, as well as their profound and intimate relationship. Only thus will it be possible to respond to the rightful claims of human reason in a way which accepts the valid elements present in certain currents of contemporary moral theology without compromising the Church's heritage of moral teaching with ideas derived from an erroneous concept of autonomy.

"GOD LEFT MAN IN THE POWER OF HIS OWN COUNSEL" (Sir 15:14)

Taking up the words of Sirach, the Second Vatican Council explains the meaning of that "genuine freedom" which is "an outstanding manifestation of the divine image" in man: "God willed to leave man in the power of his

¹¹ See Ecumenical Council of Trent, Session VI, Decree on Justification *Cum Hoc Tempore*, Canons 19–21, nos. 1569–1571, in *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, ed. Heinrich J.D. Denzinger (Freiburg im Breisgau: Herder, 1965), 397–8.

own counsel, so that he would seek his Creator of his own accord and would freely arrive at full and blessed perfection by cleaving to God.”¹² These words indicate the wonderful depth of the sharing in God’s dominion to which man has been called: they indicate that man’s dominion extends in a certain sense over man himself. This has been a constantly recurring theme in theological reflection on human freedom, which is described as a form of kingship. For example, Saint Gregory of Nyssa writes: “The soul shows its royal and exalted character ... in that it is free and self-governed, swayed autonomously by its own will. Of whom else can this be said, save a king?... Thus human nature, created to rule other creatures, was by its likeness to the King of the universe made as it were a living image, partaking with the Archetype both in dignity and in name.”¹³

The exercise of dominion over the world represents a great and responsible task for man, one which involves his freedom in obedience to the Creator’s command: “Fill the earth and subdue it” (Gen 1:28). In view of this, a rightful autonomy is due to every man, as well as to the human community, a fact to which the Council’s Constitution *Gaudium et spes* calls special attention. This is the autonomy of earthly realities, which means that “created things have their own laws and values which are to be gradually discovered, utilized and ordered by man.”¹⁴

Not only the world, however, but also man himself has been entrusted to his own care and responsibility. God left man “in the power of his own counsel” (Sir 15:14), that he might seek his Creator and freely attain perfection. Attaining such perfection means personally building up that perfection in himself. Indeed, just as man in exercising his dominion over the world shapes it in accordance with his own intelligence and will, so too in performing morally good acts, man strengthens, develops and consolidates within himself his likeness to God.

Even so, the Council warns against a false concept of the autonomy of earthly realities, one which would maintain that “created things are not dependent on God and that man can use them without reference to their Creator.”¹⁵ With regard to man himself, such a concept of autonomy produces particularly baneful effects, and eventually leads to atheism: “Without its Creator the creature simply disappears.... If God is ignored the creature itself is impoverished.”¹⁶

¹² *Gaudium et Spes*, Section 17.

¹³ Gregory of Nyssa, *De Hominis Opificio*, Chapter 4, in *Patrologia Graeca*, vol. 44, col. 135–136.

¹⁴ *Gaudium et Spes*, Section 36.

¹⁵ *Gaudium et Spes*, Section 36.

¹⁶ *Gaudium et Spes*, Section 36.

The teaching of the Council emphasizes, on the one hand, the role of human reason in discovering and applying the moral law: the moral life calls for that creativity and originality typical of the person, the source and cause of his own deliberate acts. On the other hand, reason draws its own truth and authority from the eternal law, which is none other than divine wisdom itself.¹⁷ At the heart of the moral life we thus find the principle of a “rightful autonomy”¹⁸ of man, the personal subject of his actions. The moral law has its origin in God and always finds its source in him: at the same time, by virtue of natural reason, which derives from divine wisdom, it is a properly human law. Indeed, as we have seen, the natural law “is nothing other than the light of understanding infused in us by God, whereby we understand what must be done and what must be avoided. God gave this light and this law to man at creation.”¹⁹ The rightful autonomy of the practical reason means that man possesses in himself his own law, received from the Creator. Nevertheless, the autonomy of reason cannot mean that reason itself creates values and moral norms.²⁰ Were this autonomy to imply a denial of the participation of the practical reason in the wisdom of the divine Creator and Lawgiver, or were it to suggest a freedom which creates moral norms, on the basis of historical contingencies or the diversity of societies and cultures, this sort of alleged autonomy would contradict the Church’s teaching on the truth about man.²¹ It would be the death of true freedom: “But of the tree of the knowledge of good and evil you shall not eat, for in the day that you eat of it you shall die” (Gen 2:17).

Man’s genuine moral autonomy in no way means the rejection but rather the acceptance of the moral law, of God’s command: “The Lord God gave this command to the man...” (Gen 2:16). Human freedom and God’s law meet and are called to intersect, in the sense of man’s free obedience to God and of God’s completely gratuitous benevolence towards man. Hence obedience to God is not, as some would believe, a heteronomy, as if the moral life were subject to the will of something all-powerful, absolute, extraneous to man and intolerant of his freedom. If in fact a heteronomy of morality were to mean a denial of man’s self-determination or the imposition of norms unrelated to his good, this would be in contradiction to the Revelation of the Covenant and of the redemp-

¹⁷ See Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2, [aquinas.cc, https://aquinas.cc/la/en/~ST.II-II.Q93.T](https://aquinas.cc/la/en/~ST.II-II.Q93.T). See also John XXIII, *Pacem in Terris*, 271.

¹⁸ *Gaudium et Spes*, Section 41.

¹⁹ Thomas Aquinas, “In Duo Praecepta Caritatis et in Decem Legis Praecepta: Prologus,” in Thomas Aquinas, *Opuscula Theologica*, vol. 2, no. 1129 (Torino: Marietti, 1954), 245.

²⁰ See John Paul II, “Address to a Group of Bishops from the United States on the Occasion of Their *ad Limina* Visit” (Vatican, October 15, 1988), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 11 (1988), part. 3 (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1988), 1228.

²¹ See *Gaudium et Spes*, Section 47.

tive Incarnation. Such a heteronomy would be nothing but a form of alienation, contrary to divine wisdom and to the dignity of the human person.

Others speak, and rightly so, of theonomy, or participated theonomy, since man's free obedience to God's law effectively implies that human reason and human will participate in God's wisdom and providence. By forbidding man to "eat of the tree of the knowledge of good and evil," God makes it clear that man does not originally possess such "knowledge" as something properly his own, but only participates in it by the light of natural reason and of Divine Revelation, which manifest to him the requirements and the promptings of eternal wisdom. Law must therefore be considered an expression of divine wisdom: by submitting to the law, freedom submits to the truth of creation. Consequently, one must acknowledge in the freedom of the human person the image and the nearness of God, who is present in all (cf. Eph 4:6). But one must likewise acknowledge the majesty of the God of the universe and revere the holiness of the law of God, who is infinitely transcendent: *Deus semper maior*.²²

BLESSED IS THE MAN
WHO TAKES DELIGHT IN THE LAW OF THE LORD (cf. Ps1:1–2)

Patterned on God's freedom, man's freedom is not negated by his obedience to the divine law; indeed, only through this obedience does it abide in the truth and conform to human dignity. This is clearly stated by the Council: "Human dignity requires man to act through conscious and free choice, as motivated and prompted personally from within, and not through blind internal impulse or merely external pressure. Man achieves such dignity when he frees himself from all subservience to his feelings, and in a free choice of the good, pursues his own end by effectively and assiduously marshalling the appropriate means."²³

In his journey towards God, the One who "alone is good," man must freely do good and avoid evil. But in order to accomplish this he must be able to distinguish good from evil. And this takes place above all thanks to the light of natural reason, the reflection in man of the splendor of God's countenance. Thus Saint Thomas, commenting on a verse of Psalm 4, writes: "After saying: 'Offer right sacrifices (Ps 4:5)', as if some had then asked him what right works were, the Psalmist adds: 'There are many who say: Who will make us see good?' And in reply to the question he says: 'The light of your face, Lord,

²² See St. Augustine, *Enarratio in Psalmum LXII*, Section 16, in *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 39, 804.

²³ *Gaudium et Spes*, Section 17.

is signed upon us,’ thereby implying that the light of natural reason whereby we discern good from evil, which is the function of the natural law, is nothing else but an imprint on us of the divine light.”²⁴ It also becomes clear why this law is called the natural law: it receives this name not because it refers to the nature of irrational beings but because the reason which promulgates it is proper to human nature.²⁵

²⁴ See Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 2, [aquinas.cc, https://aquinas.cc/la/en/~ST.I-II.Q91.A2.C](https://aquinas.cc/la/en/~ST.I-II.Q91.A2.C).

²⁵ See *Catechism of the Catholic Church*, Section 1955, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P6U.HTM.

KU PRZYSZŁOŚCI



Rocco BUTTIGLIONE*

POWRÓCIĆ DO ŹRÓDŁA Dziedzictwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II a wyzwania współczesności

W centrum refleksji Karola Wojtyły odnajdujemy zagadnienie subiektywizacji prawdy: próbę odpowiedzi na pytanie, jak możemy dotrzeć do prawdy obiektywnej, która jest zarazem prawdą i miłością naszego życia. W tym właśnie celu w swoich rozważaniach konfrontuje on fenomenologię i tomizm. Poszukuje możliwości wzniesienia się ponad jednostronne i sprzeczne doświadczenie miłości, samoistnie pojawiające się w naszym życiu, ku miłości, która jest odpowiedzią na prawdziwe pragnienia naszego serca.

W niniejszym artykule podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie, jakie elementy intelektualnego i moralnego dziedzictwa Karola Wojtyły – Jana Pawła II są aktualne dzisiaj, dwadzieścia lat po jego śmierci, jakie wskazują nam one kierunki rozwiązywania problemów współczesności oraz zadania, które powinniśmy podjąć.

PIERWSZA ENCYKLIKA

Pierwsza encyklika św. Jana Pawła II rozpoczyna się od słów „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii”¹. On jest centrum Wszechświata, ponieważ jest Słowem, przez które Bóg stworzył wszystko, co istnieje, według swojej miary piękna i dobra, nadając każdemu bytowi miejsce w porządku świata, a także tchnął weń swoją godność, którą człowiek musi uznać i uszanować. Niech mi wolno będzie – jako osobie pochodzącej z Włoch – zacytować fragment *Boskiej komedii* Dantego Alighieri – fragment, który posłuży za komentarz do słów Jana Pawła II:

* Prof. Rocco Buttiglione – The Pontifical Academy of Social Sciences [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

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

Rzeczy na przestworze
godzi porządek – forma, która daje
całemu światu podobieństwo Boże.

Ład ten się w oczach wyższych stworzeń staje
śladem wiecznego sensu i mądrości,
która wszystkiemu prawa swe nadaje.

Do tego ładu, mówię, ma skłonności
każda rzecz, która, wedle przeznaczenia,
bliżej lub dalej od Boga się mości.

Przez wielkie morze bytów, bez wytchnienia
do jej przystani każdą z nich porywa
instynkt, co w rzeczach nigdy się nie zmienia.²

Encyklika papieża Franciszka *Laudato si*³ może także być odczytywana jako refleksja nad Bożym Logosem, poprzez który wszystko zostało stworzone, a także jako rozmyślanie na temat samobójstwa człowieka i cywilizacji, odmawiających szacunku porządkowi i godności, jakie Bóg nadał swojemu stworzeniu.

Boski Logos przyobłókl się w ciało człowieka w osobie Jezusa z Nazaretu, stając się częścią, a zarazem ośrodkiem historii. To właśnie jest źródłem sensu dziejów człowieka, które zmieniają się w historię nadziei. Posłuchajmy słów św. Jana Pawła II, wygłoszonych w Warszawie na początku jego pierwszej pielgrzymki do ojczyzny: „Kościół przyniósł Polsce Chrystus – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejsc na ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię. Dzieje ludzi! Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. Dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W nim stają się dziejami zbawienia”⁴.

² Dante Alighieri, *Boska komedia*, „Raj”, Pieśń pierwsza, tłum. A. Kuciak, Wydawnictwo AA – Wydawnictwo Dębogóra, Kraków–Dębogóra 2006, s. 481n.

³ Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

⁴ Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1990, s. 599n.

Słowa te skłaniają nas do refleksji nad Europą i światem w obecnym momencie historii. Historia świata to historia narodów, a kultura masowa nie sprzyja istnieniu i rozwojowi narodów. Woli rynki i anonimowe masy konsumentów. Św. Jan Paweł II mówił o narodach. Nauczał też o różnicy między umiłowaniem ojczyzny a nacjonalizmem. Historia świata to historia narodów, lecz przede wszystkim – historia poszczególnych ludzi. Stanowi ona miejsce, w którym każdy człowiek spotyka Chrystusa – prawdę swojego życia. Człowieka nie można zrozumieć w oderwaniu od historii i kultury jego narodu, naród natomiast nie stanowi bytu autonomicznego, niejako większego od człowieka, którego wchłania i dematerializuje. Naród nie może istnieć w oderwaniu od osoby ludzkiej – naród to właśnie osoba ludzka w jej wspólnotowym wymiarze.

Jezus Chrystus jest odkupicielem człowieka również w tym sensie, że objawia człowieka jemu samemu. Mówiąc bardziej konkretnie, stwarza człowieka od nowa i czyni go zdolnym do realizacji najgłębszego pragnienia i powołania ludzkiego bytu: żyć miłością, która jednoczy go z innymi ludźmi i z Bogiem. Stawanie się jednością jest drogą, którą podążają zarówno pojedyncze osoby, jak i całe narody. Drogą tą kroczy Kościół i cała ludzkość. Do pójścia tą drogą wezwani są wszyscy ludzie: zarówno ci, którzy odnaleźli się w widzialnym Kościele, jak i ci, którzy (jeszcze) nie widzą w nim swojego miejsca. Nowy człowiek, stworzony (na nowo) przez Chrystusa, pozostaje tym samym człowiekiem – lecz zostaje wyzwolony z więzów grzechu, który uniemożliwiał mu realizację tego, do czego został rzeczywiście powołany.

Nieprzypadkowo na początku swojego pontyfikatu św. Jan Paweł II wezwał nas, byśmy się nie lękali. Człowiek skrywa w swym sercu naturalne pragnienie czynienia dobra, lecz nie jest mu do końca wierny. Taki stan rzeczy wywołuje u niego zniechęcenie i zamyka jego pragnienia w granicach małostkowego egoizmu albo sprawia, że gniewnie odrzuca on niespełniające jego oczekiwań przez rzeczy tego świata. Obecność Chrystusa w jego życiu – co w języku teologii nazywamy łaską – sprawia, że człowiek zdolny jest do realizacji swoich pragnień i wypełnienia swojego prawdziwego przeznaczenia.

Jezus Chrystus żyje w komunii swojego Kościoła. gdy włączamy się w Jego życie, towarzyszą nam Jego konsekrowani uczniowie. Przynależność do Kościoła jest czymś konkretnym i namacalnym. Wspólnota Kościoła ma strukturę sakramentalną, a tworzą ją ludzie wywodzący się z różnych narodów, z każdego zakątka ziemi – ze swoimi typowo ludzkimi wadami i zaletami. Zadaniem tej wspólnoty jest doprowadzenie człowieka do jego ostatecznego celu pod przewodnictwem kolegium biskupów zjednoczonych wokół papieża.

Dzisiaj wielu ludzi przeciwstawia papieży sobie nawzajem i opowiada się po stronie jednego z nich: „Ja jestem św. Jana Pawła II, a ja Benedykta XVI, ja jestem papieża Franciszka” (por. 1 Kor 1,12). Gdy kilka lat temu prowadziłem

wykłady na uczelni w okolicach Wiednia, zatelefonował do mnie przyjacieli. Było to krótko po ogłoszeniu adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, gdy pojawiły się ataki na papieża Franciszka. Przyjaciel stwierdził, że muszę coś w tej sprawie uczynić, zacząłem się więc zastanawiać, co powiedziałby mi św. Jan Paweł II, gdyby żył. Nie mam wątpliwości, że usłyszałbym: „Zostań z Papieżem, broń go i słuchaj jego nauki. Nie Wojtyły czy Ratzingera, ale Papieża – głowy Kościoła prowadzonego przez Ducha Świętego”. Włączyłem się zatem do dyskusji na temat adhortacji, pisząc kilka tekstów zebranych później w książeczce *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris Laetitia”*⁵. Wykazywałem w nich ciągłość podstaw teologicznych – pomimo pewnych różnic w kwestiach duszpasterskich – między nauczaniem zawartym w adhortacjach *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*. Ludzkie działania mają wymiar obiektywny i subiektywny. Od strony obiektywnej dotyczą tego, co jest z natury dobre, i tego, co jest z natury złe. Wymiar subiektywny związany jest z poziomem odpowiedzialności podmiotu, z okolicznościami, które te odpowiedzialność zmniejszają lub wykluczają. Obiektywność normy moralnej chroni dobro w obliczu relatywizmu moralnego, jednakże znaczenie oceny odpowiedzialności subiektywnej nie zostaje przekreślone. Biorąc pod uwagę zagrożenie ze strony rygoryzmu moralnego, *Amoris laetitia* podkreśla konieczność uważnej oceny poziomu odpowiedzialności subiektywnej. Takie stanowisko podziela także kard. Gerhard Müller, który napisał ważny wstęp do mojej książki⁶.

CZŁOWIEK JEST DROGĄ KOŚCIOŁA

W centrum refleksji Karola Wojtyły odnajdujemy zagadnienie subiektywizacji prawdy: próbę odpowiedzi na pytanie, jak możemy dotrzeć do prawdy obiektywnej, która jest zarazem prawdą i miłością naszego życia. W tym właśnie celu w swoich rozważaniach konfrontuje on fenomenologię i tomizm. Poszukuje możliwości wzniesienia się ponad jednostronne i sprzeczne doświadczenie miłości, samoistnie pojawiające się w naszym życiu, ku miłości, która jest odpowiedzią na prawdziwe pragnienia naszego serca. Zacznijmy od omówienia ludzkiej skłonności seksualnej. Popęd seksualny to głęboko zakorzeniona w ciele ludzkim potrzeba bliskości drugiej osoby. Popycha nas on do otwarcia się na innych i poszukiwania towarzystwa. Kobieta stanowi

⁵ Zob. R. Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris Laetitia”*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018.

⁶ Zob. G.L. Müller, *Przedmowa. Dlaczego adhortacja „Amoris laetitia” może i powinna być rozumiana w sensie ortodoksyjnym*, w: Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris Laetitia”*, s. 5-28.

przedmiot pożądania mężczyzny, a mężczyzna – kobiety. Ów przedmiot pożądania jest jednakże podmiotem. Posłuchajmy poetyckiego głosu Safony:

Wydaje mi się samym bogom równy
mężczyzna, który siadł naprzeciw ciebie,
i słowa twoje przyjmuje z zachwytem,
w oczarowaniu.

Słodkim uśmiechem budzisz w nim pragnienia,
lecz w piersi mej drży serce pełne lęku.⁷

Znajdujemy tutaj coś więcej niż zwierzęce pożądanie: poetka ukazuje estetyczne doświadczenie harmonii z ciałem innej osoby, a poprzez głos i spojrzenie – osobowej natury drugiego człowieka. Pożądanie ciała ukochanej osoby zostaje w pewnym sensie złagodzone dzięki odkryciu tajemnicy osoby. Relacje seksualne są dobre, to znaczy ludzkie, tylko wtedy, gdy respektują tę tajemnicę. Rodzi się wówczas jedność „my” – dwie jaźnie stawiają czoła wspólnemu losowi, a nieodzownym element ich drogi stanowi dar, jakim jest potomstwo. Człowiek odkrywa tym samym, że jest nie tylko jednostką, lecz także członkiem wspólnoty, rodziny czy narodu. Odkrywa, że miłość do drugiej osoby może być prawdziwa i może znieść wszelkie przeciwności losu jedynie wówczas, gdy znajduje wsparcie i udoskonalenie w większej miłości – miłości Boga. Dlatego małżeństwo jest sakramentem, a rodzina małym Kościołem. Seksualność zatem wprowadza nas w życie Boga.

Aby było to możliwe, należy jednak spełnić pewne warunki – jeden z nich to cnota czystości. Kontakty seksualne podejmowane zbyt wcześnie i zbyt swobodnie nie pozwalają na zbudowanie napięcia niezbędnego do rozwoju wielkiej miłości. Potrzeba cnoty wytrwałości – zwłaszcza teraz, gdy wielu ludzi wycofuje się po napotkaniu pierwszych trudności, a miłość kończy się, zanim się naprawdę zaczęła.

Seksualność stanowi ogromną energię, która może służyć zarówno dobru, jak i złu. Jest jak dynamit: może otworzyć wrota do sezamu albo wybuchnąć w rękach i zabić. Dzisiaj moralność seksualna przeżywa kryzys, a obecne pokolenie otrzymało fascynujący dar seksualności bez instrukcji obsługi. W rękach wielu ludzi dar ten wybuchą, powodując trwałe obrażenia. Należy wspomnieć również o innym zjawisku, to znaczy o osobach określanych mianem „incel” (od „involunatry celibacy”, „niedobrowolny celibat”). Młodzi ludzie (głównie chłopcy i mężczyźni), którzy obawiają się zgłębiać tajemnicę kobiecości lub męskości, którym nie udaje się stworzyć pozytywnego związku z osobą

⁷ S a f o n a, *Pieśni*, tłum. J. Brzostowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 30.

plci przeciwnej, wybierają samotność, obwiniając za to kobiety (ewentualnie mężczyzn), szkalując je i umniejszając ich wartość. Być może promowanie homoseksualizmu i transpłciowości nasila to zjawisko, przynajmniej częściowo. Równocześnie spada liczba urodzeń i zawieranych małżeństw. Malejąca liczba osób aktywnych zawodowo musi zajmować się rosnącą liczbą osób starszych, a nasze systemy opieki zdrowotnej i zabezpieczenia emerytalnego są przeciążone. Wydaje się, że wielkie narody mogą zniknąć z kart historii. Istnieje zatem pilna potrzeba wprowadzania w życie nauczania św. Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie; nie wystarczy jednak tylko tego nauczania powtarzać – trzeba je na nowo przemyśleć i ożywić. Te same wartości należy przekazywać pokoleniu, w którym wiele osób nie zdołało rozwinąć w sobie w odpowiednim czasie cnót i duchowych sprawności, koniecznych do przeżywania wielkiej i prawdziwej miłości – młodym ludziom, którzy odczuwają wewnętrzne wypalenie wskutek przedwczesnych i nieudanych doświadczeń erotycznych, którzy cierpią z powodu frustracji i rozczarowań. Zacytujmy fragment utworu Thomasa Stearnsa Eliota:

Kiedy cegły skruszeją,
Będziemy budować z kamienia.
Kiedy krokwie spróchnieją,
Starczy nam nowych belek.
A gdzie nie odezwie się słowo,
Starczy nam nowej mowy.⁸

Powołaniem dzisiejszego Kościoła nie jest obrona dawnego porządku społecznego, porządku, który się załamał; Kościół winien natomiast, czerpiąc moc z obecności wśród nas Jezusa Chrystusa, żywego kamienia węgielnego, na nowo budować prawdziwy porządek moralny.

Próbując zrozumieć istotę problemów młodego pokolenia, któremu trudno tworzyć wspólnoty – a zatem również związki z drugą osobą oraz rodziny, pokolenia, które przejawia skłonność do zamykania się w więzieniu narcyzmu, odnajdujemy błędne rozumienie wolności. Nauczanie św. Jana Pawła II, a zwłaszcza jego encyklika *Veritatis splendor*⁹, dostarcza obszernej refleksji na takie tematy.

Czym jest wolność? Gdy zadaję sobie pytanie, kiedy najsilniej doświadczyłem wolności, przypominam sobie chwilę, gdy dziewczyna, w której byłem zakochany, a która później została moją żoną, powiedziała mi „tak”. Wolność

⁸ T.S. Eliot, *Chóry z „Opoki”*, tłum. A. Pomorski, w: *W moim początku jest mój kres*, Świat Książki, Warszawa 2007, s. 184.

⁹ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

odczuwamy, gdy nasze serce spotyka się przedmiotem swoich pragnień. W tradycji filozoficznej wolność tę nazywa się wolnością czynienia czegoś albo wolnością „do” czegoś. Tradycja filozoficzna zna także inny rodzaj wolności, również bardzo ważny: wolność „od” – jest to wolność od zewnętrznych ograniczeń, które uniemożliwiają nam podążanie za potrzebą serca.

Św. Tomasz z Akwinu definiuje prawdę jako *adaequatio intellectus et rei*¹⁰ – jako spotkanie ludzkiego intelektu z jego przedmiotem. W pewnym sensie wolność jest fenomenologiczną drogą człowieka, równoległą do drogi prawdy i ściśle z nią związaną. Prawda i wolność są nierozłączne. Człowiek musi zatem być wolny od ograniczeń z zewnątrz, by móc szukać prawdy i kochać prawdziwie. Zarówno prawda, jak i wolność są ściśle powiązane z ideą dobra. Szukamy prawdy o dobru, dobra zaś szukamy w tym, co jest godne miłości. Zobaczyliśmy już, że gdy się zakochujemy, dostrzegamy obecność dobra w drugiej osobie. Wydaje się, że człowiek dzisiejszy poszukuje dobra, nabrał jednak przekonania, że dobro absolutne nie istnieje. Wraz z zanikiem idei dobra zanika również motywacja do łączenia wielu instynktownych popędów w jedność spójnej osobowości, a myślenie o dobru wspólnym także staje się niemożliwe. Jeżeli wolność „do” zanika, pozostaje tylko wolność „od”. Człowiek staje się niewolnikiem swoich popędów, nie widząc powodu, by nad nimi panować i je organizować. Dążenia popędowe popychają go jednak w różnych, niekiedy przeciwnych kierunkach i mogą ostatecznie prowadzić do autodestrukcji. Być może najpilniejszym zadaniem stojącym przed dzisiejszymi społeczeństwami jest przywrócenie centralnej pozycji dobra w procesie wychowania.

Przypominanie o tych sprawach jest ważne w czasach, gdy nasila się tendencja do ograniczania, marginalizowania lub zakazywania nauczania religii oraz ogólniejsza tendencja do wypierania przedmiotów humanistycznych ze szkół, które mają teraz raczej kształcić pracownika niż wychowywać człowieka przyszłości.

ŚW. JAN PAWEŁ II A EUROPA

Ostatni aspekt dziedzictwa św. Jana Pawła II, który omówimy, dotyczy globalizacji i Europy. Papież twierdził, że komunizm chrześcijański jest źródłem ludzkiej wspólnoty. Pierwszą wspólnotę stanowi rodzina, drugą – naród, kolejną Europa, ostatnią ludzkość. Komunizm rodzi wspólnotę, gdyż rodzi typ człowieka, o którym można powiedzieć, że jest zarówno jednostką, jak i wspól-

¹⁰ Por. *Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputate de veritate*, q. 1, Corpus Thomisticum, <https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>.

notą. Człowiek taki myśli o dobru własnym w kontekście dobra wspólnoty, której jest częścią, swojej rodziny, swojego narodu i wreszcie całej ludzkości. Żywa wspólnota potrafi decydować o swojej przyszłości. Przykładem takiej wspólnoty jest naród polski i fenomen „Solidarności”. Powstanie i działalność związku zawodowego „Solidarność” nie była przede wszystkim przejawem buntu wobec panującego wówczas ustroju, lecz wyrazem potrzeby istnienia i samostanowienia narodu polskiego. Inne narody poszły jego ślady, komunizm upadł i narodziła się nowa Europa.

Nowa Europa była świadoma swoich kulturowych korzeni, które połączyły ludy naszego kontynentu. W okresie takiego przebudzenia narodów zreformowane zostały instytucje europejskie, podpisano w Maastricht traktat o Unii Europejskiej¹¹, a Niemcy się zjednoczyły. Pojawiła się nadzieja na ponowne zjednoczenie całej Europy – nadzieja ta pozostała jednak niespełniona.

Zaproponowano, by preambuła do nowej konstytucji europejskiej odwoływała się do wartości chrześcijańskich. Propozycji tej nie należało rozumieć w sensie wyznaniowym. Jej znaczenie było dwojakie. po pierwsze była ona związana z chrześcijańskim obrazem osoby ludzkiej, czyli ideą człowieka jako zarówno jednostki, jak i wspólnoty, jako istoty stworzonej do życia we wspólnocie. Takie rozumienie człowieka leży u podstaw kultury europejskiej i zostało zaszczerpione w niej przez chrześcijaństwo. Czy takie pojmowanie osoby ludzkiej mogło powstać na gruncie filozofii niereligijnej? Być może – wielu myślicieli oświeceniowych podejmowało próby stworzenia podobnej koncepcji. Czy się one powiodły, pozostaje kwestią nie polityczną, lecz kulturową – w każdym razie pojęcie osoby ludzkiej jest decydujące dla istnienia Europy. Po drugie, apel o odniesienie się w preambule konstytucji europejskiej do wartości chrześcijańskich stanowił uznanie faktu, że nowa Europa wyrosła na gruncie wielkiego przebudzenia narodów, które ponownie odkryły korzenie swojej kultury. Połączenie tych dwóch znaczeń odwołania się do wartości chrześcijańskiej ukazuje Europę jako rodzinę narodów o wspólnej kulturze – chociaż różniących się niuansami i rozłożeniem akcentów. Odwołanie się do wartości chrześcijańskich miało oznaczać, że jedność Europy oparta jest na kulturze.

Propozycja ta została odrzucona, a w konstytucji nie wspomniano o wartościach chrześcijańskich. Następnie odrzucono samą konstytucję. Bóg dał nam możliwość ukonstytuowania się jako naród europejski, a my, Europejczycy, odrzuciliśmy ją. Zamiast konstytucji otrzymaliśmy traktat lizboński¹²,

¹¹ Zob. *Traktat o Unii Europejskiej* (Maastricht, 7 II 1992), Ośrodek Informacji i Dokumentacji Europejskiej, https://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=14424&Itemid=427.

¹² Zob. *Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, sporządzony w Lizbonie dnia 13 grudnia 2007 r.*, Dz.U. 2009, nr 204, poz. 1569, Internetowy System Aktów Prawnych, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=w-du20092031569>.

a wraz z nim inną wizję Europy, a raczej nie-Europy. Taka koncepcja nie-Europy jest ściśle związana z pewną interpretacją upadku komunizmu. Według tej interpretacji komunizm nie upadł wskutek intelektualnego i moralnego sprzeciwu (pod przewodnictwem św. Jana Pawła II), wynikającego z ponownego odkrycia wartości europejskich, lecz dlatego, że był systemem ekonomicznie gorszym od zachodnich gospodarek rynkowych. Zgodnie z takim ujęciem, intelektualny i moralny sprzeciw narodów odegrał marginalną rolę. Faktycznym zwycięzcą okazała się konsumpcyjna kultura Zachodu – materializm, który zapanował bez rewolucji. Od byłych krajów komunistycznych oczekuje się, że włączą się w tę kulturę i przyjmą ją jako własną, nie dodając do niej niczego istotnego. Europa w takim rozumieniu nie potrzebuje kulturowych korzeni – jej spoiwo stanowi rynek, jedyny czynnik regulujący relacje międzyludzkie; nie jest już ona rodziną narodów, a jedynie fragmentem rynku światowego. Św. Jan Paweł II z pewnością dobrze rozumiał wartości leżące u podstaw rynku, przedsiębiorczości i wolnej gospodarki. Nadał im nowe znaczenie, nie akceptując ograniczeń wolnej gospodarki. Zaproponował nowy sojusz między rynkiem a solidarnością, który afirmuje społeczeństwo obywatelskie jako podmiot. Sojusz ten również odrzucono.

Europa traktatu lizbońskiego była Europą bez polityki, ponieważ politykę może prowadzić tylko wspólnota. Polityka została zastąpiona skomplikowanymi biurokratycznymi regulacjami, które nie są adekwatną odpowiedzią na wyzwania historyczne i kryzysy, które wymagają decyzji właśnie politycznych. Cudem przetrwaliśmy ostatnie kryzysy (kryzys finansowy w roku 2008, pandemia COVID-19 i wojna w Ukrainie), przekraczając uwarunkowania wynikające z podpisanych traktatów i równocześnie niewolniczo podążając za przywództwem Ameryki. Teraz nadchodzi kryzys kolejny – prezydentura Donalda Trumpa, której brakuje właśnie przywództwa. Prezydent Trump stawia sprawę jasno: zatroszczy się o interesy USA i nie uważa za ważne uwzględniania w swojej polityce interesów Europy ani szukania kompromisu między interesami USA a interesami Europy. W tej sytuacji Europę zachęca się, aby stanęła na własnych nogach. Ale czy – pozostając przy tej metaforze – można powiedzieć, że Europa wciąż ma nogi i zdolna jest samodzielnie chodzić?

Kolejną cechą charakterystyczną ostatnich dwudziestu lat stanowi podkreślanie roli praw w Europie: są to jednak głównie prawa osobiste, pomija się natomiast obowiązki, z których wypływają prawa najsłabszych i prawa wspólnot, prawa rodzin i narodów. Zaakcentowano prawa narcystycznej, skoncentrowanej na sobie jednostki, nieponoszącej odpowiedzialności ani wobec jednostek słabszych, ani wobec rodziny, narodu i Europy.

Prawie wszędzie pojawiły ruchy i partie protestujące przeciw Europie traktatu lizbońskiego, żądające przywrócenia suwerenności narodów. Ich hasłem było: „Z dała od Brukseli, z dała od Europy”. Powinniśmy zrozumieć ich argumenty, lecz także powiedzieć wyraźnie, dlaczego są w oni błędzie. Dokąd

mamy się udać, by znaleźć się z dala od Europy? Do Afryki? Do Azji? To niemożliwe, jesteśmy Europejczykami. A może powinniśmy szukać schronienia w przeszłości, która już nie istnieje?

W dzisiejszym świecie istnieją obszary silnej skumulowanej władzy, wpływów politycznych i gospodarczych, obejmujących zasięgiem cały kontynent, przed którymi my, Europejczycy, zdołamy obronić nasze prawa i interesy tylko wtedy, gdy będziemy jednością. Nie wolno nam wzywać do trzymania się „z dala od Europy”; powinniśmy zaś wołać: „Chcemy lepszej Europy” – Europy bardziej zjednoczonej, kiedy jest to konieczne, a zarazem bardziej szanującej suwerenność kulturową narodów, które ją tworzą; bardziej świadomej własnej tożsamości i wartości.

Cykl polityczny zapoczątkowany przez traktat lizboński dobiegł końca. Europa oparta wyłącznie na rynku i prawach jednostki poniosła porażkę. Możliwe jest, że porażka ta doprowadzi do upadku wszystkich instytucji europejskich. Jest jednak również możliwe, że od porażki tej rozpocznie się nowy etap w dziejach Europy. Na początku tego nowego etapu ważne są dla nas następujące słowa Jana Pawła II: „Podjmując to nowe wyzwanie nadziei, dziś jeszcze raz powtarzam ci, Europo, która jesteś na początku trzeciego tysiąclecia: «Bądź na powrót sobą! Bądź sama sobą! Odkryj na nowo swe źródła. Ożyw swoje korzenie!» Jednak dziedzictwo to nie należy wyłącznie do przeszłości; jest ono programem na przyszłość, który należy przekazać nadchodzącym pokoleniom, gdyż jest źródłem życia ludzi i narodów, którzy wspólnie będą kształtowali kontynent europejski”¹³.

*

W naszej refleksji nad intelektualnym i moralnym dziedzictwem św. Jana Pawła II, które wciąż oświeśla trudną drogę, jaką mamy przed sobą, skupiliśmy się na trzech zagadnieniach.

Pierwsze z nich stanowi misterium Odkupienia i osoba Jezusa Chrystusa. Św. Jan Paweł II był wielkim intelektualistą i człowiekiem czynu, wspaniałym filozofem i wybitną osobą. Jednak to, że Papież fascynował i pociągał ludzi za sobą, nie wypływa z żadnej z tych jego cech. Istotny jest tu raczej fakt, że był on człowiekiem, który całkowicie zawierzył łasce Bożej. Żył tym, co głosił, i przez to nauka jego ożywała na nowo w sercach jego słuchaczy. Jego słowa wpływały z żywego doświadczenia obecności Chrystusa w jego życiu i w historii ludzkości. Tylko ludzie, którzy czerpią z nieskończonych zasobów

¹³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 120, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, 1996-2003, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 721.

energii i mocy, jaką jest łaska Syna Bożego Jezusa Chrystusa, który przyszedł, aby zamieszkać wśród nas, mogą zmieniać historię i ocalać ludzkość. Cała ludzka mądrość zawarta w nauczaniu Kościoła, w jego nauce społecznej, w dziełach filozofów i teologów nie prowadzi do zbawienia, jeżeli nie karmi się tą obecnością. Obecność ta sprawia, że uczniowie z Emaus mówią: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?” (Łk 24,32). Kryzys Kościoła jest przede wszystkim kryzysem wiary. Św. Jan Paweł II był przede wszystkim człowiekiem wiary.

Następnie mówiliśmy o jego filozofii człowieka. Bóg objawił w Chrystusie prawdę o człowieku. Wyjaśnia ona złożoność ludzkiego serca w taki sposób, że każdy może w niej zobaczyć samego siebie. Prawdy o człowieku nie można narzucić mu z zewnątrz. Zadaniem Kościoła jest raczej wspieranie go, aby mógł ją dostrzec i wcielić w życie. Prawda ta mówi, że człowiek został stworzony do życia wspólnotowego. Św. Jan Paweł II miał osobowość wspólnotową, która zawsze gromadziła ludzi. Krąg ludzi wokół Papieża spontanicznie się powiększał nie za sprawą nawracania, lecz wskutek swojego zarażania. Nie sposób go wspominać, nie myśląc o jego przyjaciółach, z których wielu studiowało i pracowało na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Pamiętam w szczególności jednego. Profesor Tadeusz Styczeń był także moim wielkim przyjacielem. Człowiek nie pragnie niczego tak bardzo, jak autentycznej przyjaźni i bycia przyjętym do prawdziwej ludzkiej wspólnoty.

Wreszcie przyjrzelśmy się nauczaniu św. Jana Pawła II o Europie. Papież obudził świadomość narodów i niemożliwe stało się możliwe: bezkrwawy upadek komunistycznego totalitaryzmu, budowanie nowych demokracji, zjednoczenie kontynentu. Był to cud Boży, który wydarzył się na naszych oczach. My Europejczycy nie potrafiliśmy i nie chcieliśmy uznać tego cudu. Przypisaliśmy go bogu, któremu na imię rynek, i sile naszych gospodarek. Europa zbudowana na konsumpcjonizmie i praktycznym materializmie szybko zaczęła się rozpadać tak, że wielu dostrzega dziś potrzebę nowego początku. Romano Guardini, autor bliski zarówno św. Janowi Pawłowi II, jak i papieżowi Franciszkowi, ostrzegał nas, że nie może być nowego początku, który nie byłby jednocześnie powrotem do źródeł. Wiara, która kiedyś zbudowała Europę, wciąż ma moc ożywiania nowej cywilizacji. Ale czy są jeszcze ludzie zdolni do czerpania z tej wiary? Europa nie jest w stanie wyjść z kryzysu bez gruntownej odnowy duchowej, bez nowej ewangelizacji. Nie ocalą nas ani politycy, ani intelektualiści czy filozofowie. Uratują nas świadkowie, poeci i święci: ludzie zdolni ożywić w naszych sercach świadectwo prawdy.

Tłum. z języka angielskiego *Tomasz Pałkowski*
Przekład przejrzała *Patrycja Mikulska*

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Alighieri, Dante. *Boska komedia*. Translated by Agnieszka Kuciak. Kraków and Dębogóra: Wydawnictwo AA and Wydawnictwo Dębogóra, 2006.
- Buttiglione, Rocco. *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris Laetitia.”* Translated by Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- Eliot, Thomas Stearns. “Chóry z ‘Opoki.’” Translated by Adam Pomorski. In Eliot, *W moim początku jest mój kres*. Translated and edited by Adam Pomorski. Warszawa: Świat Książki, 2007.
- Franciszek. Encyklika *Laudato si*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*
- 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.
- Jan Paweł II. Encyklika *Veritatis splendor*. 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. “Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka.” Homily at the Victory Square, Warsaw, June 2, 1979. In Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*. Vol. 2, part 1. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Poznań: Pallottinum, 1990.
- Müller, Gerhard L. “Przedmowa: Dlaczego adhortacja „Amoris laetitia” może i powinna być rozumiana w sensie ortodoksyjnym. In Rocco Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris Laetitia.”* Translated by Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- Safona. [Wydaje mi się samym bogom równy...]. In Safona *Pieśni*. Translated by Janina Brzostowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.
- Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputate de veritate*. Corpus Thomisticum, <https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>.
- Traktat o Unii Europejskiej*. Maastricht, February 7, 1992. Ośrodek Informacji i Dokumentacji Europejskiej, https://oide.sejm.gov.pl/oide/index.php?option=com_content&view=article&id=14424&Itemid=427.
- “Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, sporządzony w Lizbonie dnia 13 grudnia 2007 r.” *Dziennik Ustaw*, no. 204 (2009): item 1569. Internetowy System Aktów Prawnych, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20092031569>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Rocco BUTTIGLIONE – Powrócić do źródła. Dziedzictwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II a wyzwania współczesności

DOI 10.12887/ethos.20069

W artykule podjęto refleksję nad aspektami intelektualnego i moralnego dziedzictwa Karola Wojtyły – Jana Pawła II, które pozostają aktualne dwadzieścia lat po jego śmierci, wskazując kierunki przezwyciężenia współczesnych kryzysów. W tym kontekście autor twierdzi, że powołaniem dzisiejszego Kościoła nie jest obrona dawnego porządku społecznego, lecz budowanie prawdziwego porządku moralnego. Pierwszym omawianym zagadnieniem w artykule jest zatem misterium Odkupienia i osoba Jezusa Chrystusa, którego żywa obecność ma stanowić fundament owego porządku. Drugim obszarem inspiracji w przezwyciężeniu obecnego kryzysu jest zdaniem autora filozoficzna i teologiczna koncepcja człowieka rozwinięta przez Karola Wojtyłę – Jana Pawła II i oparte na niej nauczanie o miłości, małżeństwie i rodzinie. Refleksję Papieża nad Europą, zbudowaną na fundamencie kultury o korzeniach chrześcijańskich uważa autor za trzeci obszar istotny dla poszukiwania odpowiedzi na wyzwania współczesności. Autor uważa jednak, że najważniejszą rolę w tym poszukiwaniu odegrają nie intelektualiści ani politycy, lecz świadkowie rozpoznanej prawdy, zdolni ożywiać ją w sercach innych.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Jan Paweł II, objawienie chrześcijańskie, filozofia człowieka, Europa, świadectwo

Kontakt: Papieska Akademia Nauk Społecznych, Casina Pio IV, 00120 Watykan
<https://www.pass.va/en/academicians/ordinary/buttiglione.html>

Rocco BUTTIGLIONE, *Returning to the Sources: The Heritage of Karol Wojtyła—John Paul II and the Challenges Posed by the Contemporary World*

DOI 10.12887/ethos.20069

The article presents a reflection on the aspects of the intellectual and moral heritage of Karol Wojtyła—John Paul II which remain relevant twenty years after his demise and help identify the ways to overcome contemporary crises. In this context, the author claims that the vocation of the Church today is not to defend the old social order, but to build afresh the true moral order. Thus the first theme addressed in the paper is the mystery of Redemption and the person of Jesus Christ whose living presence the author considers as the foundation for such an order. The second source of inspiration in resolving the crisis is, in author's view, the philosophical and theological concept of man developed by Karol Wojtyła—John Paul II and his teaching on love, marriage, and family, while the Pope's reflection on Europe based on culture rooted in Christianity

is indicated as the third possible area relevant to the contemporary world. The author believes, however, that the key role in facing contemporary challenges will be played not by intellectuals or politicians, but by witnesses capable of making what they recognized as truth live in the hearts of others.

Keywords: Karol Wojtyła, John Paul II, Christian revelation, philosophy of man, Europe, testimony

Contact: The Pontifical Academy of Social Sciences, Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano

<https://www.pass.va/en/academicians/ordinary/buttiglione.html>



Giovanni SALMERI*

HUMAN SUBJECTIVITY AND CHRISTIAN FAITH IN THE THOUGHT OF KAROL WOJTYŁA

In Karol Wojtyła's view, the heart of the Gospel implies a metaphysical affirmation concerning man: that his essential core is spiritual, that is, inward. This affirmation does not immediately translate into a claim to spiritual faculties: these are essential, but affirming them presupposes that there is a subject capable of exercising them. Observing, and even describing them is not enough: it is necessary to step back to the inwardness that expresses them and that is characterized first and foremost as a place, an open space.

THE DOWNFALL OF INTERIORITY

The relationship between the Christian thought and the idea of subjectivity is neither uncomplicated nor deprived of tension. Even if in retrospect the theme of subjectivity can be projected onto the entire history of philosophy, its typical rendition is that characteristic of the modern thought, precisely the era in which the solidity of the alliance of philosophy with the Christian faith seems to be breaking down. The fact is that, on the one hand, in the philosophy of the subject from Descartes onwards, the status of the whole of metaphysical thought, i.e., its understanding as the background and a possible if not ideal presupposition of the Gospel (as it had been conceived beginning with the Epistle to the Romans) was made problematic. On the other hand, the very possibility of revelation has become a debated issue due to the fact that human sensibility and reason not infrequently act as filters put on our cognitive capabilities, or as screens impenetrable to any message that is not entirely human. However, both claims need to be nuanced and contextualized: the history of modern thought is much more Christian than its portrayals have often suggested. For this reason the claims in question can serve as rough premises for an attempt at an interpretation of subjectivity that significantly differs from that conveyed by modernity. In fact, one can say that the Christian faith has

* Prof. Giovanni Salmeri – Department of Literary, Philosophical, and Art History Studies, School of Humanities, Tor Vergata University, e-mail: giovanni.salmeri@uniroma2.it [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

from its origins been allied to a *certain* view of human subjectivity, namely to the understanding of subjectivity as interiority. Those who wish to emphasize the rootedness of Descartes in the Christian tradition, for instance, would find it easy to detect a direct thread that connects Plato with Augustine, and then with Descartes. If, however, one moves backwards in time, what one encounters (or stumbles upon) is precisely the concept of interiority. Can interiority still pertain to a Christian way of thinking about subjectivity today? Or does it perhaps manifest an even more essential link with the Christian faith? It is around these questions that I would like to develop some reflections, being helped in the second part by some lesser-known texts by Karol Wojtyła.

Firstly, I shall address an obstacle that appears even greater than the difficulties presented by the concept of subjectivity: both the term and the concept of *interiority* were subjected, in the course of the twentieth century, to a considerable downsizing in the Christian discourse, at times being even declared as straightforwardly abandoned. An interesting symptom of this phenomenon is the change in the translation of a verse from the Gospel of Luke (see Lk 17:21). The Greek text reads: “*he basileia tou theou entos hymon estin*”: “the kingdom of God is *entos* you.” But what exactly does the preposition *entos* mean? A quick glance at the ancient translations shows that the expression was consistently understood in the sense of inwardness.¹ For instance, the Vulgate translation reads: “Regnum Dei intra vos est.” The Syriac translations, which, owing to their ancient character and apparent closeness to the conceptual universe of Jesus, render the text in the same way.² Even its versions proposed in modern times, in various languages, make use of precisely such a choice of terms. The German text of the 1545 Martin Luther’s version reads: “Das Reich Gottes ist inwendig in euch,”³ the French one, originally of 1551, by Jean Calvin and Théodore de Bèze: “Le royaume de Dieu est dedans vous,”⁴ and the King James English version of 1611: “The kingdom of God is within you.”⁵ Such an interpretation was later supported by commentaries and allusions

¹ Here and below, we shall use the terms “interiority” and “inwardness” as synonymous. The slight semantic difference between them well represents the unavoidable tension between a simple topological indication of something that lies *within* human beings, invisible to others, and a psychological or spiritual assessment of a life that develops in that almost secret place.

² See Ilaria Ramelli, “Luke 17:21: ‘The Kingdom of God is *inside* You.’ The Ancient Syriac Versions in Support of the Correct Translation,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 12, no. 2 (2009): 259–86.

³ *Luther Bibel 1545*, BibleGateway, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Lukas%2017&version=LUTH1545>.

⁴ *La Bible*, trans. Jean Calvin and Théodore de Bèze (Geneva: n.d., 1588), *Le Nouveau Testament*, 39.

⁵ *King James Version*, Bible Gateway, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Lukas%2017&version=KJV>.

throughout the entire history of Christianity. Let us consider just two examples. Augustine interprets these words of Jesus as addressed to the superstitious⁶: evidently, interiority is an antidote to the search for external *things* to support one's faith; Thomas Aquinas quotes the verse in the context of the discussion of the "new law," considering it a proof that the kingdom of God consists essentially in interior acts; Aquinas believed that his interpretation is confirmed also by Paul, who states that "The kingdom of God is not meat and drink, but justice and peace and joy in the Holy Spirit (Rom 15:17)."⁷

It is therefore surprising to note how contemporary translations and commentaries almost universally agree on a different interpretation, i.e., one in which *entos* would not mean "within," but "among." In short, Jesus would not speak of inwardness. Yet the exact alternative meaning given to the expression used by Jesus can vary: one can, for instance, understand it as referring to the present moment (the kingdom of God is already present) or to the future (the kingdom of God will be present), or see it as an allusion to the unpredictability, or the suddenness, of the coming of the kingdom. All these versions, however, agree as to what is excluded: the expression does not refer to anything interior.⁸ At most, it is sometimes admitted that the Evangelist Luke interpreted Jesus' words in this way, yet this could not have been the meaning Jesus himself intended.⁹ While the transformation is radical, it is not easy to ascertain its exact genealogy. The first to follow this new interpretation was probably Louis Segond's French translation of 1880 ("Car voici, le royaume de Dieu est au milieu de vous"¹⁰). In modern translations, more or less from the second half of the twentieth century onwards, this choice appears almost universal. The typical contemporary position is well represented by the *Theology of the New Testament* by Joachim Jeremias, who comments on the verse: "The meaning 'indwelling in' can certainly be excluded. Neither in Judaism nor elsewhere in the New Testament do we find the idea that the reign of God is something indwelling in men, to be found, say, in the heart; such a spiritualistic under-

⁶ See Augustinus Aurelius, "De vera religione," 3, 4, in *Patrologiae latinae cursus completus*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 34, 1861, col. 125.

⁷ See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, 1, trans. Alfred J. Freddoso, <https://www.freddoso.com/summa-translation/TOC-part1-2.htm>.

⁸ See, e.g., Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* (Garden City: New York, 1985) vol. 2, 1161. After presenting the possible translation "within you" the author adds: "In the present Lucan context it is inappropriate.... The real problem ... is that elsewhere in Lucan writing the kingdom is never presented as an inward reality or an inner condition of human existence." (Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, vol. 2, 1161.

⁹ See, e.g., Waldemar Rakocy, "Entos hymon (Łk 17,21): królestwo Boże 'w was' czy 'pośród was'?", in *Collectanea Theologica*, vol. 71, no.1 (2001): 31–40.

¹⁰ Louis Segond, BibleGateway, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Lukas%2017&version=LSG>.

standing is ruled out both for Jesus and for the early Christian tradition.”¹¹ Such a clear-cut exclusion of the Christian tradition is somewhat surprising: the already quoted verse from St. Paul’s Epistle to the Romans testifies to at least one possibility of interpreting the Kingdom in the sense of interiority, and its formulation echoes Jesus’ teaching on what comes out of man and defiles him (cf. Mk 7:17,23) or on man’s treasure, which is his heart (cf. Mt 12:34–35). However, we do not wish to discuss here the respective merits of the two possible translations: we only wish to note that the change of the verse’s interpretation in the history of Western Christianity was quite radical, while precipitous, and that its origin (usually hardly ever discussed) can be traced back to the rejection of the language of interiority.

If this is the case, one must first try to understand the change in Christian sensibilities that made such an interpretation appear theologically obvious regardless of its philological merits. One certainly important factor was the success of the eschatological interpretation of Jesus’ preaching. While we cannot extensively discuss this central theme of Christian theology as it developed from the late nineteenth to the mid-twentieth century, it is sufficient to note that both extreme versions of this reinterpretation of the word Jesus used (denoting, respectively, consequential eschatology and realized eschatology) focus on something that is external to man: either a surprising and unforeseen event that is approaching or an event that takes place before the eyes of Jesus’ contemporaries. In some interpretations we have mentioned above, these alternative meanings seem to be forcibly projected onto Jesus’ words, in which, for instance, there is genuinely nothing to suggest a “sudden” event coming. It is also necessary to note that one of the leading proponents of the eschatological perspective, Albert Schweitzer, brings a very strong “inward” element into his interpretation of the thought and activity of St. Paul: in Schweitzer’s opinion, Paul was an essentially mystical thinker.¹² But Paul’s mysticism is, according to Schweitzer, a secondary way of maintaining the eschatological momentum of Jesus’ preaching when time is running out. Such an interpretation, however, although it had many merits, only concerned Paul’s theology and had very limited success in his time. Not even its revival by Ed Parish Sanders in the last decades of the twentieth century substantially changed the landscape, despite the fact that Sanders’ other claims had great resonance.¹³ In short: ever since the Kingdom was understood, more or less exclusively, as a transformation of

¹¹ Joachim J e r e m i a s, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1971): 101.

¹² See Albert S c h w e i t z e r, *The Mysticism of Paul the Apostle* (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1931).

¹³ See Ed Parish S a n d e r s, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM Press, 1977).

the world announced by Jesus, locating the Kingdom *inside* the human being has appeared simply absurd.

But the concept of *interiority* has also come under more direct attack. Here the most natural point of reference is Dietrich Bonhoeffer. It is particularly in his letters from prison that he formulates his diagnosis of the end of the age of religion, and the consequent need to rethink Christianity in a non-religious manner. But what is “religion” in his eyes? “How do we speak of God—without religion, i.e., without the temporally conditioned presuppositions of metaphysics, inwardness, and so on? How do we speak (or perhaps we cannot now even ‘speak’ as we used to) in a ‘secular’ way about ‘God’? In what way are we ‘religionless-secular’ Christians, in what way are we the *ek-klesia*, those who are called forth, not regarding ourselves from a religious point of view as specially favoured, but rather as belonging wholly to the world? In that case Christ is no longer an object of religion, but something quite different, really the Lord of the world.”¹⁴ While undoubtedly an unelaborated expression of his thought, Bonhoeffer’s remarks must be taken seriously. He does not simply mean that, in the changed cultural conditions, Christian faith must be presented in different forms and in updated words. The problem he poses is not one of language. Rather, he means to say that the changed cultural conditions force one to realize that some traditional assumptions of the Christian discourse are by no means the actual content of Christianity.

Let us leave metaphysics aside and deal with interiority only. In a later letter Bonhoeffer elaborates on the meaning of inwardness, clearly stating that it is completely foreign to the Bible (and to the Gospels in particular!):

The Bible does not recognize our distinction between the outward and the inward. Why should it? It is always concerned with *anthrōpos teleios*, the whole man, even where, as in the Sermon on the Mount, the Decalogue is pressed home to refer to “inward disposition.” That a good “disposition” can take the place of total goodness is quite unbiblical. The discovery of the so-called inner life dates from the Renaissance, probably from Petrarch. The “heart” in the biblical sense is not the inner life, but the whole man in relation to God. But as a man lives just as much from “outwards” to “inwards” as from “inwards” to “outwards,” the view that his essential nature can be understood only from his intimate spiritual background is wholly erroneous.¹⁵

As he says elsewhere, it is in the sense of such a totality that the kingdom of God must also be understood. The problem that arises today is thus analogous

¹⁴ Dietrich Bonhoeffer, Dietrich Bonhoeffer to Eberhard Bethge, April 30, 1944, in Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison: The Enlarged Edition*, trans. Reginald Fuller (New York: Collier Books, 1971), 280–81.

¹⁵ Dietrich Bonhoeffer, Dietrich Bonhoeffer to Eberhard Bethge, July 8, 1944, in Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 346.

to that which the early Christian community faced when it decided to admit pagans, and which Paul resolved when he established that faith in Jesus Christ did not require a ritual introduction into the first covenant as a prerequisite. Similarly, today it must be said that being Christian does not imply entering the universe of religious thought made up of metaphysics and interiority. On the contrary, they are even considered as obstacles.

Since Bonhoeffer's letters from prison were published in the early 1950s, it is difficult to find voices addressing similar issues in Protestant or Catholic theology they have not profoundly influenced. Bonhoeffer's impact is easy to understand: not only did his diagnosis of the end of the religious world appear extremely realistic, but it was also connected with the diagnosis of the "death of Christianity" that a few years later, thanks to Emmanuel Mounier, had become central to the debate in the Catholic world.¹⁶ In short, the entire world, with its ideas and sensibilities, appeared to be waning and efforts to keep it alive seemed pathetic and counterproductive. Moreover, Bonhoeffer's diagnosis appeared to be a privileged way not only to rethink Christianity, but also to bring it into dialogue with other cultures, such as that of Marxism, whose advancement appeared unstoppable to many. It is a fact that Harvey Cox's *Secular City*,¹⁷ to which the latter theme was also central, became the best-selling theology book of the twentieth century and certainly played its part in the reception of the then recently concluded Second Vatican Council. It is also difficult to deny that, albeit in a more nuanced manner, the theme in question is still part of the Christian discourse today. Certainly, it is easy to recognize numerous merits in the emphases that have been made (who could deny that a reference to the wholeness of man is appropriate?). But, on the other hand, it is honest to recognize that the emphases were made at a high price: the total renunciation not only of vocabulary, but also of the idea of interiority. To deal with it would simply be unchristian.

We will stop the historical reconstructions at this point. If we wanted to make the picture complete, there would certainly be other elements to add: e.g.,

¹⁶ See Emmanuel M o u n i e r, *Feu la chrétienté*, Éditions du Seuil, Paris 1950. With 'Christianity' (*chrétienté*) Mounier does not mean the union of believers in Christ, but the alliance between Christian faith and society, which manifests itself in culture and politics. His thesis is that every influence of the Christian faith on the human world, however valuable, has always happened as a side effect, not as a direct expression of this faith. The end of a Christian-inspired society could therefore be seen more as purification than as a loss.

¹⁷ See Harvey C o x, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: MacMillan, 1965). The retrospective and largely self-critical introduction added half a century later is important. See Harvey C o x, "Introduction to the New Edition," in Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013), xi-xxxix.

the success of the *neue politische Theologie*¹⁸ and its subsequent transformation into liberation theology,¹⁹ in which one of the fundamental motives is precisely the opposition to an inner understanding of faith perceived as individualistic; perhaps also the interest in the theology of Pierre Teilhard de Chardin and its orientation towards historical optimism²⁰; also the theology of the laity, at the origin of which lies Yves Congar's conception that the laity are those for whom the world exists²¹; or, on the part of the secular culture, the skepticism towards interiority aroused by a certain understanding of psychoanalysis (Freud considered as a "master of suspicion")²² or analytic philosophy²³; or again, the spread of an interpretation of religious phenomena in social terms, which Émile Durkheim proposed at the beginning of the twentieth century.²⁴ In such a context of a generalized aversion to inwardness, it is no wonder that even theological statements on the communitarian character of salvation, in themselves almost self-evident, may have been interpreted as distancing themselves from (real or presumed) overestimations of inwardness in past times: thus, for instance, the famous statement that "God willed to sanctify and save men not individually and without any bond between them, but willed to constitute of them a people" was included in the constitution *Lumen Gentium*.²⁵

INTERIORITY AND THE GOSPEL

Is there any possibility of questioning this abandonment of interiority? Have not the undoubtedly solid and well-founded reasons for its retrenchment forgotten or obscured something even more important? These questions can be addressed in many different ways, but we want to discuss them here with

¹⁸ See, e.g., Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, trans. William Glen-Doepel (New York: Seabury, 1969).

¹⁹ See, e.g., Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, trans. Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll: Orbis, 1973).

²⁰ See, e.g., Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, trans. Bernard Wall (New York: Harper and Row, 1965).

²¹ See, e.g., Yves M. J. Congar, *Lay People and the Church: A Study for a Theology of Laity*, trans. Donald Attwater (London: Geoffrey Chapman, 1957).

²² See, e.g., Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, trans. Kathleen McLaughlin et al. (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974).

²³ See, e.g., Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité: Experience, signification et langage privé chez Wittgenstein* (Paris: Éditions de Minuit, Paris 1976).

²⁴ See, e.g., Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain (London: George Allen & Unwin Ltd, 1916).

²⁵ The Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*, November 21, 1964, Section 9, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.

the help of some of Karol Wojtyła's texts. At first glance, the task is difficult. Notwithstanding the philosophical depth and anthropological focus of Karol Wojtyła, it is somewhat surprising to note that the language of interiority is rare in his writings. A careful reading of his main philosophical work *Person and Act*, in which one might hope for the presence of this theme, is of little use: not even the terminology seems to appear.²⁶ Is there more to be hoped for by looking at his oeuvre of a rather theological orientation? There is at least one small promising text: it is a lecture he gave in Rome on 13 October 1974, entitled *L'evangelizzazione e l'uomo interiore*²⁷ (Evangelization and the inner man). At that time Karol Wojtyła was attending the Synod of Bishops in Rome dedicated to the issue of evangelization in the contemporary world; his address was delivered and published in Italian. Although its tone is rather conversational, its content is highly interesting. He begins by stating that he will be essentially making a commentary on the passage from Paul's First Epistle to the Corinthians, which begins with the words: "What eye has not seen, and ear has not heard, and what has not entered the human heart, what God has prepared for those who love him," this God has revealed to us through the Spirit. For the Spirit scrutinizes everything, even the depths of God. Among men, who knows man's inner self except the spirit of the man that is within? Similarly, no one knows what pertains to God except the Spirit of God" (Cor 2:9). Karol Wojtyła interprets these lines as a foundational early Christian document of evangelization. In his view, the focus of the text is the interiority of the human spirit, which he also calls the "depth" (*profondità*)²⁸ that characterizes the inner man. It should be noted that the translation of the Scripture Wojtyła uses slightly stretches the meaning of the original text, for what in Greek simply means "what pertains to a man" ("*ta tou anthropou*") is translated as "man's inner self": this slight strain upon the meaning of the phrase in question, however, does not depart from Paul's vocabulary, which

²⁶ See Karol Wojtyła, "Person and Act," in Karol Wojtyła *"Person and Act" and Related Essays*, trans. Grzegorz Ignatik (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021), 93–416. The work was originally published in 1969 as *Osoba i czyn* (see Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969). It is noteworthy that this theme is also absent from the first discussion of Karol Wojtyła's philosophy (see Andrew N. Woznicki, *Karol Wojtyła's Existential Personalism* (New Britain: Mariel Publications, 1980).

²⁷ Karol Wojtyła, "L'evangelizzazione e l'uomo interiore," *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 335–52; the text was later republished under the same title in *CRIS Documenti*: Karol Wojtyła, "L'evangelizzazione e l'uomo interiore," *CRIS Documenti* 4, no. 19 (1977): 5–22. For the Polish version see Karol Wojtyła, "Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny," in Karol Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła* (n.p.: Fundacja Jana Pawła II, 1992), 117–33. Apparently, no English translation of this paper is available, therefore the rendition of the quoted excerpts in English is mine.

²⁸ Wojtyła, "L'evangelizzazione e l'uomo interiore," *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 341; see Wojtyła, "Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny," 123.

oftentimes resorts to the spatial language of inwardness, for instance in the famous passage from the Second Epistle to the Corinthians: "We are not discouraged; rather, although our outer self is wasting away, our inner self is being renewed day by day" (Cor 4:16).

But how does this attention to interiority relate to contemporary philosophical analysis of consciousness? In his article, Wojtyła seems interested primarily in the *limits* of contemporary philosophy: "The philosophy of consciousness, particularly in its phenomenological version, has certainly enriched our knowledge of the empirical 'phenomena' of human spirituality, but it has not resolved to take that *metaphysical* step from the symptoms to the fundamentals, that is, as St. Thomas would say, from the effects to the cause. Indeed, contemporary thought seems inclined to broaden the field of direct intuition rather than draw metaphysical conclusions *a posteriori*."²⁹ The contemporary attitude has its advantages: indeed, it allows one to witness man's spirituality even though a precise metaphysical awareness of his uniqueness might still be lacking; moreover, the empirical attitude of the contemporary man probably makes the investigation easier. But this must not detract us, Wojtyła argues, from the need to take the final step which he calls "metaphysical."

The most interesting observations, however, are those Wojtyła makes about the relationship between interiority and the Gospel. He seems to believe that the fundamental point can be found in the fact that Paul's words, while not obviously philosophical, concern the *reality* of the human spirit. The teaching on the new life presupposes the consistency of the human spirit, and not just its observable manifestations. The passage in which this decisive point is presented is worth quoting in full:

Contemporary psychology and philosophy thoroughly analyze the manifestations of the human spirit and its faculties, knowledge and will. *In contrast, the Gospel affirms that the human spirit is a dwelling place, a tabernacle, a place of encounter.* There is no way to reduce it to its manifestations alone, to acts of consciousness, of choice, of decision. The human spirit constitutes 'a place,' a quite specific 'substance' dissimilar from the body and matter which, being determined and having spatial dimensions, cannot be a dwelling place of a person within a person—of God in man, of which Christ speaks. Such a dwelling—indwelling—presupposes an existential dimension completely different from any embodiment: a radically distinct nature which is not subject to the laws of time and space that govern matter: Spiritual nature, in fact, possesses, as a property through its own cognitive energies, and, above all, through its capacity for love, an openness to interpenetration. The Gospel, with its revelation of the gift of the Holy Spirit, manifests in a special way the depth of the human spirit: 'We have not received the Spirit of the world,' St. Paul writes to the Corinthians,

²⁹ Wojtyła, "L'evangelizzazione e l'uomo interiore," *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 338; see Wojtyła, "Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny," 119.

'but the spirit that comes from God, that we may know the things which God has freely given us' (1 Cor 2:12). It is precisely in this bestowal of God's Spirit that the human spirit is revealed as the dwelling place which God, the Father and the Son, inhabits.³⁰

Although expressed briefly, the idea presented here is extraordinarily strong. In Karol Wojtyła's view, the heart of the Gospel *implies* a metaphysical affirmation concerning man: that his essential core is spiritual, that is, inward. This affirmation, however, does not immediately translate into a claim to spiritual faculties: these are essential, but affirming them presupposes that there is a subject capable of exercising them. Observing, and even describing them, as we have seen, is not enough: it is necessary to step back to the inwardness that expresses them and that is characterized first and foremost as a place, an open space.

Folk wisdom (and also philosophical wisdom) has often imagined this space as one in which man takes refuge, seeking isolation and solitude: Karol Wojtyła, on the contrary, argues that interiority is the place of encounter. This observation can be interpreted as follows: purely material interactions can only give an illusion of contact between people. In twentieth-century philosophy, there were few who highlighted this; an example may be Jean-Paul Sartre, who showed that there is a tragedy implicit in the erotic intercourse, which expresses a desperate attempt to reach the freedom of the other that always remains elusive.³¹ From this perspective, however, Gabriel Marcel had his reasons when he observed that Sartre evidently did not know what love was, namely the capacity *par excellence* (though certainly not the only one) that allows human beings to encounter one another *truly*, albeit in a way that is always fragile, partial, fallible, sometimes tragically limited.³² Karol Wojtyła is saying exactly this, but on a level that is immediately theological: the ultimate encounter that interests him here is that between the human being and God. Without interiority, such an encounter could not take place. This is why, making a short-cut that may seem bold, Wojtyła may go on to argue that it is from

³⁰ Wojtyła, "L'evangelizzazione e l'uomo interiore," *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 341; see Wojtyła, "Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny," 122–23.

³¹ See Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1956), 471–556 (Part 3, Chapter 3, "The Concrete Relations with Others").

³² "The author has nowhere succeeded, I do not say in giving an account of love, but in conceiving it, whilst under the head of sexuality and particularly the caress, he gives the most pertinent details. It might be said that his thought gains all the more force or body the more it itself dwells on the body." Gabriel Marcel, "Being and Nothingness," in *Homo Viator: Introduction to the Metaphysics of Hope*, trans. Emma Craufurd and Paul Seaton (Chicago: Henry Regnery Company, 1951), 177. The cited text is a review of Sartre's *Being and Nothingness*.

the Gospel that we learn about “the non-reducibility [of the spirit] to matter and its laws”³³—the non-reducibility which the believer lives through “in faith, hope, and charity.”³⁴ It is in *this* sense that Karol Wojtyła also interprets the famous passage in *Gaudium et Spes* which states that Christ reveals man to man³⁵: he reveals man to man precisely because first of all he makes man understand his spiritual nature, and through this impels him to transform reality. Touching on the theme of “combat for the spiritual man,” Wojtyła continues: “The line of this combat passes through each of us, through human interiority, and filtering into multiple social and historical dimensions, it touches human institutions, economic and political systems, civilizations, and culture.”³⁶

In his view, the task is particularly urgent today (we are certainly speaking, first of all, of the “today” of the 1970s), since the great forces that oppose evangelization are those that also fight interiority, for instance promote the consumer society and hedonism, consider man as a means to an end or merely as a cog in the societal machine, encourage technological progress without simultaneously taking care of the inward one giving a spiritual face to the world. Are these problems only recent? Karol Wojtyła thinks they are not: the very issue of secularism, which he understands as the idea that “the whole human ego belongs to the world and is dependent on it,”³⁷ is, to him, identical with the problem St. Paul names when he contrasts the Spirit of God with the spirit of the world.³⁸ What is strictly contemporary, then, is merely the particular forms the combat against inwardness takes. Passing from the First Epistle to the Corinthians to the Epistle to the Ephesians, we might say that the essential point of evangelization is thus found in “corroborating the inner man” (Eph 3:17); in this way Christ can be allowed to “dwell” in the believer’s heart. One must

³³ Wojtyła, *L’evangelizzazione e l’uomo interiore*,” *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 341; see Wojtyła, “Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny,” 122.

³⁴ Wojtyła, *L’evangelizzazione e l’uomo interiore*,” *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 341; see Wojtyła, “Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny,” 123.

³⁵ “The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of Him Who was to come, namely Christ the Lord. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear. It is not surprising, then, that in Him all the aforementioned truths find their root and attain their crown.” The Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Section 22, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

³⁶ Wojtyła, *L’evangelizzazione e l’uomo interiore*,” *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 343; see Wojtyła, “Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny,” 125.

³⁷ Wojtyła, *L’evangelizzazione e l’uomo interiore*,” *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 348; see Wojtyła, “Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny,” 129.

³⁸ See Wojtyła, *L’evangelizzazione e l’uomo interiore*,” *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 347; see also Wojtyła, “Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny,” 128–29.

resist the temptation to take these statements as obvious. They are not today, and they were not then. It is enough to read the text of the apostolic exhortation promulgated after the synod in which Karol Wojtyła participated at that time to see how different the approach is: certainly compatible, but also distant.³⁹

THE STRANGE SPACE OF THOUGHT

As we noted earlier, Karol Wojtyła's text we are discussing appears a rather isolated piece within his philosophical work. Nevertheless, it bears the mark of his character and thought. If we wanted to give more substance to this observation, we should perhaps turn elsewhere: to Wojtyła's literary and poetic output. Here, obviously, one does not find theories: one does, however, find an extraordinary testimony to his profound awareness and analysis of human interiority. It is first and foremost this analysis that constitutes the text that might otherwise appear an expression of aesthetic and intimist revolutionary escapism. It is revolutionary because human interiority, even before it is "inhabited," is a place that *can* be inhabited, a horizon in which any attempt at a reduction of man to mechanism falters and shows its inhumanity. It is precisely such a reduction that lies at the core of the "alienation" that Marxism intends to fight, but in fact multiplies by misunderstanding the real nature of the human being. Just one but very interesting example will suffice. It is a poetic work of 1952, published under the pseudonym Andrzej Jawień and entitled "Thought—Strange Space." From a certain point of view, the theme of the poem has nothing religious to it: it is a reflection on the thought and its difficult relationship with words that are expected to express it. However, the reflection is conducted as an interpretation of the mysterious passage from *Genesis* in which Jacob is involved in a long struggle "with a man" (Gen 32:23–33) and then declares that he has seen God face to face. Here are the first lines of the poem:

Sometimes it happens in conversation: we stand
facing truth and lack the words,
have no gesture, no sign;
and yet—we feel—no word, no gesture

³⁹ See Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. In fact, also this important document speaks about interiority. For instance, Paul VI states that the kingdom and salvation can be only gained "through a total interior renewal which the Gospel calls *metanoia*" (Section 10), or that the purpose of evangelization is "interior change" (Section 18). However, the difference in emphasis and concern is evident: here interiority is an anthropological vantage point, not the place of Christ's presence.

or sign would convey the whole image
that we must enter alone and face, like Jacob.⁴⁰

Jacob's experience is the experience of coming into consciousness. But this can happen through any minimal reality that surrounds us:

Rest your eyes for a moment
on the drops of fresh rain:
the greenness of spring leaves in this bright focus,
weighing the drops down, not enough space for leaves—
and though your eyes are full of wonder
you can't, you cannot open your thought any farther.⁴¹

This is not always a pleasant encounter. In fact, its greatest intensity occurs at the moment of struggle and dismay:

But when reality's weight leans over and collapses
then it fills with thought and subsides
into man's deep pit
which I rarely tread—I wouldn't know how.
But this I know:
I can't fall apart any further.
Both the vision and the Object entire inhabit
the very same pit.⁴²

But in the intensity of this struggle occurs the revelation of what man really is. It is not the exteriority of acts that constitutes his essence, but rather the depth of his consciousness:

And yet, if ordinary things fill our days
and all the time some inseparable gesture
hides what is within the act,
we are still certain the gesture will drop
one day, and our deeds will retain
only that which most truly exists. Fact.⁴³

Certainly, no exaggerated importance should be attached to a youthful poetic composition that predates the lecture we considered earlier by more than twenty years. However, what lies at the center of the poem is the reflection on

⁴⁰ Karol Wojtyła, "Thought—Strange Space," trans. Jerzy Peterkiewicz, in Wojtyła, *Collected Poems*, trans. Jerzy Peterkiewicz (New York: Random House, 1982), 53.

⁴¹ Wojtyła, "Thought—Strange Space," 57.

⁴² Wojtyła, "Thought—Strange Space," 59.

⁴³ Wojtyła, "Thought—Strange Space," 59.

that inner space in which the encounter with God can take place. In a sense, indeed, the very care of that space is the guarantee of an encounter. As Augustine wrote, *in interiore homine habitat veritas*,⁴⁴ it is in the interiority of man that truth dwells.

In hindsight, the twentieth century's suspiciousness of interiority appears unjustified. Karol Wojtyła's quick remarks about the risk human being face of being emptied of their true nature by the external forces of the "world" have by no means lost their relevance: perhaps they are even more significant in an age when the great recognizable dictatorships certainly have receded, but the dissimulated ones have advanced, the ones that, for example, manage to engage even a child in a flood of images, words, desires, and patterns that colonize and deform experience. Abandoning the "strange space" of thought means leaving it empty and letting something else occupy it. But, above all, it is the deep connection of interiority with the Christian faith that deserves to be thought about again. It is well possible to recognize that this nexus has sometimes, or often, been developed in deviant forms. But it is also impossible to deny that it has appeared since the first Christian generation as an essential way of the thinking of faith as wholly human, as something that, with all the immense limitations of every individual person, truly concerns him or her and (as Paul wrote) even transforms the meaning of the word "I." I believe this is an important contribution that Christian discourse can bring to our time, and perhaps the best card to play in the face of someone who, if we are to believe the words of Jesus, does not care about conquering the whole world if he risks losing his soul.

BIBLIOGRAPHY

- Aurelius Augustinus. "De vera religione." In *Patrologiae cursus completus, series Latina*. Edited by Jacques-Paul Migne. Vol 34 (1861).
- La Bible*, trans. Jean Calvin and Théodore de Bèze. Geneva: n.d., 1588.
- Bonhoeffer, Dietrich. Dietrich Bonhoeffer to Eberhard Bethge, April 30, 1944. In Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison: The Enlarged Edition*. Translated by Reginald Fuller. New York: Collier Books, 1971.
- Bonhoeffer, Dietrich. Dietrich Bonhoeffer to Eberhard Bethge, July 8, 1944. In Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison: The Enlarged Edition*. Translated by Reginald Fuller. New York: Collier Books, 1971.
- Bouveresse, Jacques. *Le mythe de l'intériorité: Experience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Éditions de Minuit, Paris 1976.

⁴⁴ Augustinus Aurelius, "De vera religione," 39, 72.

- Congar, Yves M. J. *Lay People and the Church: A Study for a Theology of Laity*. Translated by Donald Attwater. London: Geoffrey Chapman, 1957.
- Cox, Harvey. "Introduction to the New Edition." In Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.
- Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, MacMillan, New York 1965.
- Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin Ltd, 1916.
- Fitzmyer, Joseph. *The Gospel according to Luke*. Vol. 2. Garden City: New York, 1985.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Translated by Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll: Orbis, 1973.
- Jeremias, Joachim. *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.
- King James Version. Bible Gateway, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Lukas%2017&version=KJV>.
- Luther Bibel 1545. BibleGateway, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Lukas%2017&version=LUTH1545>.
- Paul Ricœur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Translated Kathleen McLaughlin et al. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974.
- Marcel, Gabriel. "Being and Nothingness." In Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Translated by Emma Craufurd and Paul Seaton. Chicago: Henry Regnery Company, 1951.
- Metz, Johann Baptist. *Theology of the World*. Translated by William Glen-Doepel. New York: Seabury, 1969.
- Mounier, Emmanuel. *Feu la chrétienté*. Paris: Éditions du Seuil, 1950.
- Parish Sanders, Ed. *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM Press, 1977.
- Paul VI. Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html.
- Rakocy, Waldemar. "Entos hymon (Łk 17,21): królestwo Boże 'w was' czy 'pośród was'?" *Collectanea Theologica* 71, no. 1 (2001): 31–40.
- Ramelli, Ilaria. "Luke 17:21: 'The Kingdom of God is inside You.' The Ancient Syriac Versions in Support of the Correct Translation." *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 12, no. 2 (2009): 259–86.
- Ricœur, Paul. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974.

- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. Translated by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1956.
- Schweitzer, Albert. *The Mysticism of Paul the Apostle*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1931.
- The Second Vatican Council. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*. November 21, 1964. The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.
- The Second Vatican Council. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*. The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *The Phenomenon of Man*. Translated by Bernard Wall. New York: Harper and Row, 1965.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Translated by Alfred J. Freddoso. <https://www.freddoso.com/summa-translation/TOC.htm>.
- Wojtyła, Karol. "Ewangelizacja a człowiek wewnętrzny." In Karol Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*. N.p.: Fundacja Jana Pawła II, 1992.
- Wojtyła, Karol. "L'evangelizzazione e l'uomo interiore." *Scripta Theologica* 7, no. 1 (1975): 335–52.
- Wojtyła, Karol. "L'evangelizzazione e l'uomo interiore." *CRIS Documenti* 4, no. 19 (1977): 5–22.
- Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969.
- Wojtyła, Karol. "Person and Act." In Wojtyła, "*Person and Act*" and *Related Essays*. Translated by Grzegorz Ignatik. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021.
- Wojtyła, Karol. "Thought—Strange Space." Translated by Jerzy Peterkiewicz. In Wojtyła, *Collected Poems*. New York: Random House, 1982.
- Woznicki, Andrew N. *Karol Wojtyła's Existential Personalism*. New Britain: Mariel Publications, 1980.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Giovanni SALMERI, Human Subjectivity and Christian Faith in the Thought of Karol Wojtyła

DOI 10.12887/ethos.20072

The idea of interiority was greatly downplayed in Christian theology during the twentieth century. This was due to several causes, among which there were a rediscovery of the eschatological character of the preaching of Jesus and the attribution of interiority to a religious dimension apparently diminishing in the modern world. The language of interiority thus appeared not only unsuitable,

but sometimes even misleading. A scarcely known text by Karol Wojtyła, written in 1974, helps reopen the question: the paper describes interiority as the place *par excellence* of the divine presence. In this sense, interiority becomes an essential touchstone of evangelization, especially in the face of the challenges of the contemporary world that attempts to erase inner life. While such ideas are not frequent in Karol Wojtyła's most famous philosophical and theological texts, they do appear clearly in his early poetic compositions. In an age in which threats to human identity are more subtle and widespread, clarifying the link between Christian faith and interiority becomes an even more important task.

Keywords: subjectivity, interiority, Christianity, evangelization, Karol Wojtyła

Contact: Department of Literary, Philosophical, and Art History Studies, School of Humanities, Tor Vergata University, Via Columbia 1, 00133 Rome, Italy
E-mail: giovanni.salmeri@uniroma2.it
<https://mondodomani.org/filosofiatorvergata/chisiamo/docenti/salmeri/>

Giovanni SALMERI – Podmiotowość człowieka i wiara chrześcijańska w myśli Karola Wojtyły

DOI 10.12887/ethos.20072

Idea wewnętrzności w dużym stopniu straciła na znaczeniu w dwudziestowiecznej teologii chrześcijańskiej. Zostało to spowodowane wieloma przyczynami, między innymi ponownym odkryciem eschatologicznego charakteru nauczania Jezusa i coraz rzadszym we współczesnym świecie łączeniem wewnętrzności z religią. Język wewnętrzności zaczął się w tym kontekście wydawać nieestosowny, a niekiedy nawet mylący. Mało znany tekst Karola Wojtyły, napisany w roku 1974, wykorzystany został w ponownego postawienia kwestii wewnętrzności. W artykule Wojtyły wewnętrzność uznawana jest za szczególne miejsce Bożej obecności. W tym sensie stanowi ona podstawowy probierz ewangelizacji, zwłaszcza wobec wyzwań świata współczesnego, w którym życie wewnętrzne człowieka bywa zagrożone. Choć podobne idee nie pojawiają się często w znanych dziełach filozoficznych i teologicznych Karola Wojtyły, obecne są w sposób wyrazisty w jego wczesnych utworach poetyckich. W czasach, w których zagrożenia dla tożsamości człowieka stają się subtelne i wszechobecne, zrozumienie związku między wiarą chrześcijańską a wewnętrznością nabiera coraz większej wagi.

Tłumaczenie *Patrycja Mikulska*

Słowa kluczowe: podmiotowość, wewnętrzność, chrześcijaństwo, ewangelizacja, Karol Wojtyła

Kontakt: Dipartimento di studi letterari, filosofici e di storia dell'arte, Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Via Columbia 1, 00133 Roma, Italia
E-mail: giovanni.salmeri@uniroma2.it
<https://mondodomani.org/filosofiatorvergata/chisiamo/docenti/salmeri/>



Jarosław MERECKI SDS*

„OSOBA I CZYN” JAKO DZIEŁO OTWARTE

Według Wojtyły nie jest tak – jak twierdzą przedstawiciele pewnej odmiany filozofii dialogu – że ludzka podmiotowość tworzy się dopiero w dialogu z innymi. Podmiotowość osoby jest dana wraz jej istnieniem, ale ujawnia się w relacjach międzysobowych i dzięki nim. I w tym miejscu możemy dostrzec charakterystyczną dla Wojtyły syntezę metafizyki i fenomenologii.

We wstępie do pierwszego wydania *Osoby i czynu* Karol Wojtyła stwierdza, że jego studium ma charakter filozoficzny, jednocześnie jednak zauważa, iż problematyka personalistyczna ma ogromne znaczenie dla teologii: „Nie chcę tu w żaden sposób przekraczać progu tej problematyki. Być może po głębszym przygotowaniu będzie to możliwe w przyszłości”¹. Cytuję te słowa z pierwszego wydania *Osoby i czynu*, ponieważ w następnych wydaniach zniknęły one ze wstępu do dzieła Wojtyły. Można by zatem przypuszczać, że autor porzucił zamiar przekroczenia progu teologii w zakresie problematyki personalistycznej, być może po prostu z powodu nadmiaru zajęć i braku czasu. Czy jednak rzeczywiście tak się stało? Wojtyła nie ogłosił wprawdzie osobnego dzieła poświęconego personalizmowi w teologii, ale jeszcze jako biskup Krakowa rozpoczął pracę nad tekstem, który ogłosił drukiem już jako Papież, a który – zgodnie z zapowiedzią z pierwszego wydania *Osoby i czynu* – przekracza próg teologii. Chodzi o serię katechez wygłaszanych podczas audiencji środowych przez Jana Pawła II w latach 1979-1984; przedstawione w nich treści znane są pod nazwą „teologii ciała”². Czytelnik tych katechez, zwłaszcza ich pierwszej części, bez trudu zauważy, że Papież korzysta w nich z tej aparatury pojęciowej dotyczącej osoby, którą wypracował w *Osobie i czynie*, a jednocześnie rozszerza wizję osoby o elementy, których nie było w tym dziele lub które musiały zostać pominięte ze względu na jego filozoficzny charakter³.

* Dr hab. Jarosław Merecki SDS – Pontificium Institutum Theologicum pro Scientiis de Matrimonio et Familia Sancto Ioanni Paulo II, Pontificia Università Lateranense, e-mail: merecki@me.com, ORCID 0000-0001-8457-2935 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 24.

² Zob. Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

³ Szerzej na ten temat zob. J. Merecki, *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2015.

Nie będzie zatem przesadą twierdzenie, że Wojtyła odczuwał potrzebę powrotu do problematyki omawianej w *Osobie i czynie* i uzupełnienia przedstawionej w tym studium wizji osoby o wątki, które nie zostały w niej dostatecznie rozwinięte lub też zostały całkowicie pominięte, chociaż dla problematyki personalistycznej są istotne. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na te aspekty problematyki personalistycznej, które zostały tylko zasygnalizowane w dziele Wojtyły i które warto są rozwinięcia. Pierwszy to wspólnotowy wymiar bytu osobowego, czyli fakt, że osoba istnieje zawsze we wspólnocie osób i jej rozwój osobowy możliwy jest tylko w takiej wspólnocie. Ten wątek wprowadzie pojawia się w czwartej części *Osoby i czynu*⁴, zatytułowanej „Uczestnictwo”, ale wymaga uzupełnienia, na które wskazuję w pierwszym punkcie tego tekstu. Drugi wątek to fakt, że osoby ludzkie istnieją zawsze w zróżnicowaniu płciowym, istnieją jako kobiety i mężczyźni – i fakt ten ma istotne znaczenie dla przeżywania ich osobowego istnienia. Pokażę też, że w odniesieniu do tego właśnie wymiaru osoby Wojtyła przekracza próg teologii, czyli realizuje zapowiedź zamieszczoną w pierwszym wydaniu *Osoby i czynu*.

OSOBA JAKO SUBSTANCJA I RELACJA

Po pierwsze zatem, rozwinięcia wymaga problematyka interpersonalistyczna, problem bycia osoby wraz z innymi osobami i spełniania się osoby poprzez to bycie. Problematyki interpersonalistycznej dotyczy – jak wspomniałem – czwarta, ostatnia część *Osoby i czynu*, poświęcona teorii uczestnictwa, podczas gdy pierwsze trzy części traktują o osobie widzianej niejako w sobie, osobie, która istnieje jako osobny byt i która wyraża się i spełnia w czynie. Ostatnia część jest najkrótsza z czterech części dzieła i wydaje się, że sam Wojtyła odczuwał potrzebę jej uzupełnienia i rozwinięcia, co uczynił kilka lat po opublikowaniu *Osoby i czynu* w obszernym eseju zatytułowanym *Osoba: podmiot i wspólnota*⁵.

Trzeba przypomnieć, że samo pojęcie osoby ma swoje źródło w teologii chrześcijańskiej i że zostało w niej stworzone po to, aby pojęciowo ująć – na ile to możliwe – relację między Osobami Boskimi. Jak wiemy, w filozofii starożytnej nie używano pojęcia osoby, a słowo „prosopon”, które wykorzystano później w rozważaniach trynitarnych, występowało w innych kontekstach (w odniesieniu do gramatyki czy teatru). Teologom chrześcijańskim pojęcie

⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 283-326. Dalsze przywołania *Osoby i czynu* odnoszą się do tego wydania.

⁵ Zob. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, s. 371-414.

osoby pozwoliło natomiast na teoretyczne opracowanie dwóch zagadnień. Fakt, że Jezus mówi w Ewangelii o swoim Ojcu i o Duchu Świętym, stanowił dla pierwszych teologów chrześcijańskich doniosłe wyzwanie. Jak pozostać wiernym starotestamentalnemu monoteizmowi, zachowując jednocześnie wierność temu, o czym mówi Nowy Testament? Oprócz problemu natury Boga pojawił się też problem natury (czy raczej dwóch natur) Jezusa, który również rozwiązano poprzez wprowadzenie do teologii pojęcia osoby. Można zatem powiedzieć, że problematyka personalistyczna znajduje się w sercu teologii, ponieważ dotyczy tego, kim Bóg jest w samej swojej istocie i kim jest wcielony Syn Boży Jezus Chrystus.

Niejako dopiero w drugim kroku pojęcie osoby zostaje odniesione do człowieka. Nie ma tu miejsca na śledzenie tego procesu ani na opisywanie złożonych dziejów pojęcia osoby, ale w kontekście tych rozważań warto podkreślić jeden aspekt. Pojęcie osoby zostało wprowadzone po to, aby wyjaśnić relację. W pewnym sensie można powiedzieć, że osoba jest jednocześnie substancją – co słusznie podkreśla tradycja metafizyczna – i relacją. Nieprzypadkowo Robert Spaemann swojej książce o pojęciu osoby nadał tytuł *Osoby*, a więc posłużył się liczbą mnogą⁶. Według niego bowiem w byt osoby od samego początku wpisana jest relacja do innej osoby (innych osób). Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej nie jest to zaskakujące, jako że źródła objawione mówią o stworzeniu człowieka na wzór i podobieństwo Boga, który jest wspólnotą osób. Wydaje się, że ów aspekt „relacyjności” osoby, który wpisany jest w jej bycie – osoba nie jest substancją, która niejako w drugim kroku wchodzi w relacje, ale od samego początku jest substancją w relacji – w *Osobie i czynie* pozostaje nieco w cieniu, zostaje natomiast w pełni rozwinięty we wspomnianym już cyklu katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Warto przytoczyć znamieny komentarz Jana Pawła II do opowieści o stworzeniu: „Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże «od początku» nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska Komunia Osób”⁷.

W *Osobie i czynie* aspekt bycia wraz z innymi analizuje Wojtyła raczej w wymiarze filozofii społecznej, który jest oczywiście istotny, ale nie dotyczy jeszcze samego sedna problemu interpersonalności. Obszernie rozwija go natomiast we wspomnianym wyżej artykule *Osoba: podmiot i wspólnota*, gdzie analizuje dwa typy relacji, w jakich istnieje osoba: relację „ja”–„ty” oraz relację wyrażoną zaimkiem „my”. Oczywiście, czwarta część *Osoby i czynu* poświęcona jest teorii uczestnictwa, ale traktuje raczej o tej relacji, którą

⁶ Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

⁷ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 33.

wyrażamy zaimkiem „my”, czyli o społecznym wymiarze wspólnoty, o działaniu i bytowaniu „wspólnie z innymi”⁸. Wojtyła omawia w nim różne postawy w relacji do społeczeństwa, z których jedne uznaje za autentyczne (solidarność i sprzeciw), a inne za nieautentyczne (konformizm i unik). Wskazuje również podstawowy sens pojęcia uczestnictwa, którym jest zdolność do uczestnictwa w człowieczeństwie drugiego człowieka, czyli jego afirmacja (taki jest zdaniem Wojtyły filozoficzny sens pojęcia bliźniego⁹). W *Osobie i czynie* Wojtyła nie poświęca natomiast uwagi pierwszej ze wspomnianych relacji, relacji „ja”–„ty”, którą w studium *Osoba: podmiot i wspólnota* nazywa relacją międzyosobową. Tymczasem wydaje się, że relacja ta jest bardziej pierwotna niż relacja społeczna. Jest to najpierw relacja, która istnieje w obrębie rodziny – relacja z matką, ojcem, rodzeństwem. Na przykład według Freuda to tutaj właśnie – w wyniku serii konfliktów prowadzących do powstania tego, co nazwał „kompleksem Edypa”¹⁰ – kształtuje się, z psychologicznego punktu widzenia, odrębna osobowość jednostki. Innym przykładem może być nauka języka. Nawet jeśli człowiek, jak twierdził Arystoteles, jako „jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową”¹¹, to jednak nie będzie on w stanie zrealizować tej swojej potencjalności bez relacji międzyosobowej. Ktoś mówi do nas „ty” po to, abyśmy byli w stanie powiedzieć „ja”. W eseju *Osoba: podmiot i wspólnota* Wojtyła wyraża tę samą rzeczywistość w swojej terminologii: „Ażeby pełniej sprecyzować ów wymiar wspólnoty właściwy między-osobowym relacjom: «ja»–«ty», musimy stwierdzić, że właśnie w tych relacjach dokonuje się wzajemne ujawnienie człowieka w jego osobowej podmiotowości, we wszystkim, co tę podmiotowość stanowi”¹². Warto zaznaczyć, że według Wojtyły nie jest tak – jak twierdzą przedstawiciele pewnej odmiany filozofii dialogu – że ludzka podmiotowość tworzy się dopiero w dialogu z innymi. Podmiotowość osoby jest dana wraz jej istnieniem, ale ujawnia się w relacjach międzyosobowych i dzięki nim. I w tym miejscu możemy dostrzec charakterystyczną dla Wojtyły syntezę metafizyki i fenomenologii.

RÓŻNICA PŁCI

Prowadzi nas to do drugiego punktu, w którym rozprawa *Osoba i czyn* wymagała pewnego uzupełnienia. Jest to temat „różnicy płci”. Trzecia część

⁸ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 316.

⁹ Por. tamże, s. 331-333.

¹⁰ Zob. S. Freud, *O szczególnym typie wyboru obiektu u mężczyzny*, w: tenże, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 167-177.

¹¹ Arystoteles, *Polityka*, ks. I, rozdz. 2, 1253 a, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 27.

¹² Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 401.

Osoby i czynu, „Integracja osoby w czynie”¹³, poświęcona jest wprawdzie „wcieleniu” osoby, ale zagadnienie płciowości nie jest w części tej analizowane. Tymczasem osoba ludzka od samego początku istnieje w ciele, co więcej, to, co metafizyka nazywa aktem istnienia, jest dane poprzez ciało, a ciało to nie jest po prostu ciałem jako takim, ale ciałem mężczyzny lub kobiety. Z punktu widzenia teologii – ale i metafizyki – możemy powiedzieć, że określone płciowo ciało stanowi pierwszy dar, który osoba otrzymuje od Stwórcy. W Biblii człowiek jest obrazem Boga jako mężczyzna i kobieta. „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Jak wspomnieliśmy, te właśnie słowa stanowią punkt wyjścia „teologii ciała” Jana Pawła II. Nawiasem mówiąc, warto przy okazji zauważyć, że Jacques Derrida w swoim tekście zatytułowanym *Różnica płci, różnica ontologiczna (Geschlecht I)* zwrócił uwagę na fakt, iż w analityce Dasein, czyli bytu ludzkiego, którą znajdujemy w *Byciu i czasie* Heideggera, temat różnicy płci w ogóle się nie pojawia, tak jakby nie był on dostatecznie ważny dla rozumienia egzystencji człowieka¹⁴. Podobnie jest w *Osobie i czynie*. Z drugiej strony trzeba przyznać, że również w dziejach teologii chrześcijańskiej aż do niedawna tematowi różnicy płci nie poświęcano wiele uwagi.

Różnica płci jest swego rodzaju punktem zerowym, to znaczy tą pierwotną daną, która stanowi jeden z punktów wyjścia w wyjaśnieniu człowieka (nie trudno zauważyć, że w kontekście współczesnych dyskusji o ludzkiej seksualności twierdzenie to nie jest wcale oczywiste). Możemy powiedzieć, że osoba ludzka „wyjaśnia się” poprzez drugą osobę, gdyż tylko z drugą osobą może wejść w relację miłości, a potrzeba takiej relacji zapisana jest już w płciowo naznaczonym ciele. Próba uznania różnicy płci za konstrukcję kulturową oraz pluralizacja tożsamości płciowych zmierzają natomiast do neutralizacji tej podstawowej różnicy, która jest konstytutywna dla bycia osoby pośród innych osób.

OD SAMOTNOŚCI DO WSPÓLNOTY

W tym momencie trzeba przekroczyć próg teologii i dodać kilka uwag na temat „teologii ciała” Jana Pawła II. Jak wspomnieliśmy, Biblia od samego początku definiuje tożsamość człowieka jako tożsamość relacyjną, czyli taką,

¹³ Por. tenże, *Osoba i czyn*, s. 229-300.

¹⁴ Zob. J. Derrida, *Różnica płci, różnica ontologiczna (Geschlecht I)*, tłum. M.P. Markowski, „Nowa Krytyka” 2002, nr 13, s. 163-188. Zob. też: M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. i oprac. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

która konstytuuje się w relacji do drugiego człowieka, a przede wszystkim w relacji do osoby płci odmiennej. „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Zatrzymajmy się najpierw przy pierwszej części tego zdania: Pierwszy stworzony człowiek jest sam. Co to znaczy? Dla Jana Pawła II stwierdzenie to ma nie tylko sens negatywny („nie jest dobrze”), lecz również pozytywny – samotność pierwszego stworzonego człowieka wyraża jego istnienie „inaczej i wyżej” w relacji do całego widzialnego świata. Chociaż człowiek ulepiony został z prochu ziemi, to jednak nie potrafi się z nią utożsamić, jest bardziej podobny do swego Stworzyciela niż do stworzonego świata. Pośród świata roślin i zwierząt człowiek jest sam, gdyż jest on od nich z istoty inny, a zarazem stoi niejako ponad nimi – to człowiekowi Bóg powierza nazywanie stworzeń, co w języku biblijnym stanowi właśnie wyraz jego wyróżnionej pozycji w świecie.

Drugą obok pierwotnej samotności współrzedną określającą sytuację przed grzechem pierworodnym jest „pierwotna jedność”¹⁵ mężczyzny i kobiety, która wyraża się w różnicy płci. Nie brak we współczesnej kulturze teorii, które uznają tę różnicę za drugorzędną albo mówią wręcz o „wojnie płci”. W wizji Jana Pawła II płciowość jest istotną cechą tożsamości osoby ludzkiej, a relację między płciami najlepiej określa słowo „komplementarność”. Aby lepiej zrozumieć oryginalność narracji biblijnej dotyczącej znaczenia różnicy płci, warto ją porównać z inną narracją na ten sam temat, zawartą w Platońskiej *Uczcie*. Z mowy Arystofanesa dowiadujemy się tam, że człowiek pierwotnie będący jednością mężczyzny i kobiety został podzielony przez Zeusa za karę¹⁶. Podczas gdy w narracji Platona pierwotna nie jest różnica płci, lecz jedność, to w opowieści biblijnej człowiek od samego początku jest obrazem Boga jako istota płciowa („mężczyzną i niewiastą stworzył ich”). I nawet jeśli w drugiej opowieści o stworzeniu człowieka mężczyzna najpierw jest samotny, to owa pierwotna samotność nie jest przejawem doskonałości, lecz braku („nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam”). Różnica płci stanowi tu zatem daną antropologicznie pierwotną¹⁷. W kontekście chrześcijańskim stwierdzenia Księgi Rodzaju uzyskują jeszcze głębszy wymiar, jako że człowiek widziany jest w tym kontekście jako obraz Boga, który nie jest samotny, lecz jest wspólnotą Bożych Osób. Warto przywołać wymowny komentarz Jana Pawła II do opowieści o stworzeniu.

„Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rz 2,23). Fakt „jednorodności somatycznej”¹⁸ mężczyzny i kobiety („ciało z mego cia-

¹⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 32.

¹⁶ Por. Platon, *Uczta*, 189 E-191 D, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 83-86.

¹⁷ Interesujące uwagi na ten temat można znaleźć w pracy Emilia Baccariniego (por. E. Baccarini, *La persona e i suoi volti. Etica ed antropologia*, Anicia, Roma 2003, s. 227-231).

¹⁸ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 31.

ła”) jest dla Papieża wyrazem ich równej godności. Obydwoje, mężczyzna i kobieta, zostali stworzeni, jak mówi Papież, „na gruncie tego samego człowieczeństwa”¹⁹, obydwie są zatem równymi w godności osobami ludzkimi. Słowa Adama wyrażają zarazem radość ze spotkania z drugą osobą, radość z faktu, że od tej pory nie jest już sam. Dopiero teraz człowiek może w pełni odzwierciedlić swój pierwowzór – komunie Osób Bożych. Powiedzieliśmy wcześniej, że pierwszym wyrazem miłości Boga jest radość z Jego istnienia. Możemy teraz dodać, że tę samą ideę można przenieść na grunt relacji międzyludzkich – pierwszym wyrazem miłości do drugiego człowieka jest radość z jego istnienia. Tę radość wyrażają słowa Adama. Przypomnijmy, że w swojej znanej książeczce *O miłości* niemiecki filozof Josef Pieper tak właśnie definiował podstawowy sens miłości. Kochać to znaczy mówić drugiemu: Dobrze, że istniejesz, dobrze, że jesteś²⁰.

Trzecią współrzedną doświadczenia człowieka sprzed grzechu pierworodnego jest pierwotna nagość. „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2,25). Owa pierwotna nagość nie jest wyrazem niedorozwoju człowieka, jego pozostawania – powiedzielibyśmy dzisiaj – na niższym stadium rozwoju ewolucyjnego. Przeciwnie, jest ona wyrazem pełni osobowej komunikacji między mężczyzną i kobietą. Ciało w swojej płciowości jest tu niejako przezroczyste, płciowość nie koncentruje uwagi wyłącznie na sobie, lecz objawia osobę, której ciało jest widzialnym znakiem. Inaczej będzie po grzechu pierworodnym, w wyniku którego ciało z racji swoich jakości płciowych stanie się możliwym przedmiotem użycia. Człowiek zacznie ukrywać swoje narządy płciowe – nie dlatego, że wstydzi się ich posiadania, ale dlatego, że chce być postrzegany przede wszystkim jako osoba, a jego bycie osobą wyraża się przede wszystkim w jego twarzy i w jego spojrzeniu, ku nim zatem chce on najpierw kierować wzrok drugiej osoby.

W ramach rozwijanej przez Jana Pawła II hermeneutyki daru ciało od samego początku posiada sens oblubieńczy, to znaczy, że poprzez ciało mężczyzna i kobieta składają sobie nawzajem dar z siebie, poprzez który stają się „jednym ciałem” (Mt 19,5). Moglibyśmy powiedzieć: Ciało w swojej różnicy płci jest nam dane właśnie po to, aby wyrazić dar złożony w miłości. Taki jest również w ramach języka ciała podstawowy sens aktu seksualnego. Akt seksualny stanowi wyraz małżeńskiej komunii osób: Daję ci w darze mnie samego (mnie samą) i przyjmuję ciebie w darze. W ten sposób małżonkowie w pewnym sensie na nowo definiują swoją tożsamość. Od chwili złożenia takiego daru z siebie żadne z nich nie może już powiedzieć, kim jest, nie może

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 35n.

wiedzieć, czego tak naprawdę chce, bez odniesienia siebie, swego myślenia i pragnienia do adresata swego daru. Możemy uznać, że tożsamość każdego z nich stała się tożsamością komunijną i ta komunია znajduje swój wyraz w doświadczeniu „jednego ciała”.

To piękna wizja, ale jest też faktem, że po grzechu pierworodnym nie zawsze potrafimy żyć pełnią daru. Ludzkie doświadczenie niejednokrotnie naznaczone bywa naszą słabością. To nie ona jednak powinna być dla nas ostatecznym punktem odniesienia w naszym myśleniu i przeżywaniu płciowości. Trzeba pamiętać, że „od początku tak nie było” (Mt 19,8).

Trzeba na koniec wspomnieć również o tym, że wizja Wojtyły spotyka się nie tylko z akceptacją, ale również z krytyką, z którą – jeśli podzielamy tę wizję – powinniśmy się zmierzyć. Na przykład „teologii ciała” Jana Pawła II zarzucano ostatnio nadmierną idealizację ludzkiej seksualności, która miałaby prowadzić do rozczarowania, a ostatecznie do przemocy i nadużyć seksualnych²¹. Nie sędzę, że jest to trafny zarzut, ale na pewno trzeba się z nim zmierzyć.

*

Z pewnością nie należy traktować *Osoby i czynu* jako dzieła zamkniętego, jako swego rodzaju nieprzekraczalnej wizji człowieka. Jak widzieliśmy, Wojtyła w późniejszych wypowiedziach filozoficznych i teologicznych starał się pogłębiać i rozwijać swoją wizję. W *Osobie i czynie* Wojtyła zaproponował pewnien sposób myślenia o osobie ludzkiej, który płynie ze spotkania klasycznej metafizyki z fenomenologią. Okazało się, że ten sposób myślenia o osobie może być owocny również dla teologii. Na pewno więc warto go kontynuować – nie tylko powtarzając to, co jest już zawarte w *Osobie i czynie*, ale przede wszystkim konfrontując to dzieło ze współczesnymi prądami kulturowymi i podejmując te wątki, które nie zostały w nim rozwinięte.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arystoteles. *Polityka*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

Baccarini, Emilio. *La persona e i suoi volti: Etica ed antropologia*. Roma: Anicia, 2003.

²¹ Zob. M. P o u p a r t, *Le silence d'agneau. La morale catholique favorise-t-elle la violence sexuelle?*, Seuil, Paris 2024.

- Derrida, Jacques. "Różnica płci, różnica ontologiczna (Geschelct I)." *Nowa Krytyka*, no. 13 (2002): 163–88.
- Freud, Sigmund. "O szczególnym typie wyboru obiektu u mężczyzny." In Freud, *Życie seksualne*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Edited and translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich: Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
- Merecki, Jarosław. *Corpo e trascendenza: L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*. Siena: Cantagalli, 2015.
- Pieper, Josef. *O miłości*. Translated by Irena Gano. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1983.
- Platon. *Uczta*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1975.
- Poupart, Mathieu. *Le silence d'agneau: La morale catholique favorise-t-elle la violence sexuelle*. Paris: Seuil, 2024.
- Spaemann, Robert. *Osoby: O różnicy między czymś a kimś*. Translated by Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001.
- 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, 2000.
- Wojtyła, Karol. "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jarosław MERECKI SDS – *Osoba i czyn* jako dzieło otwarte

DOI 10.12887/ethos.20075

Artykuł wskazuje na trzy wątki, które nie zostały uwzględnione lub zostały jedynie zasygnalizowane w dziele *Osoba i czyn* Karola Wojtyły, a które warto są rozwinąć. Pierwszym z nich jest analiza interpersonalnego wymiaru istnienia osoby, który w dziele Wojtyły – w czwartym rozdziale tej rozprawy – analizowany był jako wymiar społeczny. Wymiar ten, symbolizowany przez zaimiek „my”, nie jest jednak wymiarem ściśle międzyosobowym, który wyrażają zaimki „ja”–„ty”. Ten wątek rozwinął Wojtyła w późniejszym studium *Osoba: podmiot i wspólnota*. Drugim wątkiem nieobecnym w rozprawie Wojtyły jest płciowość osoby ludzkiej, fakt, że osoby istnieją jako kobiety i mężczyźni, bez wątpienia fundamentalny dla jej właściwego rozumienia. Fakt ten został poddany analizie przez Jana Pawła II w serii katechez zatytułowanych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, w których przedstawia koncepcję zwaną „teologią ciała”; w katechezach tych Wojtyła „przekracza próg teologii”. To trzeci wątek

nieobecny w *Osobie i czynie* z racji filozoficznego charakteru tego dzieła. We wstępie do pierwszego wydania tej rozprawy Wojtyła wyrażał jednak nadzieję, że uda mu się kiedyś ów próg przekroczyć, i uczynił to w „teologii ciała”.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, interpersonalny wymiar osoby, płciowość osoby, Jan Paweł II, „teologia ciała”

Kontakt: Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Piazza San Giovanni in Laterano 4, 00120 Città del Vaticano, Italia

E-mail: merecki@me.com

ORCID 0000-0001-8457-2935

Jarosław MERECKI, SDS, *Person and Act* as an Open Work

DOI 10.12887/ethos.20075

The paper points to three themes that were not included or were only briefly mentioned in Karol Wojtyła's work *Person and Act*, and which are worth developing further. The first of these themes is an analysis of the interpersonal dimension of a person's existence, which Wojtyła analyzes as a social dimension in the fourth chapter of the work in question. It is symbolized by the pronoun “we,” but it is not strictly the same interpersonal dimension, which is expressed by the pronouns ‘I’ and “you.” Wojtyła develops this theme in his later essay, *Person: Subject and Community*. The second theme not addressed in Wojtyła's work is the sexual dimension of the human person, the fact that persons exist as women and men, which is undoubtedly fundamental to the proper understanding of the human person. This fact was analyzed by John Paul II in a series of catechesis entitled *Man and Woman He Created Them*, where he developed a doctrine also known as “a theology of the body;” in the catecheses Wojtyła “crosses the threshold of theology.” This is the third theme absent from *Person and Act* due to the philosophical nature of this work. In the introduction to the first edition of this treatise, however, Wojtyła expressed his hope that he would one day be able to do so, and he fulfills this hope in his “theology of the body.”

Keywords: Karol Wojtyła, interpersonal dimension of the person, sexual dimension of the person, John Paul II, “theology of the body”

Contact: The John Paul II Pontifical Theological Institute for Marriage and Family Sciences, Lateran University, Piazza San Giovanni in Laterano 4, 00120 Vatican City, Italy

E-mail: merecki@me.com

ORCID 0000-0001-8457-2935



Ks. Andrzej SZOSTEK*

JAK STYCZEŃ CZYTA WOJTYŁĘ?

Metodologicznego założenia studium „Osoba i czyn” Styczeń nie mógł bez zastrzeżeń zaakceptować. Jak można w budowaniu antropologii wyłączać moralność przed nawias? Przecież etyka to w istocie antropologia normatywna! Zresztą sam autor sprzeniewierza się temu założeniu, gdyż wiele uwagi poświęca sumieniu, powołaniu człowieka, jego odpowiedzialności i w końcu szczęśliwości – a więc tematom stricte etycznym. Obaj filozofowie toczyli na ten temat szereg rozmów, w końcu uznali, że należałoby dopełnić studium antropologiczne swoistym komentarzem, w którym temat relacji etyki do antropologii byłby bardziej gruntownie podjęty.

Tekst Tadeusza Stycznia *Metoda antropologii filozoficznej* w „*Osobie i czynie*” Karola Wojtyły¹ ma charakter – rzecz można – metodyczno-metodologiczny. Autor przyznaje, że „pasja poznawcza *Osoby i czynu* jest przede wszystkim próbą wdarcia się w świat człowieka: zobaczyć go i przejrzeć jego istotę”². W artykule tym proponuje on jednak „pewne odwrócenie perspektywy i spojrzenie nie na to, a w każdym razie nie tyle na to, co autor robi, jaką treść głosi, ale na to, jak robi to, co robi”³. Można powiedzieć, że Styczeń chce skupić uwagę na tym, jak Wojtyła czyta człowieka. Ważna jest więc przede wszystkim myśl Stycznia nawiązująca do dzieła *Osoba i czyn*, ale ważne jest też, jak z kolei Styczeń czyta Wojtyłę – i to stanowi temat niniejszego artykułu. W skrócie rzecz można, że czyta go uważnie, krytycznie i twórczo. Te trzy cechy sposobu czytania Wojtyły przez Stycznia zostaną poniżej krótko zilustrowane poprzez nawiązanie do jego publikacji.

Po pierwsze zatem, Styczeń stara się czytać Wojtyłę u w a ż n i e. Co to znaczy „uważnie”? Nade wszystko znaczy to, że Styczeń stara się zrozumieć *Osobę i czyn* możliwie wiernie, usiłując wydobyć i uwypuklić te idee, które wydają mu się najważniejsze, a zarazem pamiętać o wzajemnych związkach

*Prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC – professor emeritus, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: armszost@gmail.com, ORCID 0000-0002-5555-2297 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. T. S t y c z e Ń, *Metoda antropologii filozoficznej* w „*Osobie i czynie*” Karola Wojtyły, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 3, *Objawiać osobę*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 27-38.

² Tamże, s. 30.

³ Tamże.

poszczególnych idei z całą zarysowaną w tym dziele antropologią. W tym sensie czytanie to ma charakter integralny; nawet gdy Styczeń koncentruje się na jednej myśli, to przywołuje z reguły jej szerszy kontekst, niejako jej miejsce w całej wizji człowieka zarysowanej w *Osobie i czynie*. Warto tu przywołać zwłaszcza szósty tom *Dzieł zebranych*⁴ Tadeusza Stycznia, w którym zamieszczono teksty pokazujące, jak czyta on przesłanie zarówno kardynała Wojtyły, jak i papieża św. Jana Pawła II. Tu jednak szczególnie ważny jest artykuł zawarty w tomie trzecim *Dzieł zebranych*, noszący tytuł „*Transcendencja – drugie imię osoby*” czyli człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości” krzyża⁵. Tekst ten godzien jest wyróżnienia z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że autor rozpoczyna swe rozważania, pisząc: „Dam w swej próbie zaprezentowania tej antropologii [antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II – A.S.] wyraz własnym preferencjom pełen ciekawości, czy nie rozminę się z tym, co także wedle innych godne jest w niej szczególnej uwagi. Wyróżnię na przemian momenty raz metodologiczne, raz merytoryczne”⁶. Styczeń jest świadom, że każde, nawet najbardziej uważne czytanie tekstu innego autora ma charakter nieuniknienie subiektywny. Niezależnie od tego, jak bardzo czytelnik stara się zachować obiektywizm, jego interpretacja pozostaje j e g o interpretacją, nie zaś jedyną możliwą. Styczeń ma jednak nadzieję, że jego rozumienie antropologii Karola Wojtyły nie rozminia się z odbiorem tego dzieła przez innych. Ale niekoniecznie przez wszystkich. Ważny tekst skłania uważnego czytelnika także do krytycznego odniesienia się do tych interpretacji, które jego zdaniem są błędne – i w tym artykule znajdujemy odniesienia do takich interpretacji. To jest drugi powód przywołania tutaj tego właśnie artykułu. Trzecim powodem jest to, że przedstawiony w nim sposób czytania Wojtyły stanowi dobry punkt wyjścia do ukazania Stycznia jako czytelnika nie tylko uważnego, ale także krytycznego i twórczego. Warto dodać, że tekst ten stanowi zapis referatu wygłoszonego przez Stycznia w roku 1988, w dziesiątą rocznicę inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II, niemal dwadzieścia lat po opublikowaniu *Osoby i czynu*.

Styczeń najpierw podnosi z uznaniem fakt, że Wojtyła stara się rozwijać swą antropologię w oparciu o wgląd w człowieka, a nie w oparciu o pogląd na jego temat. Powraca kwestia metodologii przyjętej w *Osobie i czynie*, uczynienie punktem wyjścia rozważań swoistego doświadczenia człowieka: wglądu w siebie i poprzez to wglądu w istotną strukturę osoby ludzkiej. Nie jest to punkt wyjścia łatwy do przyjęcia. W dyskusji wokół dzieła Wojtyły, która

⁴ Zob. t e n ż e, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Świadek prawdy. O świętym Janie Pawle II – uczeń*, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2015.

⁵ Zob. t e n ż e, „*Transcendencja – drugie imię osoby*”, czyli człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości” krzyża, w: tenże, *Objawiać osobę*, s. 277-301.

⁶ Tamże, s. 279.

odbyła się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 3 grudnia 1969 roku, spór wokół metodologii przyjętej we *Wstępie* do tego dzieła wywołał szczególnie wiele dyskusji⁷. Tu jednak nie trzeba rozwijać tego wątku, przywołany zostaje tylko jako ten element (metodologiczny) myśli Wojtyły, który Styczeń uznał za szczególnie ważny. Punkt drugi wart zdaniem Styczenia podkreślenia, to „Transcendencja wolności”⁸. W tym punkcie Styczeń podejmuje zwłaszcza kwestię relacji wolności do prawdy, co okaże się szczególnym dowodem twórczej interpretacji myśli Wojtyły. Wreszcie w punkcie trzecim: „«Transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności»”⁹, autor artykułu nawiązuje do swojej dyskusji z Wojtyłą na temat relacji antropologii i etyki, co przekonuje o tym, że przy całej uważności w lekturze *Osoby i czynu* Styczeń okazał się czytelnikiem krytycznym. Wart przypomnienia jest jednak także czwarty punkt artykułu „Czy przełom musi być przewrotem?”¹⁰. Nawiązując do artykułów Wojtyły *Osoba: podmiot i wspólnota*¹¹ oraz *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*¹², stanowiących rozwinięcie myśli zawartych w *Osobie i czynie*, Styczeń podkreśla za Wojtyłą doniosłość subiektywnego wymiaru człowieka. I tego punktu nie można tu zbytnio rozwijać, ale trudno nie wspomnieć, że – i jak stanowczo – Styczeń przeciwstawia się tej koncepcji personalizmu, która odrywa wolność od prawdy. Píše: „Nie wymyślono dotąd niczego – śmiem twierdzić – co byłoby bardziej w opozycji do personalizmu, którego osnowę stanowi wizja osoby jako autotranscendencji w prawdzie, jak antropologia i etyka, która pretendując do formuły personalizmu, usiłuje jednocześnie wtłoczyć – czy przemycić – w nią wizję osoby jako wolności konstytuującej istotę człowieka mocą «kreatywnej świadomości», czy też «kreatywnego samorozumienia» lub «kreatywnego sumienia». Nie wymyślono dotąd bodaj niczego, co by, innymi słowy, w sposób równie wyrafinowany mogło zakłamać samo sedno personalizmu!”¹³. Dalej Styczeń wymienia „niektóre osobliwości tego neopersonalizmu”¹⁴, w sumie wylicza ich siedem¹⁵. Nie trzeba ich tu przytaczać, chodzi bowiem tylko o pokazanie,

⁷ Por. *Zzagadnień filozoficznych*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-1974), s. 53-263. Zob. też: K. Wojtyła, *Wstęp*, w: tenże, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 5-26.

⁸ Por. Styczeń, „Transcendencja – drugie imię osoby”, s. 283-287.

⁹ Por. tamże, s. 287-290.

¹⁰ Por. tamże, s. 290-297.

¹¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 371-414.

¹² Zob. tenże, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 433-443.

¹³ Styczeń, „Transcendencja – drugie imię osoby”, s. 295.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 295-297.

że uważne czytanie pociąga za sobą zdecydowaną krytykę tych interpretacji, które zdaniem uważnego czytelnika zniekształcają lub wręcz wypaczają interpretowaną tezę (w tym przypadku: sedno personalizmu). Uważny czytelnik jest bowiem zarazem uczestnikiem tej refleksji, którą wywołuje czytany tekst; uczestnikiem aktywnym – ale także krytycznym.

To prowadzi nas do drugiej cechy sposobu czytania Wojtyły przez Stycznia – jest to lektura k r y t y c z n a. Oczywiście wiemy, że Styczeń był najbliższym i ulubionym uczniem kardynała Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Całym umysłem i sercem przejął przemyślenia swego mistrza, często te przemyślenia przywoływał i komentował. Komentował je z aprobatą – ale nie zawsze. Zwłaszcza jedną tezę Wojtyły wyrażoną we *Wstępie* do *Osoby i czynu* trudno mu było bez zastrzeżeń zaakceptować. Kardynał przypomina, że etyka „jest nauką o czynie, który zakłada osobę: człowieka jako osobę”¹⁶, natomiast w studium antropologicznym *Osoba i czyn* jego autor przyjmuje „inny kierunek doświadczenia i zrozumienia”¹⁷. Zapowiada: „Będzie to mianowicie studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn”¹⁸. Dlatego – wyjaśnia – „wartości moralne nie interesują nas tutaj dla nich samych – to właśnie jest temat etyki – interesuje nas natomiast jak najbardziej fakt ich stawiania się w czynach, ich dynamiczne *fieri*”¹⁹. W konkluzji autor *Osoby i czynu* pisze, że „jeśli chodzi w tym wszystkim o stosunek pomiędzy antropologią a etyką, to można go ująć – uciekając się do metod stosowanych w matematyce – na podobieństwo wyłączenia przed nawias”²⁰, dodając, iż „problem «osoba-czyn», który tradycyjnie tkwił w etyce, poprzez swoiste wyłączenie przed nawias, może pełniej ujawnić się nie tylko w swojej własnej rzeczywistości, ale także w tej tak bogatej rzeczywistości, jaką stanowi ludzka moralność”²¹.

Otóż tego metodologicznego założenia przyjętego w studium *Osoba i czyn* Styczeń nie mógł bez zastrzeżeń zaakceptować. Jak można w budowaniu antropologii wyłączać moralność przed nawias? Przecież etyka to w istocie antropologia normatywna! Zresztą sam autor *Osoby i czynu* sprzeniewierza się poniekąd temu założeniu, gdyż w rozdziale czwartym tego studium, zatytułowanym „Samostanowienie a spełnienie”²², wiele uwagi poświęca sumieniu, powołaniu człowieka, jego odpowiedzialności i w końcu szczęśliwości – a więc tematом stricte etycznym. Obaj filozofowie toczyli na ten temat szereg rozmów, w końcu uznali, że należałoby dopełnić studium antropologiczne *Osoba*

¹⁶ W o j t y ł a, *Wstęp*, s. 14.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 15.

²⁰ Tamże, s. 16n.

²¹ Tamże, s. 17.

²² Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 193-228.

i czyn swoistym komentarzem, przez nich samych napisanym, w którym temat relacji etyki do antropologii byłby bardziej gruntownie podjęty. Trzeba dodać, że Wojtyła, mimo wielu swych kardynalskich zajęć, zdołał przygotować przed 16 października 1978 roku szkic *Człowiek w polu odpowiedzialności*²³, który miał zostać dopełniony refleksją Stycznia i po ich dalszych dyskusjach ukazać się jako wspólne dzieło. Do edycji wspólnej książki nie doszło, ale warto przywołać tę historię jako dowód na to, że Styczeń, przy całym swym oddaniu Karolowi Wojtył – Janowi Pawłowi II, zachował krytyczny dystans do niektórych propozycji metodologicznych autora *Osoby i czynu*. W przywołanym już artykule „*Transcendencja – drugie imię osoby*” cały punkt trzeci, zatytułowany „*«Transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności»*”, stanowi krótkie wprowadzenie, ale jednak wyraźne rozwinięcie przywołanych wcześniej zastrzeżeń Stycznia do propozycji wyłączenia moralności przed nawias w refleksji antropologicznej. Kończy on ten punkt następująco: „Odkryć w odkryciu siebie każdego drugiego oraz odkryć w tym, co absolutnie należne sobie od siebie, absolutnie należne każdemu drugiemu, to słupy milowe antropologii i etyki. Czy to Wojtyła je buduje? Nie, on je tylko pokazuje. Pokazuje je – pokazuje je po to, by umożliwić każdemu ich zobaczenie, owszem, dużo więcej niż tylko zobaczenie. Chodzi o wybór. Tego wglądu i wyboru Wojtyła chce być akuszerem. Chyba tak tylko pojmowaną antropologię, antropologię, która nie jest sobą, jeśli nie jest antropologią normatywną, wolno nazwać – jak sądzę – przy wszelkich wyżej wymienionych zastrzeżeniach do tego zaimka – jego także antropologią”²⁴.

Po trzecie, Styczeń czyta Wojtyłę t w ó r c z o. W drugim punkcie przywoływanego tu artykułu „*Transcendencja – drugie imię osoby*” Styczeń nawiązuje do rozdziału czwartego studium *Osoba i czyn* – „Samostanowienie a spełnienie”, a zwłaszcza do zawartej w nim tezy, że „wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością przejawia się w sumieniu”²⁵. Co więcej, w odniesieniu do struktury samospełniania ludzkiej osoby Wojtyła pisze: „Sumienie wnosi w nie moc normatywną prawdy, która warunkuje nie tylko spełnienie czynu przez osobę, ale też spełnienie siebie. [...] Prawdziwość, moc normatywna prawdy zawarta w sumieniu, stanowi jak gdyby zwornik tej struktury”²⁶. Z naciskiem rozwija tę myśl, potem jeszcze do niej wróci w artykule *Osoba: podmiot i wspólnota*, który wprowadza pomyślany jest głównie jako rozwinięcie ostatniego rozdziału *Osoby i czynu* („Zarys teorii uczest-

²³ Zob. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II – Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym–Lublin 1991.

²⁴ Styczeń, „*Transcendencja – drugie imię osoby*”, s. 290.

²⁵ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 163.

²⁶ Tamże, s. 169.

nictwa”)²⁷, ale część pierwsza artykułu zawiera autorskie streszczenie całego tego studium, przy czym właśnie kwestia relacji między wolnością a prawdą podjęta została w artykule tym szczególnie gruntownie²⁸. I do tego tekstu Wojtyła Styczeń także chętnie się odwołuje. Píše: „Wedle Karola Wojtyły miejscem i centrum takiego przeżycia siebie (swego «ja») w swej nieredukowalnej tożsamości jest moment ujawniania się nierozłączalnej więzi wolności człowieka («mogę – nie muszę») z jego wewnętrznym ustosunkowaniem się do – poznanej przez niego samego! – prawdy («powinienem»). Chodzi o ów styk wolności «ja» z prawdą – inicjowany własnym aktem poznania, styk, w którym człowiek dostrzega i przeżywa «normatywną moc prawdy» (*Osoba i czyn*)”²⁹.

Styczeń odwołuje się do Wojtyły, ale buduje własną koncepcję podstaw etyki, koncepcję, która idzie dalej niż myśl jego mistrza. Wojtyła bowiem pisał o normatywnej mocy prawdy wyraźnie w odniesieniu do samostanowienia osoby, chodziło mu więc przede wszystkim o prawdę o moralnej kwalifikacji czynu odniesionej do normy, którą człowiek w sumieniu poznaje i uznaje za moralnie wiążącą. Owszem, píše Wojtyła, „sumienie jest twórcze w zakresie samej prawdziwości norm czyli zasad działania stanowiących obiektywny trzon moralności czy prawa”³⁰, ale twórczość ta polega na tym, że podmiot sam prawdziwość danej normy odkrywa i uznaje: „Przeżycie prawdziwości zawiera się w uznaniu normy, z czym łączy się siła podmiotowego przekonania. W tym wszystkim sumienie jest twórcze w zakresie prawdziwości normy”³¹. Przeżycie prawdziwości polega więc nie na dowolnym „dobieraniu sobie” norm postępowania, ale na „uznaniu normy”. W tym sensie ta „twórczość w zakresie samej prawdziwości norm” wyraża się w wolnym, twórczym akcie uznania danej normy, jej istotnego związku z własnym samospelnieniem: „Twórczość ta pokrywa się z wymiarem osoby – jest całkowicie wewnętrzną i przyporządkowaną do działania, które jest czynem tejże osoby, a zarazem momentem spelnienia przez nią siebie samej”³². Dalej píše Wojtyła: „W ślad za urobieniem przekonania i pewności, za takim ukształtowaniem prawdziwości normy wedle wymiaru osoby – idzie powinność. Powinność, czyli moc normatywna prawdy w osobie, związana najściślej z sumieniem, świadczy o tym, że osoba w działaniu jest wolna. [...] Napiecie, jakie zachodzi pomiędzy obiektywnym porządkiem norm a wewnętrzną wolnością podmiotu-osoby, rozładowuje się

²⁷ Por. tamże, s. 285-326.

²⁸ Por. t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 383-391.

²⁹ S t y c z e Ń, „*Transcendencja – drugie imię osoby*”, s. 284.

³⁰ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 173.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

przez prawdę, przez przekonanie o prawdziwości dobra”³³. I wreszcie stwierdza: „Nie jest to [...] prawda w znaczeniu teoretycznym, nawet nie sama prawda aksjologiczna związana z poznawczym przeżyciem wartości. [...] Na to, ażeby wartość zrodziła powinność, musi ona w szczególnie sposób stanąć na drodze działania osoby”³⁴. Tymczasem według Stycznia k a ż d a prawda wiąże ludzką wolność, wpadamy niejako nieuchronnie „w pułapkę stwierdzonej przez nas prawdy”³⁵ samym aktem jej stwierdzenia. „Poznając prawdę, jakąkolwiek zresztą, staję się do tego stopnia jakby jej świadkiem i zarazem powiernikiem, do tego stopnia się sam nią – i z nią – poznawczo wiązę, do tego stopnia stwierdzoną przez siebie prawdę – aktem jej stwierdzenia! – sam za prawdę uznaję, iż odtąd nie jestem już w stanie zaprzeczyć tej prawdzie aktem swej wolności, nie zaprzeczając jednocześnie samemu sobie!”³⁶. To już nie jest myśl Wojtyły, to myśl Stycznia; myśl, którą rozwijał w szeregu swych wystąpień i artykułów. Cały tom czwarty jego dzieł zebranych nie przypadkiem nosi tytuł *Wolność w prawdzie*. Warto przywołać chociaż jeden artykuł: *Etyka jako antropologia normatywna*³⁷ (notabene pełny tytuł jest barokowo długi, ale kończy go swoisty autokomentarz: „Quaestio disputata”). Styczeń odwołuje się w nim, jak to wielokrotnie czynił, do możliwie banalnej sytuacji: „Proszę uprzejmie rzucić okiem na kolor kartki, z której odczytuję tekst mojego wykładu. Jest biała. Nieprawdaż? Twierdząc: kolor tej oto kartki jest biały, nie tylko stwierdzam fakt, ale i potwierdzam własnym aktem poznania prawdę tego faktu. [...] Przyjęto w teorii poznania i w logice nazywać ów moment – wyróżniony w zdaniu słowem «jest» – *asercją*. Asercja jest wyrazem zajęcia stanowiska ze strony poznającego podmiotu wobec prawdy poznanego stanu rzeczy”³⁸. Oczywiście Styczeń nie poprzestaje na tym spostrzeżeniu, ale rozwija swą myśl antropologiczno-etyczną poprzez uznanie autoafirmacji za auto-imperatyw afirmowania siebie jako powiernika prawdy, jak również za auto-imperatyw afirmowania każdego drugiego powiernika prawdy. Artykuł kończy autor dość osobistym wyznaniem: „Pragnę na koniec dać wyraz swemu przeświadczeniu, iż człowiek wezwany jest do tego rodzaju «prawdo-czynności», do «dawania świadectwa prawdzie». Twierdzenie to traktuję obecnie jako swe antropologiczne i zarazem etyczne credo. [...] Służyć p(P)rawdzie to

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 174.

³⁵ T. S t y c z e ń, *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*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 331.

³⁶ T e n ż e, „*Transcendencja – drugie imię osoby*”, s. 285.

³⁷ Z o b. t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 312-349.

³⁸ Tamże, s. 329.

nasze rationale obsequium i nasze unum necessarium, to zarazem nasz wybór – wybór, z którym związaliśmy «nasze wszystko», nasze «być albo nie być sobą»³⁹.

To jest zdecydowanie myśl Styczenia, a nawet jego odkrycie. Warto przypomnieć początki tego odkrycia, tego wyraźnego zwrotu od personalizizmu odwołującego się w pierwszym kroku do godności osoby – do etyki, która owszem, nakierowana jest na jej respektowanie, ale której pierwszym krokiem jest odkrycie moralnej treści każdej afirmacji, osobistego uznania jakiegokolwiek prawdy, także teoretycznej (od czego odcinał się Wojtyła), także najbardziej banalnej. Chyba dobrego ucznia znamionuje to, że starając się uważnie wczytać w myśl swego mistrza, gotów jest jednak odnieść się do niej krytycznie, a w końcu samemu pójść drogą, którą jego mistrz nie szedł. W tym sensie rzecz można, że Tadeusz Styczeń dobrze czytał Karola Wojtyłę.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Styczeń, Tadeusz. *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.
- Styczeń, Tadeusz. *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 6. *Świadek prawdy: O świętym Janie Pawle II – uczeń*. Edited by Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2015.
- 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." In Styczeń, *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.
- Styczeń, Tadeusz. "Metoda antropologii filozoficznej w *Osobie i czynie* Karola Wojtyły." In Styczeń, *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 3. *Objawiać osobę*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.
- Styczeń, Tadeusz. "'Transcendencja – drugie imię osoby', czyli człowiek widziany z 'niskości' doświadczenia samego siebie i z 'wysokości' krzyża." In Styczeń, *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 3. *Objawiać osobę*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.

³⁹ Tamże, s. 349.

- Wojtyła, Karol. *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Rzym and Lublin: Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II and Instytut Jana Pawła II KUL, 1991.
- Wojtyła, Karol. "Osoba: podmiot i wspólnota." In *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969.
- Wojtyła, Karol. "Podmiotowość i 'to, co nieredukowalne' w człowieku." In *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Wojtyła, Karol. "Wstęp." In Wojtyła, *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969.
- "Z zagadnień filozoficznych." *Analecta Cracoviensia* 5–6 (1973–1974): 53–263.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Andrzej SZOSTEK – Jak Styczeń czyta Wojtyłę?

DOI 10.12887/ethos.20076

W artykule autor zadaje pytanie, jak Tadeusz Styczeń czyta Karola Wojtyłę. Wskazuje na trzy cechy tego czytania. Po pierwsze, Styczeń czyta Wojtyłę uważnie, a więc uwzględnia cały kontekst danego tekstu. To skłania go do krytyki pozornego lub wręcz fałszywego personalizmu prezentowanego przez niektórych filozofów. Po drugie, Styczeń czyta krytycznie, czego dowodem jest jego dyskusja z Wojtyłą na temat relacji między antropologią filozoficzną a etyką. Po trzecie, czyta twórczo. Myśl Wojtyły prowadzi go do odkrycia roli prawdy, nawet banalnej, która wiąże wolność tak głęboko, że jej uznanie lub odrzucenie wyznacza drogę samorealizacji lub samozatraty moralnej człowieka.

Słowa kluczowe: personalizm, prawda, wolność, sumienie

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

E-mail: armszost@gmail.com

https://www.kul.pl/ks-andrzej-szostek-mic,art_9091.html

ORCID 0000-0002-5555-2297

Fr. Andrzej SZOSTEK, Tadeusz Styczeń Reads Karol Wojtyła

DOI 10.12887/ethos.20076

The article focuses on Tadeusz Styczeń's reading of the oeuvre of Karol Wojtyła, outlining three characteristic ways of Styczeń's reception of the output of his teacher. Firstly, Styczeń's reading of Wojtyła is marked by attention to detail

and takes into consideration the entire context of a given text. Such an approach enables Styczeń to criticize the merely apparent or outwardly false personalism advanced by some philosophers. Secondly, Styczeń's reading of Wojtyła is a critical one, which can be seen in his debate with Wojtyła on the relationship between philosophical anthropology and ethics. Thirdly, Styczeń's reading of Wojtyła is creative. Wojtyła's ideas inspire Styczeń to explore the significance of truth: should it be even banal in nature, it is so deeply binding to human freedom that acknowledging it is tantamount to self-realization, while refuting it leads to moral self-destruction.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: personalism, truth, freedom, conscience

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

E-mail: armszost@gmail.com

https://www.kul.pl/ks-andrzej-szostek-mic,art_9091.html

ORCID 0000-0002-5555-2297

ZNAKI OBECNOŚCI



Dominika ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA*

PRZYWÓDZTWO I PROCES DECYZYJNY Interdyscyplinarne wprowadzenie do analizy pontyfikatu Jana Pawła II

Poziom zmian dokonywanych przez lidera może być wyjaśniany za pomocą pojęcia homeostazy, rozumianej jako zdolność przywracania równowagi, stale traconej na skutek zmian dokonujących się wokół decydenta i w nim samym. Jan Paweł II był liderem świadomym własnej podmiotowości, znał swoje mocne strony i korzystał z nich, integrując cele z możliwościami, a jednocześnie adaptując je do sytuacji – nie zmieniał przy tym jednak swojej misji i własnej wizji.

Współczesne definicje przywództwa koncentrują się na pojęciu wywierania wpływu. Wywieranie wpływu to postawa, dzięki której osoba skutecznie pociąga za sobą innych ludzi, nadaje kierunek ich działaniom. W ramach kilku funkcjonujących szkół i modeli przywództwa podkreśla się, że przywódca poprzez swoje zachowania wpływa na zmianę decyzji, zachowań, postaw innych osób i doprowadza do zmiany społecznej rozumianej nie tylko w kontekście zawodowym, ale także indywidualnym, rodzinnym czy globalnym. Przywódcą nie zostaje się wskutek używania narzędzi przymusu, nie można też samemu się nim ustanowić. Decydujące znaczenie mają osobiste cechy lidera, który staje się autorytetem dla grupy, a grupa podąża za nim, ponieważ w jego działaniu widzi możliwość zmiany istniejącej rzeczywistości oraz własnego rozwoju.

Problemem badawczym niniejszego artykułu jest ustalenie, jaki model przywództwa najlepiej opisuje Jana Pawła II, przy czym należy wziąć pod uwagę złożoność jego osoby oraz różnorodność znanych koncepcji przywódczych. Cel analiz stanowi udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy analiza procesu decyzyjnego Papieża pozwala odtworzyć jego sposób działania w obliczu dylematów i wyborów, a następnie wykorzystać ów sposób jako narzędzie rozwojowe dla współczesnych liderów.

Pod względem specyfiki przywództwa postać Jana Pawła II wpisuje się w kilka znanych i zdefiniowanych modeli: służebnego, charyzmatycznego, transformacyjnego, autentycznego i opartego na wartościach. Istnieją opisy kategorii przywództwa spójnego czy integralnego uwzględniające osobowość

* Dr hab. Dominika Żukowska-Gardzińska, prof. UKSW – Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, e-mail: d.zukowska@uksw.edu.pl, ORCID 0000-0002-9335-7927 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

lidera oraz złożoność otaczającego go świata, czyli organizacji, zespołu ludzi, relacji między nimi. W celu lepszego zdiagnozowania modelu przywództwa Jana Pawła II proponuje się wprowadzenie pojęcia integralności, nie w charakterze wskazania jedności między osobą a jej środowiskiem, ale z uwzględnieniem całej złożoności jednostki, która jest badana. Pojęcie integralności zajmuje ważne miejsce w myśli Karola Wojtyły. Omawia on je dość szczegółowo w książce *Osoba i czyn*¹, rozumiejąc integralność jako ujawnienie się całości poprzez złożoność². Na tym fundamencie zbudował swoją interpretację czynów ludzkich³. W szczególny sposób ujawniają ową integralność czyny specyficznie ludzkie – *actus humanus*, w których wyraża się pełnia osoby przy jej złożoności⁴.

Jednym z zagadnień kluczowych dla opisu przywództwa jest kwestia procesu decyzyjnego. Na podstawie skutków tego procesu można odpowiedzieć na pytania: Jak przywódca radził sobie z wyzwaniami? Jak określić sposób, w jaki służył ludziom? I czy można odtworzyć jego sposoby rozstrzygania dylematów, podejmowania decyzji, dokonywania wyborów, tak aby stały się pomocne dla innych w ich indywidualnej pracy nad własnym rozwojem.

Jan Paweł II przez całe życie rozwijał w sobie cechy lidera. Nie czynił tego jednak ze względu na osobiste ambicje. Zależało mu na poznaniu prawdy o człowieku i rzeczywistości stworzonej. Stąd jego postawa nieustannej otwartości na poznanie z wielu perspektyw, nieustanny rozwój, budowanie relacji opartych na zaufaniu, którego źródła sięgają fundamentów religijnych, dogmatycznych, czyli – tak istotnego dla niego – faktu stworzenia każdego człowieka na obraz i podobieństwo Boga⁵.

Dla przywódcy dążenie do integralności jest naturalną drogą poznawania samego siebie. Dzięki temu potrafi korzystać ze wszystkich cech swojego charakteru, skutecznie reagować na okoliczności, a równocześnie czynić z wyzwań drogę własnego rozwoju. Przywództwo nie jest jednak tylko umiejętnością, wiąże się z osobowością człowieka i znajduje odzwierciedlenie we wszystkich aspektach jego życia osobistego i zawodowego. Jestem przekonana, że taką osobowość miał Karol Wojtyła – interesujące jest, jakie wydarzenia i spotkania ją kształtowały oraz jak radził sobie z trudnościami, a także z jakiego powodu budził zaufanie.

¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

² Por. tamże, s. 231.

³ Por. tamże, s. 56-62.

⁴ Por. tamże, s. 73-76.

⁵ Zob. S. Grygieł, *Mistrz – uczeń*, w: *Jan Paweł II – miara wielkości człowieka*, red. D. Żukowska-Gardzińska, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2020, s. 21-23; D. Żukowska-Gardzińska, *Dialog ocalenia w myśli Karola Wojtyły*, w: *Jan Paweł II – miara wielkości człowieka*, s. 293-295.

PROCESY DECYZYJNE

W charakterystykach przywództwa zawartych w światowej literaturze przedmiotu uwzględnia się diagnozę procesów decyzyjnych oraz sposobu definiowania sytuacji, w których przywódca działa. Odtwarzanie modeli decyzyjnych pozwala zobaczyć sekwencję działań podejmowanych przez decydentów w celu dokonania wyboru⁶. W kontekście długiego pontyfikatu Jana Pawła II będą to zarówno jego reakcje na sytuacje kryzysowe, dobór współpracowników, nominacje biskupie, ale też odpowiedzi na wyzwania kulturowe, społeczne i religijne. Stolica Piotrowa, ze względu na swoją pozycję publiczną, w szczególnym stopniu poddawana jest krytyce. Pozycja Papieża wskazuje, że podejmował on decyzje w warunkach w pewnym stopniu kształtowanych przez jego relacje ze środowiskiem. Każdy ośrodek decyzyjny, czy to indywidualny, czy zbiorowy (jak na przykład państwo), „działa w środowisku, przez które należy rozumieć system powiązanych ze sobą czynników i warunków kształtujących zachowania decydentów”⁷. Mechanizm ten obejmuje kilka rodzajów adaptacji warunkującej podejmowanie decyzji, która z założenia musi być traktowana jako zespół powiązań przyczynowo-skutkowych⁸: adaptację reaktywną, adaptację proaktywną i adaptację antycypacyjną. Adaptacja reaktywna polega na bezpośredniej reakcji na bodźce. Adaptacja proaktywna podejmowana jest ze względu na motywację, jaka powstaje dzięki działaniu systemów aksjologicznych – w odniesieniu do omawianego zagadnienia będzie to leżąca u podstaw decyzji lidera jego i jego środowiska hierarchia wartości. Adaptacja antycypacyjna polega na dostosowaniu się do sytuacji lub bodźców, które są przewidywane, ale nie są jeszcze rzeczywistością⁹.

Badacze tematu wskazują, że możliwe jest wykorzystanie jako narzędzia kryterium najważniejszego czynnika kształtującego podejmowanie decyzji politycznych¹⁰. Wymienia się siedem typów analizy decyzyjnej: psychologiczną, mikrospołeczną, organizacyjną, matematyczną, cybernetyczną, kryzysową, makrospołeczną. W skrócie można powiedzieć, że typ psychologiczny obejmuje analizę sytuacji, która staje się bodźcem dla osoby o konkretnych dyspozycjach psychicznych. Typ mikrospołeczny obejmuje interakcje kilkunastu

⁶ Por. Z.J. Pietraś, *Decydowanie polityczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2012, s. 35-47.

⁷ Tamże, s. 16.

⁸ Por. tamże, s. 51.

⁹ Por. tamże, s. 16n.

¹⁰ Por. E. Czio mer, Z.J. Pietraś, *Teoria i praktyka decydowania w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych i Republiki Federalnej Niemiec*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1986, s. 23-43; G. Rydlewski, *Decydowanie polityczne. Droga do sukcesów i porażek w teorii i praktyce*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2025, s. 25-32.

osób wchodzących w skład ośrodka decyzyjnego. Typ organizacyjny zakłada, że decyzje wynikają ze sposobu, w jaki funkcjonują struktury zarządzania organizacją. Typ matematyczny koncentruje się na istnieniu wspólnych wszystkim ludziom, obiektywnych reguł racjonalnego myślenia, którego wynik można – jak w teorii gier – z prawdopodobieństwem przewidzieć. Typ cybernetyczny opiera się na analizie dostępnych informacji i skutków decyzji przy wyborze wartości najważniejszej w danej sytuacji, na analizie, której efektem będzie dostosowanie decyzji do najlepszej wybranej opcji. Typ kryzysowy kształtowany jest głównie przez samą charakterystykę kryzysu, jaki ma miejsce, i tego, czego kryzys ten dotyczy; powoduje on zmiany w postrzeganiu rzeczywistości przez decydentów oraz zmiany stylu podejmowania decyzji. Typ makrospołeczny dotyczy rekonstrukcji interesów, którymi kierują się decydenci – charakter decyzji będzie w tym przypadku zależał od rozpoznania ludzkich potrzeb i dążeń¹¹. Należy przyjąć, że w różnych sytuacjach także Jan Paweł II kierował się – bardziej lub mniej świadomie – kryterium najważniejszego czynnika kształtującego podejmowanie decyzji politycznych. Kryterium to pozwala bowiem zrozumieć podejmowane decyzje i – w zależności od potrzeb – umożliwia ocenę moralną lub ocenę poziomu sprawczości w rozwijaniu dobra wspólnego oraz pozwala określić zakres odpowiedzialności decydenta.

ANALIZA ROLI PRZYWÓDCZEJ

Z punktu widzenia politologii rola przywódcza, rozumiana jako umiejętność wywierania wpływu na ludzi, pozyskiwania ich na rzecz określonych idei, sprowadza się do przekształcenia istniejącej i niepożądanego sytuacji w sytuację nową i pożądaną¹². W obszarze przywództwa nie zawsze jednak mamy do czynienia z sytuacją niechcianą i niepożądaną, którą lider zmienia. Czasami przecież to czynniki generowane przez interakcje społeczne tworzą nowe sytuacje, do których należy się ustosunkować¹³, a więc także podjąć decyzje. Istotę przywództwa dobrze definiuje Jerzy Hubert, który zauważył, że osoba decydująca ma zdolność wywoływania „dodatniego sprzężenia synergetycznego”¹⁴, co oznacza, że lider nie tylko działa, ale wytwarza nowy układ potencjalnych do realizacji działań¹⁵ (zdolność ta stanowi zresztą jeden z elementów

¹¹ Por. Pietraś, dz. cyt. s. 26-33.

¹² Por. tamże, s. 51.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ J. Hubert, *Elementy synergetyki społecznej*, w: *Zagadnienia socjologii polityki*, t. 1, *Klasyfikacyjne i nowe obszary badawcze. Pogranicza dyscyplin i dziedzin. Kwestie teorii i praktyki*, red. L.W. Zacher, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 192.

¹⁵ Por. tamże, s. 192-195.

oceny sprawczości przywódcy). Tego rodzaju mechanizm powoduje wzrost zdolności decyzyjnych osoby, a także możliwości wykonawczych zarówno jej, jak i jej otoczenia. W ten sposób wytłumaczyć można fenomen niektórych inicjatyw religijnych Jana Pawła II, takich jak Światowe Dni Młodzieży czy Dzień Modlitwy o Pokój.

Poziom zmian dokonywanych przez lidera może być wyjaśniany za pomocą pojęcia homeostazy¹⁶, rozumianej jako zdolność przywracania równowagi, stale traconej na skutek zmian dokonujących się wokół decydenta i w nim samym. W biologii „homeostaza” definiowana jest jako zdolność organizmu do samoregulacji i utrzymywania stabilnych warunków wewnętrznych – w odniesieniu do warunków polityczno-społecznych słowo to ma zatem podobne znaczenie. Wyróżnia się trzy sposoby przywracania równowagi, określane jako adaptacja retroaktywna, reaktywna i adaptacja antycypacyjna¹⁷. Adaptacja retroaktywna oznacza kierowanie się przekonaniem, że należy koncentrować się na przeszłości, na bodźcach, sytuacjach, których skutki już dotyczą życia społecznego. W tym wypadku działania prowadzą do utraty równowagi ze środowiskiem, ponieważ w sytuacji, gdy reakcja koncentruje się na bodźcu z przeszłości, stabilność nie zostanie nigdy osiągnięta. Adaptacja reaktywna natomiast polega na odnoszeniu się tylko do aktualnych skutków decyzji. Następuje po zdarzeniu, stąd decydowanie jest płytkie i związane z planowaniem przyszłości w oparciu o nową sytuację. Najbardziej odpowiednią reakcją wydaje się adaptacja antycypacyjna. Polega ona na uprzedzaniu faktów i dostosowaniu decyzji do skutków aktualnych i przyszłych. Właśnie w takim modelu podejmował działania Jan Paweł II. Jego planowanie polegało na przygotowaniu się na zmiany poprzez przewidywanie oraz przygotowanie zasobów i strategii zanim wydarzenie nastąpi¹⁸. Oczywiście podejmował on również decyzje stanowiące reakcję na sytuacje, które się wydarzały. Jednakże podjęta z pewnej perspektywy analiza jego długofalowej strategii okazuje się bardzo ciekawa. Sens modelu antycypacyjnego może zostać lepiej zrozumiany przez porównanie do Johna W. Berry’ego teorii akulturacji¹⁹ i jego ujęcia integracji. Akulturację charakteryzuje wysoki stopień zaangażowania w nową kulturę, jej wartości i wzorce zachowań, przy świadomym zachowaniu własnych. Na tym samym założeniu opiera się adaptacja antycypacyjna, czyli model, w którym przewidywanie skutków i ich wyprzedzanie stanowi konieczny wa-

¹⁶ Por. P i e t r a ś, dz. cyt., s. 54.

¹⁷ Por. tamże, s. 59.

¹⁸ Por. K. W i c i ń s k a, *Istota zarządzania zasobami ludzkimi*, w: *Zarządzanie zasobami ludzkimi (istota, uwarunkowania, komponenty, specyfika)*, red. I. Żuchowski, Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe, Ostrołęka 2021, s. 20n.

¹⁹ Zob. J.W. B e r r y, *Context of acculturation*, w: *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, red. D.L. Sam, J.W. Berry, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 27-42.

runek skuteczności decyzji²⁰. Oczywiście dla oceniających lidera analiza jego skuteczności jest możliwa tylko w perspektywie długofalowej. Jan Paweł II był liderem świadomym własnej podmiotowości, znał swoje mocne strony i korzystał z nich, integrując cele z możliwościami, a jednocześnie adaptując je do sytuacji – nie zmieniał przy tym jednak swojej misji i własnej wizji²¹.

MISJA I WIZJA

Dalekowzroczna wizja, którą nakreślił Jan Paweł II, miała na celu generowanie zadań, których realizacja będzie zapobiegała przyszłym zdarzeniom. Na użytek prowadzonej tu analizy wizję Papieża, czyli jego wyobrażenie przyszłości, tego, czym ma się ona charakteryzować, można ująć w słowach: wprowadzić Kościół w trzecie tysiąclecie. Natomiast misję, czyli jego najważniejsze zadanie, proponuję określić za pomocą zdań wypowiedzianych podczas inauguracji pontyfikatu: „Nie lękajcie się! Otwórzcie drzwi Chrystusowi!”²².

Tak sformułowana konfiguracja misji i wizji pozwala spojrzeć na pontyfikat Jana Pawła II ponad punktową oceną wybiórczo wybranych wątków. W tym kontekście tracą moc zarzuty dotyczące braków w reformie Kurii Rzymskiej czy nietrafnych, niefortunnych nominacji biskupich. Natomiast sens i znaczenie jego drogi życiowej można lepiej zrozumieć, jeżeli odczyta się ją na przykład przez pryzmat stwierdzenia Johna C. Maxwell’a, według którego przywódcą staje się ktoś, kto wie, dokąd zmierza, i potrafi sprawić, aby inni ludzie chcieli tam z nim iść²³.

Kierunkiem, który wskazywał Papież, było podążanie drogą Chrystusa i odkrywanie w łączności z Kościołem katolickim prawdziwego oblicza Zbawiciela, prawdy o Nim wolnej od fałszywych wyobrażeń. Biografia Karola

²⁰ Por. Pietraś, dz. cyt., s. 60.

²¹ Nasuwa się tu obrazowy przykład zaprezentowany przez Jima Collinsa: „Przywódcy przedsiębiorstw, które z dobrych stały się wielkie, rozpoczynali transformację od zabrania do autobusu odpowiednich ludzi (a pozostawienia nieodpowiednich), a dopiero później zastanawiali się, w jakim kierunku ruszyć” (J. Collins, *Od dobrego do wielkiego. Czynniki trwałego rozwoju i zwycięstwa firm*, tłum. M. Wąsiel, MT Biznes, Warszawa 2018, s. 84).

²² Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, 3 VI 1997, Gniezno), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 7(194), s. 28. Po raz pierwszy podobne słowa wypowiedziane zostały podczas inauguracji pontyfikatu: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». Tylko On to wie!” (tenże, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi* (Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu, Watykan, 22 X 1978), w: *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), red. E. Weron, A. Jarocho, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1987, s. 15).

²³ Por. J.C. Maxwell, *Bądź liderem! 2.0*, tłum. A. Doroba, MT Biznes, Warszawa 2019, s. 16.

Wojtyła wskazuje, że już przed przyjęciem sakramentu kapłaństwa postrzegał człowieka realistycznie, a zarazem całościowo. Był świadomy, że człowiek wskutek grzechu doświadcza słabości, zła i wewnętrznego rozdarcia, ale jednocześnie nosi w sobie pragnienie dobra, tęsknotę za prawdą, pięknem, sprawiedliwością i miłością, że potrafi przekraczać własne ograniczenia – rezygnując z osobistych ambicji, poświęcając własny czas, a niekiedy nawet życie dla drugiego. Dar z życia jest czymś wyjątkowo ludzkim: wbrew instynktowi samozachowawczemu człowiek potrafi ofiarować siebie w imię wartości, które uznaje za najwyższe. Troska o tak pojęte człowieczeństwo stała się jednym z zadań, które podejmował Wojtyła. Traktowanie każdego człowieka z szacunkiem i miłością tylko – lub aż – dlatego, że jest on stworzony na obraz i podobieństwo Boga, stało się wyraźnym rysem jego nauczania, zapoczątkowanym już w pracach nad Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym podczas Soboru Watykańskiego II. Przypominał, że każdego człowieka należy traktować jako cel sam w sobie, nigdy zaś jako środek do osiągnięcia celu. Ujęcie człowieka w perspektywie imago Dei ujawnia fundament jego godności oraz powołania do miłości i budowania wspólnoty.

PRZYWÓDCA RELIGIJNY

Kościoły i związki wyznaniowe w kontekście zarządzania można analizować – poza komponentem duchowym, który je scala – w tych samych ramach porządkujących, w jakich analizuje się wszystkie inne organizacje. Oznacza to, że przywódca religijny, podobnie jak inni liderzy, pełni ważną rolę więziotwórczą: spaja wspólnotę, na czele której stoi, integrując jej członków. Ponadto zajmuje się interpretacją doktryny, określa formy kultu, wyłania przedstawicieli odpowiedzialnych za nauczanie²⁴. Oddziaływanie przywódców religijnych dotyczy także – w różnym zakresie – spraw społeczno-politycznych, gospodarczych i kulturowych, nie da się bowiem odseparować duchowego zaangażowania członków Kościoła od ich codziennych ról społecznych. Charakter wpływu społecznego papieży jest wyjątkowy, ponieważ, po pierwsze, katolicy rozprzestrzenieni są po całym świecie, a po drugie, wszyscy oni uznają zwierzchnictwo głowy Kościoła²⁵. Autorytet Jana Pawła II, początkowo narzucony z racji pozycji (tak zwany autorytet instytucjonalny)²⁶, rozwijał się

²⁴ Por. A. Dylus, *Przywódca religijny jako autorytet*, w: *Etyka przywództwa. Ujęcie interdyscyplinarne*, red. I. Kuraszko, Difin, Warszawa 2014, s. 93.

²⁵ Por. J. Węgrzecki, *Wpływ, autorytet, dominacja. Teorie władzy i ich struktura*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 812n.

²⁶ Zob. B. Szlachta, hasło „Autorytet”, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, P. Mazurkiewicz, J. Balicki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 27-33.

w oparciu o jego zachowanie i decyzje, które stawały się widoczne dla innych. W przypadku przywódców religijnych dochodzi jeszcze jeden aspekt – przekonanie, że ich wybór jest konsekwencją boskiej interwencji, powołania, które pozwala mieć autorytet jakby niezależnie od osoby. To ważne, ponieważ z tej perspektywy nawet przywódca popełniający błędy, niedoskonały moralnie, nie traci swojej nadrzędnej pozycji. Jednakże idea etycznego przywódcy wydaje się uniwersalna, niezależna od różnic religijnych i kulturowych. Analiza pontyfikatu Jana Pawła II wskazuje, że autentyczność, wiarygodność i spójność nauczania z życiem były jego najsilniejszymi cechami jako przywódcy. Nawet osoby niewierzące, niepodzielające przekonań katolików, dostrzegały w życiu Papieża konsekwencję podniesioną do rangi heroizmu, kiedy chory, osłabiony fizycznie (podczas jego ostatniej podróży apostolskiej, ostatniej Drogi Krzyżowej, gdy z okna papieskiego w Watykanie przekazywał ostatnie błogosławieństwo) wciąż starał się głosić Chrystusa. Walczył o możliwość realizowania swojej misji. Dzięki wierności głoszonym zasadom przekonywał i wywierał wpływ na innych. Niezlomność i ofiarność budowały jego autorytet moralny. Tym samym na wzór Jezusa Chrystusa realizował swoją posługę – jako służbę²⁷. Czynił to zgodnie zresztą z historyczną definicją prymatu papieża, w której nie chodzi o panowanie nad innymi, ale o służbę dla innych: „Syn Człowieczy nie przyszedł, żeby mu służyli, lecz żeby służyć i dać swoje życie” (Mk 10,45). W tym kontekście bardziej zrozumiałe zdaje się być wybrane przez niego zawołanie „Totus Tuus”. Nie był to jedynie słowny akt oddania się Matce Bożej – jego autentyczność przenikała całe życie Jana Pawła II. Oddanie się całym sobą oznaczało pełne zaangażowanie w życie zgodne z wartościami chrześcijańskimi, bez kompromisów moralnych, postawę integralności i wierności zasadom, a zarazem znak całkowitego zawierzenia Bogu przez Maryję. Z tego też powodu klasyfikuje się niekiedy przywództwo Papieża jako służebne²⁸. Model servant leadership opracowany w roku 1970 przez Roberta Greenleafa²⁹ zasadniczo różnił się od rozpowszechnionego wówczas modelu zachowań i sposobu myślenia przywódców, ponieważ opierał je na wsparciu dla zespołu, empatii i autentycznej trosce o rozwój innych. Współcześnie wspieranie rozwoju ludzi traktowane jest jako jedno z najważniejszych zadań lidera³⁰. Wiąże się to także z przywództwem moralnym, które charakteryzuje

²⁷ Por. D y l u s, dz. cyt., s. 93-95.

²⁸ Por. B. B o m b a ł a, *Fenomenologia przywództwa. Być kimś, czynić coś*, „Prakseologia” 2011, nr 151, s. 22-27.

²⁹ Zob. R.K. G r e e n l e a f, *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*, Paulist Press, Mahwah 2012.

³⁰ Por. M a x w e l l, dz. cyt., s. 28.

się jako oparte na zaangażowaniu w sprawy ludzi³¹. Określenie Jana Pawła II mianem przywódcy służebnego byłoby jednak uproszczeniem – służba człowiekowi stanowiła bowiem jeden ze sposobów realizacji jego wizji.

AUTENTYCZNOŚĆ

Autentyczność przywódcy związana jest z jego integralną postawą³². Jeżeli przywódca ma wiedzę o sobie i zachowuje się wiarygodnie oraz tego samego oczekuje od swoich zwolenników, to może zostać uznany za przywódcę etycznego³³. Spójność wartości uznawanych przez lidera ze sposobem ich prezentacji określana jest za pomocą poziomów integralności lidera³⁴. Chodzi zatem o ustalenie, czy w swoich działaniach pozostaje on w pełni sobą. W literaturze przedmiotu wyróżnia się trzy poziomy integralności lidera. Pierwszy oznacza spójność wartości i zachowania – poziom ten prezentuje lider, który żyje i działa zgodnie z przekonaniami. Poziom drugi dotyczy liderów, którzy działają zgodnie z obowiązującą moralnością, czyli przyjmują taką hierarchię wartości, jakiej oczekuje od nich grupa – wiarygodność lidera sprowadza się wówczas do wierności zasadom, które cieszą się społeczną akceptacją grupy, lub wartościom przez niego wybranym³⁵. Trzeci poziom oznacza wierność zasadom, które są niezależne od uznania grupy – przekonania jednostki są zgodne z obiektywnymi, niezależnym od aktualnego stanu świadomości moralnej wartościami, i te wartości moralne realizowane są w działaniu. Przywódca na tym poziomie jest osobą, która nie tyle tworzy kompas moralny, ile go odzwierciedla; pozostaje jednak uważnym obserwatorem dokonujących się zmian w zakresie moralności i czyni wysiłki, aby procesom tym przeciwdziałać. Jan Paweł II stanowi przykład integralności poziomu trzeciego.

³¹ Por. J.R. Schermerhorn Jr., *Zarządzanie. Kluczowe koncepcje*, tłum. A. Ehrlich, PWE, Warszawa 2008, s. 254.

³² Por. I. Kuraszko, *Etyka przywództwa. Dlaczego, jak i gdzie idziemy?*, w: *Etyka przywództwa: Ujęcie interdyscyplinarne*, s. 19-21.

³³ Zob. F.O. Walumbwa, B.J. Avolio, W.L. Gardner, T.S. Wernising, S.J. Peterson, *Authentic Leadership: Development and Validation of Theory Based Measure*, „Journal of Management” 34(2008) nr 1, s. 89-126; por. J.B. Culla, *The Ethics of Leadership*, Wadsworth Publishing, Belmont 2002, s. 27-29.

³⁴ Zob. J.B. Culla, *Remembering and Forgetting: Leadership in a Transitional World*, w: *Transition Redesigned: A Practical Philosophy Perspective*, red. W.W. Gasparski, B. Rok, Routledge, London 2013, s. 39-50.

³⁵ Por. t a ż, *Leadership Ethics: Mapping the Territory*, „Business Ethics Quarterly” 5(1995) nr 1, s. 7-10.

Joanne Ciulli zaproponowała model oceny działania etycznego przywódcy na podstawie analizy odpowiedzi na trzy pytania³⁶: Czy działał w słusznej sprawie? Czy działał słusznym sposobem? Czy działał ze słuszną motywacją? W formule tej zawiera się potrzeba określenia, jaką intencję miał przywódca, jakimi metodami się posługiwał, jak traktował swoich zwolenników, jakie skutki przyniosły jego działania. W przypadku Jana Pawła II, ponad dwadzieścia lat po jego śmierci, istotne jest, jak się o nim mówiło i mówi obecnie. Papież dialogu, pokoju, nadziei, rodziny – to tylko niektóre określenia wskazujące obszar jego szczególnych dokonań. Tuż po śmierci Jana Pawła II żegnające go tłumy skandowały: „Santo subito!”, wyrażając tym samym szacunek i podziw dla sposobu, w jaki żył. Dzisiaj z kolei pojawiają się w różnych częściach świata głosy nazywające go „wielkim”. W historii papiestwa tytuł ten uzyskało tylko trzech następców św. Piotra: św. Leon I – obrońca wiary przed herezjami, św. Grzegorz I – propagator kultury chrześcijańskiej, i św. Mikołaj I – twórca potęgi papiestwa. Każdy z nich zapamiętany został ze względu na wyjątkowy wpływ, jaki wywarł na Kościół i świat. Na wpływ ten wskazuje się również w ocenie pontyfikatu Jana Pawła II, przywołując jego zasługi dla obalenia komunizmu w Europie, skuteczne wysiłki dyplomatyczne na rzecz zażegnania konfliktów międzynarodowych, pierwsze odważne decyzje dotyczące eklezjologii i dialogu międzyreligijnego czy wprowadzenie na skalę globalną kultu Bożego miłosierdzia. George Weigel, biograf Papieża, niejednokrotnie twierdził, że szczegółowa analiza pozwala wskazać aż dziesięć kluczowych obszarów, które zdynamizowały pontyfikat, i zapowiadał, że w związku z tym przyznanie Janowi Pawłowi II tytułu „Wielki” jest tylko kwestią czasu. Pośród obszarów tych wymienia: dostrzeżenie kryzysu idei osoby i przeciwdziałanie mu, wskazanie na wzmacniającą rolę społecznej nauki Kościoła dla gospodarki i ekonomii, zapobieganie relatywizmowi moralnemu i filozoficznemu, szczególnie w odniesieniu do prawdy, wskazywanie na współzależność wiary i rozumu, a także zmianę biegu historii i odnowę katolicyzmu³⁷.

FUNDAMENT TEOLOGICZNY

W analizach przywódczej roli Jana Pawła II nie sposób pominąć dziedziny teologii oraz obszaru wiary, która stanowiła fundament wiarygodności, moralności i integralności Papieża. Osoba ludzka w perspektywie chrześcijańskiej to

³⁶ Zob. t a ż, *The Ethics of Leadership*, Wadsworth Publishing, Belmont 2003.

³⁷ Zob. G. W e i g e l, *Jan Paweł II i odnowa katolicyzmu* (Wystąpienie podczas konferencji „Papież światu. 45-lecie pontyfikatu Jana Pawła II”, 2003 r.), Mt 5,4 / Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego, <https://mt514.pl/aktualnosci/jan-pawel-ii-i-odnowa-katolicyzmu/>.

podmiot pozostający w relacji z Bogiem i w relacji ze światem stworzonym, w szczególności z innymi ludźmi. Człowiek jest chciany przez Boga, miłość więc, którą może obdarowywać, powinna kierować jego wyborami. Teologia moralna przypomina, że natura ludzka została skażona przez grzech, a w konsekwencji poznanie oraz współpraca rozumu i woli człowieka uległy zaburzeniu. Jego wybory moralne wspiera jednak sumienie, które jest wewnętrznym głosem Boga w człowieku. Nauka moralna na temat sumienia głosi, że jeśli człowiek pozostaje wierny swojemu sumieniu, kieruje się swoim poczuciem prawdy, to może mieć pewność dobrej decyzji nawet wtedy, gdy wszyscy inni ją krytykują.

W procesach decyzyjnych, które prowadziły do wyborów podejmowanych przez Wojtyłę, oprócz czynników społecznych i etycznych brały udział także i czynniki teologiczne, związane z jego wizją świata i przekonaniami religijnymi. Przyszły Papież studiował różne filozoficzne i teologiczne odpowiedzi na pytanie o istotę i sens człowieczeństwa. Poszukiwania doprowadziły go do – rozpoznanej za pomocą wiary i rozumu – pewności, że osoba ludzka jest niezwykła i niepowtarzalna. W centrum jego refleksji pozostawał personalizm chrześcijański, wskazujący na podmiotowość i relacyjność osoby, która sens swojego istnienia upatruje w byciu darem. Ma to – w moim odczuciu – istotne znaczenie dla zrozumienia charakteru przywództwa Jana Pawła II.

Swoją interpretację zależności między osobą a społeczeństwem Wojtyła przedstawił w książce *Osoba i czyn*, która jest jedną z kluczowych pozycji na ten temat. Na podstawie zawartych w niej rozważań można wnioskować o jego zrozumieniu procesu decyzyjnego i umiejętności podejmowania wyzwań. Wskazywał na potrzebę dojrzałości – nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu ludzkiej. Zrozumienie ludzkich decyzji osiągnął dzięki postawie samowychowania i samoposiadania, co z kolei ma istotne znaczenie w procesie rozwoju lidera. Do natury osoby – diagnozował – należy ujawnianie się poprzez czyn, który wyraża pierwotną oryginalność istoty ludzkiej i niesprowadzalność jej do świata i do przyrody³⁸. Stąd w definiowaniu człowieka należy uwzględnić to, co jest w nim nieredukowalne³⁹. Nieredukowalność osoby ludzkiej oznacza, że człowieka nie można sprowadzić tylko do biologicznego funkcjonowania i odmienności jego natury, która odróżnia go od stworzeń otaczającego świata. Aby opisać osobę, to, kim jest, nie wystarczy wskazać na różnicę gatunkową definiującą człowieka w doniesieniu do świata przyrody⁴⁰. Dlatego dominujące znaczenie w opisie człowieka zyskuje kategoria transcendencji. Tym, co

³⁸ Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne w człowieku”*, w: tenże, *Osoba i czyn* oraz inne studia antropologiczne, s. 437.

³⁹ Zob. tamże, s. 433-443.

⁴⁰ Por. tamże, s. 440.

odróżnia osobę od reszty świata stworzonego, jest zdolność wykraczania poza siebie⁴¹. Człowiek nie tylko jest bytem, ale ma wpływ na kształtowanie samego siebie przez decyzje moralne, może świadomie kształtować swoje istnienie⁴². Nie jest zdeterminowany przez czynniki zewnętrzne i może kierować swoim działaniem⁴³ oraz przekraczać siebie w poznaniu. Bycie osobą przekracza⁴⁴ w jakiś sposób granicę samodzielnego, indywidualnego istnienia podmiotu ku przedmiotowi, który jest wobec niego zewnętrzny. Człowiek jako podmiot poznania może zajmować się sobą i całym światem stworzonym jako przedmiotami, czyli rzeczami poznawczo zewnętrznymi wobec niego. Może jak gdyby stanąć „obok” i siebie ocenić, opisać oraz zdecydować o zmianie swojego sposobu myślenia czy zachowania. Może także się zachwycać i zdumiewać. Może wreszcie zdecydować, aby stać się darem dla drugiej osoby⁴⁵, a w sytuacjach ekstremalnych podjąć decyzję o oddaniu własnego życia za innych. Posiada więc zdolność przekraczania własnych ograniczeń biologicznych, materialnych i instynktownych. Cecha transcendowania leży także u podstaw normy personalistycznej, w myśl której „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁴⁶. To właśnie nieredukowalność osoby i jej transcendencja stanowiły argumentem Karola Wojtyły za rozwijaniem przywódczej wizji⁴⁷. Doświadczenie człowieczeń-

⁴¹ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 164.

⁴² Współcześni badacze odkrywają znaczenie inteligencji duchowej, wiążąc ją ze świadomą pracą nad rozwojem osoby i przekraczaniem samej siebie. „[Inteligencja duchowa] pozwala nam dostrzegać własne działanie i życie w szerszym, bogatszym kontekście oraz oceniać znaczenie podjętego kierunku działania, drogi życiowej. Jej rozwój dokonuje się w zakresie intelektualnym, wolitywnym, emocjonalnym i kulturowym, stanowiąc wewnętrzne przeżywanie oraz wybór ścieżki życia” (S. C. M i c h a ł o w s k i, *Inteligencja duchowa i jej rozwój. Myślenie jednoczące a medytacja psychagogiczna*, „Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 23(2014), s. 50. Ciekawe są opracowania definiujące duchowy komponent osoby w kontekście rozwoju. „Duchowość to zatem rodzaj superinteligencji. To zdolność człowieka do postawienia sobie pytania o to, skąd pochodzi, kim jest i dokąd czy do kogo zmierza. W konsekwencji duchowość – i tylko duchowość – może stać się centralnym systemem zarządzania własnym życiem” (M. D z i e w i e c k i, *Osoba i wychowanie. Pedagogika personalistyczna w praktyce*, Rubikon, Kraków 2003, s. 108).

⁴³ Ujawnia się tu także cecha samostanowienia, wynikająca z wolności i zdolności świadomego kierowania sobą (por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 152).

⁴⁴ Por. tamże, s. 164.

⁴⁵ Zob. J a n P a w e ł I I, *Medytacja na temat bezinteresownego daru*, Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/inne/medytacja_08021994.

⁴⁶ K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982, s. 42.

⁴⁷ W swoich encyklikach Jan Paweł II wielokrotnie podejmuje kwestię transcendencji, wiążąc ją z godnością osoby i wezwaniem jej do uczestnictwa w życiu Boga i czynienia sobie ziemi poddaną.

stwa i jego przeżywanie określił on jako wyznaczniki podmiotowości osoby⁴⁸. „Człowiek jest przedmiotem dla siebie samego jako dla podmiotu”⁴⁹ – oznacza to, że on nie tylko działa, ale przeżywa swoje działanie, może je analizować, ustosunkować się do niego, wyciągnąć wnioski, zdecydować, że będzie je kontynuował lub zmieni sposób swojego działania – może wyjść poza to, co czyni, transcendować samego siebie. Przeżywać swoje działanie – znaczyłoby także: uczynić je własnym, swoim. Świadomość bycia podmiotem powiązana jest z przeżywaniem siebie jako tego, który działa⁵⁰, i tego, który za siebie odpowiada. W konfiguracji tej jest także miejsce na tego, który odpowiada za innych i wywiera na nich wpływ, aby zechcieli zobaczyć niezwykłość własnej natury, własną podmiotowość.

OSOBA JAKO PODMIOT

Podmiotowość jest czymś więcej niż tylko sprawczością. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot wówczas, gdy się w nim coś dzieje. Gdy człowiek działa, wówczas przeżywa siebie jako sprawcę⁵¹. Wszelkie ludzkie poznanie odbywa się na zasadzie aktywnej relacji z Bogiem, światem, samym sobą. Doświadczenie pozwala osobie zrozumieć siebie jako podmiot działający i relacyjny⁵². Ma to istotny wpływ na procesy decyzyjne oraz na odwagę i pokorę myślenia i działania.

Podmiotowość jest ściśle związana z godnością osoby, pozostaje więc niezależna od czynów. Pozwala osobie być kimś, a nie czymś. Wyraża się w zdolności do refleksji nad sobą i samodzielnego działania w wolności⁵³. Wyrazem podmiotowości jest sprawczość, która ujawnia się w działaniu osoby i jej zdolności do inicjowania zmian. Dzięki sprawczości osoba realizuje siebie, ujawniając tym samym swoją podmiotowość. Każdy proces podejmowania decyzji wiąże się z poczuciem własnej podmiotowości i bazuje na wyobrażeniu, do jakiego stopnia można być sprawczym. Filozoficzno-teologiczne podstawy myślenia Karola Wojtyły o osobie z pewnością zadecydowały o jego dwóch przywódczych cechach, wymienianych dzisiaj jako kluczowe dla

⁴⁸ Por. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne w człowieku”*, s. 438n.

⁴⁹ Tenże, *Osoba i czyn*, s. 85.

⁵⁰ Podmiotowość jest jednak niezależna od czynów. Wyraża się w zdolności do refleksji nad sobą i samodzielnego działania w wolności. To w działaniu osoby, poprzez sprawczość, ujawnia się podmiotowość.

⁵¹ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 129.

⁵² Por. tamże, s. 51-53.

⁵³ Por. B. Sipiński, *Różnica między podmiotowością a świadomością w refleksji personalistycznej Karola Wojtyły*, w: *Osoba – Wspólnota – Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 587.

lidera – są to mianowicie odwaga w podejmowaniu decyzji i pokora w ocenie rzeczywistości.

*

Powyższe rozważania interdyscyplinarne mają kluczowe znaczenie, ponieważ nie można dokonać analizy przywództwa Karola Wojtyły – Jana Pawła II bez włączenia do refleksji wszystkich poziomów składających się na integralność jego osoby. Opisu przywództwa Papieża warto – i należy – dokonać w oparciu o literaturę z obszarów zarządzania, politologii, komunikacji, ale także teologii, która jako nauka dużo wcześniej niż wszystkie inne dziedziny wiedzy podejmowała namysł nad sensem istnienia człowieka i nad możliwymi kierunkami jego rozwoju. A Jan Paweł II jest niewątpliwie spadkobiercą i współtwórcą tej nauki. Nie ma wątpliwości, że analizując charakter przywództwa Papieża, należy badać konteksty, relacje między faktami z jego życia, ówczesną i aktualną sytuacją polityczną oraz kulturową, a także wypracować język pozwalający adekwatnie opisywać rzeczywistość zarówno w aspekcie teologicznym, jak i z punktu widzenia teorii zarządzania czy politologii.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Berry, John W. "Context of acculturation." In *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. Edited by David L. Sam and John W. Berry. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Bombała, Bronisław. "Fenomenologia przywództwa: Być kimś, czynić coś." *Prakseologia* 151 (2011): 11–32.
- Ciulla, Joanne B. *The Ethics of Leadership*. Belmont: Wadsworth Publishing, 2003.
- Ciulla, Joanne B. "Leadership Ethics: Mapping the Territory." *Business Ethics Quarterly* 5, no. 1 (1995): 5–28.
- Ciulla, Joanne B. "Remembering and Forgetting: Leadership in a Transitional World." In *Transition Redesigned: A Practical Philosophy Perspective*. Edited by Wojciech W. Gasparski and Bolesław Rok. London: Routledge, 2013.
- Collins, Jim. *Od dobrego do wielkiego: Czynniki trwałego rozwoju i zwycięstwa firm*. Translated by Marcin Wąsiel. Warszawa: MT Biznes, 2018.
- Cziomer, Erhard, and Ziemowit Jacek Pietraś. *Teoria i praktyka decydowania w polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych i Republiki Federalnej Niemiec*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1986.
- Dylus, Aniela. "Przywódca religijny jako autorytet." In *Etyka przywództwa: Ujęcie interdyscyplinarne*. Edited by Iwona Kuraszko. Warszawa: Difin, 2014.

- Dziewiecki, Marek. *Osoba i wychowanie: Pedagogika personalistyczna w praktyce*. Kraków: Rubikon, 2003.
- Greenleaf, Robert K. *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. Mahwah: Paulist Press, 2012.
- Grygiel, Stanisław. "Mistrz – uczeń." In *Jan Paweł II – miara wielkości człowieka*. Edited by Dominika Żukowska-Gardzińska. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2020.
- Hubert, Jerzy Z. "Elementy synergetyki społecznej." In *Z zagadnień socjologii polityki*. Vol. 1. *Klasyczne i nowe obszary badawcze: Pogranicza dyscyplin i dziedzin; Kwestie teorii i praktyki*. Edited by Lech W. Zacher. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1996.
- Jan Paweł II. *Medytacja na temat bezinteresownego daru*. Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/inne/medytacja_08021994.
- Jan Paweł II. "Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi (Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu, Watykan, 22 X 1978)." In *Nauczanie papieskie*. Vol. 1. 1978. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Poznań and Warszawa: Pallottinum, 1987.
- Jan Paweł II. "Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, 3 VI 1997, Gniezno)." *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 18, no. 7 (194) (1997): 27–29.
- Kuraszko, Iwona. "Etyka przywództwa: Dlaczego, jak i gdzie idziemy?" In *Etyka przywództwa: Ujęcie interdyscyplinarne*. Edited by Iwona Kuraszko. Warszawa: Difin, 2014.
- Maxwell, John C. *Bądź liderem! 2.0*. Translated by Anita Doroba. Warszawa: MT Biznes, 2019.
- Michałowski, Stanisław Czesław. "Inteligencja duchowa i jej rozwój: Myślenie jednoczące a medytacja psychagogiczna." *Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie: Pedagogika* 23 (2014): 49–75.
- Pietraś, Ziemowit Jacek. *Decydowanie polityczne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2012.
- Rydlowski, Grzegorz. *Decydowanie polityczne: Droga do sukcesów i porażek w teorii i praktyce*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2025.
- Schermerhorn, John R. Jr. *Zarządzanie: Kluczowe koncepcje*. Translated by Andrzej Ehrlich. Warszawa: PWE, 2008.
- Sipiński, Bartłomiej. "Różnica między podmiotowością a świadomością w refleksji personalistycznej Karola Wojtyły." In *Osoba – Wspólnota – Wartości: Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Edited by Agnieszka Lekka-Kowalik et al. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
- Szlachta, Bogdan, Piotr Mazurkiewicz, and Janusz Balicki, eds. *Słownik społeczny*, s.v. "Autorytet" (by Bogdan Szlachta). Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Walumbwa, Fred O., Bruce J. Avolio, William L. Gardner, Tara S. Wernising, and Suzanne J. Peterson. "Authentic Leadership: Development and Validation of Theory Based Measure." *Journal of Management* 34, no. 1 (2008): 89–126.

- Weigel, George. *Jan Paweł II i odnowa katolicyzmu* (Wystąpienie podczas konferencji "Papież świata. 45-lecie pontyfikatu Jana Pawła II," 2003 r.). Mt 5,4 / Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego. <https://mt514.pl/aktualnosci/jan-pawel-ii-i-odnowa-katolicyzmu/>.
- Węgrzecki, Janusz. *Wpływ, autorytet, dominacja: Teorie władzy i ich struktura*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2011.
- Wicińska, Katarzyna. "Istota zarządzania zasobami ludzkimi." In *Zarządzanie zasobami ludzkimi: Istota, uwarunkowania, komponenty, specyfika*. Edited by Ireneusz Żuchowski. Ostrołęka: Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe, 2021.
- Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1982.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, "Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Wojtyła, Karol. "Podmiotowość i 'to, co nieredukowalne w człowieku.'" In Wojtyła, "Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Żukowska-Gardzińska, Dominika. "Dialog ocalenia w myśli Karola Wojtyły." In *Jan Paweł II – miara wielkości człowieka*. Edited by Dominika Żukowska-Gardzińska. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2020.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dominika ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA – Przywództwo i proces decyzyjny. Interdyscyplinarne wprowadzenie do analizy pontyfikatu Jana Pawła II

DOI 10.12887/ethos.20077

Problemem badawczym artykułu jest ustalenie, jaki model przywództwa najlepiej opisuje Jana Pawła II. Cel badań stanowi udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy analiza procesu decyzyjnego Papieża pozwala odtworzyć jego sposób działania w obliczu dylematów i wyborów, a następnie wykorzystać go jako narzędzie rozwojowe dla współczesnych liderów. Pod względem specyfiki przywództwa postać Jana Pawła II wpisuje się w kilka znanych i zdefiniowanych modeli: służebnego, charyzmatycznego, transformacyjnego, autentycznego i opartego na wartościach. Dla lepszego zdiagnozowania modelu przywództwa Jana Pawła II autorka wprowadza pojęcie integralności, uwzględniające całą złożoność badanej jednostki. Ponieważ nie można dokonać analizy przywództwa Karola Wojtyły – Jana Pawła II bez włączenia do refleksji wszystkich poziomów składających się na integralność jego osoby, rozważania mają charakter interdyscyplinarny, prowadzone są w oparciu o literaturę z obszarów zarządzania, politologii, komunikacji, ale także teologii. Aby opisać charakter przywództwa Papieża, należy – zdaniem autorki – prowadzić badania w szerokim kontekście, biorąc pod uwagę relacje między faktami z jego życia,

ówczesną oraz aktualną sytuacją polityczną i kulturową, a także wypracować język adekwatny do opisu rzeczywistości zarówno w aspekcie teologicznym, jak i z punktu widzenia zarządzania czy politologii.

Słowa kluczowe: przywództwo, decyzja, osoba, podmiotowość, Jan Paweł II

Kontakt: Katedra Personalizmu Chrześcijańskiego, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

E-mail: d.zukowska@uksw.edu.pl

<https://bazawiedzy.uksw.edu.pl/info.seam?id=UKSW-38813&affil=&lang=pl>

ORCID 0000-0002-9335-7927

Dominika ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA, Leadership and the Decision-Making Process: An Interdisciplinary Introduction to the Pontificate of John Paul II

DOI 10.12887/ethos.20077

The problem addressed in the article is which of the models of leadership best describes John Paul II. The aim of the study is to answer the question whether the analysis of the Pope's decision-making process makes it possible to reconstruct his manner of responding to dilemmas and choices and to propose it as a tool to support the development of contemporary leaders. In terms of leadership style, John Paul II embodies several well-known and defined models: servant, charismatic, transformational, authentic, and values-based. For the purpose of better diagnosing John Paul II's leadership model, the author proposed the concept of integrity, but not as an indication of the unity between the person and their environment, but taking into account the entire complexity of the studied individual. The considerations must be interdisciplinary in nature, based on scholarly literature in the fields of management, political studies, and communication, but also theology, because it is impossible to analyse the leadership of Karol Wojtyła—John Paul II without including all the levels of integrity in the reflection. In the author's opinion, to describe the nature of the Pope's leadership, it is necessary to examine, in a broad context, the relationships between the facts of his life and the political and cultural situation at the time and today, and to develop a language that describes reality in the aspect of theology, as well as in that of management and political studies.

Keywords: leadership, decision, person, subjectivity, John Paul II

Contact: Department of Christian Personalism, Institute of Theological Studies, Faculty of Theology, Cardinal Stefan Wyszyński University, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland

E-mail: d.zukowska@uksw.edu.pl

<https://bazawiedzy.uksw.edu.pl/info.seam?id=UKSW-38813&affil=&lang=pl>

ORCID 0000-0002-9335-7927



Jan POMORSKI*

UNIWERSYTET JAKO DAR I NADZIEJA

Wspólnota nauczających i nauczanych, universitas studiorum, czerpie na równi z tradycji Aten i z tradycji Jerozolimy. Nasze poznanie rozwija się w nieustannym dialogu filozofii z teologią. Dialog ów jest podstawą naszej cywilizacji, istotą kultury uniwersytetu i istotą kultury Europy. Historia tego dialogu, tak pięknie ukazana w kolejnych rozdziałach encykliki „Fides et ratio”, pozwala odkryć prawdę o osobie ludzkiej jako o bycie świadomym swej podmiotowości, dążącym do poznania prawdy, nieustannie poszukującym najgłębszego i ostatecznego sensu istnienia.

Na temat znaczenia nauczania Jana Pawła II dla instytucji uniwersytetu pisano wielokrotnie, a on sam powracał do tego tematu w metarefleksji prowadzonej od strony filozoficznej, w szczególności z perspektywy filozofii moralności i etyki. Wybór tych refleksji złożył się na dwa tomy zatytułowane *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*¹, wydane staraniem księdza Stanisława Urbańskiego w latach 1999-2000. W *Dziłach zebranych*² Jana Pawła II można ponadto znaleźć nieuwzględnione w tym wyborze przemówienia i homilie, których adresatami były środowiska naukowe czy akademickie. Ów korpus tekstów jest na tyle obszerny i intelektualnie znaczący, że na jego podstawie powstanie zapewne niejedna rozprawa doktorska czy habilitacyjna. Niniejsze rozważania w pewnym stopniu nawiązują jednak do tego, co przed kilkunastoma laty pisał o spotkaniach Papieża ze światem akademickim były rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego profesor Franciszek Ziejka³. Idąc podobnym torem refleksji, zamierzam podjąć temat misji uniwersytetu w kontekście nauczania Jana Pawła II, koncentrując się na kategoriach *d a r u i n a d z i e i*, a zatem pewnej *o b i e t n i c y*, którą implikuje instytucja Akademii. Jako świadek wielu wystąpień Ojca Świętego skierowanych do świata akademickiego, świadomie przyjmuję w tym tekście konwencję egonarracji. Wspomnienie spotkań z Janem Pawłem II powracało w szczególny sposób w kwietniowych

* Prof. dr hab. Jan Pomorski – professor emeritus, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, e-mail: pomorskijan@gmail.com, ORCID 0000-0001-5667-0917 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. 1, 1978-1988, t. 2, 1989-2000, wybór A. Wieczorek, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999-2000.

² Zob. J a n P a w e ł II, *Dziła zebrane*, t. 1-16, Wydawnictwo M, Kraków 2006-2010.

³ Zob. F. Z i e j k a, *Jan Paweł II a świat akademicki*, „Nauka” 2011, nr 2, s. 17-29.

dniach roku 2025, kiedy po raz kolejny przeżywalismy rocznicę odejścia Papieża Polaka do domu Ojca. Okruchy pamięci spotkań z Papieżem pielęgnujemy jako osobiste relikwie. Przywołujemy zapamiętane obrazy, jego twarz z różnych okresów pontyfikatu. „Dzięki twarzy możemy określić istotę spotkania: spotkać to spotkać innego w jego twarzy”⁴ – pisał Emmanuel Lévinas. Dzisiaj – gdy Jana Pawła II nie ma pośród nas od ponad dwudziestu lat – głębiej tej myśli rozumiemy jeszcze lepiej.

W istocie, jakże prawdziwie brzmią te słowa dla każdego, komu dane było patrzeć w oblicze Ojca Świętego, dotknąć tajemnicy epifanii – świętości, którą twarz ta promieniowała. Mielismy wielkie szczęście – mówię tu o moim pokoleniu, pokoleniu Jana Pawła II – żyć w jego czasach, słuchać i bezpośrednio spotykać tego wielkiego Proroka.

To wartość, z której wówczas nie zawsze zdawalismy sobie w pełni sprawę, wartość, której być może nie potrafiliśmy w pełni docenić. Dziś, gdy o doświadczenia tamtego czasu pytają mnie studenci – dla nich postać Jana Pawła II to przecież postać już historyczna – odpowiadam, że podążanie za nim było pewną oczywistością, miał on bowiem nadzwyczajny dar przyciągania do siebie ludzi. I nieważne, czy były to kolejne Światowe Dni Młodzieży, pielgrzymki do Polski czy do Lwowa, czy liczne spotkania ze światem akademickim, w jakich dane było mi uczestniczyć, zawsze doświadczałam czegoś szczególnego. Na poziomie metarefleksji można by doświadczenie to określić jako *d a r*: Papież zawsze mówił coś, co bezpośrednio poruszało moje serce i mój umysł, co otwierało je na coś lepszego, ważniejszego⁵.

Chciałbym przywołać w tym tekście trzy takie wydarzenia, które szczególnie mocno zapisały się w mojej pamięci. Ponieważ zawsze podkreślam, że należę zarówno do pokolenia Jana Pawła II, jak i do pokolenia pierwszej Solidarności, na początek świadectwo o tym, jak obydwie te doświadczenia się przecięły, jak po raz pierwszy połączyły się w moim życiu.

WOKÓŁ LUDZKIEJ PRACY – WOKÓŁ GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Był 15 września 1981 roku. W siedzibie Zarządu Regionu Środkowo-Wschodniego NSZZ „Solidarność” przy ulicy Królewskiej 3 w Lublinie przygotowywałam opracowanie końcowych tez ogólnopolskiej konferencji

⁴ E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'm Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 89. Zob. t e n ż e, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.

⁵ Swoje osobiste podążanie za myślą Karola Wojtyły – Jana Pawła II opisałam w książce *Podążając za Karolem Wojtyłą... Sześć wykładów z pedagogii tolerancji* (zob. J. P o m o r s k i, *Podążając za Karolem Wojtyłą... Sześć wykładów z pedagogii tolerancji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2022).

związkowej „Praca ludzka”, zorganizowanej przez współkierowany wówczas przeze mnie Ośrodek Badań Społecznych NSZZ „Solidarność”⁶. To właśnie wtedy ksiądz profesor Tadeusz Styczeń, bliski współpracownik Karola Wojtyły i jego następca w Katedrze Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (a od kilku miesięcy także członek Rady Programowej naszego OBS), niespodziewanie wpadał do nas na Królewską z wieścią, że oto Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Laborem exercens*, poświęconą godności pracy ludzkiej. Kilka tygodni wcześniej ksiądz Styczeń poinformował Papieża o naszych zamierzeniach związanych z konferencją i o potrzebie całościowego namysłu nad zagadnieniem pracy ludzkiej w kontekście wyzwań, przed jakimi staje Solidarność – zbieżność dat wydała się nam więc wówczas nieprzypadkowa. Szliśmy w naszym myśleniu o pracy we właściwym kierunku. Nie muszę dodawać, że wszyscy, z Jerzym Bartmińskim na czele⁷, poczuli coś na kształt euforii.

Nie znaliśmy jeszcze, rzecz jasna, tekstu samej encykliki, ale w opublikowanych w formie broszury tezach programowych pisałem wprost o godności pracy ludzkiej: „Przywrócenie należnej godności człowiekowi pracującemu i jego pracy jest jednym z naczelných celów NSZZ «Solidarność» oraz warunkiem uzdrowienia sytuacji naszego kraju”⁸.

Wkrótce, gdy otrzymaliśmy już tekst encykliki, okazało się, że przyjętą przez nas kategorią *g o d n o ś c i p r a c y l u d z k i e j* posługuje się w niej Jan Paweł II. Dodam jeszcze, że zarówno opublikowana przez nas broszura *Praca ludzka*, jak i sama encyklika *Laborem exercens* były szeroko kolportowane podczas I Ogólnopolskiego Zjazdu NSZZ „Solidarność”, który obradował w gdańskiej hali Olivia od 26 września do 7 października 1981 roku, a wypracowane przez nasz zespół tezy dotyczące etyki pracy ludzkiej uwzględniono w końcowym programie Związku znanym jako „Samorządna

⁶ Konferencja odbywała się w dniach 13-15 września 1981 roku. Pracując na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, od 15 lipca 1981 roku byłem dodatkowo zatrudniony na pół etatu w Zarządzie Regionu Środkowo-Wschodniego Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” na stanowisku zastępcy sekretarza naukowego Ośrodka Badań Społecznych. Encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* ogłoszona została z datą 14 września 1981 roku. Jan Paweł II pisał: „Niniejszy dokument, który przygotowałem do publikacji na 15 maja br., w dziewięćdziesiąt rocznicę encykliki *Rerum novarum*, mogłem przejrzeć definitywnie dopiero po opuszczeniu szpitala” (J a n P a w e ł I I, Encyklika *Laborem exercens*, nr 27, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 213).

⁷ Jerzy Bartmiński (1939-2022), późniejszy współtwórca Solidarności Rodzin i profesor Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, był wówczas członkiem Zarządu Regionu Środkowo-Wschodniego NSZZ „Solidarność” i współorganizatorem konferencji „Praca ludzka”.

⁸ J. P o m o r s k i, *W sprawie społecznych uwarunkowań pracy*, w: „Praca ludzka”. I Ogólnopolska Konferencja Związkowa OBS Regionu Środkowo-Wschodniego. Tezy programowe, Zarząd Regionu Środkowo-Wschodniego, Lublin 1981, s. 4.

Rzeczypospolita”. Rozdział trzeci tego programu, poświęcony ochronie pracy, uwzględniał wiele postulatów przygotowanych w czasie lubelskiej konferencji. Praca ludzka postrzegana jest tam jako obowiązek obywatelski, ale także jako podstawowa wartość życia człowieka: mowa jest o godności samej pracy i o godności człowieka w środowisku pracy, w tym o ochronie jego p r a w a d o p r a c y.

To oczywiste, że w przypadku PRL-u praca nie była pracą „ludzką”, ale drogą wyzysku, źródłem niesprawiedliwości, zniewolenia i upokorzenia człowieka. Jeśli praca ma być w pełnym tego słowa znaczeniu l u d z k a – sądzono – ułożenie na nowo stosunków pracy winno stać się podstawą solidarnościowego programu naprawy państwa w starciu z władzą. Potrzebna była zatem p r a c a n a d p r a c ą, jak w pamiętny sposób określił to ksiądz Józef Tischner w kazaniu wygłoszonym na rozpoczęcie drugiej tury I Zjazdu NSZZ „Solidarność”⁹. W *Laborem exercens* Jan Paweł II wskazywał drogę, którą powinniśmy obrać, by dzieła tego dokonać.

SPOTKANIE Z DRUGIMI – SPOTKANIE Z PRAWDĄ

Swoją homilię skierowaną do świata uniwersyteckiego, zgromadzonego 10 września 2000 roku, w Roku Jubileuszowym – 2000, na placu św. Piotra w Rzymie, rozpoczął Jan Paweł II od słowa „Effatha” – „Otwórz się!” (Mk 7,34)¹⁰, wezwania wypowiedzianego przez Jezusa do człowieka głuchoniemego. Miałem szczęście być wówczas, wraz z księdzem profesorem Stanisławem Wilkiem, rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, i prorektorem tej uczelni profesorem Andrzejem Budziszem, na placu św. Piotra i wsłuchiwać się w głos Papieża.

Podobnie jak ów głuchoniemy, jesteśmy ułomni, kalecy, niemi wobec zła, które się dzieje wokół nas; głusi na prawdę, nieradzący sobie z trudną współczesnością, zagubieni na rozstajach dróg, choć tuż obok, na wyciągnięcie ręki, roztacza się kraina prawdy, dobra i piękna. My, ludzie uniwersytetu – stwierdził Jan Paweł II – podporządkowując się ograniczeniom, jakie nakładają na nas radykalny scjentyzm, relatywizm, a niekiedy także nihilizm, nie potrafimy jej jednak dostrzec. O tym właśnie mówił do nas Ojciec Święty, wołając „Otwórzcie się”:

⁹ Por. J. T i s c h n e r, *Etyka solidarności*, Éditions Spotkania, Paryż 1982, s. 34.

¹⁰ J a n P a w e ł I I, *Starajcie się bronić prawdy, głosić ją i szerzyć* (Homilia podczas Mszy św. dla uczestników Jubileuszu Nauczycieli Akademickich, Watykan, 10 IX 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 11-12 (228), s. 9.

Było to bezpośrednio nawiązanie do słów „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”¹¹, pochodzących z ogłoszonej dwa lata wcześniej encykliki *Fides et ratio*. Choć formalnie skierowana do biskupów Kościoła katolickiego, encyklika ta stała się ważnym źródłem inspiracji i drogowskazem postępowania dla środowisk naukowych na całym świecie. Pamiętam, że bezpośrednio po jej ogłoszeniu przez Papieża arcybiskup Józef Życiński zorganizował w Lubelskim Towarzystwie Naukowym w Lublinie publiczną dyskusję nad tym dokumentem i poprosił mnie o wystąpienie wprowadzające. W nawiązaniu do słów Jana Pawła II: „Nie ma powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje”¹², mówiłem wówczas o tym, w jaki sposób wiara i rozum mogą się nawzajem dopełniać, nie zaś ze sobą konkurować. Kościół nie może się obawiać nauki, a nauka nie może odgradzać się od Kościoła. Są sobie nawzajem potrzebne – takie było przesłanie mojego wystąpienia. 10 września 2000 roku, wraz z rektorami uczelni przybyłymi do Rzymu z całego świata, wsłuchiwałem się w głos Ojca Świętego, który w encyklice *Fides et ratio* podkreślał: „Niech zatem nie wydaje się niestosowne moje głośnie i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę wiary (parresia) musi być odwaga rozumu”¹³.

Wspólnota nauczających i nauczanych, universitas studiorum, czerpie na równi z tradycji Aten i z tradycji Jerozolimy. Nasze poznanie rozwija się w nieustannym dialogu filozofii z teologią. Dialog ów jest podstawą naszej cywilizacji, istotą kultury uniwersytetu i istotą kultury Europy. Przecież to właśnie uniwersytety i klasztory wyznaczały od wschodu granice Europy łacińskiej, choć Europa to oczywiście także tradycja grecka i bizantyńsko-słowiańska. Historia tego dialogu, tak pięknie ukazana w kolejnych rozdziałach encykliki *Fides et ratio*, pozwala odkryć prawdę o osobie ludzkiej jako o bycie świadomym swej podmiotowości, dążącym do poznania prawdy, nieustannie poszukującym najgłębszego i ostatecznego sensu istnienia. „Jest zatem konieczne – pisał Jan Paweł II – aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stawać się lepszy, rozwijając w pełni swoją naturę”¹⁴.

Życie jest człowiekowi zadane, nie może on zatem pozostawać bierny: musi się stale rozwijać, doskonalić swoje umiejętności twórcze, osiągnąć sa-

¹¹ T e n z e. Encyklika *Fides et ratio*, nr 17, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 1081.

¹² Tamże, nr 17, s. 1102.

¹³ Tamże, nr 48, s. 1129.

¹⁴ Tamże, nr 25, s. 1111.

moświadość tego, ku czemu zmierza. Uniwersytet powinien mu w tym rozwoju, w pokonywaniu tej właśnie drogi dopomagać. Jest przecież dla młodego człowieka pewną obietnicą. Nadzieją na obcowanie z prawdą i spotkanie z profesorami, którzy służbie jej odkrywania poświęcają swe życie. W tym właśnie wyraża się istota nauczania Jana Pawła II o uniwersytecie. „Potrzeba znalezienia fundamentu – pisze – na którym można zbudować życie osobiste i społeczne, daje się szczególnie mocno odczuć zwłaszcza wówczas, gdy człowiek przekonuje się, jak niepełne są propozycje, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości, budząc fałszywe nadzieje na odkrycie prawdziwego sensu istnienia. Pod ich wpływem wielu ludzi doprowadza swoje życie na krawędź przepaści, nie zdając sobie sprawy, co ich czeka. Przyczyną tego jest także fakt, że niejednokrotnie ci, którzy zostali powołani, aby w różnych formach kultury ukazywać owoce swoich przemyśleń, odwrócili spojrzenie od prawdy, przedkładając doraźny sukces nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę warto uczynić treścią życia. Filozofia, która ze względu na swą wielką odpowiedzialność za kształtowanie myśli i kultury winna nieustannie wzywać do szukania prawdy, musi stanowczo powrócić do swego pierwotnego powołania”¹⁵.

W tych obecnych, zmienionych warunkach, pytania o ethos Akademii, o postawę profesorów uniwersytetu nie tylko nie tracą na znaczeniu, ale przeciwnie, nabierają charakteru fundamentalnego.

Przyjmując Tischnerowskie rozumienie ethosu jako etycznego wymiaru (dramatu) spotkania z Innym na scenie¹⁶, jaką wyznacza universitas studiorum, czyli wspólnota nauczających i nauczanych, szukać powinniśmy śladów współczesnych sokratesów, jak i z troską pochylać się nad tymi, którzy błądzą w żywiole piękna, prawdy i dobra. Henryk Elzenberg nazywał ów stan ducha „dramatyczną wspaniałością życia”¹⁷. Poczucie dramatu i wzniosłości stanowi część naszej egzystencji, tak indywidualnej, jak zbiorowej, akademickiej. Jest ono naszym wspólnym doświadczeniem, a także wspólną odpowiedzialnością za przyszłość uniwersytetu. Do tej też kwestii nawiązują słowa encykliki *Fides et ratio*: „Nikomui nie może być naprawdę obojętne, czy jego wiedza jest prawdziwa. Jeśli człowiek odkryje, że jest fałszywa, odrzuca ją; jeśli natomiast może się upewnić o jej prawdziwości, doznaje satysfakcji. O tym właśnie mówi św. Augustyn: «Wielu spotkałem takich ludzi, którzy chcieliby oszukiwać, ale takiego, który by chciał być oszukiwany, nie spotkałem». Słusznie uważa się, że człowiek osiągnął wiek dojrzały, jeśli potrafi o własnych siłach odróżnić prawdę

¹⁵ Tamże, nr 6, s. 1088.

¹⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 28.

¹⁷ H. Elzenberg, w: tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, PWN, Toruń 1966, s. 78.

od fałszu i wyrobić sobie własny osąd o obiektywnym stanie rzeczy. Tu właśnie znajduje się motywacja wielorakich poszukiwań, zwłaszcza w dziedzinie nauk przyrodniczych, które w ostatnich stuleciach przyniosły tak znaczne rezultaty, przyczyniając się do autentycznego postępu całej ludzkości”¹⁸.

KONDYCJA UNIWERSYTETU – KONDYCJA EUROPY

W tym też kontekście pragnę przywołać wypowiedź Jana Pawła II adresowaną do uczestników Kongresu Rektorów Uniwersytetów Europejskich, który odbył się w Lublinie w dniach od 28 kwietnia do 1 maja 2004 roku z okazji rozszerzenia Unii Europejskiej.

W gronie reprezentantów blisko trzystu wyższych uczelni z dwudziestu sześciu krajów zastanawialiśmy się wówczas nad kondycją uniwersytetu i odpowiedzialnością Akademii za przyszłość jednoczącej się Europy. Gdy podczas przygotowań do kongresu pisałem za pośrednictwem metropolity lubelskiego do Ojca Świętego o tych naszych niepokojach i troskach, właściwie nie spodziewałem się odpowiedzi. Tymczasem Papież przesłał nam specjalny list, który podczas kongresu odczytał arcybiskup Józef Życiński. Jan Paweł II zawarł w swoim przesłaniu następujące słowa: „Przez wieki uniwersytety kształtowały duchową postać obecnej Europy, a chrześcijańskie przesłanie Dobrej Nowiny tworzyło w nich klimat otwarcia na prawdę, dobro i piękno. Pozwalało to odkrywać wartości humanistyczne niezbędne dla integralnego rozwoju osoby ludzkiej i kształtowania cywilizowanych społeczeństw. Również dziś uniwersytety zakorzenione w tej wielkiej tradycji historycznej podejmują odpowiedzialne zadanie budowania nowej Europy, w której akademicka wolność i krytyczna refleksja mają służyć budowaniu bardziej ludzkiego świata. Etos akademicki, nawiązujący do chlubnej tradycji dziejów, kieruje uwagę młodego pokolenia ku wartościom, które wychodzą daleko poza sferę konsumpcji podporządkowanej prawom rynku. O kształtowanie w studentach postaw wrażliwych na te wartości od dawna troszczą się zarówno duszpasterze akademicki, jak i środowiska profesorów nawiązujących do najpiękniejszej tradycji mistrzów. Obecny czas głębokich przemian kulturowych niesie szczególne wyzwanie dla środowisk akademickich. Stoi przed nimi zadanie, by dołożyć wszelkich starań, aby dominacja technologii i myślenia pragmatycznego nie prowadziła do zaniedbania tych wartości duchowych, które w istotny sposób wpływały na kształt kultury europejskiej. Środowiskom akademickim Europy powierzona jest szczególna troska o wartości, które odgrywały podstawową rolę w twórczym dialogu pomiędzy logosem racjonalnych interpretacji nauki

¹⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 25, s. 1110n.

a ukazywaniem przez chrześcijaństwo logosem sensu i integralnej prawdy ukazującej duchową wielkość świata ludzkiej kultury. Trzeba, aby w kulturze europejskiej ten dialog był wciąż kontynuowany”¹⁹.

Przekaz Jana Pawła II był dla nas oczywisty: jeśli uniwersytet rezygnuje z dążenia do poznania prawdy, zaprzecza swojemu powołaniu. Uniwersytet musi trwać przy wartościach. Musi bronić się przed naciskami władzy czy rynku. Musi stale dążyć do poznania prawdy. W dążeniu tym wiara i nauka są równie ważne. „Wierząc, człowiek zawiera wiedzy zdobytej przez innych [...] zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba”²⁰. Zawierzenie to stanowi o istocie relacji między profesorem a studentami, a tym samym konstytuuje istotę odpowiedzialności nauczyciela akademickiego. Studenci mu wierzą, gdy odsłania przed nimi prawdy o przyrodzie, o drugim człowieku, o relacjach międzyosobowych. Na tym właśnie polega w y m i a r m ą d r o ś c i o w y jego posłannictwa, o którym mówił Jan Paweł II, zwracając się bezpośrednio do naukowców: „Ten wymiar mądrościowy jest dzisiaj tym bardziej nieodzowny, że ogromny wzrost technicznego potencjału ludzkości każe jej na nowo i z całą ostrością uświadomić sobie najwyższe wartości. Jeśli te środki techniczne nie będą podporządkowane jakiemuś celowi, który wychodzi poza logikę czystego utylitaryzmu, rychło mogą ujawnić swój charakter antyludzki, a nawet przekształcić się w potencjalne narzędzia zniszczenia rodzaju ludzkiego”²¹.

Jakże proroczo brzmią dziś te słowa, gdy przychodzi nam się mierzyć z wyzwaniami, jakie niesie z sobą rozwój sztucznej inteligencji, a zwłaszcza z etycznym wymiarem dokonującej się na naszych oczach rewolucji technologicznej. Sapere aude!²² Miej odwagę być mądrym, nawet wtedy, gdy to niepopularne, niemodne, gdy musisz bronić swoich racji i wyborów wbrew hałaśliwej większości, gotowej zakrzyczeć prawdę. Pamiętajmy: Także Chrystus nie przeszedł testu popularności – podburzony lud wybrał przecież Barabasa.

Akademia musi trwać przy wartościach, chociaż staje się to coraz trudniejsze i wielu dziś wątpi, czy instytucje edukacyjne – w kształcie, w którym je dziś znamy – przetrwają wiek dwudziesty pierwszy. Nawet jednak, jeśli ów kształt ulegnie zmianie, to jakaś forma edukacji młodego pokolenia zawsze będzie potrzebna. I trzeba będzie umieć odpowiedzieć na to wyzwanie. Tym obawiającym się zmian chciałbym dodać otuchy, przypominając słowa arcy-

¹⁹ List Ojca Świętego Jana Pawła II do uczestników Kongresu Rektorów Uniwersytetów Europejskich w Lublinie (Watykan, 30 IV 2004), cyt. za: J. P o m o r s k i, *Uniwersytety wobec wyzwań europejskich*, „Personalizm. Prawda. Dobro. Piękno” 2006, nr 10, s. 18.

²⁰ J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 32, s. 1116.

²¹ Tamże, nr 81, s. 1171.

²² Zob. H o r a c y, List do Lollius Maximusa, w: *Q. Horati Flacci epistylarum liber primus*, 2, w. 40, The Latin Library, <https://www.thelatinlibrary.com/horace/epistl.shtml>.

biskupa Józefa Życińskiego: „Wartki nurt przemian sprawia, iż codziennie rozpadają się konstrukty umysłowe, do których przyzwyczailiśmy się i które dawały nam poczucie bezpieczeństwa w obcym świecie. Codziennie atakowane są wartości, które uważaliśmy za święte i nienaruszalne. W zmieniających się realiach możemy się czuć wtedy obco. Możemy tracić poczucie własnej tożsamości. Chcielibyśmy wówczas zatrzymać proces chaotycznych przemian, by odetchnąć ponownie atmosferą słonecznego dzieciństwa. Tymczasem nasze dojrzewanie [...] wymaga, byśmy potrafili przezwyciężyć pokusę zatrzymywania czasu. Czas Ewangelii jest czasem otwartym. Radość Zmartwychwstania nie jest imitacją radości z Kany Galilejskiej. Apostołowie, którzy chcieliby zatrzymać zbawcze działania Chrystusa na poziomie wesela z Kany, nie doświadczyliby tego, co najbardziej istotne w chrześcijaństwie. Dlatego też, niezależnie od codziennej dawki pesymizmu niesionego przez życie, musimy czuć się uczniami Wieczernika, którzy w Chrystusowym stylu powędrują najpierw w mrok Ogródka, a następnie ku odległym łądom, aby zbawiać”²³.

Ta lekcja Wieczernika to także dla nas, ludzi uniwersytetu, wielki d a r, a zarazem nasza n a d z i e j a.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Elzenberg, Henryk. *Wartość i człowiek: Rozprawy z humanistyki i filozofii*. Toruń: PWN, 1966.
- Horace. Horace to Lollius Maximus. In *Q. Horati Flacci epistylarvm liber primvs*. The Latin Library. <https://www.thelatinlibrary.com/horace/epist1.shtml>.
- Jan Paweł II. *Dzieła zebrane*. Vols. 1–16. Kraków: Wydawnictwo M, 2006–2010.
- Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. In *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- Jan Paweł II. Encyklika *Laborem exercens*. In *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- Jan Paweł II. “Starajcie się bronić prawdy, głosić ją i szerzyć.” Homily delivered in the Vatican on the Jubilee of University Professors, September 10, 2000. *L’Osservatore Romano: The Polish Edition* 21, nos. 11–12 (228) (2000): 9–10.
- [Jan Paweł II]. *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*. Vols. 1, 1978–1988, and 2, 1989–2000. Edited by Adam Wieczorek. Warszawa: Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, 1999–2000.
- Lévinas, Emmanuel. *Bóg, śmierć i czas*. Translated by Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008.

²³ J. Ż y c i ń s k i, *Ziarno samotności*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 12.

- Lévinas, Emmanuel. *Etyka i Nieskończony: Rozmowy z Philippe'm Nemo*. Translated by Bogna Opolska-Kokoszka. Kraków: Wydawnictwo PAT, 1991.
- Pomorski, Jan. *Podążając za Karolem Wojtyłą... Sześć wykładów z pedagogii tolerancji*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2022.
- Pomorski, Jan. "Uniwersytety wobec wyzwań europejskich." *Personalizm. Prawda. Dobro. Piękno*, no. 10 (2006): 17–22.
- Pomorski, Jan. "W sprawie społecznych uwarunkowań pracy." In "*Praca ludzka*": *I Ogólnopolska Konferencja Związkowa OBS Regionu Środkowo-Wschodniego; Tezy programowe*. Lublin: Zarząd Regionu Środkowo-Wschodniego, 1981.
- Tischner, Józef. *Etyka solidarności*. Paryż: Éditions Spotkania, 1982.
- Tischner, Józef. *Filozofia dramatu: Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999.
- Ziejka, Franciszek. "Jan Paweł II a świat akademicki." *Nauka*, no. 2 (2011): 17–29.
- Życiński, Józef. *Ziarno samotności*. Kraków: Wydawnictwo Znak 2004.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jan POMORSKI – Uniwersytet jako dar i nadzieja

DOI 10.12887/ethos.20078

Autor podejmuje temat misji uniwersytetu w kontekście nauczania Jana Pawła II. Egonarracja odwołuje się do trzech wydarzeń: konferencji „Praca ludzka” z roku 1981, która zbiegła się z publikacją encykliki *Laborem exercens*, spotkania Papieża w Watykanie ze światem akademickim w Roku Jubileuszowym 2000 oraz Kongresu Rektorów Uniwersytetów Europejskich „Higher Education for United Europe”, który miał miejsce w Lublinie w roku 2004 i do uczestników którego Jan Paweł II skierował okolicznościowe przesłanie.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, koncepcja pracy ludzkiej, relacja wiara–rozum, koncepcja uniwersytetu, antropologia filozoficzna, odpowiedzialność

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: pomorskijan@gmail.com
ORCID 0000-0001-5667-0917

Jan POMORSKI, The University: A Gift and a Hope

DOI 10.12887/ethos.20078

The author discusses the theme of the mission of the university as it can be reconstructed against the background of the teaching of John Paul II. The egonarrative combines three testimonies, regarding, respectively, the conference

on “Human Labor” of 1981, which coincided with the promulgation of the Encyclical *Laborem Exercens*, the Jubilee of University Professors held in the Vatican in the Jubilee Year 2000, and the Higher Education for United Europe Congress of 2004, held in Lublin, which John Paul II addressed with a special message.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: John Paul II, conception of human labor, relationship between faith and reason, conception of the university, philosophical anthropology, responsibility

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

E-mail: pomorskijan@gmail.com

ORCID 0000-0001-5667-0917



Andrzej DERDZIUK OFMCap

KU REKONSTRUKCJI OBECNOŚCI Lubelskie ślady i inspiracje Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Wojtyła pragnął pozostać w umiłowanym Krakowie. Z Lublinem wiązał nadzieję na pracę naukową. Cenił sobie środowisko lubelskie. Ucieszył się, że ksiądz Olejnik podjął wykłady na KUL. Różnicę w ich podejściach do uprawiania nauki ujął w słowach listu do przyjaciela: „Ty możesz być uczonym w sensie naukowca, a ja – w sensie myśliciela. Prócz tego łączy nas jeszcze i teologia, choć ja teraz o wiele bardziej i z całą premedytacją tkwię w filozofii, którą uprawiam na sposób raczej lubelski... No trudno, każdy jakoś musi być wierny sobie, temu, co korzeniami tkwi mu w duszy”.

Przedmiot poniższych rozważań stanowić będzie analiza lubelskich śladów Karola Wojtyły oraz inspiracji, jakich dostarczały mu związki z miastem nad Bystrzycą, miejscem, które wywarło ogromny wpływ na jego osobowość oraz twórczość naukową i pisarską. Warto przy tym zauważyć, że chociaż wiele innych miast ma swoje szlaki i muzea poświęcone pamięci Jana Pawła II, to Lublin do dziś pozostaje zbyt mało dostrzegany na mapie papieskich wędrówek. To tu jednak rodziły się istotne inspiracje do najważniejszych dzieł filozoficznych Karola Wojtyły, to na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim powstawały jego pierwsze książki, w których położył on podwaliny myśli etycznej personalizmu.

Kwestia obecności krakowskiego Myśliciela w Lublinie stała się przedmiotem różnorodnych publikacji. Zebrane dokumenty i wspomnienia ukazały się w książce *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*¹. Pozycja ta została następnie poszerzona i ponownie wydana pod tytułem *Obecność. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*². Pod redakcją Ireny Rolskiej ukazał się album z dokumentami i fotografiami zatytułowany *Alma Mater Lublinensis*

* Prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap – Katedra Bioetyki Teologicznej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: andrzej.derdziuk@kul.pl, ORCID 0000-0003-4678-726X [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak, A. Szostek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987.

² Zob. *Obecność. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008.

*noszę w sobie wciąż żywą... Związki Jana Pawła II z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim w dokumencie i fotografii*³. Niezmiernie interesująca i instruktywna jest pozycja „*Wyrażam radość, że Lublin żyje...*”, zredagowana przez Jana K. Miczyńskiego⁴. Warto też odnotować artykuły współpracowników i uczniów Jana Pawła II. Tadeusz Styczeń opublikował tekst *Karol kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich (w 25-lecie objęcia wykładow etyki na KUL)*⁵, natomiast Wojciech Chudy jest autorem wypowiedzi zatytułowanej *Karola Wojtyły wykłady z etyki*⁶, będącej obszerną recenzją książki *Wykłady lubelskie*⁷.

OKOLICZNOŚCI POBYTU KSIĘDZA KAROLA WOJTYŁY W LUBLINIE

Karol Wojtyła przybywał do Lublina z różnych powodów. Pierwszym i najczęstszym były prowadzone przez niego wykłady dla studentów. Z tym rodzajem wizyt wiązały się też przyjazdy na sympozja naukowe, a także w celu przedstawiania wykładów dla duchowieństwa. Do okoliczności, które motywowały Wojtyłę do odwiedzania Lublina, należało również sprawowanie przez niego posług duszpasterskich w tym mieście, jak choćby udział w uroczystościach milenijnych i okolicznościowych celebrach czy obecność uświetniająca pewne wydarzenia o charakterze religijnym i kulturowym. Ksiądz Karol Wojtyła głosił też rekolekcje dla studentów w Lublinie. Zdarzało się, że składał wizyty towarzyskie osobom, z którym łączyły go więzy przyjaźni. Wspólnie świętowano wówczas różne okazje rodzinne i przeżywano rocznice. Wydarzenie szczególne stanowiła wizyta Jana Pawła II w Lublinie, która miała miejsce podczas jego podróży apostolskiej w ramach Krajowego Kongresu Eucharystycznego w czerwcu 1987 roku.

Podczas pobytów w Lublinie Karol Wojtyła zatrzymywał się w konwiktach, gdzie dzielił pokój z innymi profesorami przyjeżdżającymi prowadzić zajęcia uniwersyteckie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Siostra Maria Łomnicka, Sługa Jezusa, pracująca wówczas na portierni, opowiadała o interesującym zdarzeniu z tamtych czasów, które w pewnym sensie ukazywało personalistyczną postawę księdza Wojtyły. Otóż, gdy pewnego razu przybył

³ Zob. *Alma Mater Lublinensis noszę w sobie wciąż żywą... Związki Jana Pawła II z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim w dokumencie i fotografii*, red. I. Rolska, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.

⁴ Zob. *Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”*, red. J.K. Miczyński, Gaudium, Lublin 2012.

⁵ Zob. T. Styczeń, *Karol kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich (w 25-lecie objęcia wykładow etyki na KUL)*, „Summarium” 27(1978) nr 7, s. 17-23.

⁶ Zob. W. Chudy, *Karola Wojtyły wykłady z etyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 31(1988) nr 1, s. 89-97.

⁷ Zob. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń i in., Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986.

już jako kardynał do konwiktu, zgłosił się na furkę i powiedział, że gdzieś zagubił klucz do swojego pokoju. Siostra szukała klucza zapasowego, ale nie mogła go odnaleźć. Gdy kardynał cierpliwie czekał przy portierni, pojawili się tam dyrektor konwiktu i jego zastępca i zabrali ze sobą dostojnego gościa, przy okazji ofuknąwszy młodą zakonnicę, że nie ma klucza. Po pewnym czasie, gdy kardynał rozgościł się w pokoju, powrócił na portiernię, przyniósł dużą czekoladę i zwrócił się do siostry ze słowami przeprosin za przykrość, na którą ją naraził, i za zamieszanie, jakie nieumyślnie wywołał.

Zdarzało się też, że Wojtyła nocował w domu zakonnym sióstr Urszulanek Unii Rzymskiej przy ulicy Narutowicza 10 – jeszcze z Krakowa znał bowiem siostrę Angelę Kurpisz, przełożoną domu lubelskiego. Opiekę nad dostojnym gościem sprawowała siostra Chryzanta Nowak, dawna misjonarka z Harbinu w Chinach. W gościnnym klasztorze Wojtyła do wieczora prowadził indywidualne konsultacje dla studentów, a potem długo się modlił w klasztornej kaplicy. Zdarzało się, że widywano go tam nawet o drugiej w nocy⁸. W korytarzu przed kaplicą często odprawiał też drogę krzyżową.

Dojeżdżający wraz z nim do Lublina ksiądz profesor Franciszek Tokarz, wykładowca filozofii indyjskiej, wspominał, że podczas gdy on sam po przebudzeniu wychodził z przedziału pociągu na korytarz, aby zapalić papierosa, ksiądz Wojtyła rozpoczynał dzień od modlitwy brewiarzowej. Po przyjeździe do Lublina nocnym pociągiem szukał zaś ołtarza, przy którym mógłby odprawić Mszę Świętą. Najpierw sprawował liturgię eucharystyczną w katedrze lubelskiej, gdy jednak zaprzyjaźnił się z profesorem Albertem Mieczysławem Krąpcem OP, zaczął celebrować ją w kościele dominikanów, gdzie też niekiedy zatrzymywał się na noc. Ojciec rektor Krąpiec wspominał, że Wojtyła długo modlił się po Mszy Świętej i że wołał wówczas do niego, żeby szybciej przyszedł, bo już kawa stygnie⁹.

Po przyjęciu święceń biskupich, a także później, po otrzymaniu nominacji na arcybiskupa krakowskiego, Wojtyła bywał gościem w domu Biskupa lubelskiego. Ówczesny biskup, ksiądz profesor Bolesław Pylak, wspominał, że kardynał biskup Wojtyła od czasu do czasu nawiedzał pałac biskupi w Lublinie, gdzie również nocował. Arcybiskup Pylak podkreślał, że gość „był mało wymagający”¹⁰ i że „cechowała go prostota i wewnętrzna pogoda ducha, która promieniowała z całej jego osobowości”¹¹. Do Lublina Wojtyła przyjeż-

⁸ Por. U. B o r k o w s k a, *Papież przemiany*, w: Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 276n.

⁹ Por. A.M. W i e r z b i c k i, *Lubelskim szlakiem Karola Wojtyły*, w: Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 241.

¹⁰ B. P y l a k, *Jan Paweł II w Lublinie. Wspomnienia*, w: Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 252.

¹¹ Tamże.

dzał zazwyczaj około godziny dwudziestej trzeciej, po zakończeniu wizytacji w parafiach swojej archidiecezji. Otwierającej mu drzwi siostrze Krystynie Koźli ze zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny powtarzał, że następnym razem się „poprawi” i przyjedzie wcześniej. Wstawał bardzo wcześnie rano i szedł do katedry, do dominikanów, a następnie na KUL¹².

Siostra Zofia Józefa Zdybicka wspomina, że podczas swojego ostatniego pobytu w Lublinie w dniach 10 i 11 maja 1978 roku, z okazji udziału w uroczystości wręczenia księdzu profesorowi Wincentemu Granatowi Nagrody im. Idziego Radziszewskiego, Metropolita Krakowski zatrzymał się na noc w domu akademickim studentek KUL na Poczekajce w pokoju o standardzie studenckim. Rano odprawił Mszę Świętą dla wspólnoty Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego¹³.

Ksiądz Alfred Wierzbicki zaświadcza, że Karol Wojtyła dość często nocował w domu kulowskim przy ulicy Chopina 29. Mieszkali tam pracownicy KUL, z którymi Profesor z Krakowa się zaprzyjaźnił, a do których należeli państwo Maria i Jerzy Gałkowsy oraz profesor Leokadia Małunowiczówna. Prowadzili wspólnie wielogodzinne dyskusje, którym towarzyszyło swoiste przekomarzanie się osób pochodzących z różnych regionów Polski¹⁴. Biskup Wojtyła wielokrotnie też odwiedzał siedzibę Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie. Istnieje fotografia dokumentująca jego odwiedzin w tej instytucji 5 czerwca 1966 roku – po liturgii Mszy Świętej, którą celebrował w trakcie obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski, brał udział w uroczystym obiedzie wydanym wówczas w seminarium¹⁵.

Krakowski Kardynał przybył do Lublina z okazji uroczystości milenijnych, a kazanie podczas głównej Mszy Świętej, którą odprawiał na placu przed katedrą, wygłosił wówczas ksiądz prymas Stefan Wyszyński¹⁶. W roku 1974 kardynał Wojtyła przewodniczył z kolei uroczystościom pogrzebowym biskupa Piotra Kałwy. W dniach 17 i 18 września 1976 roku wziął udział w Festiwalu Piosenki Religijnej w Lublinie (Sacrosongu). Przewodniczył Mszy Świętej na rozpoczęcie tego festiwalu i wygłosił kazanie podczas Eucharystii odprawionej na jego zakończenie. Wręczał też specjalną, ufundowaną przez siebie nagrodę: Puchar Przechodni im. Kardynała Karola Wojtyły¹⁷. Udokumentowana jest też

¹² Por. K. Koźla, *Pamiętam...*, w: Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 258.

¹³ Por. Z. Zdybicka, „Uniwersytecie, służ Prawdzie”, w: Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 289.

¹⁴ Por. Wierzbicki, dz. cyt., s. 241n.

¹⁵ Por. M. Słomka, *Wdzięczność powołanych*, w: Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 248n.

¹⁶ Zob. Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 36.

¹⁷ Por. J. Sobczak, *Sacrosong – Lublin 1976*, w: Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 264n.

wizyta w kościele Nawrócenia świętego Pawła, gdzie 7 grudnia 1976 roku Metropolita Krakowski przewodniczył Mszy Świętej i wygłosił homilię w ramach uroczystego otwarcia Tygodnia Biblijnego przez Szkołę Biblijną przy KUL z okazji dwudziestolecia jej istnienia¹⁸.

Do istotnych motywów wizyt przyszłego Papieża w Lublinie należało również wygłaszanie referatów i wykładów na sesjach naukowych i sympozjach organizowanych na KUL. Po raz pierwszy wygłosił on referat w marcu 1954 roku podczas akademii ku czci świętego Tomasza z Akwinu. Swój ostatni wykład na KUL przedstawił kardynał Wojtyła 21 października 1977 roku podczas sesji poświęconej katechezie w świetle V Synodu Biskupów. W sumie, jak podaje Andrzej Szostek, Wojtyła zaprezentował na KUL trzydzieści referatów i wykładów podczas różnych sympozjów i konferencji naukowych¹⁹. Prowadził też rekolekcje dla sióstr urszulanek przy ulicy Narutowicza.

ZATRUDNIENIE NA KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM

Stale zajęcia dydaktyczne na KUL ksiądz Karol Wojtyła rozpoczął od 1 października 1954 roku, gdy Feliks Bednarski OP został odwołany przez władze zakonne do Rzymu. Z wnioskiem do Senatu uczelni o powierzenie zajęć Wojtyła wystąpił ówczesny dziekan Wydziału Filozoficznego KUL profesor Jerzy Kalinowski. Autorem propozycji zatrudnienia w Lublinie młodego doktora habilitowanego z Krakowa był profesor Stefan Swieżawski, recenzent jego pracy habilitacyjnej, obronionej w Krakowie 3 grudnia 1953 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, zachwycony jego dojrzałością naukową. Początkowo Wojtyła prowadził w ciągu tygodnia jedną godzinę wykładu na temat doktryn etycznych i dwie godziny proseminarium. 27 listopada 1956 roku Senat KUL podjął decyzję o zatrudnieniu księdza docenta Karola Wojtyły na pełnym etacie na stanowisku zastępcy profesora przy Katedrze Etyki. Po przyjęciu sakry biskupiej w roku 1958 Wojtyła na krótko zawiesił swoje zajęcia dydaktyczne na KUL, a następnie wznowił je od października 1960 roku w wymiarze połowy etatu²⁰. Pozostał zatrudniony na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim do czasu wyboru na papieża. Jak sam ujął to w liście do Tadeusza Stycznia, wspominając działalność Katedry

¹⁸ Por. Wyciąg z kroniki parafialnej, w: Jan Paweł II, *„Wyrażam radość, że Lublin żyje...”*, s. 324.

¹⁹ Por. A. Szostek, *Karol Wojtyła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, w: Jan Paweł II, *„Wyrażam radość, że Lublin żyje...”*, s. 24n.

²⁰ Por. tamże, s. 19-20.

Etyki na KUL: „Formalnie wciąż byłem z nią związany aż do roku 1978, ale praktycznie wszystko już opierało się na Tobie”²¹.

W innym świetle przedstawia historię początków zatrudnienia księdza Wojtyły na KUL jego bliski przyjaciel, ksiądz profesor Stanisław Olejnik. Obaj młodzi naukowcy poznali się przy okazji starań Wojtyły o wydanie drukiem jego doktoratu. Ponieważ w Krakowie nie było wówczas szans na wydanie napisanej po łacinie pracy, skontaktował się on tej sprawie z księdzem Olejnikiem, który był wówczas pracownikiem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego. Ostatecznie ukazała się ona na łamach czasopisma „Collectanea Theologica” jako czterdziestostronicowy artykuł *Questio de fide apud s. Joannem a Cruce* w roku 1950²². Potem ksiądz Olejnik ułatwił jej druk w postaci dwóch artykułów w języku polskim w czasopiśmie „Ateneum Kapłańskie”²³. Obaj doktorzy czytali nawzajem swoje publikacje przed ich drukiem i wymieniali uwagi dotyczące poruszanych w nich kwestii merytorycznych, a także ich stylistyki i języka.

Udało się też wydać drukiem pracę habilitacyjną Wojtyły. Ksiądz Olejnik wspominał, że uruchomił swoje znajomości i zyskał poparcie ówczesnego rektora KUL księdza profesora Józefa Iwanickiego dla pomysłu, by publikacja ukazała się w wydawnictwie kulowskim. Książka pod tytułem *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*²⁴ ukazała się drukiem w roku 1959, wydana przez Towarzystwo Naukowe KUL w nakładzie 1025 egzemplarzy. Na stronie metryczkowej zaznaczono, że jest to praca habilitacyjna przyjęta na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Niewiele brakowało, by Karol Wojtyła został teologiem moralistą. Użyłskął przecież stopień naukowy doktora habilitowanego z zakresu teologii na podstawie rozprawy „Próba opracowania etyki chrześcijańskiej według Maksa Schelera”. Niebawem rozpoczął w Krakowie wykłady z katolickiej etyki społecznej przeznaczone dla alumnów seminarium duchownego. Potem zaczął w seminarium krakowskim prowadzić zajęcia z teologii moralnej fundamentalnej. Poprosił nawet księdza Olejnika o przesłanie mu skryptu z teologii moralnej ogólnej. W roku 1957 z KUL odszedł profesor Józef Keller, który

²¹ Jan Paweł II, *List do ks. Tadeusza Stycznia* (Watykan, 4 XI 2000), w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A.M. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II, Lublin 2001, s. 45.

²² Zob. K. Wojtyła, *Questio de fide apud s. Joannem a Cruce*, „Collectanea Theologica” 21(1950) nr 4, s. 418-468.

²³ Zob. tenże, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” 42(1950) nr 52, s. 24-42, 103-114. Por. S. Olejnik, *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie. Karty dziennika*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2009, s. 164n.

²⁴ Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1959.

nie tylko porzucił kapłaństwo i okazał się apostatą, ale też podjął współpracę z UB i działał przeciwko Kościołowi. Objęcie osieroconej w ten sposób Katedry Teologii Moralnej Ogólnej zaproponowano księdzu docentowi Karolowi Wojtyła, który jednak nie przyjął tej propozycji. Pisał na ten temat w liście do księdza Olejnika: „To mi nie odpowiada ze względu na Kraków, z tej zasadniczej racji, że chcę jeszcze parę lat posiedzieć w filozofii”²⁵.

Wojtyła cenił pracę duszpasterską i pragnął pozostać w umiłowanym Krakowie. Z Lublinem wiązał nadzieję na pracę naukową, ale nie duszpasterską. Cenił sobie środowisko lubelskie, ale wybrał drogę pogodzenia pracy naukowej i posługi pastoralnej. Ucieszył się, że ksiądz Olejnik podjął wykłady na KUL. Różnicę w ich podejściach do uprawiania nauki ujął w słowach listu do przyjaciela: „Ty możesz być uczonym w sensie naukowca, a ja – w sensie myśliciela. Prócz tego łączy nas jeszcze i teologia, choć ja teraz o wiele bardziej i z całą premedytacją tkwię w filozofii, którą uprawiam na sposób raczej lubelski... No trudno, każdy jakoś musi być wierny sobie, temu, co korzeniami tkwi mu w duszy”²⁶.

W pierwszych latach pracy na KUL ksiądz Karol prowadził różnorakie wykłady monograficzne. W roku akademickim 1954-1955 omawiał zagadnienie „Akt i przeżycie”. W roku następnym podjął rozważania zatytułowane „Dobro i wartość”²⁷. Od października roku 1956 rozpoczął wykład na temat „Norma i szczęście”. Materiały do tych wykładów opublikowane zostały przez kulowski Instytut Jana Pawła II w książce *Wykłady lubelskie*. Kolejnym zagadnieniem podjętym przez Wojtyłę, jesienią 1957 roku, jako przedmiot wykładów było „Uzasadnienie głównych tez katolickiej etyki seksualnej”. Ostatecznie wykład przybrał tytuł „Miłość i odpowiedzialność” i prowadzony był przez dwa lata.

We wstępie do wydanych drukiem materiałów, w oparciu o które Karol Wojtyła prowadził w latach pięćdziesiątych dwudziestego stulecia wykłady na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, znalazło się stwierdzenie redaktorów, które potwierdza ważność lubelskiego okresu pracy naukowej Myśliciela z Wadowic jako inspiracji do dalszych prowadzonych przezeń badań: „Uważniejsza lektura tego dorobku pozwala dostrzec inny jeszcze, nader charakterystyczny rys myślenia Karola Wojtyły: oto już w najwcześniejszych jego pracach odnaleźć można te same podstawowe intuicje i przeświadczenia, które – stopniowo rozwijane i dopełniane – stanowić będą o oryginalności i głębi późniejszych obszerniejszych rozpraw z dziedziny etyki i antropologii”²⁸.

²⁵ Cyt. za: Olejnik, dz. cyt., s. 171.

²⁶ K. Wojtyła, *List do ks. Stanisława Olejnika z dn. 24 IV 1956*, w: Olejnik, dz. cyt., s. 172.

²⁷ Por. *Alma Mater Lublinensis noszę w sobie wciąż żywą...*, s. 17.

²⁸ *Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 7.

Ksiądz docent Wojtyła był też członkiem komitetów redakcyjnych kilku tomów „Roczników Filozoficznych” oraz „Roczników Teologiczno-Kanonicznych” wydawanych na lubelskim uniwersytecie²⁹. Brał też udział w pracach Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Podczas zatrudnienia na KUL ksiądz Karol Wojtyła prowadził wszelkiego rodzaju zajęcia dydaktyczne: wykłady kursoryczne i monograficzne, ćwiczenia, proseminaria i seminaRIA naukowe³⁰. Miał też zajęcia dydaktyczne dla słuchaczy Instytutu Wyższej Kultury Religijnej oraz wykłady z etyki dla studentów filologii angielskiej³¹. Wielokrotnie zapraszano go do wygłoszenia referatu podczas spotkań naukowych oraz do udziału w konferencjach. Jego zajęcia były wyjątkowo popularne wśród studentów, którzy uczęszczali na nie tak licznie, że nie zawsze mieścili się w sali wykładowej i niejednokrotnie siadali na parapetach czy na podłodze.

O swoich wykładach na KUL Wojtyła pisał w dalszej części listu do księdza Olejnika: „Zeszłoroczna praca na temat przeżycia i aktu w etyce otwarła mi oczy na wiele spraw, a tegoroczna na temat dobra i wartości jeszcze bardziej. Dobry jest KUL, bo można na nim mieć wykłady monograficzne, a to jest dla naukowca rzecz bezcenna, bezcenna. To fantastycznie trzyma gościa i pogłębia. Muszę Ci przy tym wyznać, że prawie nie czytam literatury, najwyżej przeglądam to i owo, przede wszystkim siedzę w źródłach: Platon, Arystoteles, Augustyn, Tomasz, Kant, Scheler – to wszystko jest ogromnie autentyczne, a każde stanowi dla siebie poniekąd świat”³².

Od księdza Olejnika, który opublikował tekst o etyce zawodowej, Wojtyła chciał się dowiedzieć więcej na temat etyki lekarskiej, bo – jak napisał w kolejnym liście – zbliżył się do środowiska lekarskiego w Krakowie: prowadził tam specjalne wykłady i rekolekcje dla środowiska lekarskiego. Ponadto po publikacji fragmentów *Elementarza etycznego* w „Tygodniku Powszechnym” otrzymywał listy od lekarzy, którzy prosili go o głębsze wyjaśnienie kwestii z zakresu bioetyki³³. Ceniąc sobie pracę naukową w KUL, chciał jednak zachować wolny czas dla swojego zaangażowania w Kościele krakowskim. Tak wyrażał to w liście do przyjaciela: „Ja sobie dość wyraźnie rezerwuję prawo przynależności do środowiska, któremu tak wiele zawdzięczam (Kraków), oddając KUL-owi równocześnie większość swojej pracy naukowej i dydaktycznej (nie duszpasterskiej)”³⁴.

²⁹ Zob. P. Byzdra-Kusz, E. Gigilewicz, G. Misiura, I. Wodzianowska, *Katalog czasopism Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 1918-2018*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2023.

³⁰ Por. J. Gałkowski, *Działanie, które prowadzi do spełnienia człowieka i wspólnoty*, w: Jan Paweł II, „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 296.

³¹ Por. Szostek, dz. cyt., s. 24.

³² Wojtyła, *List do ks. Stanisława Olejnika z dn. 24 IV 1956*, s. 173.

³³ Por. tenże, *List do ks. Stanisława Olejnika z marca 1957*, w: Olejnik, dz. cyt., s. 177.

³⁴ K. Wojtyła, *List do ks. Stanisława Olejnika z grudnia 1957*, w: Olejnik, dz. cyt., s. 177.

Mimo dystansu do pracy duszpasterskiej w Lublinie ksiądz Karol stał się niekwestionowanym autorytetem dla młodzieży akademickiej i części kadry naukowej. Tak przedstawił to w swoich wspomnieniach profesor Jerzy Gałkowski: „Oddziaływanie ks. prof. Karola Wojtyły wychodziło daleko poza zagadnienia naukowe. Równie ważne było bezpośrednie oddziaływanie osobowe. Był po prostu Mistrzem dla swoich studentów. Nie było w nim nic z taniego dydaktyzmu i moralizatorstwa. Po prostu był ze studentami, rozmawiał z nimi, wysłuchiwał ich problemów. Trzymając się konsekwentnie swego zdania, nie narzucał go jednakże nikomu. Oddziaływał własnym życiem”³⁵.

Mówiąc o lubelskich inspiracjach Karola Wojtyły, nie sposób nie wspomnieć o postaciach księdza profesora Stanisława Kamińskiego i profesora Wojciecha Chudego³⁶. Na temat lubelskiego ośrodka naukowego ksiądz Andrzej Szostek pisał: „Trzeba podkreślić, że młody ksiądz docent Wojtyła znalazł się w środowisku filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w momencie szczególnie dogodnym dla swojego rozwoju naukowego i wykrystalizowania własnych poglądów teologicznych. Środowisko uniwersytetu współtworzyło wówczas grono młodych zdolnych i dobrze rozumiejących się naukowców. Byli wśród nich wspomniani profesorowie Stefan Świeżawski i Jerzy Kalinowski, a także późniejszy lider lubelskiej szkoły filozoficznej, prof. Mieczysław A. Krąpiec OP oraz doskonały metodolog i filozof nauki ks. prof. Stanisław Kamiński”³⁷.

Wojciech Chudy twierdził, że Jan Paweł II był przede wszystkim wychowawcą ludzkich sumień. Okazał się niezrównanym nauczycielem życia, który podkreślał rolę szkoły i prawo każdego człowieka do wykształcenia. Mówił o znaczeniu szkoły w rozwoju ducha ludzkiego, kultury i cywilizacji. Wojtyła wskazywał na fakt, iż o wielkości człowieka nie stanowią jego wykształcenie, talenty czy poziom materialny jego życia, ale istotna jest godność osobowa, którą rozumiał jako przyrodzoną wartość daną każdemu z ludzi w chwili poczęcia³⁸.

Gdy Wojtyła został arcybiskupem, a następnie otrzymał kapelusze kardynałski, na własny koszt zapraszał studentów i doktorantów na seminaria naukowe do Krakowa. Trwały one po kilka godzin i cechowała je twórcza atmosfera naukowa. Tak na ten temat napisał ksiądz Andrzej Szostek: „Udzielał się nam

³⁵ Gałkowski, dz. cyt., s. 298.

³⁶ Por. S. Nagy, *Ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II – Papieża przełomu tysiącleci*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 16(2003), nr 3-4 (63-64), s. 21.

³⁷ A. Szostek, *Katolicki Uniwersytet Lubelski i Uniwersytet Laterański. Dwa uniwersytety Jana Pawła II*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 16(2003), nr 3-4 (63-64), s. 310. Zob. S. Świeżawski, *Geneza lubelskiej szkoły filozoficznej*, w: *Obecność. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, s. 15-26.

³⁸ Por. W. Chudy, *Nauczyciel*, w: *Obecność. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 259.

jego wewnętrzny pokój, tak filozofom potrzebny; rzecz można: aktywny dystans, pełen poznawczej pasji, ale wolny od nerwowego zaciętrzewienia. Uczyliśmy się od niego łączyć życzliwość z krytycyzmem, cierpliwą analizę z szukaniem głębokiej, niesynkretycznej syntezy. Wojtyła bowiem lubił wydobywać ze stanowisk sobie przeciwnych te wątki, które – z pozoru nie do pogodzenia – przy bliższym wejrzeniu okazują się komplementarne i wzajem ubogacające. Tak właśnie starał się łączyć filozofię bytu z filozofią świadomości, respekt dla tradycji z uszanowaniem dorobku myśli nowożytnej i współczesnej, analizę ściśle filozoficzną z wrażliwością teologiczną³⁹.

O swojej pracy na KUL Wojtyła napisał w liście wysłanym 23 stycznia 1964 roku do dziekana Wydziału Filozofii w odpowiedzi na życzenia, które otrzymał z okazji nominacji arcybiskupiej. Stwierdził wówczas: „Pragnę zapewnić, że bardzo sobie cenię przynależność do tego Wydziału oraz koleżeński stosunek do mnie wszystkich jego Profesorów”⁴⁰. W liście z 8 grudnia 1995 roku, skierowanym do siostry Zofii Zdybickiej, Jan Paweł II zaświadczył, że lubelska szkoła filozoficzna – ze względu na solidność warsztatu naukowego oraz merytoryczną wartość publikowanych w jej ramach prac – cieszy się szerokim uznaniem nie tylko w Polsce, ale i za granicą. Przyznał jednocześnie, że przed laty współtworzył to środowisko naukowe i że wiele mu zawdzięcza. Podkreślał też, że nadal czuje się z nim duchowo związany⁴¹. Jak napisał ksiądz Jarosław Merecki, Wojtyła był w tej szkole odpowiedzialny za etykę i antropologię filozoficzną⁴².

Istotnym wkładem Wojtyły w rozwijanie badań naukowych na KUL stało się wypromowanie przezeń sześciu doktorów filozofii. Należeli do nich kolejno: Maria Kasperkiewicz Sł.NSJ, Jan Bardan, Tadeusz Styczeń SDS, Stanisław Grygiel, Miriam Szymeczko UR oraz Jerzy Gałkowski⁴³. Na temat misji uniwersytetu katolickiego kardynał Wojtyła wypowiadał się z okazji zarówno pięćdziesiątej, jak i sześćdziesiątej rocznicy powstania KUL. W artykule *Uniwersytet katolicki: koncepcja i zadania. Na pięćdziesięciolecie Katolickiego*

³⁹ A. Szostek, *Karol Wojtyła – mistrz i kierownik Katedry Etyki*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, https://www.kul.pl/karol-wojtyla-mistrz-i-kierownik-katedry-etyki,art_47949.html.

⁴⁰ K. Wojtyła, *List z 25 stycznia 1964 roku*, w: Jan Paweł II, „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 33.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *List do siostry profesor Zdybickiej z 8 grudnia 1995 roku*, w: Jan Paweł II, „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 285.

⁴² Por. J. Merecki, *Tomizm Karola Wojtyły*, w: tenże, *Osoba i dobro. Szkice o filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL – Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 45.

⁴³ Por. S. Majdański, *Okolicznościom się nie kłaniał: Jan Bardan (1933-2015) – etyk, uczeń Feliksa Bednarskiego i Karola J. Wojtyły*, „Summarius” 44(2015) nr 64, s. 34.

Uniwersytetu Lubelskiego⁴⁴ Wojtyła wskazał na społeczne i religijne funkcje wyższej uczelni na przykładzie KUL. Zaakcentował potrzebę zwrócenia uwagi na poszanowanie godności osoby. W roku 1978, odpowiadając na ankietę Zeszytów Naukowych KUL, napisał również tekst, w którym podkreślał konieczność twórczego stosunku do prawdy, a powołując się na słowa kardynała Johna H. Newmana, wskazał na nieodzowność znalezienia na uniwersytecie miejsca dla teologii⁴⁵.

DZIEŁA NAUKOWE PROFESORA KAROLA WOJTYŁY ZWIĄZANE Z LUBLINEM

Podczas pewnego sympozjum w Lublinie obecni w auli KUL ksiądz arcybiskup Marian Jaworski i ksiądz profesor Tadeusz Styczeń opowiadali pewną anegdotę: otóż w trakcie wyprawy w góry w grupie kilku przyjaciół zaczęli rozmawiać o książce Karola Wojtyły *Osoba i czyn*. Jeden z uczestników rozmowy powiedział do księdza Wojtyły, że książka sama w sobie jest dobra i ciekawa, ale nie ma w niej żadnych przypisów. Na pytanie Wojtyły, o jakie przypisy chodzi, odpowiedział, że należałoby się powołać na innych autorów, na przykład Schelera, Kanta czy innego filozofa. Styczeń stwierdził wówczas, że przypisy nie są potrzebne, bo przecież Wojtyła jest większy od Schelera i innych autorów. Wręcz zapytał, a kimże oni są przy Wojtyłe?

W istocie pierwsze wydanie *Osoby i czyn*⁴⁶ nie miało przypisów, bo jak opowiadał ksiądz Tadeusz Styczeń, Wojtyła pisał tę pracę w kaplicy i nie miał przy sobie pozycji książkowych, by móc czerpać z aparatu naukowego. Dopiero w drugim wydaniu dodano trochę przypisów⁴⁷. Przywołana anegdota wskazuje na geniusz i wybitność myśli Papieża Polaka. Jako jednostka wybitna, Wojtyła nie polegał jednak wyłącznie na autoreferencyjności. Jego wielkość objawiała się także w umiejętności słuchania drugiego człowieka. Jako Papież wielokrotnie mówił o potrzebie słuchania Drugiego i posiadania wyobraźni miłosierdzia, która pozwoli mu wybrzmieć w naszej obecności⁴⁸.

⁴⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *Uniwersytet katolicki: koncepcja i zadania. Na pięćdziesięciolecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 22(2009) nr 1-2(85-86), s. 201-205.

⁴⁵ Zob. t e n ż e, *Żywotne tradycje uniwersytetu*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 22(2009) nr 1-2(85-86), s. 206-210.

⁴⁶ Zob. t e n ż e, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

⁴⁷ Zob. t e n ż e, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.

⁴⁸ Zob. A. D e r d z i u k, *Wyobraźnia miłosierdzia*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 17(2004) nr 1-2, s. 381-395.

Trzeba zatem mówić o lubelskich inspiracjach Karola Wojtyły, gdyż przez fakt przebywania w mieście Unii Lubelskiej uczył się on otwartości na ubogacanie się inną kulturą. Jako Papież, zwracając się do profesorów zebranych w auli KUL 9 czerwca 1987 roku, Jan Paweł II wskazywał na symbolikę miasta Lublina, miejsca spotkania kultur, i podkreślał, że gdy ogłaszał współpatronami Europy świętych Cyryla i Metodego, myślał o tym właśnie, uniwersalnym wymiarze Lublina⁴⁹.

Pisząc o lubelskich inspiracjach, których ślady dostrzec można w twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II, należy również wskazać na naukowy i środowiskowy kontekst, w którym powstały jego najważniejsze prace. Wspominano już o przyjacielskiej wymianie tekstów przeznaczonych do publikacji z księdzem profesorem Stanisławem Olejnikiem. W trakcie przygotowywania książki *Miłość i odpowiedzialność*⁵⁰, Wojtyła prosił również innych autorów o opinię na temat swojego – wówczas bardzo nowatorskiego – ujęcia tego zagadnienia. W liście z września 1957 roku pisał do księdza Olejnika o swoich planach naukowych: „W roku bieżącym zamierzam jako sui generis ilustrację do zeszłorocznych rozważań monograficznych na temat «normy i szczęścia» wziąć wykład pt. «Uzasadnienie głównych tez katolickiej etyki seksualnej (uzasadnienie nb. filozoficzne). Nie znaczy to jednak, abym zasadniczo przerzucił się do etyki szczegółowej. Zasadniczo chcę się trzymać problemów etyki ogólnej, a tylko robić wypady. Zresztą zobaczymy – sądzę, że temat jest ważny»⁵¹.

Po opracowaniu pierwszej wersji książki *Miłość i odpowiedzialność* w liście na Boże Narodzenie 1958 roku zwrócił się do księdza Olejnika w następujący sposób: „Pozbieraj zatem myśli, zwłaszcza na temat tego maszynopisu, który Ci dałem we wrześniu, i napisz coś z łaski swojej”⁵². W bibliotece metropolitalnego seminarium lubelskiego zachował się list biskupa Karola Wojtyły z 29 grudnia 1959 roku do biskupa Henryka Strąkowskiego z prośbą, by ten przejrzał przesłany wraz z tym listem maszynopis książki *Miłość i odpowiedzialność*. Wojtyła chciał przed publikacją książki uzyskać na jej temat opinie kilku biskupów. W liście twierdził, że analizowana w niej trudna problematyka jest mu szczególnie bliska i że włożył w przygotowanie owej pracy wiele miłości i odpowiedzialności. Potrzebował opinii biskupów, by utwierdzić się w przekonaniu, że przedsięwzięcie było słuszne⁵³.

Pierwsze wydanie książki *Miłość i odpowiedzialność* ukazało się w Towarzystwie Naukowym KUL w małym nakładzie. Spotkało się z różnymi reak-

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki w Auli KUL*, w: Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987, red. Z. Nestorowicz, Gaudium, Lublin 2007, s. 86.

⁵⁰ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.

⁵¹ Tenże, *List do ks. Stanisława Olejnika z września 1957 roku*, w: Olejnik, dz. cyt., s. 175.

⁵² Cyt. za: Olejnik, dz. cyt., s. 267.

⁵³ Por. Słomka, dz. cyt., s. 248.

cjami: wielu było zachwyconych podjęciem przez Wojtyłę niezmiernie ważnej problematyki, a także jej nowatorskim ujęciem. W „Ateneum Kapłańskim” w roku 1961 ukazała się też jednak nieco krytyczna recenzja tej pracy, napisana przez teologa moralistę z KUL, księdza Stanisława Witka, który wówczas właśnie uzyskał na tej uczelni habilitację⁵⁴. Olejnik zdecydowanie twierdził, że recenzja ta miała oburzającą, nader krytyczną treść, i dlatego podjął się obrony pracy Wojtyły w swojej własnej recenzji o zdecydowanie pozytywnym charakterze⁵⁵. Drugie wydanie książki Wojtyły ukazało się w wydawnictwie Znak w nakładzie piętnastu tysięcy egzemplarzy⁵⁶. Wojtyła poprosił wówczas księdza Olejnika, by ten – jako trzeci dyskutant – wziął udział w jego rozmowie z księdzem profesorem Bogusławem Inlenderem, która miała zostać poświęcona tej właśnie książce⁵⁷. Do kwestii etyki małżeńskiej Karol Wojtyła powrócił w artykule opublikowanym w „Rocznikach Filozoficznych” w roku 1965⁵⁸.

Ksiądz Andrzej Szostek napisał, że Karol Wojtyła: „wszedł aktywnie i głęboko w środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, tu prezentując swe filozoficzne pomysły, tu publikując swe pierwsze naukowe rozprawy, tu wreszcie znajdując partnerów do dyskusji etycznych i antropologicznych”⁵⁹. „Nie jest przypadkiem – dodawał – że choć swoje fundamentalne studium z filozofii człowieka, *Osobę i czyn*, pisał i wydał już w Krakowie, to jednak na KUL-u miała miejsce – z inicjatywy samego jej Autora – obszerna dyskusja nad tym dziełem”⁶⁰.

Dzieło *Osoba i czyn* powstawało też jako materiały do wykładu na KUL: podczas wykładów w Lublinie Wojtyła prezentował studentom kolejne etapy tej antropologicznej rozprawy⁶¹. Późniejsze nauczanie Papieża, głoszące, że u podstaw upadku systemu komunistycznego leży błąd antropologiczny⁶², było wynikiem namysłu przeprowadzonego przez Wojtyłę już wówczas, w lubelskim jego okresie twórczości. Podobne przekonanie w odniesieniu do genezy

⁵⁴ Por. S. Witk, *Ks. Bp K. Wojtyła, „Miłość i odpowiedzialność”*, „Ateneum Kapłańskie” 53(1961) nr 63, s. 284-288.

⁵⁵ Zob. S. Olejnik, *Ks. bp Karol Wojtyła, „Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne”*, *Kraków 1962*, ss. 326, „Ateneum Kapłańskie” 66(1963), s. 84-92.

⁵⁶ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1962.

⁵⁷ Por. tenże, *List do ks. Stanisława Olejnika z 1962 roku*, w: Olejnik, dz. cyt., s. 280.

⁵⁸ Zob. tenże, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, „Roczniki Filozoficzne” 13(1965) nr 2, s. 5-25.

⁵⁹ A. Szostek, *Związek Jana Pawła II z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim*, w: Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987, s. 73.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. tenże, *Karol Wojtyła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, s. 23.

⁶² Zob. Jan Paweł II, Encyklika w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum Centesimus annus*, nr 13-37, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

prac filozoficznych Karola Wojtyły wyrażał profesor Jerzy Gałkowski, który napisał: „Tak znane i znaczące książki jak *Miłość i odpowiedzialność*, *Osoba i czyn* oraz wiele artykułów były plonem działalności naukowo-dydaktycznej prowadzonej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL”⁶³.

Uczestniczący w obiedzie w pałacu apostolskim w Rzymie 30 stycznia 1994 roku ksiądz arcybiskup Józef Michalik zapamiętał rozmowę z Ojcem Świętym na temat ewentualnego wyjazdu w Bieszczady. Gdy jako możliwą przystań do tego wypadu wspomniano Komańczę, miejsce uwięzienia księdza kardynała Stefana Wyszyńskiego, Jan Paweł II nawiązał do postaci Prymasa Tysiąclecia, mówiąc: „Ja go prawdziwie kochałem, on mi imponował swoją osobowością. Gdyby nie on, książka *Osoba i czyn* nigdy by nie powstała, to owoc fascynacji nim. Ten człowiek czuł Polskę w sobie”⁶⁴. W innym miejscu arcybiskup Michalik zanotował kolejne słowa Papieża dotyczące postaci kardynała Wyszyńskiego: „On na mnie ciągle stawiał i wysuwał do przodu, jak to widać jeszcze dziś z akt prowadzących do nominacji biskupiej”⁶⁵. Trzeba przypomnieć, że ksiądz Stefan Wyszyński studiował na KUL i dwa razy proponowano mu zatrudnienie na stanowisku kierownika katedry. Jako Biskup lubelski był Wielkim Kanclerzem Uniwersytetu, a potem przez całe życie nie-strudzenie promował KUL, czując się członkiem tej społeczności.

Jan Paweł II znał dokonania księdza profesora Czesława Bartnika, który jako jeden z pierwszych polskich teologów podjął dogłębną refleksję naukową nad problematyką pracy ludzkiej. Swoje przemyślenia Bartnik zawarł w publikacji *Teologia pracy ludzkiej*⁶⁶, wydanej w Warszawie w roku 1977. Ukazywał w niej nie tylko przedmiotowy, ale także podmiotowy wymiar pracy. Ksiądz profesor Krzysztof Góźdz w swoim artykule o personalistycznym charakterze pracy ludzkiej napisał: „Książkę *Teologia pracy ludzkiej* czytał kardynał Karol Wojtyła i orzekł, że jest ona trudna, ale dostrzega się pewne jej wpływy na encyklikę *Laborem exercens* z roku 1980, zwłaszcza w ciągłym podkreślaniu prymatu osoby”⁶⁷. W sierpniu 1995 roku Papież Polak napisał list do księdza profesora Czesława Bartnika, dziękując mu za książkę *Personalizm*, w którą zaczął się wczytywać podczas wakacji w Castel Gandolfo. Podziwiał ogrom erudycji i wielorakość przemyśleń jej autora⁶⁸.

⁶³ Gałkowski, dz. cyt., s. 294.

⁶⁴ Cyt. za: J. Michalik, *To były lekcje życia. Wspomnienia ze spotkań ze św. Janem Pawłem II... i nie tylko*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2022, s. 239.

⁶⁵ Cyt. za: Michalik, dz. cyt., s. 115.

⁶⁶ Zob. C.S. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977.

⁶⁷ K. Góźdz, *Personalistyczny charakter pracy ludzkiej*, „Studia Gnesnensia” 29(2015), s. 26.

⁶⁸ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm i duchowość Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”, s. 305. Zob. też: tenże, *Personalizm*, Czas, Lublin 1995.

Jan Paweł II śledził też publikacje księdza profesora Janusza Nagórnego, któremu podczas jednej z prywatnych audiencji powiedział, że czytał jego książkę⁶⁹. Po wizycie Papieża w Krakowie w roku 2002, podczas spotkania u księdza Nagórnego, jeden z jego kolegów ksiądz profesor Jerzy Gocko powiedział: „Janusz! Papież mówił w Krakowie podobnie jak ty”. Na to wówczas ksiądz Nagórny odpowiedział: „Wiem o tym, bo ja mu te teksty przygotowałem”⁷⁰. Jan Paweł II podarował księdzu Nagórnemu list apostolski *Salvifici doloris*⁷¹, który stał się dla Profesora inspiracją do publikacji, a potem światłem na drodze jego cierpienia. Osobiście uważam, że ze znanych mi osób ksiądz Janusz Nagórny był jednym z najlepszych znawców nauczania świętego Jana Pawła II, a także niestrudzonym jego propagatorem.

Cezary Ritter napisał, że Ojciec Święty kilkakrotnie rozmawiał z księdzem profesorem Tadeuszem Stycznem na temat treści orędzia skierowanego do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, zgromadzonych w Lublinie w sierpniu 1991 roku⁷². Niektórzy domyślają się wkładu księży profesorów Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka w powstanie encykliki *Veritatis splendor*⁷³ ogłoszonej w sierpniu 1993 roku. Z kolei w kazaniu na temat troski ekologicznej wygłoszonym przez Ojca Świętego w Zamościu w roku 1999 pobrzmiewają treści i stwierdzenia charakterystyczne dla profesora i biskupa Jana Śrutwy, który najwyraźniej wspomagał Papieża w przygotowaniu tekstu tego wystąpienia⁷⁴.

Profesor Dorota Kornas-Biela osobiście usłyszała od Wandy Półtawskiej, że jej książka *Wokół początku życia ludzkiego*⁷⁵, leżała na nocnym stoliku przy łóżku Jana Pawła II w Pałacu Apostolskim w Watykanie. Pani Półtawska wyjaśniła autorce tej publikacji, że książki znajdujące się w tym miejscu były z pewnością czytane przez Papieża. Istnieje też potwierdzone świadectwo, że Ojciec Święty oglądał kasety z wykładem profesor Doroty Kornas-Bieli

⁶⁹ Por. A. Derdziuk, *Ksiądz Janusz Nagórny świadek teologii nadziei*, w: *Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej*, red. A. Derdziuk, Wydawnictwo Diecezjalne, Lublin–Sandomierz 2008, s. 32.

⁷⁰ Relacja własna Autora jako uczestnika tej rozmowy.

⁷¹ Zob. J a n P a w e ł I I, List o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*, Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html.

⁷² Por. C. R i t t e r, *Instytut papieski w Lublinie – miejsce swoistego pogranicza*, w: *Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”*, s. 317.

⁷³ Zob. J a n P a w e ł I I, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis splendor*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

⁷⁴ Zob. t e n ż e, *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła* (Przemówienie podczas podróży apostolskiej do Polski, Zamość, 12 VI 1999), Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/zamosc_12061999.html.

⁷⁵ Zob. D. K o r n a s - B i e l a, *Wokół początku życia ludzkiego*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004.

na temat początkowych etapów życia ludzkiego. Kaseta ofiarowana została Janowi Pawłowi II przez Antoniego Ziębę z Polskiego Stowarzyszenia Obrońców Życia. Trudno określić, w jakim stopniu publikacje profesor Kornas-Bieli wpływały na nauczanie Jana Pawła II, ale warto podkreślić, że dostrzegał osiągnięcia naukowe tej badaczki.

Papież Polak czytał książki lubelskich profesorów przekazywane mu za pośrednictwem księdza profesora Tadeusza Stycznia. W liście z 10 lipca 2002 roku napisał do księdza arcybiskupa Józefa Życińskiego następujące słowa: „Serdecznie dziękuję za przysłane mi najnowsze książki, które wyszły spod pióra księdza Arcybiskupa: *Elementarz* i *Bóg i ewolucja*. Chętnie przeczytam je, bo właśnie rozpocząłem wakacje w Castel Gandolfo”⁷⁶.

ODPOWIEDŹ UNIWERSYTETU NA OBDAROWANIE PRZEZ JANA PAWŁA II

Uniwersytet, który podczas posiedzenia Senatu w dniu 4 kwietnia 2005 roku przyjął w swojej nazwie odniesienie do Jana Pawła II, ma szczególne zobowiązanie wdzięczności za dwudziestoczteroletnią obecność swego Profesora w murach Uczelni oraz za wizytę apostolską w dniu 9 czerwca 1987 roku, połączoną ze spotkaniem z przedstawicielami nauki z Polski i ze społecznością akademicką. Wyrazem tej wdzięczności jest pomnik na dziedzińcu KUL, upamiętniający szczególne spotkanie Jana Pawła II ze społecznością Polaków w Rzymie, które miało miejsce w dniu po inauguracji jego pontyfikatu.

Bardzo istotnym elementem twórczego rozwoju dziedzictwa Jana Pawła II jest powstały z inicjatywy księdza profesora Tadeusza Stycznia w roku 1982 Instytut Jana Pawła II, noszący obecnie nazwę „Ośrodek Badań nad Myślą Jana Pawła II – Instytut Jana Pawła II”. Owocem działalności tej instytucji jest publikacja kilku serii wydawniczych promujących i rozwijających nauczanie Papieża Polaka, a także niestrudzone wydawanie kolejnych już tomów prestiżowego czasopisma „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” – do tychczas ukazało się ich już sto pięćdziesiąt dwa. Ponadto Instytut organizuje comiesięczne konwersatoria poświęcone analizie nauczania i dziedzictwa Jana Pawła II, współpracuje ze szkołami imienia Papieża Polaka oraz prowadzi działania edukacyjne dla młodzieży.

Na KUL działa też Katedra Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego, która powstała w roku 2014 w wyniku połączenia Katedr Chrystologii oraz Personalizmu Chrześcijańskiego. Powołanie Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego miało miejsce 1 lutego 2005 roku i była to druga tego typu katedra

⁷⁶ Jan Paweł II, *List do abpa Józefa Życińskiego z 10 lipca 2002 roku*, w: *Jan Paweł II. „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”*, s. 260.

w Polsce. W ramach tej katedry oraz wielu innych agend Uczelni prowadzone są badania nad dziedzictwem naukowym i kulturowym Jana Pawła II. Zadaniem placówek badawczych nie jest tylko archeologiczne dociekanie przeszłości, ale tworzenie nowych wizji i ukazywanie dalekich konsekwencji inspiracji pozostawionych przez Myśliciela z kulowskiej Katedry Etyki.

Swoistym darem Jana Pawła II dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jest wyświęcenie podczas pamiętnych uroczystości w Lublinie w 1987 roku na prezbiterów trzech diakonów, którzy później stali się profesorami Uniwersytetu. Do grona święconych wówczas kapłanów należą: ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski⁷⁷, obecny Rektor KUL, prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap⁷⁸, były prorektor KUL w latach 2012-2015, oraz ks. prof. dr hab. Krzysztof Guzowski⁷⁹, organizator i były kierownik Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego. Wszyscy oni starają się pielęgnować duchowe dziedzictwo, które przekazał im Biskup Rzymu.

Niezwykłego i zarazem nietypowego świadectwa oddziaływania Jana Pawła II na środowisko studentów KUL dostarcza postać Sługi Bożego Jacka Krawczyka, który wyraźnie nawiązywał do postaci Papieża Polaka⁸⁰. Ów młodzieniec, urodzony w roku 1966 w Palikówce koło Rzeszowa, był w latach 1985-1990 studentem teologii i psychologii na KUL. W pracy pisemnej w ramach egzaminu wstępnego na teologię napisał: „Myślę, że postać, którą też w pewien sposób zaliczam do swoich życiowych nauczycieli, żyjących w czasach nam współczesnych (a więc nie oderwanych od epoki i czasu), charakteryzuje tylko jedno sformułowanie «Tuus totus». Jan Paweł II swoją postawą na pewno staje się dla człowieka (niekoniecznie chrześcijanina) postacią jeśli nie główną, to jedną z głównych we współczesnym świecie. Jako Namiestnik Chrystusa na ziemi, głowa Kościoła pielgrzymującego, świadom jest, że na jego osobie skupia się wzrok całego współczesnego świata”⁸¹.

W dalszym ciągu swej pracy egzaminacyjnej pisał: „Ale postać papieża, jego postawa, nie jest postawą na pokaz. To po prostu jego styl bycia, jego głęboka filozofia życia przepojona modlitwą, począwszy od różańca, a na leżeniu krzyżem skończywszy. To filozofia ciągłego kontaktu z Jezusem Eucharystycznym, z Jego słowem. To filozofia ciągłego oddawania się Bogu

⁷⁷ Zob. M. K a l i n o w s k i, *Wspominając tamten dzień*, w: *Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987*, s. 197.

⁷⁸ Zob. A. D e r d z i u k, *Moja więź z Janem Pawłem II*, w: *Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987*, s. 190-195.

⁷⁹ Zob. K. G u z o w s k i, *Z dziennika duszy*, w: *Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987*, s. 199-203.

⁸⁰ Por. E. B a n a s z a k, *Ewangeliczna postawa Jacka Krawczyka wobec cierpienia*, Bonus Liber, Rzeszów 2025, s. 111.

⁸¹ J. K r a w c z y k, *Z Chrystusem możemy więcej. Pisma zebrane*, Bonus Liber, Rzeszów 2020, s. 46.

w całości, bez zastrzeżeń. A przyglądając się papieżowi, widzimy – ile tam postawy miłości, z jaką miłością traktuje człowieka, nawet najbiedniejszego, człowieka cierpiącego, nawet tego, który targnął się na swoje życie”⁸². Podczas egzaminu wstępnego na studia, odpowiadając na pytania z zakresu teologii moralnej zadawane mu przez księdza Janusza Nagórnego, Jacek Krawczyk potwierdził, że zna dokumenty papieskie, i sam zaczął mówić o znaczeniu przesłania encykliki *Dives in misericordia*⁸³ dla rozumienia troski o chorych i opuszczonych oraz pokonywania obojętności współczesnego świata na los takich ludzi⁸⁴.

Jacek ofiarnie posługiwał jako sanitariusz podczas wizyty Ojca Świętego na KUL w dniu 9 czerwca 1987 roku. Jego przyjaciele mają do dziś w świadomości postawę tego młodego studenta, który z poświęceniem uwijał się i pomagał omdlałym ludziom, godzinami oczekującym na dziedzińcu uniwersytetu na spotkanie z Janem Pawłem II⁸⁵. Heroiczny wolontariusz z Palikówki zmarł w przeddzień wizyty Jana Pawła II w Rzeszowie⁸⁶, nie doczekawszy kolejnego spotkania z Papieżem, którego list apostolski *Salvifici doloris* inspirował go do ewangelicznego sposobu znoszenia cierpienia w trakcie śmiertelnej choroby: nowotworu płuc⁸⁷.

*

Jan Paweł II pozostał całym sercem związany z Lublinem, tak poprzez swoją twórczą w nim obecność, jak i wskutek inspiracji, które czerpał z jego środowiska. Tu rodziły się jego podstawowe dzieła filozoficzne i tu znalazł środowisko pomocne w rozwoju swego spojrzenia na tajemnicę człowieka. Nawiązał liczne przyjaźnie, a ślady jego oddziaływania na umysły i serca ludzi, których spotkał na Uniwersytecie, pozostają wyraźne do dnia dzisiejszego. Warto o tym pamiętać i dalej rozwijać badania nad duchowym dziedzictwem pozostawionym przez Karola Wojtyłę w mieście Unii Lubelskiej.

⁸² Tamże.

⁸³ Zob. Jan Paweł II, Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html.

⁸⁴ Por. J. Nagórny, P. Kieniewicz, *W pół drogi*, Gaudium, Lublin 2007, s. 50.

⁸⁵ Por. M. Górniak, *Wspomnienie*, w: Nagórny, Kieniewicz, dz. cyt., s. 147.

⁸⁶ Por. G. Wojnar, *Homilia wygłoszona w kościele św. Mikołaja w Polomi 29 października 1995 roku*, w: *Drogami świętości Jacka Krawczyka*, red. A. Derdziuk, A. Zadroga, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin–Sandomierz 2018, s. 96.

⁸⁷ Por. K. Jeżyna, *Wstęp*, w: Nagórny, Kieniewicz, dz. cyt., s. 9.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Banaszak, Ewa. *Ewangeliczna postawa Jacka Krawczyka wobec cierpienia*. Rzeszów: Bonus Liber, 2025.
- Bartnik, Czesław S. *Personalizm*. Lublin: Czas, 1995.
- Bartnik, Czesław S. "Personalizm i duchowość Karola Wojtyły – Jana Pawła II." In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Bartnik, Czesław S. *Teologia pracy ludzkiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977.
- Borkowska, Urszula. "Papież przemiany." In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Byzdra-Kusz, Paulina, Edward Gigilewicz, Grzegorz Misiura, and Irena Wodzianowska. *Katalog czasopism Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 1918-2018*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2023.
- Chudy, Wojciech. "Karola Wojtyły wykłady z etyki." *Zeszyty Naukowe KUL* 31, no. 1 (1988): 89–97.
- Chudy, Wojciech. "Nauczyciel." In *Obecność: Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; Dar i odpowiedzialność*. Edited by Maria Filipiak and Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2008.
- Derdziuk, Andrzej. "Ksiądz Janusz Nagórny świadek teologii nadziei." In *Świadek nadziei: Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej*. Edited by Andrzej Derdziuk. Lublin and Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 2008.
- Derdziuk, Andrzej. "Moja więź z Janem Pawłem II". In *Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987*. Edited by Zbigniew Nestorowicz. Lublin: Gaudium 2007.
- Derdziuk, Andrzej. "Wyobrażenia miłosierdzia." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 17, nos. 1–2 (2004): 381–95.
- Filipiak, Maria, and Andrzej Szostek, eds. *Obecność: Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1987.
- Filipiak, Maria, and Andrzej Szostek, eds. *Obecność: Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; Dar i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2008.
- Gałkowski, Jerzy. "Działanie, które prowadzi do spełnienia człowieka i wspólnoty." In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Górniak, Marek "Wspomnienie." In Janusz Nagórny and Piotr Kieniewicz, *W pól drogi*. Lublin: Gaudium, 2007.
- Gózdź, Krzysztof. "Personalistyczny charakter pracy ludzkiej." *Studia Gnesnensia* 29 (2015): 25–33.
- Guzowski, Krzysztof. "Z dziennika duszy." In *Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987*. Edited by Zbigniew Nestorowicz. Lublin: Gaudium 2007.

- Jan Paweł II. "Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła." Address delivered in Zamość on June 12, 1999, during an apostolic journey to Poland. Opoka. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/zamosc_12061999.html.
- Jan Paweł II. Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- Jan Paweł II. Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html.
- Jan Paweł II. Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis splendor*. 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. List o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*. Opoka. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html.
- Jeżyna, Krzysztof. "Wstęp." In Janusz Nagórny and Piotr Kieniewicz, *W pół drogi*. Lublin: Gaudium, 2007.
- Jan Paweł II. "Przemówienie do przedstawicieli świata nauki w Auli KUL." In *Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987*. Edited by Zbigniew Nestorowicz. Lublin: Gaudium 2007.
- John Paul II. John Paul II to Abp Józef Życiński, July 10, 2022. In *Jan Paweł II: „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- John Paul II. John Paul II to Fr. Tadeusz Styczeń, Vatican, November 4, 2000. In *Codzienne pytania Antygony: Księga pamiątkowa ku czci Księdza profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*. Edited by Andrzej Szostek and Alfred M. Wierzbicki. Lublin: Instytut Jana Pawła II, 2001.
- John Paul II. John Paul II to Zofia J. Zdybicka, USJK, Vatican, December 8, 1995. In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Kalinowski, Mirosław. "Wspominając tamten dzień." In *Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987*. Edited by Zbigniew Nestorowicz. Lublin: Gaudium 2007.
- Kornas-Biela, Dorota. *Wokół początku życia ludzkiego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2004.
- Koźła, Krystyna. "Pamiętam..." In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Krawczyk, Jacek. *Z Chrystusem możemy więcej: Pisma zebrane*. Rzeszów: Bonus Liber, 2020.
- Merecki, Jarosław. "Tomizm Karola Wojtyły." In Merecki, *Osoba i dobro: Szkice o filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Wydawnictwo KUL, 2019.

- Majdański, Stanisław. "Okolicznościom się nie kłaniał: Jan Bardan (1933-2015) – etyk, uczeń Feliksa Bednarskiego i Karola J. Wojtyły." *Summarium* 44, no. 64 (2015): 27–38.
- Michalik, Józef. *To były lekcje życia: Wspomnienia ze spotkań ze św. Janem Pawłem II... i nie tylko*. Przemysł: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2022.
- Miczyński, Jan Krzysztof, ed. *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Lublin: Gaudium, 2012.
- Nagy, Stanisław. "Ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II – Papieża przełomu tysiącleci." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 16, nos. 3–4 (63–64) (2003): 19–32.
- Nagórny, Janusz, and Piotr Kieniewicz. *W pół drogi*. Lublin: Gaudium, 2007.
- Olejek, Stanisław. "Ks. bp Karol Wojtyła: Miłość i odpowiedzialność: Studium etyczne (Kraków 1962, ss. 326)." *Ateneum Kapłańskie* 66 (1963): 84–92.
- Olejek, Stanisław. *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie: Karty dziennika*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009.
- Pylak, Bolesław. "Jan Paweł II w Lublinie: Wspomnienia." In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Ritter, Cezary. "Instytut papieski w Lublinie – miejsce swoistego pogranicza." In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Rolska, Irena, ed. *Alma Mater Lublinensis noszę w sobie wciąż żywą... Związki Jana Pawła II z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim w dokumencie i fotografii*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Słomka, Marek. "Wdzięczność powołanych." In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Sobczak, Jan. "Sacrosong – Lublin 1976." In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Styczeń, Tadeusz. "Karol kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich (w 25-lecie objęcia wykładow etyki na KUL)." *Summarium* 27, no. 7 (1978): 17–23.
- Swieżawski, Stefan. "Geneza lubelskiej szkoły filozoficznej." In *Obecność: Karol Wojtyła – Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; Dar i odpowiedzialność*. Edited by Maria Filipiak and Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2008.
- Szostek, Andrzej. "Karol Wojtyła – mistrz i kierownik Katedry Etyki." Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. https://www.kul.pl/karol-wojtyla-mistrz-i-kierownik-katedry-etyki,art_47949.html.
- Szostek, Andrzej. "Karol Wojtyła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim." In *Jan Paweł II: "Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.

- Szostek, Andrzej. "Katolicki Uniwersytet Lubelski i Uniwersytet Laterański: Dwa uniwersytety Jana Pawła II." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 16, nos. 3–4 (63–64) (2003): 309–18.
- Szostek, Andrzej. "Związek Jana Pawła II z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim." In *Jan Paweł II w Lublinie 9 czerwca 1987*. Edited by Zbigniew Nestorowicz. Lublin: Gaudium 2007.
- Wierzbicki, Alfred M. "Lubelskim szlakiem Karola Wojtyły." In *Jan Paweł II: „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Witek, Stanisław. "Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*." *Ateneum Kapłańskie* 53, no. 63 (1961): 284–88.
- Wojnar, Grzegorz. "Homilia wygłoszona w kościele św. Mikołaja w Połomi 29 października 1995." In *Drogami świętości Jacka Krawczyka*. Edited by Andrzej Derdziuk and Adam Zadroga. Lublin and Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, 2018.
- Wojtyła, Karol. Karol Wojtyła to the Dean of the Faculty of Philosophy at the Catholic University of Lublin, January 25, 1964. In *Jan Paweł II: „Wyrażam radość, że Lublin żyje...”* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Wojtyła, Karol. Karol Wojtyła to Fr. Stanisław Olejnik, April 24, 1956. In Stanisław Olejnik, *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie: Karty dziennika*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009.
- Wojtyła, Karol. Karol Wojtyła to Fr. Stanisław Olejnik, March 1957. In Stanisław Olejnik, *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie: Karty dziennika*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009.
- Wojtyła, Karol. Karol Wojtyła to Fr. Stanisław Olejnik, September 1957. In Stanisław Olejnik, *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie: Karty dziennika*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009.
- Wojtyła, Karol. Karol Wojtyła to Fr. Stanisław Olejnik, December 1957. In Stanisław Olejnik, *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie: Karty dziennika*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009.
- Wojtyła, Karol. Karol Wojtyła to Fr. Stanisław Olejnik, 1962. In Stanisław Olejnik, *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie: Karty dziennika*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009.
- Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1960.
- Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1962.
- Wojtyła, Karol. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1959.
- Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969.
- Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985.

- Wojtyła, Karol. "Questio de fide apud s. Joannem a Cruce." *Collectanea Theologica* 21, no. 4 (1950): 418–68.
- Wojtyła, Karol. "Uniwersytet katolicki: Koncepcja i zadania; Na pięćdziesięciolecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 22 nos. 1–2 (85–86) (2009): 201–5.
- Wojtyła, Karol. *Wykłady lubelskie*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1986.
- Wojtyła, Karol. "Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej: Refleksje i postulaty." *Roczniki Filozoficzne* 13, no. 2 (1965): 5–25.
- Wojtyła, Karol. "Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża." *Ateneum Kapańskie* 42, no. 52 (1950): 24–42 and 103–14.
- Wojtyła, Karol. "Żywotne tradycje uniwersytetu." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 22, nos. 1–2 (85–86) (2009): 206–10.
- "Wprowadzenie." In Karol Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*. Edited by Tadeusz Styczeń, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, and Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001.
- "Wyciąg z kroniki parafialnej." In Jan Paweł II: *"Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.
- Zdybicka, Zofia. "Uniwersytecie, służ Prawdzie." In Jan Paweł II: *"Wyrażam radość, że Lublin żyje..."* Edited by Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Gaudium, 2012.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej DERDZIUK OFMCap – Ku rekonstrukcji obecności. Lubelskie ślady i inspiracje Karola Wojtyły – Jana Pawła II

DOI 10.12887/ethos.20079

Artykuł prezentuje lubelskie ślady i inspiracje naukowe Karola Wojtyły z czasu jego pracy naukowej w KUL. Omówiono przyczyny przyjazdów Wojtyły do Lublina i wskazano na miejsca jego pobytu w tym mieście (konwikt księży oraz klasztory urszulanek i dominikanów), przywołując mające wówczas miejsce jego osobiste spotkania z ważnymi dlań osobami. Prezentując dwudziestocześroletni okres zatrudnienia Wojtyły w KUL, przedstawiono zakres tematyczny prowadzonych przez niego wykładów i zajęć akademickich oraz wskazano na jego istotne duchowe oddziaływanie na społeczność akademicką. Opierając się między innymi na korespondencji księdza Wojtyły z księdzem Stanisławem Olejnikiem, przedstawiono okoliczności powstawania prac *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*, w których widoczny jest wpływ myślicieli z lubelskiej szkoły filozoficznej. W ramach prezentacji odpowiedzi Uniwersytetu na duchowe dziedzictwo Jana Pawła II wskazano na dzieła, które powstały w Lublinie w celu upamiętnienia i rozwoju jego spuścizny naukowej i duszpasterskiej, a także na wkład, który do dzieł tych wniosły konkretne osoby.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, wizyta apostolska

Kontakt: Katedra Bioetyki Teologicznej, Sekcja Teologii Moralnej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: andrzej.derdziuk@kul.pl
<https://pracownik.kul.pl/andrzej.derdziuk/kontakt>
ORCID 0000-0003-4678-726X

Andrzej DERDZIUK, OFM^{Cap}, Towards the Reconstruction of a Presence: On the Intellectual Traces Karol Wojtyła—John Paul II Left in Lublin and the Inspiration He Found There

DOI 10.12887/ethos.20079

The article reconstructs the intellectual traces of Karol Wojtyła's presence in Lublin, as well as the ways in which the milieu of the Catholic University of Lublin inspired his research work. The author discusses the reasons why Wojtyła frequently visited Lublin and characterizes the places where he would stay on those occasions, among them the clergy house in the campus, the Ursuline Convent House, and the Dominican Monastery. Simultaneously, his encounters with persons who then remained important to him throughout his life are described. An outline of Wojtyła's twenty-four-year-long academic work at the Catholic University of Lublin follows, including the range of themes and issues he addressed in his lectures and classes, as well as the spiritual impact of his presence among the academic community. Based on his exchange of letters with Fr. Stanisław Olejnik, the circumstances in which Wojtyła began writing his primary philosophical works, i.e., *Love and Responsibility* and *The Acting Person*, are described with a focus on the intellectual influence of the Lublin School of Philosophy thinkers on the ultimate shape of those studies. The author also discusses the ways in which the Catholic University of Lublin has responded to the spiritual legacy of Karol Wojtyła: the works and actions undertaken to commemorate his academic as well as pastoral activity are recounted, and the contribution of particular scholars is evidenced.

Keywords: John Paul II, Catholic University of Lublin, Lublin, apostolic visit

Contact: Chair of Theological Boethics, Department of Moral Theology, Institute of Theological Disciplines, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: andrzej.derdziuk@kul.pl
<https://pracownik.kul.pl/andrzej.derdziuk/kontakt>
ORCID 0000-0003-4678-726X

WYRAZIĆ NIEWIDZIALNE



Marcin T. ŁUKASZEWSKI*

„MUZYCZNA BIOGRAFIA KAROLA WOJTYŁY”

Cykl pieśni Sebastiana Szymańskiego
w świetle polskiej twórczości muzycznej
poświęconej Papieżowi Polakowi

Kompozytor traktuje słowo jako element strukturotwórczy, determinujący organizację napięcia w przebiegu muzycznym. Powstała kompozycja ujawnia zatem podwójny wymiar: muzyczny i teologiczny. Warstwa semantyczna tekstu wpływa na organizację materiału dźwiękowego, co przejawia się między innymi w deklamacyjnym modelu prowadzenia linii wokalne, quasi-recytatywnych odcinkach o ograniczonej ruchliwości interwałowej czy w kulminacyjnych zagęszczeniach werbalnych odpowiadających momentom szczególnej intensyfikacji znaczeniowej.

Teresie Księżkiej-Falger

Karol Wojtyła wielokrotnie podkreślał swoje związki ze sztuką. W roku 1964 ówczesny biskup krakowski tak pisał na łamach czasopisma „Znak”: „Słowo «kultura» jest jednym z tych, które najbliższe są związane z człowiekiem, które określają jego ziemską egzystencję i poniekąd wskazują na samą jego istotę. Człowiek to ten, który tworzy kulturę, który potrzebuje kultury, który dzięki niej sam się tworzy. Kultura stanowi zespół faktów, w których człowiek wciąż na nowo siebie wyraża bardziej niż w czymkolwiek innym. Wyraża się dla siebie i dla drugih. Dzieła kultury, które trwają dłużej niż człowiek, dają o nim świadectwo”¹. Już jako papież w *Liście do artystów* stwierdził: „Artysta w szczególnie sposób obcuje z pięknem. W bardzo realnym sensie można powiedzieć, że piękno jest jego powołaniem, zadaniem mu przez Stwórcę wraz z darem «talentu artystycznego»”².

* Prof. dr hab. Marcin T. Łukaszewski – Katedra Teorii Muzyki, Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, e-mail: marcin.lukaszewski@chopin.edu.pl, ORCID 0000-0003-1308-5923 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ K. W o j t y ł a, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 16(1964) nr 10 (124), s. 1154; por. D. R a d z i e c h o w s k i, *Kultura osoby i kultura dzieł według Karola Wojtyły*, w: *Uniwersytet wobec uniwersum*, red. Z. Zarębianka, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2020, s. 120n.

² J a n P a w e ł I I, *List do artystów*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 5-6(213), s. 5.

Artykuł niniejszy jest pierwszą pracą o twórczości pieśniarskiej Sebastiana Szymańskiego, a zarazem pierwszym studium, które włącza jego cykl pieśni *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*, poświęcony Janowi Pawłowi II, w zakres badań komparatystycznych nad muzyką polską odnoszącą się do tej tematyki. Cel artykułu stanowi wstępna analiza cyklu pieśni Szymańskiego, wykorzystanej przezeń techniki kompozytorskiej i odniesień symbolicznych wskazywanych przez kompozytora w wywiadzie przeprowadzonym na potrzeby przedstawionych badań³ oraz w nocie programowej zamieszczonej w książeczce płyty z nagraniem omawianych pieśni⁴. Na podstawie tych dwóch źródeł oraz partytury można postawić tezę o autobiograficznym znaczeniu pieśni w dorobku Szymańskiego.

BADANIA NAD MUZYKĄ ZWIĄZANĄ Z JANEM PAWŁEM II

Z chwilą wyboru Karola Wojtyły na papieża świat polskiej sztuki i kultury zaczął intensywnie tworzyć dzieła jemu poświęcone. Powstawały liczne utwory muzyczne, a w ślad za nimi – refleksje naukowe dotyczące tej twórczości. W niniejszym artykule przedstawiam subiektywny, z konieczności ograniczony wybór tego piśmiennictwa, które jest już niezwykle obfite i zróżnicowane. Jednakże literatura poświęcona Janowi Pawłowi II i muzyce nie zawiera jeszcze omówienia pieśni Sebastiana Szymańskiego. Artykuł prezentuje zatem nowe ujęcie tematu oraz przyczynek do dalszych badań nad twórczością związaną z Papieżem Polakiem. W kontekście podjętych badań nie ma potrzeby szerokiego analizowania piśmiennictwa poświęconego muzyce związanej z postacią Jana Pawła II – analiza taka, mogąca stanowić przedmiot odrębnego studium, wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

W pierwszym dziesięcioleciu pontyfikatu Krystyna Bielska podjęła się skatalogowania powstałego w tym czasie repertuaru inspirowanego osobą Jana Pawła II. Opracowała dwie bibliografie: pierwsza dotyczy utworów muzycznych⁵, druga zaś nagrań⁶. Wyróżniła utwory dedykowane Papieżowi, pisane do jego tekstów oraz o nim mówiące.

³ Rozmowę tę, przeprowadzoną 2 lutego 2025 roku, włączam, za zgodą Sebastiana Szymańskiego, jako aneks do niniejszego artykułu.

⁴ Zob. S. S z y m a ń s k i, Omówienie w książeczce płyty CD, Sebastian Szymański, *Pieśni na sopran i fortepian do słów Karola Wojtyły i Romana Brandstaettera*, Requiem Records – Chord 6/2022.

⁵ Publikacja ta miała dwa wydania. Zob. K. B i e l s k a, *Jan Paweł II w utworach muzycznych. Bibliografia*, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1987; t a ż, *Jan Paweł II w utworach muzycznych. Bibliografia*, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1993.

⁶ Zob. t a ż, *Jan Paweł II w dokumentach dźwiękowych 1978-1988. Bibliografia; John Paul II in Sound Recordings 1978-1988: Bibliography*, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1990.

Cenną inicjatywą są organizowane od roku 2010 przez środowisko krakowskiej Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego cykliczne konferencje „Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II”. W roku 2014 wydawnictwo Akademii opublikowało trzeci tom referatów wygłoszonych podczas konferencji⁷, w roku 2021 zorganizowano jej dwunastą edycję, a w 2025 odbędzie się jej szesnasta odsłona. Opublikowane wyniki badań, stanowiące pokłosie konferencji, tworzą unikatowy zbiór rozpraw traktujących o szeroko rozumianych związkach osoby, twórczości i nauczania Jana Pawła II z muzyką. We wspomnianym trzecim tomie materiałów pokonferencyjnych znalazły się refleksje nad muzyką i sztuką w świetle myśli Karola Wojtyły⁸ oraz nad dramatem *Brat naszego Boga*⁹. Wiele artykułów zawiera analizy wybranych dzieł poświęconych Janowi Pawłowi II i napisanych przez twórców polskich z różnych okazji (na przykład po wyborze na papieża, jak *Sonate d'Octobre* Joanny Bruzdowicz¹⁰). Autorami zawartych w tomie prac są między innymi: Renata Borowiecka¹¹, Kinga Kiwała¹², Natalia Kuźmicka i Joachim Kołpanowicz¹³, Dominika Micał, Emilia Kostrzewa i Maria Sotor¹⁴, Anna Oberc¹⁵, Piotr Roemer¹⁶, Elżbieta Szczurko¹⁷, Katarzyna

⁷ Zob. *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*, red. T. Malecka, K. Kiwała, Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, Kraków 2014.

⁸ Zob. D. Radziechowski, *Muzyka w myśli Karola Wojtyły. Wstępna próba refleksji nad widzialnością dobra*, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 7-27; K. Cyran, *Uwagi o współczesnych tendencjach kultury i sztuki w świetle encykliki „Fides et ratio” oraz „Listu do artystów”*, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 29-48; B. Mika, *Twórczość Wojciecha Kilara wobec osoby i nauczania Jana Pawła II*, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 63-74.

⁹ Zob. M. Zboralska, *Antropologia dramatu „Brat naszego Boga” Karola Wojtyły*, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 49-59.

¹⁰ Zob. E. Wójtowicz, Joanna Bruzdowicz – „*Sonate d'Octobre*” na fortepian, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 87-98.

¹¹ Zob. R. Borowiecka, „*Pieśń o Bożym Miłosierdziu*” Henryka J. Batora, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 161-182.

¹² Zob. K. Kiwała, *Psalm „Beatus vir” Henryka Mikołaja Góreckiego*, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 99-114.

¹³ Zob. N. Kuźmicka, J. Kołpanowicz, „*Victoria*” Wojciecha Kilara, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 185-191.

¹⁴ Zob. D. Micał, E. Kostrzewa, M. Sotor, „*Conductus*” i „*Elegia in memoriam John Paul II*” Marty Ptaszyńskiej, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 193-206.

¹⁵ Zob. A. Oberc, „*Credo*” Pawła Sydora, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 147-160.

¹⁶ Zob. P. Roemer, *Ukryta dedykacja Sonaty da camera nr 13 Krzysztofa Knittla*, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 193-206.

¹⁷ Zob. E. Szczurko, „*Snuć miłość...*” Piotr Moss Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 127-145.

Śmiałkowska¹⁸. Ich artykuły dotyczą muzyki Henryka J. Batora, Zbigniewa Bujarskiego, Henryka Mikołaja Góreckiego, Wojciecha Kilara, Krzysztofa Knittla, Piotra Mossa, Marty Ptaszyńskiej i Pawła Sydora.

Związki osoby, twórczości i nauczania Jana Pawła II z muzyką – były przedmiotem refleksji naukowej także w licznych artykułach ogłoszonych w czasopiśmie i monografiach wieloautorskich. Podejmowali ją między innymi: Aleksandra Grucza-Rogalska¹⁹, Kinga Kiwała²⁰, Anna Alicja Smolińska²¹, Elżbieta Szczurko²², Iwona Świdnicka²³, ks. Robert Tyrała²⁴ oraz ks. Józef Warzeszak²⁵.

Wspomniane wyżej – z konieczności skrótowo – wybrane publikacje dotyczące omawianej problematyki są zróżnicowane: dotyczą refleksji samego Papieża o sztuce, zawierają analizy utworów jemu dedykowanych bądź skomponowanych do jego tekstów, a także wybranych przykładów twórczości muzycznej ujmowanych w świetle jego nauczania.

TWÓRCZOŚĆ KOMPOZYTORÓW POLSKICH INSPIROWANA OSOBĄ JANA PAWŁA II

Krystyna Bielska wyróżniła trzy grupy kompozycji muzycznych: napisane do słów Jana Pawła II, mówiące o nim, jemu dedykowane²⁶. Wykaz opubliko-

¹⁸ Zob. K. Śmiałkowska, „Prośba o prawo do Matki” Zbigniewa Bujarskiego, w: *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*, t. 3, s. 124-145.

¹⁹ Zob. A. Grucza-Rogalska, *Wybrane kompozycje choralne inspirowane świętością życia św. Jana Pawła II*, w: *Muzyka sakralna wobec współczesnych wyzwań kulturowych*, red. J. Bramorski, Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki, Gdańsk 2014, s. 205-221.

²⁰ Zob. K. Kiwała, *O niektórych aspektach „filozofii piękna” Jana Pawła II na kanwie „Listu do artystów”*, w: *Muzyka sakralna. Piękno ocalone i ocalające*, red. J. Bramorski, Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki, Gdańsk 2016, s. 28-42.

²¹ Zob. A.A. Smolińska, „Tryptyk rzymski” Jana Pawła II w przekazie filmowym, muzycznym i scenicznym – o sztuce wyrażania i obrazowania, w: *Literatura w kalejdoskopie sztuki. Twórczość poetów i pisarzy polskich XX wieku jako inspiracja dla dzieł muzycznych, plastycznych i filmowych. W 100-lecie urodzin Czesława Miłosza*, red. G. Darlak, I. Melson, I. Mida, Akademia Muzyczna im. K. Szymanowskiego, Katowice 2013, s. 203-208.

²² Zob. E. Szczurko, „Totus Tuus” Henryka Mikołaja Góreckiego w kontekście myśli Jana Pawła II o sztuce, w: *Dzieło muzyczne i jego konteksty*, red. A. Nowak, Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego, Bydgoszcz 2009, s. 215-227.

²³ Zob. I. Świdnicka, *Sacrum w koncepcji twórczej Józefa Świdra. Utwory do słów Jana Pawła II*, w: *Musica Intellectualis*, t. 2, *Meandry sztuki*, red. E. Dudkiewicz, E. Rozlach, E. Skardowska, Wydawnictwo UMFC, Warszawa 2018, s. 79-88.

²⁴ Zob. R. Tyrała, *Polska muzyka sakralna inspirowana osobą i działalnością Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 8(2004) nr 15(59), s. 325-348.

²⁵ Zob. J. Warzeszak, *Teologiczno-unwersalna misja muzyki i śpiewu w ujęciu Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” 16(2022) nr 16, s. 65-110.

²⁶ Por. Bielska, *Jan Paweł II w utworach muzycznych. Bibliografia*, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1993, s. 175.

wała w roku 1993 – już wówczas liczył on osiemdziesiąt pięć dzieł napisanych do tekstów Jana Pawła II, czterysta dwadzieścia osiem utworów o jego osobie²⁷ i sto osiemdziesiąt osiem kompozycji jemu poświęconych. Od czasu publikacji Bielskiej minęło już ponad trzydzieści lat, toteż opracowane przez nią zestawienia są nieaktualne, a liczba dzieł odwołujących się do Jana Pawła II wzrosła wielokrotnie.

Biorąc pod uwagę polską twórczość z lat 1979-1987, czyli z okresu obejmującego trzy pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny (1979, 1983, 1987), można wymienić szereg zróżnicowanych kompozycji – zarówno chóralnych a cappella, jak i przeznaczonych na większą obsadę. Pielgrzymki Jana Pawła II były okazją do tworzenia nowych dzieł tematycznie związanych z jego postacią. Wyróżniają się wśród nich przede wszystkim dwa utwory chóralne z roku 1987: Juliusza Łuciuka *O, ziemio polska* do słów wypowiedzianych przez Papieża podczas ceremonii powitalnej na lotnisku Okęcie w Warszawie 8 czerwca 1987 roku oraz Henryka Mikołaja Góreckiego *Totus Tuus* do słów Marii Bogusławskiej (z dedykacją: „Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II na Jego III pielgrzymkę do kraju”).

Wielość kompozycji inspirowanych postacią św. Jana Pawła II ilustruje poniższe zestawienie obejmujące wybór dzieł powstałych od czasu konklawe do trzydziestej rocznicy pontyfikatu (1978-2008):

1978 – Joanna Bruzdowicz-Tittel, *Sonate d’Octobre – in memoriam elekcji Jana Pawła II* na fortepian; Juliusz Łuciuk, *Pieśń nadziei* o papieżu słowiańskim na chór (do słów Juliusza Słowackiego); Irena Pfeiffer, *Modlitwa za Jana Pawła II* na głos i organy (do słów Marka Skwarnickiego);

1979 – Augustyn Bloch, *Anenaiki* na chór 16-głosowy; Henryk Mikołaj Górecki, *Beatus Vir* – psalm na baryton, chór i orkiestrę; Wojciech Kilar, *Fanfara na cześć papieża Jana Pawła II* na chór i orkiestrę; Roman Palester, *Hymnus pro gratiarum actione (Te Deum)* na dwa chóry mieszane, chór dziecięcy i zespół instrumentalny; Romuald Twardowski, *Pastor es supremus* – minikantata na baryton, chór i organy (do słów Jana Węcowskiego).

1980 – Krzysztof Penderecki, *Te Deum* na 4 głosy solowe, chór i orkiestrę symfoniczną;

1981 – Andrzej Koszewski, *Angelus Domini* na chór;

1984 – Juliusz Łuciuk, *Litania Polska* na 5 głosów solowych, chór i kameralną orkiestrę smyczkową (do słów Jana Twardowskiego);

1990 – Juliusz Łuciuk, *Magnificat per coro misto*;

²⁷ Por. M.T. Ł u k a s z e w s k i, *Muzyka chóralna o tematyce religijnej kompozytorów warszawskich 1945-2000*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2007, s. 95; B i e l s k a, *Jan Paweł II w utworach muzycznych. Bibliografia*, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1993, s. 175.

1991 – Szymon Kawalla, *Kantata na 15-lecie Pontyfikatu Papieża Jana Pawła II*;

1993 – Juliusz Łuciuk, *Oremus pro pontifice Ioannae Paulo Secundo* na chór;

1998 – Bronisław Kazimierz Przybylski, *Missa Papae Joannis Pauli Secundi* na sopran, chór i orkiestrę, napisana z okazji dwudziestolecia pontyfikatu Jana Pawła II²⁸;

2005 – Krzysztof Penderecki, *Chaconne* na orkiestrę smyczkową (*Polskie Requiem* powstawało w ciągu dwudziestu pięciu lat, przy czym większość części Penderecki pisał etapami w latach 1980-1984, w roku 1993 dopisał *Sanctus*, a po śmierci Jana Pawła II w 2005 – dedykowaną jego pamięci *Chaconne*²⁹);

2006 – Szymon Kawalla, *Santo subito* na baryton i chór mieszany;

2008 – Szymon Kawalla, *Totus tuus*, oratorium na sopran, mezzosopran, skrzypce, chóry i orkiestrę; Szymon Kawalla, *Polak Papieżem* – kantata na chóry i orkiestrę; Szymon Kawalla, *Medytacja o Janie Pawle II „Łza”* – kantata na mezzosopran, skrzypce, chór i orkiestrę.

Większość tych dzieł dedykowana jest Janowi Pawłowi II.

Do tekstów Wojtyły powstały między innymi takie utwory, jak: *Magnificat* na chór Andrzeja Cwojdzńskiego (1983), *XV Sonet Słowiański* na baryton, chór i orkiestrę dęta Juliusza Łuciuka (1995), *Modlitwy Ojca Świętego Jana Pawła II* Ireny Pfeiffer (1985), *Sonet VI* na chór Marii Pokrzywińskiej (1996)³⁰.

Kompozytorzy pisali także dzieła sceniczne związane z postacią Jana Pawła II. Można tu wymienić muzykę do dramatów Karola Wojtyły. W roku 2006 wystawiono sztukę *Brat naszego Boga* opartą na motywach dramatu Wojtyły³¹, w której wykorzystano również wiersze ks. Jana Twardowskiego z muzyką Zygmunta Koniecznego. Przedstawienie odbyło się w ramach festiwalu „Muzyczna Praga” w warszawskim Teatrze Rampa. Krzesimir Dębski skomponował natomiast operę *Hiob* opartą na wczesnym dramacie Wojtyły³², zamówioną przez Polską Operę Królewską. Prapremiera dzieła odbyła się w roku 2025.

Sebastian Szymański reprezentuje pokolenie, które zadebiutowało w Polsce wolnej od ustroju komunistycznego, po roku 2000, a jego twórczość kompozy-

²⁸ Por. Łukasze w s k i, *Muzyka chóralna o tematyce religijnej kompozytorów warszawskich 1945-2000*, s. 96, 99.

²⁹ Zob. A. J a r z ę b s k a, „Chaconne in memoria del Giovanni Paolo II” and Penderecki’s *Search for a Universal Music Language*, „Musica Iagellonica” 2007, nr 4, s. 177-187.

³⁰ Por. tamże, s. 99n.

³¹ Zob. K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. „Tryptyk rzymski”*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 314-392.

³² Zob. K. W o j t y ł a, *Hiob*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. „Tryptyk rzymski”*, s. 179-245.

torska zaczęła się rozwijać w okresie, gdy Polska należała już do struktur Unii Europejskiej i NATO. Intencje pisania muzyki sakralnej były wówczas inne niż w okresie komunizmu, wolne od konotacji społeczno-politycznych, w jakie siłą rzeczy była wówczas uwikłana muzyka. W chwili śmierci Jana Pawła II Szymański miał dwadzieścia trzy lata i był początkującym kompozytorem oraz studentem teologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Przyjrzyjmy się bliżej sylwetce twórczej Szymańskiego i jego pieśniom napisanym do tekstów Karola Wojtyły.

WOKÓŁ BIOGRAFII SEBASTIANA SZYMAŃSKIEGO

Urodzony w roku 1982, Szymański ukończył podyplomowe studia kompozycji na Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie w klasie prof. dr. hab. Pawła Łukaszewskiego (w roku 2015) oraz studia magisterskie za zakresu teologii na Uniwersytecie Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie (w roku 2012). Stopień doktora nauk teologicznych uzyskał na podstawie rozprawy „Sacrum w kompozycji mszy – poszukiwania i nadzieje. Studium liturgiczno-muzyczne”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Roberta Tyrały na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, za którą w roku 2022 otrzymał nagrodę rektora za najlepszą pracę doktorską. Obecnie odbywa studia podyplomowe z muzykoterapii na Uniwersytecie Marii-Curie Skłodowskiej w Lublinie³³.

Skomponował ponad sześćdziesiąt utworów na zróżnicowaną obsadę wykonawczą. Jest laureatem wielu ogólnopolskich i międzynarodowych konkursów kompozytorskich; w roku 2023 został nominowany do nagrody „Fryderyk” w kategorii „Album Roku. Muzyka Kameralna – Duety” za płytę *Pieśni do słów Karola Wojtyły i Romana Brandstaettera*³⁴.

Jest członkiem zwyczajnym i wielokrotnym stypendystą Stowarzyszenia Autorów ZAiKS oraz Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, członkiem zwyczajnym Związku Artystów Wykonawców STOART, Stowarzyszenia Polskich Artystów Muzyków oraz Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, ponadto członkiem-założycielem Towarzystwa Naukowego Educare – Sekcja Sztuki³⁵.

Jako pedagog współpracuje z Uniwersytetem Ignatianum w Krakowie oraz z Wydziałem Pedagogiczno-Artystycznym UAM w Kaliszu i Wydziałem Muzyki Uniwersytetu Rzeszowskiego.

³³ Zob. Strona internetowa Sebastiana Szymańskiego www.szymanski-composer.com.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże.

CYKL PIEŚNI „MUZYCZNA BIOGRAFIA KAROLA WOJTYŁY”

Omawiane w niniejszym artykule pieśni nie są jedyną kompozycją Sebastiana Szymańskiego związaną tematycznie z postacią św. Jana Pawła II. Można wymienić ponadto utwory takie, jak: *Ioannes Paulus II* na fortepian (2009); cykl utworów *Ad Astra* na sopran, saksofon, gitarę, fortepian, instrumenty etniczne, perkusję, chór żeński i orkiestrę smyczkową, napisany z okazji trzydziestej trzeciej rocznicy wyboru Papieża; *Missa Spei* na chór mieszany i orkiestrę symfoniczną, skomponowana z okazji jubileuszu dziesięciolecia utworzenia Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (2019). Jedna z części tej mszy napisana została do fragmentów encykliki *Veritatis splendor* (modlitwy do Matki Miłosierdzia³⁶); *Totus Tuus* na chór mieszany a cappella, napisany z okazji dwudziestej rocznicy śmierci Papieża (2025)³⁷.

W wywiadzie z autorem artykułu Szymański podkreśla: „Zarówno ta ostatnia, jak i wszystkie wspomniane tutaj kompozycje ukazują moją relację do św. Jana Pawła II – chciałem podkreślić jakość i znaczenie istoty jego nauczania oraz podzielić się tą relacją z innymi”.

Cykl pieśni Szymański napisał w roku 2020 w ramach stypendium twórczego Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego „Kultura w sieci”. Pierwsza prezentacja, tożsama z nagraniem na potrzeby upowszechnienia utworu, odbyła się w Państwowej Szkole Muzycznej I stopnia im. Grażyny Bacewicz w Limanowej 15 sierpnia 2020 roku (wykonawcy: Urszula Palka-Ranosz – sopran, Marcin Tadeusz Łukaszewski – fortepian). Pierwsza wersja zawierała partię taśmy, którą realizował kompozytor, i w takiej wersji pieśni opublikowano w serwisie YouTube³⁸. Prawykonanie koncertowe odbyło się w Filharmonii Krakowskiej 20 października 2022 roku (wykonawcy: Anna Mikołajczyk-Niewiedział – sopran, Marcin Tadeusz Łukaszewski – fortepian). W tej wersji, podobnie jak w nagraniu płytowym, kompozytor zrezygnował z partii taśmy³⁹.

Cykl należy do gatunku kameralistyki wokально-instrumentalnej, co czyni go jedną z nielicznych kompozycji tego typu związanych z postacią Jana Pawła II; wśród utworów o tej tematyce dominują dzieła chórálne lub wokально-

³⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 119, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

³⁷ Informacje o utworach udzielone zostały w publikowanej niżej rozmowie z Sebastianem Szymańskim.

³⁸ S. Szymański, *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*, YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=_sdBUcriQfU.

³⁹ S. Szymański, *Pieśni na sopran i fortepian do słów Karola Wojtyły i Romana Brandstaettera*, Anna Mikołajczyk-Niewiedział – sopran, Marcin T. Łukaszewski – fortepian, Requiem Records – Opus Series 6|2022, Warszawa 2022.

-instrumentalne z udziałem chóru, solistów i orkiestry, organów lub zespołu kameralnego.

Na pytanie: „Jak postrzegasz swój cykl pieśni do słów Jana Pawła II w świetle całej Twojej twórczości kompozytorskiej. Jakie ma dla Ciebie znaczenie?” Szymański odpowiedział: „Cykl [...] jest pierwszą tego typu formą w mojej twórczości, a z drugiej strony stanowi egzemplifikację i aktualizację myśli kompozytorskiej – pewnego podsumowania dotychczasowej wówczas pracy, w której słowo spotyka się z dźwiękiem”.

Kompozytor postrzega pracę nad omawianym cyklem pieśni jako możliwość rozwoju nie tylko artystycznego, ale także duchowego. Podkreśla znaczenie Słowa w swojej muzyce – jak to określa „w przestrzeni muzycznej”, które daje możliwość spojżenia w głąb siebie.

WYKORZYSTANE TEKSTY

Szymański sięgnął po trzy teksty Wojtyły: młodzieńczą *Pieśń o Bogu ukrytym*⁴⁰ (1944), z której zaczerpnął fragment rozpoczynający się od słów „Miłość mi wszystko wyjaśniła”⁴¹, wykorzystany w pieśni drugiej; *Profile Cyrenejczyka*⁴² (1957), z których wybrał fragment zatytułowany *Człowiek intelektu* (pieśń pierwsza) oraz z *Tryptyku rzymskiego*⁴³ (2002), z którego zaczerpnął fragment *Spełnienie – Apokalypsis*⁴⁴. Kompozytor odniósł się więc do twórczości, po pierwsze, wyłącznie literackiej (poetyckiej) Wojtyły; po drugie – do dzieł pochodzących z trzech różnych okresów jego życia: z lat studiów i okupacji niemieckiej, gdy w roku 1944 był już słuchaczem tajnego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie⁴⁵, z czasów pracy naukowowo-dydaktycznej, gdy jako ksiądz wykładał między innymi na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (wykorzystany utwór napisany został rok przed jego święceniami biskupimi)⁴⁶, wreszcie z okresu schyłku pontyfikatu (*Tryptyk rzymski* powstał trzy lata przed śmiercią Papieża). Mamy zatem do

⁴⁰ Zob. K. W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. „Tryptyk rzymski”*, s. 77-94.

⁴¹ Por. tamże, s. 79.

⁴² Zob. t e n ż e, *Profile Cyrenejczyka*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. „Tryptyk rzymski”*, s. 118-127.

⁴³ Zob. t e n ż e, *Tryptyk rzymski*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. „Tryptyk rzymski”*, s. 509-523.

⁴⁴ Por. tamże, s. 516n.

⁴⁵ Por. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, s. 78-84.

⁴⁶ Por. tamże, s. 146-151.

czynienia z reprezentacją tekstów z lat 1944-2002, czyli z pięćdziesięciu ośmiu lat zróżnicowanej i bogatej aktywności Wojtyły.

Na pytanie, dlaczego wykorzystał te właśnie teksty, Szymański odpowiada: „Wprowadzenie tych konkretnych tekstów do cyklu pieśni było związane z potrzebą ukazania roli i znaczenia, a nawet zagrożenia wynikającego z dewaluacji antropologii personalistycznej w dzisiejszym, «postępowym» świecie”.

Szymański posłużył się wyborem zróżnicowanych tekstów, ale jego kompozycja muzyczna jest biografią (co sugeruje tytuł) tylko symbolicznie. Wykorzystane teksty nie są bowiem autobiograficzne, chociaż są niewątpliwie osobiste, niemalże intymne, ujawniające głęboką relację ich autora z Bogiem. Szymański podkreśla jednak nie tylko osobisty wymiar twórczości Wojtyły, ale właśnie ich autobiograficzny – jego zdaniem – charakter, w ten sposób usprawiedliwiając tytuł cyklu pieśni. Tak mówi o tym w wywiadzie: „Utwór ukazuje biografię Karola Wojtyły w dwóch wymiarach: chronologicznym – zawiera w sobie teksty z wczesnych lat autora, jak również te ostatnie; intencjonalnym – Karol Wojtyła – św. Jan Paweł II przez całe życie podkreślał wartość i godność człowieka jako osoby – co zawiera się w jego antropologii personalistycznej. Dlatego też cykl ukazuje istotę relacji rozumu («Człowiek intelektu») do wiary («Miłość mi wszystko wyjaśniła»), która wypełnia się w «Spełnieniu – Apocalypsis». Uważam, że wybrane fragmenty tekstów konstituują Karola Wojtyłę i są utworami autobiograficznymi”.

Na pytanie: „Co myślisz o tekstach Karola Wojtyły od strony literackiej i zawartości duchowej (przesłania)?”, kompozytor odpowiada: „Teksty te stymulują rozwój wrażliwości estetycznej, moralnej i duchowej. Uważam, że są one wyjątkowym narzędziem umożliwiającym dostrzeżenie nowej, bogatszej perspektywy rozumienia siebie, świata, Boga”.

ANALIZA FORMALNO-MUZYCZNA

PIEŚŃ PIERWSZA – „CZŁOWIEK INTELEKTU”

Pierwsza pieśń ma charakter dramatyczny. Jej niespokojny przebieg podkreślają krótkie, urywane, prowadzone w artykulacji staccato dźwięki i akordy w partii fortepianu, które towarzyszą energicznie wyskandowanym dźwiękom w partii sopranu. Dramatyzm podkreślają też akcenty w obu partiach, dynamika forte i fortissimo. Zwraca uwagę ascetyczne operowanie wybranym materiałem muzycznym, ograniczonym do kilku struktur dźwiękowych. Wyizolowanie poszczególnych sylab w partii sopranu sprzyja podkreśleniu ich znaczenia, skupieniu uwagi odbiorcy niemal na każdym detalu (por. przykład 1).

7

s i po - wab... i smak przy - go - dy wiel - kiej.

mp f

pf

11

s i spon - ta - ni - cznie i oti - dech.

mf

pf

Przykład 1. S. Szymański, *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*, pieśń nr 1, *Człowiek intelektu*, takty 7-12⁴⁷.

Pieśń pierwsza została ukształtowana w formie trzyczęściowej A–B–A¹. Odcinki skrajne (A i A¹) wykazują wyraźne pokrewieństwo materiałowe i ekspresyjne, podczas gdy część środkowa (B) wprowadza kontrast fakturalny, rytmiczny i narracyjny.

Utwór otwiera dziewięciotaktowy wstęp fortepianu (takty 1-5), oparty na pasażach małotercjowych. Ich ascendentny przebieg, w połączeniu z narastającą dynamiką, przygotowuje wyraźnie dramatyczną podbudowę przed wejściem solowego sopranu. W dalszym przebiegu odcinków skrajnych istotną rolę odgrywa interwalika kwartowo-kwintowa oraz eksponowanie trytonu, który stanowi jeden z głównych czynników napięciotwórczych w melice.

Warstwa harmoniczna kształtowana jest poprzez kontaminację współbrzmień sekundowych obu rozmiarów, co prowadzi do zagęszczenia brzmienia i wzmocnienia efektu dysonansowości (por. przykład 1). Charakterystyczny jest przy tym redukcjonizm materiałowy – kompozytor operuje ograniczoną liczbą struktur melodyczno-rytmicznych, traktowanych konsekwentnie. W partii fortepianu myślenie akordowe dominuje nad linearnym, co przejawia się w budowaniu napięcia poprzez następstwo bloków harmoniczych.

Odcinki skrajne cechują się energetycznością, ruchliwością oraz wyraźnym niepokojem pod względem ekspresyjnym. W warstwie artykulacyjnej dominuje staccato, obecne są pauzy, a za ich sprawą elementy izolacjonizmu, skutkujące poszarpanym charakterem melodyki. W tym zakresie można do-

⁴⁷ Partytura pieśni nie została dotychczas (do lutego 2026) opublikowana. Korzystałem z udostępnionego mi przez Szymańskiego komputeropisu. Przykłady nutowe reprodukowane są za zgodą kompozytora.

strzec odległe analogie do techniki punktualistycznej Antona Weberna, choć podobieństwo to dotyczy przede wszystkim organizacji faktury, artykulacji i rytmiki, nie zaś systemu harmonicznego czy materiału interwałowego.

Część środkowa (B) przynosi wyraźny kontrast wobec ogniw skrajnych. Narracja ulega uspokojeniu, a w partii fortepianu pojawia się technika minimalistyczna i repetycyjna, tworząca stabilne tło harmoniczne dla sopranu. Linia wokalna prowadzona jest w długich wartościach rytmicznych, legato, z tendencją do oscylowania wokół jednej wysokości dźwięku (z jej wariantowymi przesunięciami). Mimo redukcji ruchliwości zachowane zostają charakterystyczne dla całej pieśni interwały małotercyjne oraz trytonowe, co zapewnia spójność materiałową całej formy.

W obu partiach zastosowana została technika diagonalna, polegająca na przemiennym eksponowaniu materiału muzycznego w partiach sopranu i fortepianu, co wpływa na dynamiczną organizację napięcia oraz dialogiczny charakter faktury.

PIEŚŃ DRUGA – „MIŁOŚĆ MI WSZYSTKO WYJAŚNIŁA”

Druga pieśń kontrastuje z pierwszą przede wszystkim pod względem nastroju i zastosowanych środków wyrazu muzycznego. Odznacza się spokojem, śpiewnością i liryzmem. Użyte w pierwszej pieśni akcenty, krótkie i ostre dźwięki, wyizolowane pauzami, ustępują w drugiej miejsca linii melodycznej prowadzonej powoli i spokojnie. Również w partii fortepianu dominuje spokojny przebieg i dynamika ściszona. Fortepian pełni tu rolę akompaniującą, wysuwając się na pierwszy plan jedynie w miejscach, w których sopran milczy. Szesnastkowe przebiegi przygotowują wówczas nastrój ciszy i skupienia przed wejściem solowej partii. Dominuje artykulacja legato i cantabile, co również kontrastuje z pierwszą pieśnią (por. przykład 2).

Pieśń druga jest wyraźnie bardziej rozbudowana niż pozostałe ogniwa cyklu. Charakteryzuje ją większe zróżnicowanie wewnętrzne oraz wyraźnie zaznaczona segmentacja formalna. Jej konstrukcja przyjmuje postać A (a–b–a) – B (c–d) – C, co wskazuje na strukturę odcinkową o znacznym stopniu rozczłonkowania.

W partii sopranu dominuje myślenie linearne. Melika jest wyraźnie bardziej ruchliwa interwałowo niż w pieśniach skrajnych cyklu; przeważają skoki kwintowe i sekstowe, które rozszerzają zakres ekspresyjny linii wokalne. Ambitus partii sopranu obejmuje rozpiętość od c^1 do a^2 , co dodatkowo intensyfikuje napięcie dramaturgiczne. W porównaniu z pozostałymi pieśniami narracja oraz ukształtowanie harmoniki zbliżają ten utwór do estetyki późnoromantycznej, co przejawia się w większej i bardziej zróżnicowanej kantylenie, większej ekspansji melodycznej oraz w bardziej nasyconym brzmieniu harmonicznym.

Przykład 2. S. Szymański, *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*, pieśń nr 2 *Miłość mi wszystko wyjaśniła*, takty 4-13.

Istotnym elementem konstrukcyjnym są interludia fortepianowe, oddzielające poszczególne wersy tekstu (por. przykład 2). W taktach 80-84 oraz 118-121 (w cyklu numeracja taktów jest ciągła) pojawiają się interludia o charakterze akordowo-figuracyjnym w ruchu szesnastkowym. Za pierwszym razem poprzedzają one wejście sopranu z tekstem: „Miłość mi wszystko wyjaśniła”, za drugim wprowadzają słowa: „Ale wiele jest z fali kojącej, która światło w głębinach ukrywa”. Ich funkcja nie ogranicza się do roli łącznikowej; stanowią one istotne ogniwa dramaturgiczne, organizujące przebieg napięcia i wyodrębniające kolejne segmenty formalne.

Interludium w taktach 150-155 jest dłuższe od pozostałych, pełni funkcję zbliżoną do solowej kadencji fortepianu. Stanowi ono zarazem najbardziej dynamiczne ogniwo pieśni. Charakter marszowy, dramatyczna intensyfikacja faktury oraz elementy wirtuozerii pianistycznej nadają temu fragmentowi wyraźnie kulminacyjny wymiar.

Materiał dźwiękowy w wielu miejscach opiera się na skali eolskiej, co współtworzy modalny rys utworu, równoważący jego późnoromantyczne tendencje harmoniczne. Całość wykazuje przewagę myślenia linearnego, zarówno w partii wokalne, jak i w kształtowaniu następstw harmonicznym, co odróżnia tę pieśń od bardziej akordowo zorientowanych fragmentów innych ogniów cyklu.

PIEŚŃ TRZECIA – „SPEŁNIENIE – APOCALYPSIS”

Trzecia pieśń stanowi podsumowanie całości, jej przebieg jest majestatyczny i uroczysty. Wpływają na to wykorzystane przez kompozytora środki

ekspresji i techniki kompozytorskiej, takie jak długo wytrzymywane akordy, rytmy punktowane, przebiegi marszowe, zmienna dynamika. Pieśń jest jednocześnie najbardziej zróżnicowana. Partia sopranu wydaje się uboga, ma bowiem przebieg głównie deklamacyjny, stąd częste wykorzystanie śpiewu recytacyjnego na jednej wysokości dźwięku (z dyferencjami) oraz niezbyt licznych skoków. Środki te mają za zadanie podkreślić przesłanie tekstu: kres, początek, wszechświat, stworzenie (por. przykład 3).

Przykład 3. S. Szymański, *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*, pieśń nr 3 *Spelnienie – Apocalypsis*, takty 5-13.

Pieśń trzecia stanowi najbardziej zróżnicowane ogniwo całego cyklu. Charakteryzuje ją wysoka intensywność dynamiczna – dominują oznaczenia *f-ff* oraz wyraźnie rozbudowana konstrukcja formalna o charakterze przetworzeniowym, ujęta w układzie A – B – A¹ – B¹ – C.

Pierwsze ogniwo (A), obejmujące takty 189-221, ma charakter akordowy, z wyraźnie eksponowaną podbudową basową skoncentrowaną wokół dźwięku *d*, który pełni funkcję centrum tonalnego (d-moll, por. przykład 3). Myślenie harmoniczne opiera się tu na stabilizacji podstawy basowej oraz budowaniu napięcia poprzez zagęszczanie współbrzmień w wyższych rejestrach. Kulminacja następuje w taktach 220-221, gdzie pojawia się gwałtowne *fortissimo possibile* użyte na akordzie o strukturze zbliżonej do niepełnego, (ażurowego) klasteru w partii fortepianu. Efekt ten wzmacnia dramatyczny charakter zakończenia pierwszego ogniwa oraz wyraźnie segmentuje formę.

Drugie ogniwo (B, takty 222-238) przynosi zdecydowany kontrast fakturalny i ekspresyjny. W partii fortepianu pojawia się ruch figuracyjny o cha-

rakterze staccatowym, realizowany w ruchu szesnastkowym, co prowadzi do wyraźnej dynamizacji przebiegu. Linia wokalna przyjmuje natomiast postać quasi-melorecytacji, gdzie sopran często operuje jedną wysokością dźwięku, z niewielkimi odchyleniami, co potęguje wrażenie deklamacyjności. Zestawienie ruchliwej, rozdrobnionej faktury fortepianu z quasi-statyczną linią wokalną intensyfikuje kontrast wobec wcześniejszego, akordowego ogniwa (por. przykład 3).

W obrębie tego odcinka zwraca uwagę centralizacja brzmieniowa wokół relacji d-moll – g-moll, co utrwała tonalne pole odniesienia i stabilizuje materiał mimo wzmożonej ruchliwości fakturalnej. Istotną rolę odgrywają również rytmy punktowane, które dodatkowo dynamizują przebieg oraz wzmacniają motoryczny charakter faktury.

Powracające ogniwa A¹ i B¹ stanowią przetworzeniowe warianty wcześniejszego materiału, podtrzymujące napięcie dramaturgiczne i wzmacniające segmentację formy. Część końcowa (C) domyka konstrukcję, stanowiąc kulminacyjno-syntetyzujące zwieńczenie całej pieśni w ściszonej dynamice, doprowadzając do znacznego uspokojenia przebiegu całej kompozycji.

Na tle pozostałych ogniw cyklu pieśni trzecia wyróżnia się największą intensyfikacją środków dynamicznych, silniejszym akcentowaniem centrum tonalnego oraz wyraźniejszym kontrastowaniem faktur akordowych i figuracyjnych.

„MUZYCZNA BIOGRAFIA KAROLA WOJTYŁY” JAKO PRZYKŁAD WSPÓŁCZESNEJ LIRYKI RELIGIJNEJ

Twórczość muzyczna inspirowana osobą oraz nauczaniem Jana Pawła II stanowi istotny nurt współczesnej liryki religijnej. Dzieła takie powstawały – z różną intensywnością – szczególnie w momentach rocznicowych, związanych z narodzinami, śmiercią czy przełomowymi wydarzeniami pontyfikatu i w znacznej części doczekały się już opracowań naukowych. Analizowany cykl pieśni Sebastiana Szymańskiego wpisuje się w ten kontekst, wyróżnia się jednak pod względem obsadowym – gatunek pieśni artystycznej na głos i fortepian nie jest bowiem w tym obszarze twórczości typowy, dominują w nim dzieła chóralne i wokально-instrumentalne na dużą obsadę wykonawczą, gatunek pieśni religijnej obejmuje natomiast ukształtowania z organami i często ma charakter użytkowy.

Dobór tekstów nie ma takiego charakteru, nie jest także motywowany wyłącznie względami literackimi. Kompozytor, posiadający wykształcenie zarówno muzyczne, jak i teologiczne, traktuje słowo jako element strukturotwórczy, determinujący organizację napięcia w przebiegu muzycznym. Powstała kompozycja ujawnia zatem podwójny wymiar: muzyczny i teologiczny.

Warstwa semantyczna tekstu wpływa na organizację materiału dźwiękowego, co przejawia się między innymi w deklamacyjnym modelu prowadzenia linii wokalne, quasi-recytacyjnych odcinkach o ograniczonej ruchliwości interwałowej czy w kulminacyjnych zagęszczeniach wertykalnych odpowiadających momentom szczególnej intensyfikacji znaczeniowej.

Obsada (sopran i fortepian), sytuująca cykl w obrębie liryki wokalne, sprzyja koncentracji na relacji tekst–muzyka. W tym kontekście zasadne wydaje się określenie analizowanego cyklu mianem liryki religijnej rozumianej jako specyficzny gatunek poetycko-muzyczny, w którym komponenty semantyczny i dźwiękowy pozostają w relacji ścisłej korespondencji.

Z perspektywy techniki kompozytorskiej całość cyklu wykazuje spójność idiomatyczną. Do najistotniejszych jego cech należą: redukcjonizm materiałowy oraz ekonomia motywiczna, obecność techniki repetycyjnej i struktur ostinatowych, przewaga organizacji wertykalnej (blokowej, akordowej) nad rozwinięciem figuracyjnym, dominacja myślenia homofonicznego nad polifonicznym przy sporadycznym wykorzystaniu elementów imitacyjnych oraz wertykalnego (technika akordowa) nad horyzontalnym.

W planie harmonicznym dostrzegalne jest napięcie między centralizacją tonalną (między innymi wyraźnie eksponowane osie dźwiękowe, jak d-moll w pieśni trzeciej, czy modalność oparta na skali eolskiej w pieśni drugiej) a dysonansową organizacją współbrzmień sekundowych, trytonowych i klastrowych. Interwalia małotercjowa oraz relacje kwartowo-kwintowe pełnią funkcję elementów integrujących materiał cyklu.

Każda z pieśni realizuje odmienny model organizacji ekspresji. Pieśń pierwsza eksponuje dramatyzm poprzez fragmentaryzację faktury, punktualizującą artykulację oraz zagęszczenie wertykalne. Pieśń druga wprowadza kantylenowy, bardziej linearny idiom o cechach późnoromantycznych i modalnych. Pieśń trzecia syntetyzuje wcześniejsze rozwiązania, intensyfikując dynamikę i kontrasty fakturalne oraz stabilizując plan tonalny wokół wyraźnie określonego centrum. Całość tworzy spójny łuk dramaturgiczny, prowadzący od napięcia i intelektualnej fragmentaryczności, poprzez liryczne skupienie, ku monumentalnej syntezie.

Analizowany cykl można zatem postrzegać jako przykład współczesnej liryki religijnej, w której integracja elementów formalnych, harmonicznymi i fakturalnymi służy nie tylko organizacji materiału muzycznego, lecz także interpretacji i pogłębieniu przesłania teologicznego tekstu. Ze względu na silne powiązanie organizacji muzycznej z treścią teologiczną cykl wymaga dalszych badań w perspektywie teologii muzycznej (pojęcie wprowadzone przez Stanisława Dąbka⁴⁸). Szczególnie zasadne wydaje się zastosowanie metodologii

⁴⁸ Por. S. Dąbka, *Musica sacra magna. Male teksty: średniowiecze – współczesność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2026, s. 47-63.

zaproponowanej przez Stanisława Dąbka w jego najnowszej publikacji *Musica sacra magna*⁴⁹, która umożliwiła analizę relacji między strukturą dźwiękową a wymiarem sakralnym dzieła i jego teologicznym przesłaniem.

ANEKS

Rozmowa z Sebastianem Szymańskim

Marcin Tadeusz Łukaszewski: Jak postrzegasz swój cykl pieśni do słów Jana Pawła II w świetle całej Twojej twórczości kompozytorskiej. Jakie ma dla Ciebie znaczenie?

Sebastian Szymański: Cykl pieśni do słów św. Jana Pawła II z jednej strony stanowi dla mnie pewne novum, ponieważ jest pierwszą tego typu formą w mojej twórczości, a z drugiej strony stanowi egemplifikację i aktualizację myśli kompozytorskiej – pewne podsumowanie dotychczasowej wówczas pracy, w której słowo spotyka się z dźwiękiem. Jest on istotny dla mnie w kontekście rozwoju nie tylko artystycznego, lecz także duchowego oraz otwiera szeroko wrota do dalszej pracy w przestrzeni słowno-muzycznej. Wracając do niego, dostrzegam coraz bardziej istotę znaczenia słowa w przestrzeni muzycznej, która rezonuje i przekłada się na nowe kompozycje, a zatem inspiruje do głębszego wglądu w samego siebie.

M.T.Ł.: Co myślisz o tekstach Karola Wojtyły od strony literackiej i zawartości duchowej (przesłania)?

S.S.: Jest to bardzo szerokie pytanie, na które nie jest łatwo odpowiedzieć, biorąc pod uwagę przesłanie płynące z treści nauczania Karola Wojtyły – św. Jana Pawła II. Teksty te stymulują rozwój wrażliwości estetycznej, moralnej i duchowej. Uważam, że są one wyjątkowym narzędziem umożliwiającym dostrzeżenie nowej, bogatszej perspektywy rozumienia siebie, świata, Boga. W sposób harmonijny poruszają jednocześnie rozum i wiarę ich odbiorców oraz pomagają dotrzeć do prawdy.

M.T.Ł.: Co Cię skłoniło do sięgnięcia po te teksty i do napisania cyklu pieśni na sopran i fortepian?

S.S.: Wprowadzanie tekstów św. Jana Pawła II do kompozycji muzycznej nie było mi obce – wcześniej wykorzystałem już zakończenie encykliki *Veritatis splendor* – modlitwę do Matki Miłosierdzia w mszy *Missa Spei* na chór i orkiestrę symfoniczną. Jednakże wprowadzenie tych konkretnych tekstów do cyklu pieśni było związane z potrzebą ukazania roli i znaczenia, a nawet zagrożenia wynikającego z dewaluacji antropologii personalistycznej w dzisiejszym, „postępowym” świecie. Było to związane również ze „zmierzeniem się” z niepraktykowaną wcześniej formą muzyczną, pewnego rodzaju introspekcją, spojrzeniem w głąb własnego sumienia oraz poczuciem powinności wynikającej z relacji do wielkiego Papieża Polaka.

⁴⁹ Zob. tamże. Mam na myśli przede wszystkim dwa początkowe rozdziały tej pracy: „O orientacji metodologicznej w analizie religijnej muzyki konfesyjnej, teologii «literackiej» i teologii «muzycznej» (zob. tamże, s. 47-63) oraz „Współczesna muzyka religijna w refleksji metodologicznej” (zob. tamże, s. 65-72). Jest to koncepcja nowa, niezwykle oryginalna, pozwalająca spojrzeć na analizowany obszar twórczości (muzyki związanej z osobą św. Jana Pawła II) z całkowicie nowej perspektywy.

M.T.Ł.: Jakie znaczenie w utworze ma dla Ciebie tekst? Czy muzyka w Twoich pieśniach ma zadanie ilustracyjne, komentujące, czy jeszcze inne?

S.S.: W moim rozumieniu tekst wyznacza wielowektorową przestrzeń dla zaistnienia relacji w muzycznej przestrzeni twórczej. Określa on koloryt utworu; jego sylabizacja wyznacza metrum i puls przebiegu fraz, odcinków, części; potrafi nacechować wymiar harmoniczny i wyznaczyć przestrzeń. Wraz z wymiarem muzycznym stanowi kompletną całość i w pracy twórczej nie potrafię oddzielić go od muzyki, ponieważ cały czas współgra z nią.

M.T.Ł.: Czy Twoja kompozycja jest wyznaniem wiary, czy tylko aktem twórczym? Czy sięgnięcie po teksty Papieża Polaka było związane z potrzebą odniesienia się przez Ciebie jako twórcę do tego pontyfikatu, czy raczej pretekstem do napisania utworu do słów znanej osoby?

S.S.: Zdecydowanie kompozycja ta stanowi ważny element mojego rozwoju duchowego i artystycznego. Nigdy nie potrafiłem wykorzystywać tekstów w sposób instrumentalny, dlatego też powstanie tego utworu wynikało z potrzeby serca, w której rozumienie nauczania Jana Pawła II stanowi ciągły proces.

M.T.Ł.: Jakie jeszcze inne kompozycje w Twoim dorobku mają związek z św. Janem Pawłem II? Co chciałeś przekazać odbiorcom za pomocą tych utworów?

S. Sz.: W 2009 roku napisałem *Ioannes Paulus II* na fortepian. Utwór ten miał prawykonanie (z moim udziałem jako pianisty) na żywo w TVP, a kolejne wykonania rozbudowane o inne instrumenty – kwartet smyczkowy, puzon, gitarę elektryczną, syntezatory, instrumenty perkusyjne – miały miejsce w wielu miejscach Warszawy, między innymi w Pałacu Kultury i Nauki i na Skwerze Hoovera.

M.T.Ł.: Kolejnym utworem był dziesięcioczęściowy cykl utworów *Ad Astra* na sopran, saksofon, gitarę, fortepian, instrumenty etniczne, perkusję, chór żeński i orkiestrę smyczkową, który powstał z okazji trzydziestej trzeciej rocznicy wyboru Karola Wojtyły na papieża. Utwór miał prawykonanie w Ratuszu Miasta Legionowo 16 października 2011 roku. W kompozycji tej pozostawiłem miejsce na improwizację zaproszonych jazzmanów. Była to fuzja elementów muzyki klasycznej i filmowej oraz jazzu.

Poza tym, wspomniana wcześniej siedmioczęściowa msza *Missa Spei* (2017-2019) napisana z okazji Jubileuszu dziesięciolecia przemianowania Papieskiej Akademii Teologicznej na Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, zawiera w sobie zakończenie encykliki *Veritatis splendor*, które umiejscowiłem w przestrzeni chóralnej. Stanowi ona jedną z części zmiennych cyklu oraz istotny punkt w mojej dysertacji doktorskiej.

Warto jeszcze wspomnieć o moim ostatnim utworze związanym z twórczością św. Jana Pawła II – *Totus Tuus* z 2024 roku, który miał już wykonania w kilku krajach Europy: Czechach, Austrii, Włoszech, Watykanie. Utwór ten powstał w Roku Jubileuszowym 2025 dla upamiętnienia dwudziestej rocznicy odejścia Papieża Polaka do domu Ojca Zarówno ta ostatnia, jak i wszystkie wspomniane tutaj kompozycje ukazują moją relację do św. Jana Pawła II – chciałem podkreślić jakość i znaczenie istoty jego nauczania oraz podzielić się tą relacją z innymi.

M.T.Ł.: Czy pisząc swój cykl pieśni, inspirowałeś się utworami o podobnej tematyce komponowanych przez innych twórców?

S.S.: Poszukiwania odpowiedniej przestrzeni liryczno-muzycznej nie koncentrowały się wyłącznie na wymiarze zadanej sobie formy, ale obejmowały zdecydowanie szersze spectrum, które nie zawężało się wyłącznie do obranej tematyki. Warto wspomnieć o twórczości takich kompozytorów, jak: Karol Szymanowski, Mieczysław

sław Karłowicz, Witold Lutosławski, Wojciech Kilar czy Henryk Mikołaj Górecki. Jednak spośród wyżej wymienionych to właśnie Henryk Mikołaj Górecki – cała jego twórczość – niewątpliwie stał mi się bardzo bliski. Poszukiwania te pozwoliły mi odkryć własną drogę twórczą w tym gatunku.

M.T.Ł.: Jakich użyłeś środków (i dlaczego właśnie takich) techniki kompozytorskiej i jaką stylistykę brzmienia wybrałeś w swojej kompozycji?

S.Sz.: Moją intencją było wyeksponowanie tekstu utworu w sposób tożsamy z odczuwalną przeze mnie i kryjącą się w nim ekspresją. Rozumienie to wpłynęło na potrzebę zastosowania klarowności przejawiającej się w ascetycznym wykorzystaniu środków techniki kompozytorskiej. Być może należą do nich: tonalność z elementami atonalności, sylabizacja tekstu określająca metrum utworu, repetytywność i dialogizacja poszczególnych elementów (głosu i fortepianu) czy homofoniczna faktura. W moim przekonaniu równie istotnym elementem jest melodyjność, która nacechowała cały cykl zarówno w fakturze fortepianowej, jak również w wymiarze lirycznym oraz cisza, która nie tyle dzieli poszczególne odcinki, ile je syntetyzuje, stwarzając miejsce na refleksję.

M.T.Ł.: Jak mógłbyś zinterpretować tytuł kompozycji *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*? Co w tych tekstach ma wydźwięk autobiograficzny?

S.Sz.: Utwór ukazuje biografię Karola Wojtyły w dwóch wymiarach: chronologicznym – zawiera w sobie teksty z lat młodości autora, jak również te ostatnie; intencjonalnym – Karol Wojtyła – św. Jan Paweł II przez całe życie podkreślał wartość i godność człowieka jako osoby, co zawiera się w jego antropologii personalistycznej. Dlatego też cykl ukazuje istotę relacji rozumu (*Człowiek intelektu*) do wiary (*Miłość mi wszystko wyjaśniła*), która wypełnia się w pieśni *Spełnienie – Apocalypsis*. Uważam, że wybrane fragmenty tekstów są konstytutywne dla intelektualnej i teologicznej osobowości Karola Wojtyły i stanowią utwory autobiograficzne.

M.T.Ł.: Inne refleksje, niewyrażone wyżej w pytaniach, którymi chciałbyś się podzielić?

S.Sz.: Jest tylko jedna – dość osobista. Prawykonanie cyklu pieśni *Muzycznej biografii Karola Wojtyły* miało miejsce w tej samej sali – Sali Błękitnej Filharmonii im. Karola Szymanowskiego w Krakowie – w której jako poeta zadebiutował w roku 1938 Karol Wojtyła.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bielska, Krystyna. *Jan Paweł II w dokumentach dźwiękowych: John Paul II in Sound Recordings 1978–1988; Bibliografia*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II and Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, 1990.
- Bielska, Krystyna. *Jan Paweł II w utworach muzycznych: Bibliografia*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II and Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1987.
- Bielska, Krystyna. *Jan Paweł II w utworach muzycznych: Bibliografia*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II and Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu 1993.
- Boniecki, Adam, ed. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1983.

- Borowiecka, Renata. "Pieśń o Bożym Miłosierdziu Henryka J. Batora." In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Cyran, Krzysztof. "Uwagi o współczesnych tendencjach kultury i sztuki w świetle encykliki *Fides et ratio* oraz 'Listu do artystów.'" In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Dąbek, Stanisław. *Musica sacra magna: Małe teksty; średniowiecze–współczesność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2026.
- Grucza-Rogalska, Aleksandra, "Wybrane kompozycje chóralne inspirowane świętością życia św. Jana Pawła II. In *Muzyka sakralna wobec współczesnych wyzwań kulturowych*. Edited by Jacek Bramorski. Gdańsk: Akademia Muzyczna im. St. Moniuszki, 2014.
- Jan Paweł II. Encyklika *Veritatis splendor*. 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. "List do artystów." *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 20, no. 5–6 (213) (1999): 4–11.
- Jan Paweł II. "Tryptyk Rzymski." In Karol Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. "Tryptyk rzymski."* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- Jarzębska Alicja, "Chaconne in memoria del Giovanni Paolo II and Penderecki's Search for a Universal Music Language." *Musica Iagellonica*, no. 4 (2007): 177–87.
- Kiwała, Kinga. "O niektórych aspektach 'filozofii piękna' Jana Pawła II na kanwie 'Listu do artystów.'" In *Muzyka sakralna: Piękno ocalone i ocalające*. Edited by Jacek Bramorski. Gdańsk: Akademia Muzyczna im. St. Moniuszki, 2016.
- Kiwała, Kinga. "Psalm *Beatus vir* Henryka Mikołaja Góreckiego." In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Kuźmicka, Natalia, and Joachim Kołpanowicz. "Victoria Wojciecha Kilara." In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Łukaszewski, Marcin T. Interview with Sebastian Szymański Szymańskim conducted as part of the study on the song cycle *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*. Typescript in Marcin T. Łukaszewski's private archive.
- Łukaszewski, Marcin T. *Muzyka chóralna o tematyce religijnej kompozytorów warszawskich 1945-2000*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia, 2007.

- Malecka, Teresa, and Kinga Kiwała, eds. *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Micał, Dominika, Emilia Kostrzewa, and Maria Sotor. “*Conductus i Elegia in memoriam John Paul II* Marty Ptaszyńskiej.” In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna, 2014.
- Mika, Bogumiła. “Twórczość Wojciecha Kilara wobec osoby i nauczania Jana Pawła II.” In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Oberc, Anna. “*Credo Pawła Sydora*.” In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Radziechowski, Dariusz. “Kultura osoby i kultura dzieł według Karola Wojtyły.” In *Uniwersytet wobec uniwersum*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo UPJP II, 2020.
- Radziechowski, Dariusz. “Muzyka w myśli Karola Wojtyły: Wstępna próba refleksji nad widzialnością dobra.” In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Roemer, Piotr. “Ukryta dedykacja *Sonaty da camera nr 13* Krzysztofa Knittla.” In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Sebastian Szymański – composer, www.szymanski-composer.com.
- Smolińska, Anna A. “‘Tryptyk rzymski’ Jana Pawła II w przekazie filmowym, muzycznym i scenicznym: O sztuce wyrażania i obrazowania. In *Literatura w kalejdoskopie sztuki: Twórczość poetów i pisarzy polskich XX wieku jako inspiracja dla dzieł muzycznych, plastycznych i filmowych; W 100-lecie urodzin Czesława Miłosza*. Edited by Grażyna Darlak, Iwona Melson, and Iwona Mida. Katowice: Akademia Muzyczna im. Karola Szymanowskiego, 2013.
- Szczurko, Elżbieta. “*Snuć miłość...*: Piotr Moss Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II.” In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Szczurko, Elżbieta. “*Totus Tuus* Henryka Mikołaja Góreckiego w kontekście myśli Jana Pawła II o sztuce.” In *Dzieło muzyczne i jego konteksty*. Edited by Anna Nowak. Bydgoszcz: Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego, 2009.

- Szymański, Sebastian. Essay in a CD booklet. Sebastian Szymański, *Pieśni na sopran i fortepian do słów Karola Wojtyły i Romana Brandstaettera*. Requiem Records, Chord 6/2022, compact disc.
- Szymański, Sebastian. *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*. Typescript in Sebastian Szymański's private archive.
- Szymański, Sebastian. *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*. YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=_sdBUcriQfU.
- Śmiałkowska, Katarzyna. "Prośba o prawo do Matki Zbigniewa Bujarskiego." In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Świdnicka, Iwona. "Sacrum w koncepcji twórczej Józefa Świdra: Utwory do słów Jana Pawła II." In *Musica Intellectualis*. Vol. 2. *Meandry sztuki*. Edited by Emilia Dudkiewicz, Eugenia Rozlach, and Ewa Skardowska. Warszawa: Wydawnictwo UMFC, 2018.
- Tyrała, Robert. "Polska muzyka sakralna inspirowana osobą i działalnością Jana Pawła II." *Polonia Sacra* 8, no. 15 (59) (2004): 325–48.
- Warzeszak, Józef. "Teologiczno-universalna misja muzyki i śpiewu w ujęciu Jana Pawła II." *Teologia w Polsce* 16, no. 16 (2022): 65–110.
- Wojtyła, Karol. "Chrześcijanin a kultura." *Znak* 16, no. 10 (124) (1964): 1153–6.
- Wojtyła, Karol. "Hiob." In Karol Wojtyła — Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. "Tryptyk rzymski."* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- Wojtyła, Karol. "Brat naszego Boga." In Karol Wojtyła — Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. "Tryptyk rzymski."* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- Wojtyła, Karol. "Pieśń o Bogu ukrytym." In Karol Wojtyła — Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. "Tryptyk rzymski."* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- Wojtyła, Karol. "Profile Cyrenejczyka." In Karol Wojtyła — Jan Paweł II, *Poezje dramaty, szkice. "Tryptyk rzymski."* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- Wójtowicz, Ewa. "Joanna Bruzdowicz — *Sonate d'Octobre* na fortepian." In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.
- Zboralska, Maria. "Antropologia dramatu 'Brat naszego Boga' Karola Wojtyły." In *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II*. Vol. 3. *Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Edited by Teresa Malecka and Kinga Kiwała. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego, 2014.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marcin T. ŁUKASZEWSKI – *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*. Cykl pieśni Sebastiana Szymańskiego w świetle polskiej twórczości muzycznej poświęconej Papieżowi Polakowi

DOI 10.12887/ethos.20080

Przedmiotem rozważań w niniejszym artykule jest cykl pieśni pt. *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*, autorstwa polskiego kompozytora średniego pokolenia – Sebastiana Szymańskiego. Przedstawiono kontekst historyczny i problemowy polskiej twórczości poświęconej Papieżowi Polakowi. W artykule omówiono: piśmiennictwo i stan badań nad tematem, twórczość kompozytorów polskich inspirowaną osobą, działalnością lub twórczością Karola Wojtyły – Jana Pawła II, wybrane utwory twórców polskich z nim związane, a następnie tytułową kompozycję Szymańskiego. W pracy zastosowano następujące metody naukowe: komparatystykę, analizę elementarną, elementy statystyki opisowej oraz wywiad.

Słowa kluczowe: duchowość, wiara, inspiracja, Karol Wojtyła, Jan Paweł II, muzyka sakralna, poezja religijna, sacrum, słowo, Sebastian Szymański

Kontakt: Katedra Teorii Muzyki, Wydział Kompozycji i Teorii Muzyki, Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, ul. Okólnik 2, 00-368 Warszawa
E-mail: marcin.lukaszewski@chopin.edu.pl
https://chopin.edu.pl/pracownicy/83_marcin-tadeusz-lukaszewski
ORCID 0000-0003-1308-5923

Marcin T. ŁUKASZEWSKI, *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*: Sebastian Szymański's Song Cycle in the Light of Polish Musical Works Dedicated to the Polish Pope

DOI 10.12887/ethos.20080

The subject-matter of the article is the song cycle entitled *Muzyczna biografia Karola Wojtyły* (The musical biography of Karol Wojtyła), a work by Sebastian Szymański, a middle generation Polish composer. The historical and problem contexts of Polish works devoted to the Polish Pope are also presented. The author addresses the following issues: the literature and the state of research on the subject, works by Polish composers inspired by the person, activity, or oeuvre of Karol Wojtyła—John Paul II, selected works by Polish composers inspired by John Paul II, and the title composition, i.e., Sebastian Szymański's song cycle *Muzyczna biografia Karola Wojtyły*. The following scholarly methods were used in the research: comparative studies, elementary analysis, elements of descriptive statistics, and interview.

Keywords: spirituality, faith, inspiration, Karol Wojtyła, John Paul II, sacred music, religious poetry, the sacred, the word, Sebastian Szymański

Contact: Chair of the Theory of Music, Department of Composition and the Theory of Music, The Chopin University of Music, ul. Okólnik 2, 00-368 Warszawa, Poland

E-mail: marcin.lukaszewski@chopin.edu.pl

https://chopin.edu.pl/pracownicy/83_marcin-tadeusz-lukaszewski

ORCID 0000-0003-1308-5923



Jacek POPIEL*

„JEŚLI CHCESZ ZNALEŹĆ ŹRÓDŁO,
MUSISZ IŚĆ DO GÓRY, POD PRĄD”
Karol Wojtyła – Jan Paweł II w labiryncie sztuki¹

Poznanie dokonań papieża wiąże się także z odkrywaniem niedostrzeganych aspektów ich pontyfikatów. Kto z nas pamięta, że dla kolejnych papieży niezwykle ważną postacią był Dante Alighieri i jak ważna była dla nich jego „Boska Komedia”? Listy Pawła VI i Franciszka o znaczeniu Dantego zachęcają, ażeby o wiele częściej nie tylko w poznawaniu biografii papieży, ale i w zrozumieniu diagnoz dotyczących sytuacji Kościoła sięgać po teksty literackie. Szczególnie wówczas, kiedy dostrzegamy, że literatura i sztuka odegrały istotną rolę w życiu papieży.

Nie ukrywam, że wraz z dwudziestą rocznicą śmierci Jana Pawła II planowałem zamknąć moje prace nad twórczością literacką i teatralną Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Książka *Czy teatr może zbawić człowieka? Karol Wojtyła w labiryncie sztuki*, która ukazała się w roku 2024, była takim podsumowaniem. Od tej rocznicy dużo się jednak wydarzyło. Choroba i śmierć Franciszka, a także wybór Leona XIV skłaniają do spojrzenia na Jana Pawła II z jeszcze szerszej perspektywy. Nie da się ukryć, że będziemy teraz mówić o Wojtyłach nie tylko w kontekście zamkniętych już dokonań Benedykta XVI i Franciszka, ale także słów i decyzji Leona XIV.

Leon XIV to już ósmy papież w moim życiu. Jako dziecko okazjonalnie słyszałem od rodziców o Piusie XII i Janie XXIII, byli oni jednak tak

* Prof. dr hab. Jacek Popiel – Katedra Teatru i Dramatu, Uniwersytet Jagielloński, e-mail: jacek.popiel@uj.edu.pl, ORCID 0000-0002-8790-2757 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zarówno tytuł, jak i zawarte w artykule przemyślenia bezpośrednio nawiązują do książki *Czy teatr może zbawić człowieka? Karol Wojtyła w labiryncie sztuki* (zob. J. P o p i e ł, *Czy teatr może zbawić człowieka? Karol Wojtyła w labiryncie sztuki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2024), która stanowi zwieńczenie moich, trwających ponad dwadzieścia lat, badań literacko-teatralnego fragmentu biografii Wojtyły. Książka ukazała się po zakończeniu prac nad edycją *Dzieł literackich i teatralnych* Karola Wojtyły – Jana Pawła II (zob. K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, *Juwenilia (1938-1946)*, red. J. Popiel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019; t e n ż e, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, *Utwory poetyckie (1946-2003)*, red. Z. Zarębianka, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020; t e n ż e, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 3, *Dramaty. Szkice*, red. J. Popiel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2022). Przy różnych okazjach przedstawiałem efekty tych badań, stąd korzystając w niniejszym artykule z owych prac, nie odnotowuję w przypisach odwołań do moich wcześniejszych tekstów.

odlegli i nieosiągalni, że miałem wrażenie, iż przynależą do innego, wręcz niebiańskiego świata. Później docierały do mnie – już jako do młodego człowieka – informacje o działalności papieskiej i słowach Pawła VI, ale nadal był to świat odległy. Także dlatego, że żyliśmy w kraju, który wyraźnie nie dopuszczał, żeby osoba Ojca Świętego pojawiała się w mediach, szczególnie w telewizji. Dramatycznie krótki pontyfikat Jana Pawła I nie pozwolił mu na zaistnienie w świadomości współczesnego świata. Wybór Karola Wojtyły na stolicę Piotrową nagle zmienił tę perspektywę; nie tylko dlatego, że był to nasz rodak. Niesłychany rozwój mediów sprawił, że zarówno Jan Paweł II, jak i kolejni papieże stali się nam bliscy nie tylko poprzez swe liczne pielgrzymki (przy wcześniejszym zamknięciu następców Piotra w murach Watykanu), ale i dzięki ciągłej obecności w mediach.

Ta zmiana perspektywy, z której patrzyliśmy na papieży, spowodowała, że od 16 października 1978 roku – dnia wyboru Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową – wszystko, co dotyczyło biografii Papieża, który przybył do Rzymu z „dalekiego kraju”², budziło wielkie zainteresowanie. Już w pierwszym tygodniu po tym pamiętnym dniu w świat poszła wiadomość, że Jan Paweł II był w przeszłości aktorem, poetą i dramaturgiem. Opublikowany w roku 1979 tom *Poezje i dramaty*³ odegrał przełomową rolę w recepcji dorobku literackiego Wojtyły, przede wszystkim uświadomił, jak zróżnicowana i bogata jest sfera jego literacko-teatralnych wypowiedzi. Kolejne, odkrywane w archiwach kościelnych i prywatnych teksty Wojtyły, głównie z okresu młodości, w chwili publikacji budziły duże zainteresowanie. Wzbogacały bowiem wiedzę biografów Papieża o elementy do tej pory nieznane. Powszechne też było przekonanie, że ta bardzo bliska Wojtyłce potrzeba wypowiedzenia się w języku poezji została ostatecznie zamknięta w dniu wyboru na następcę św. Piotra. Ostatnim utworem miał być poemat *Stanisław*⁴ z roku 1978, wręczony przez autora jego następcy na stolicę biskupiej w Krakowie Franciszkowi Macharskiemu. Kiedy pod koniec roku 2002 pojawiły się pierwsze informacje, że Jan Paweł II powrócił do twórczości poetyckiej, uznano ten fakt za sensację – zelektryzowała ona prawie cały świat. Opublikowany w roku 2003 *Tryptyk rzymski*⁵ jest jednym z najważniejszych tekstów, jakie pozostawił nam Jan

² J a n P a w e ł I I, *Z dalekiego kraju* (Pierwsze pozdrowienie skierowane do wiernych, Watykan, 16 X 1978), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie* t. 1 (1978), red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1987, s. 1.

³ Zob. K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979.

⁴ Zob. K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł I I, *Stanisław*, w: tenże, *Juwenilia (1938-1946)*, s. 185-193.

⁵ Zob. t e n ż e, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, w: tenże, *Utwory poetyckie (1946-2003)*, s. 195-213.

Paweł II. To nie tylko wyrażony w języku poezji, tak bliskiej Wojtyłe, literacki testament Papieża.

Przypominam te znane fakty, nie można bowiem w pełni zrozumieć Jana Pawła II bez sięgnięcia do tych zdarzeń, myśli, które związane są z literaturą, teatrem, sztuką. To jeden z wyróżników określających osobowość tego Papieża. Szczególnie jest to widoczne w zetknięciu z biografiami papieży ostatnich stu lat. Kolejni następcy św. Piotra wnosili do Watykanu określone osobiste doświadczenia, w znacznym stopniu decydujące o obliczu pontyfikatu. Wojtyła przybył do Stolicy Apostolskiej z balastem doświadczeń kapłana z państwa przynależącego do obozu socjalistycznego. Każdy, kto zna biografię Jana Pawła II, od razu jednak powinien dopowiedzieć, że wprowadzał on do Watykanu bogaty świat wartości związanych z tradycją polskiej kultury i literatury, tak mocno zakorzenionych w tradycji chrześcijańskiej. A znaczenie tego fragmentu doświadczeń było tym większe, że Wojtyła był nie tylko „czytelnikiem” tej tradycji, ale poprzez czynnie uprawianą działalność teatralną i literacką – jej kontynuatorem. To pozostawiło trwałe ślad na jego osobowości, niezależnie od miejsca i misji, którą w kolejnych miejscach wypełniał.

Studia nad rolą poezji, literatury w biografii Karola Wojtyły dopiero w ostatnich miesiącach, kiedy zacząłem na Jana Pawła II spoglądać w kontekście poprzednich, wcześniej tu przywołanych pontyfikatów, uświadomiły mi, że również wielu innych papieży nie można w pełni zrozumieć bez dostrzeżenia, jak istotną rolę w ich nauczaniu odgrywała literatura piękna. Zapewne jedynie w przypadku Wojtyły było to aż tak widoczne, ale poznawanie dokonań papieży wiąże się także z odkrywaniem niedostrzeganych aspektów ich pontyfikatów. Kto z nas pamięta, że dla kolejnych papieży niezwykle ważną postacią był Dante Alighieri i jak ważna była dla nich jego *Boska Komedia*⁶? Jakże znaczący jest fakt, że w siedemsetną rocznicę urodzin poety, przypadającą w roku 1965, Paweł VI na zakończenie prac Soboru Watykańskiego II podarował ojcom soborowym artystyczne wydanie *Boskiej Komedii* i uczcił pamięć Dantego Listem apostolskim *Altissimi cantus*⁷, w którym potwierdził silną więź łączącą Kościół z Dantem Alighierim.

Pięknie o tym znaczeniu Dantego w życiu papieży, w zrozumieniu wiary i Kościoła mówił List apostolski *Candor lucis aeternae*⁸ ojca świętego Fran-

⁶ Zob. D. A l i g h i e r i, *Boska Komedia*, tłum. E. Porębowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

⁷ Zob. P a u l u s P P. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Altissimi cantus*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi-motu-proprio_19651207_altissimi-cantus.html.

⁸ Zob. F r a n c i s z e k, List apostolski *Candor lucis aeternae*, tłum. S. Tasiemski, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-apostolski-candor-lucis-aeternae-ojca-swietego-franciszka-w-vii-stulecie-smierci-dantego-alighieri/>.

ciszka ogłoszony w siedemsetną rocznicę śmierci poety. Zdaniem Papieża Dante potrafił „poprzez piękno poezji, wyrazić głębię tajemnicy Boga i miłości”⁹. Pisał Franciszek: „Przez niniejszy List apostolski pragnę dołączyć mój głos do głosów moich Poprzedników, którzy otaczali wielkim szacunkiem i sławili Poetę, [...] aby w ten sposób na nowo zwrócić na niego uwagę Kościoła, ogółu wiernych, literaturoznawców, teologów i artystów”¹⁰. Przywołał też słowa Pawła VI: „*Boska Komedia* jest poematem pokoju: «Piekło» jest mroczną pieśnią pokoju utraconego na zawsze, «Czyściec» jest słodką pieśnią pokoju oczekiwanego, «Raj» jest tryumfalną pieśnią pokoju wiecznie i w pełni posiadanego”¹¹.

Listy Pawła VI i Franciszka o znaczeniu Dantego zachęcają, ażeby o wiele częściej w poznawaniu nie tylko biografii papieża, ale i w zrozumieniu diagnoz dotyczących sytuacji Kościoła sięgać po teksty literackie. Szczególnie wówczas, kiedy dostrzegamy, że literatura i sztuka odegrały istotną rolę w życiu papieża.

Lektura wspomnianego listu papieża Franciszka spotęgowała wagę pytania, od którego nie mogę się uwolnić: co sprawiło, że po tych niezapomnianych latach pontyfikatu i pamiętnych dniach odchodzenia Papieża, Jan Paweł II stał się dla tak wielu wielkim nieobecnym, a jeśli obecnym, to w licznych polemikach dotyczących całego pontyfikatu.

Oczywiście, od razu po tych słowach usłyszę – to przecież nieprawda. Wszak są tysiące pomników, tablic pamiątkowych, szlaków, kościołów, szkół, szpitali, ulic dedykowanych Janowi Pawłowi II. Ale o tej prawdziwej obecności tylko w części mogą one zaświadczyć.

Nigdy nie ukrywałem, że to co wydarzyło się w ostatnich latach z recepcją dziedzictwa Jana Pawła II w Polsce, zrodziło we mnie rozgoryczenie. Jakie błędy popełniono? Nie mam wątpliwości, że wprowadzenie Papieża do naszego życia politycznego było niewybaczalnym grzechem. Także bezmyślne wykorzystywanie na przykład słynnych kremówek, bez zrozumienia całego kontekstu, w którym pojawiło się to Papieskie wspomnienie z młodości podczas pamiętnego spotkania w Wadowicach¹², nie przysłużyło się budowaniu obrazu Ojca Świętego. Nie chcę tu jednak analizować tych błędów.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże. W przywołanym liście pisał Franciszek: „Sto lat temu, w 1921 r., z okazji sześćsetnej rocznicy śmierci Poety, Benedykt XV, nawiązując do pewnych myśli, które zrodziły się w poprzednich pontyfikatach, zwłaszcza za czasów Leona XIII i św. Piusa X, upamiętnił rocznicę śmierci Dantego zarówno encykliką, jak i poprzez wsparcie prac konserwatorskich w kościele San Pietro Maggiore w Rawennie, zwanym popularnie kościołem San Francesco, gdzie odbył się pogrzeb Alighieriego i gdzie, w części cmentarnej, został on pochowany” (tamże).

¹¹ Tamże.

¹² Por. Jan Paweł II, *Po synowsku caluję próg domu rodzinnego* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Wadowice, 16 VI 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 8(215), s. 115.

W ostatnich latach nawet umieranie Jana Pawła II zostało poddane „procesom reinterpretacyjnym”. Wystarczy przywołać spektakl *Śmierć Jana Pawła II*¹³, zrealizowany w Teatrze Polskim w Poznaniu w roku 2022. Dariusz Kosiński na łamach „Tygodnika Powszechnego” zadał pytanie, co zrobiliśmy ze śmiercią Jana Pawła II. Na temat przedstawienia poznańskiego teatru napisał: „O tym, co już z nią zrobili ci, którzy pamiętają wieczór 2 kwietnia 2005 r., dowiadujemy się z filmowych wywiadów wyświetlanych na ekranie-kurtynie pomiędzy kolejnymi sekwencjami przedstawienia. Dla młodszych 21.37 to mem, z którego dziś się tylko śmieją, choć siedemnaście lat temu zapisywali w nastoletnich pamiętniczkach swoją rozpacz. Dla starszych – emocjonalne wspomnienie wypowiedziane w nieporadny sposób, który wśród premierowej publiczności wywoływał podejrzenie ochoczy śmiech. Relacje wideo odwołują się oczywiście do tego, co zrobiliśmy z tamtym doświadczeniem, i tego, jak niewiele zostało po szumnych zapowiedziach moralnego przełomu i pokolenia JP II”¹⁴.

To smutne, że w kręgu polskiego teatru przez dwadzieścia lat od śmierci Jana Pawła II nie pojawiły się spektakle, które byłyby prawdziwie artystyczną, nieunikającą trudnych problemów, dyskusją z dziedzictwem Papieża.

Nie mogę również zapomnieć, że w okresie poprzedzającym rocznicę stu-lecia urodzin Karola Wojtyły, obchodzoną w roku 2020, jak i w latach następnych w Polsce przyciągały uwagę nie prace, artykuły pokazujące dokonania Jana Pawła II, lecz publikacje, niekiedy z sensacyjnymi tytułami, stawiające postać Papieża w niewyraźnym świetle odkrywanych tajemnic wielkiej machiny, jaką jest Watykan i instytucja Kościoła. Nie mam wątpliwości, że wszelkie mechanizmy, które ukrywały fakty dotyczące pedofilii i ich tuszowania, powinny być rzetelnie zbadane. Nie można bać się głosów krytyki. Znamienne, że Dante, kiedyś znajdujący się na kościelnych indeksach ksiąg zakazanych, a odkrywany przez papieża dwudziestego wieku, ceniony był także za głosy krytyki w stosunku do ludzi Kościoła. Ukazanie prawdy o mechanizmach watykańskich instytucji, roli osób znajdujących się w otoczeniu Papieża czy z dzisiejszej perspektywy kontrowersyjnych decyzjach Ojca Świętego (być może podejmowanych w oparciu o ówczesną wiedzę i ówczesne rozumienie problemów) mogłoby być bardziej oczyszczające niż milczenie. Franciszek we wspomnianym już liście z roku 2021 pisał, że uważna lektura *Boskiej Komедii* „nie zwalnia Kościoła od przyjęcia także słów proroczej krytyki, wypowiedzianych przez Poetę wobec tych, którzy mieli głosić Ewangelię i reprezentować nie siebie, lecz Chrystusa”¹⁵. W tym kontekście zacytował słowa Pawła VI:

¹³ P. Dobrowolski, J. Skrzywanek, *Śmierć Jana Pawła II*, premiera 5 II 2022, Teatr Polski, Poznań, reż. J. Skrzywanek.

¹⁴ D. Kosiński, *Idź i patrz*, „Tygodnik Powszechny” 2022, nr 8, s. 14.

¹⁵ Franciszek, List apostolski *Candor lucis aeternae*.

„Bez żalu przypominamy też, iż głos Dantego był przenikliwy i surowy wobec niejednego papieża, że surowo ganił instytucje kościelne i osoby, które były sługami i przedstawicielami Kościoła”¹⁶. I dalej dodał: „Poeta, potępiając zepsucie niektórych warstw Kościoła, staje się rzecznikiem jego głębokiej odnowy i wzywa Opatrzność, by tej odnowie sprzyjała i ją umożliwiła”¹⁷.

Co możemy dzisiaj uczynić, żeby w dwadzieścia lat po śmierci Jana Pawła II ponownie zachęcić do takiego myślenia o nim, które sprawiedliwie oceni całość jego dokonań? Iluż z nas chciałoby nadal widzieć taki obraz Papieża Polaka, jaki w formie poetyckiej pozostawił nam Czesław Miłosz:

Przychodzimy do Ciebie, ludzie słabej wiary,
Abyś nas umocnił przykładem swego życia
I oswobodził od niepokoju
O dzień i rok następny. Twój to wiek dwudziesty
Zasłynął nazwiskami potężnych tyranów
I obróceniem w nicość ich drapieżnych państw.
Że tak będzie, wiedziałeś. Uczyłeś nadziei:
Bo tylko Chrystus jest panem historii¹⁸.

Upływ czasu wręcz zachęca do poszukiwania nieco innych sposobów przybliżania osoby świętego Jana Pawła II. Wydaje mi się, że biografię Wojtyły, coraz częściej przedstawianą w pomnikowym ujęciu, warto przemyśleć jako niepozbanioną dramaturgii historię człowieka. Każdy, nawet największy święty, na początku był przede wszystkim konkretnym żyjącym człowiekiem, a nie pomnikiem.

Jan Paweł II oprócz świadectw utrwalonych na taśmach filmowych i telewizyjnych pozostawił tysiące stron: książek, encyklik, homilii, wypowiedzi literackich, poezji, dramatów. Książki pozostały, ale dziś już tylko nieliczni teksty te czytają i próbują zrozumieć. Czy jesteśmy w stanie młodym ludziom pokazać, że droga Wojtyły to droga, na której pojawiają się rozterki, wątpliwości, niekiedy dramaty będące doświadczeniem niejednego człowieka?

Jeśli zachęcam, także ludzi Kościoła, do czytania tekstów poetyckich i dramatycznych Wojtyły, to dlatego, że wielokrotnie można dostrzec bezpośredni związek między jego działalnością kapłańską i naukową a twórczością literacką. Zachęcam nauczycieli, księży, żeby mówiąc o nauczaniu Jana Pawła II, pokazywali jak te dwa światy – literatury i kapłańskiego nauczania – wzajemnie pięknie się przenikają¹⁹.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ C. Miłosz, *Oda na osiemdziesiąte urodziny Jana Pawła II*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 1199.

¹⁹ Trudno na przykład nie pamiętać o związkach przyszłego Papieża z Katedrą Etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Kiedy wraz z zespołem badaczy pracowałem nad trzecim tomem

Wiemy, jak wielką rolę w kształtowaniu osobowości człowieka odgrywa okres dzieciństwa i młodości. Karol Wojtyła – Jan Paweł II wielokrotnie mówił o wpływie doświadczeń z tego okresu na własne życie. Pisali na ten temat biografowie Ojca Świętego. W doświadczeniach młodości istotną rolę odegrało w jego przypadku poznanie dwóch ludzi: Jana Tyranowskiego i Mieczysława Kotlarczyka. Zapytajmy, kto pamięta dębnickiego krawca-apostoła, który pozostał osobą świecką, a w znaczący sposób wpłynął na rozwój duchowy Wojtyły i jego decyzję o przyjęciu daru kapłaństwa²⁰. Trudno wyobrazić sobie biografię Wojtyły bez studiów polonistycznych, tajnego Teatru Rapsodycznego, przyjaźni z Mieczysławem Kotlarczykiem i bez rodzących się w Krakowie przemyśleń, w których świat sztuki łączył się ze światem ducha, a świat ducha ze światem sztuki.

Wielokrotnie w artykułach i wykładach podkreślałem, że dzień, w którym Karol Wojtyła podjął decyzję o wyborze kapłaństwa, był zapewne momentem, który skłaniał go do nieco odmiennego spojrzenia na cały dotychczasowy świat przeżyć i doświadczeń osobistych, w tym także na miejsce i znaczenie literatury, teatru, szerzej sztuki w życiu człowieka. Ów bliżej nieznany dzień roku 1942 stanowił punkt kulminacyjny procesu od dłuższego czasu rozgrywającego się w sercu, duszy i umyśle młodego Wojtyły. Osoby zajmujące się biografią Papieża wymieniają całą serię faktów, które wyznaczają istotne momenty owego procesu dojrzewania do kapłaństwa. Śmierć matki, brata, doświadczenia kilkunastu miesięcy wojny i okupacji, zgon ojca, poznanie Jana Tyranowskiego. Niewątpliwie i w Wadowicach, i w Krakowie marzył, żeby zostać poetą, dramaturgiem, aktorem. W owym młodzieńczym okresie doświadczenie płynące z obcowania z dziełem sztuki, literatury czy teatru było dla Karola Wojtyły drogą poszukiwania wartości, dla których warto żyć. Słowa poetów, których dzieła namietnie czytał i interpretował scenicznie, i słowa zapisywane w pierwszych lirykach służyły poznaniu i zrozumieniu. Kiedy jednak nastał już ów dzień przełomu – wyboru kapłaństwa, Wojtyła miał zapewne świadomość, że oto znalazł się w kręgu tajemnicy, którą próbował zgłębić.

W moich poszukiwaniach śladów dramatycznych wyborów, przed jakimi stawał młody Wojtyła, momentem prawdziwego olśnienia był rok 2009, kiedy

edycji jego *Dzieł literackich i teatralnych* nie miałem wątpliwości, że dramat *Przed sklepem jubilera* był pokłosiem między innymi prowadzonych w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej w Lublinie w roku akademickim 1956-1957 wykładów z teologii moralnej dotyczących etyki małżeńskiej, kursu duszpasterskiego w sierpniu 1957 roku, na który Wojtyła przygotował referat „Propedeutyka sakramentu małżeństwa” i wykładów monograficznych na temat miłości i odpowiedzialności prowadzonych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1956-1958.

²⁰ Zob. m.in. K. W o j t y ł a, *Apostoł*, „Tygodnik Powszechny” 5(1949) nr 35, s. 8n. O roli Tyranowskiego w biografii Wojtyły piszę we wspomnianej książce *Czy teatr może zbawić człowieka?* (w rozdziale „Świadectwo Jana Tyranowskiego”).

w trakcie pobytu w Rzymie otrzymałem przechowywany w Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II maszynopis z zapisem rekolekcji dla artystów ogłoszonych przez biskupa Karola Wojtyłę w dniach od 16 do 18 kwietnia w Wielkim Tygodniu 1962 roku w kościele Świętego Krzyża w Krakowie. Rekolekcje te nosiły znamieny tytuł – „Ewangelia a sztuka”. Jednym z fundamentów owych nauk było odwołanie do tekstu literackiego, do *Nie-Boskiej komedii*²¹ Zygmunta Krasińskiego. Jakże wymowne są rozważania odnoszące się do słów: „Przez ciebie przepływa strumień Piękności, ale ty sam nie jesteś Pięknością”²². Zdanie to – wyznaje Wojtyła – „od tylu lat chodzi za mną z jakąś natarczywością”²³. Wojtyła-kapłan wraca tu do Wojtyły-aktora, Wojtyły-polonisty przez lata próbującego zgłębić piękno i istotę myśli dzieł polskich romantyków.

W tym rozważaniu istoty słynnego zdania z *Nie-Boskiej komedii* dla Wojtyły kluczowa była końcowa część zawartej w nim myśli – „ale ty nie jesteś pięknością”. Artysta, tworząc nawet najwspanialsze dzieła, musi bowiem pamiętać, że: „Bóg nie będzie nas sądził za nasze dzieła. Będzie nas sądził z wartości naszego człowieczeństwa”²⁴.

Droga prowadząca do podjęcia decyzji o kapłaństwie jest świadectwem – być może nawet dramatycznego – procesu rozgrywającego się w życiu młodego człowieka, który pragnął zostać artystą, aktorem, poetą. Wojtyła wybrał drogę Ewangelii: „Ewangelia jest cała zwrócona w stronę człowieka. Nie w stronę abstrakcji! Nie w stronę sztuki jako abstrakcji, ale w stronę sztuki jako funkcji człowieka, jako funkcji człowieczeństwa. Ewangelia dosięga człowieczeństwa. Mówi człowiekowi o wartości jego człowieczeństwa: o wartości nieprzekraczalnej, nieprzenośnej. Z tego będziesz sądzony. Z tego będziesz sądzony przez Boga. Za to Bóg osobiście zapłacił. W tej ocenie wartości człowieczeństwa Ewangelia jest bezkompromisowa”²⁵.

To wzruszające wyznanie Wojtyły, wypowiedziane do artystów w roku 1962, nabiera o wiele głębszego znaczenia, kiedy uświadamiamy sobie, że wypowiada je kapłan, który dochodził do odkrycia tej najważniejszej dla katolika prawdy po przeżyciu wielu pięknych, ale i być może dramatycznych, pełnych wahań, wątpliwości zdarzeń.

²¹ Zob. Z. K r a s i ń s k i, *Nie-Boska komedia*, oprac. M. Grabowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1974.

²² K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów. Wielki Tydzień 1962*, w: tenże, *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów. Wielki Tydzień 1962 oraz List do artystów. Wielkanoc 1999*, Homo Dei, Kraków 2016, s. 29.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 33.

²⁵ Tamże, s. 34.

Jan Paweł II nie oczekiwałby od nas dzisiaj kolejnych pomników, pragnąłby jedynie, abyśmy go czytali, komentowali, studiowali, analizowali jego słowa. Po dwudziestu latach od śmierci Papieża warto zapytać, jakie teksty literackie należy czytać, żeby lepiej zrozumieć Wojtyłę – człowieka. Na pewno *Pieśń o Bogu ukrytym*²⁶, na pewno poemat *Stanisław*, na pewno dramaty i przede wszystkim *Tryptyk rzymski*.

Przypomnijmy: *Tryptyk rzymski* po raz pierwszy ukazał się w roku 2003. Zarówno w chwili prezentacji, jak i dzisiaj, nikt, kto zajmuje się biografią Jana Pawła II, nie może podważyć rangi tego utworu. *Tryptyk rzymski* jest bowiem jedynym tekstem poetyckim opublikowanym przez Wojtyłę – Papieża. Znamienne, że po tylu latach pontyfikatu, w trakcie którego Jan Paweł II w słowach homilii, encyklik, wywiadów wyrażał swoje myśli, pojawiło się w nim pragnienie przekazania bardzo osobistego przesłania w formie poematu. Czy była w tym tęsknota za językiem tak bliskim w czasach młodości, kiedy tworzył utwory należące do różnych gatunków i tradycji poetyckich, dramaty, prozę poetycką? A może u ponad osiemdziesięcioletniego Papieża pojawiła się myśl, że tylko poezja może wyrazić to, czego nie mógł w pełni przekazać w formach komunikowania się właściwych dla osoby pełniącej funkcję następcy świętego Piotra? Pragnął w sposób artystyczny wyrazić istotę dramatycznej i teatralnej wizji świata, w której ciągle trzeba zdobywać prawdę o sobie i Bogu. Język poezji daleki jest od rzeczywistości dogmatów – to ciągle zadawanie pytań, poszukiwanie słów przybliżających tajemnice istnienia²⁷.

W posłudze kapłańskiej Msza Święta, inne nabożeństwa, homilie mają wymiar religijny. Wymiar ten może jednak zostać spotęgowany przez sposób przekazu – nie chcę użyć tutaj słowa „artystycznego”. Nie zapominajmy, że europejski teatr dwukrotnie rodził się z religii. Najpierw w starożytnej Grecji, a później w chrześcijańskim Kościele. Pierwsze oficja dramatyczne, dramaty liturgiczne, misteria przedstawiano w kościele, były wkomponowane w liturgię. Jakże blisko powiązana z tą tradycją teatru-świątyni pozostawała myśl teatralno-dramatyczna romantyzmu i neoromantyzmu.

Przypominając te historyczne fakty, warto zadać pytanie: Dlaczego tak rzadko powracamy do tekstów literackich Wojtyły – Jana Pawła II? Dlaczego wielu duchownych nie zna tych utworów, i dlaczego ci, którzy je przeczytali, zwykle nie potrafią wykorzystać w homiliach czy rozmowach z młodymi ludźmi przepięknych i niezwykle ważnych słów zawartych w tych tekstach? Przecież poezja otwiera niejednego człowieka bardziej niż powtarzane ciągle

²⁶ Zob. tenże, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: tenże, *Juwenilia (1938-1946)*, s. 319-339.

²⁷ Warto przypomnieć, że już w roku 2003 w „Bibliotece „Ethosu” ukazała się znakomita publikacja: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (zob. *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003).

te same argumenty z nauczania religijnego. Poezja zachęca do myślenia, także poprzez ciszę, pauzy pojawiające się między kolejnymi wersami. Kiedy czytam albo słucham nagrań *Tryptyku rzymskiego* (nigdy nie zapomnę Danuty Michałowskiej, która potrafiła oddać całą głębię i piękno tego poematu), wzrasta we mnie przekonanie, że jest to jedna z najważniejszych wypowiedzi Jana Pawła II, na pewno niełatwa w odbiorze, ale dająca nam współczesnym szansę zrozumienia Wojtyły-człowieka.

Droga Wojtyły do kapłaństwa jest w istocie drogą pragnienia, głębokiej wewnętrznej potrzeby przemiany życia, aby osiągnąć szczęście i w ten sposób wskazać drogę tym, którzy znaleźli się w „ciemnym lesie”²⁸ i nie potrafią odnaleźć się we współczesnym świecie. Marzy mi się, żeby tak jak dla Dantego już na pierwszym etapie zapisanej w *Boskiej komedii* podróży przewodnikiem był poeta Wergiliusz, dla nas tym przewodnikiem był Wojtyła poeta. To poeta namawia nas, by nie poddawać się lękowi i znużeniu, i wskazuje cel, do którego powinniśmy dotrzeć.

Jan Paweł II w pierwszej części *Tryptyku rzymskiego* zapisał słowa, które są najpiękniejszą metaforą ludzkiego zmagania z tajemnicą dochodzenia do Boga:

Jeśli chcesz znaleźć źródło,
musisz iść do góry, pod prąd.
Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj,
wiesz, że ono musi tu gdzieś być –
Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?!
Cisza...
Strumieniu, leśny strumieniu,
odśłoń mi tajemnicę
swego początku!

(Cisza – dlaczego milczysz?
Jakże starannie ukryłeś tajemnicę twego początku.)²⁹.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Alighieri, Dante. *Boska Komedia*. Translated by Edward Porębowicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.

Franciszek. List apostolski *Candor lucis aeternae*. Translated by Stanisław Tasiemski. Katolicka Agencja Informacyjna, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-apostolski->

²⁸ Por. Alighieri, dz. cyt., „Piekło”, pieśń 1, w. 3, s. 25.

²⁹ Wojtyła – Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, s. 197-199.

candor-lucis-aeternae-ojca-swietego-franciszka-w-vii-stulecie-smierci-dantego-alighieri/.

Jan Paweł II. “Po synowsku całuję próg domu rodzinnego (Homilia podczas Liturgii Słowa, Wadowice, 16 VI 1999).” *L’Osservatore Romano: The Polish Edition* 20, no. 8(215) (1999): 113–15.

Jan Paweł II. “Z dalekiego kraju (Pierwsze pozdrowienie skierowane do wiernych, Watykan, 16 X 1978).” *Nauczanie papieskie*. Vol. 1 (1978). Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jaroch. Poznań and Warszawa: Pallottinum, 1987.

Kosiński, Dariusz. “Idź i patrz.” *Tygodnik Powszechny*, no. 8 (2022): 70–71.

Kraśniński, Zygmunt. *Nie-Boska komedia*. Edited by Maria Grabowska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1974.

Paulus PP. VI. Litterae apostolicae motu proprio datae *Altissimi cantus*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19651207_altissimi-cantus.html.

Popiel, Jacek. *Czy teatr może zbawić człowieka? Karol Wojtyła w labiryncie sztuki*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2024.

Wierzbicki, Alfred Marek, ed. *Wokół “Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003.

Wojtyła, Karol. “Apostoł.” *Tygodnik Powszechny* 5, no. 35 (1949): 8–9.

Wojtyła, Karol. *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

Wojtyła, Karol—Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938–1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.

Wojtyła, Karol—Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.

Wojtyła, Karol—Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 3. *Dramaty. Szkice*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2022.

Wojtyła, Karol—Jan Paweł II. “Ewangelia a sztuka: Rekolekcje dla artystów; Wielki Tydzień 1962.” In *“Ewangelia a sztuka: Rekolekcje dla artystów; Wielki Tydzień 1962” oraz “List do artystów: Wielkanoc 1999.”* Kraków: Homo Dei, 2016.

Wojtyła, Karol—Jan Paweł II. “Pieśń o Bogu ukrytym.” In Wojtyła—Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938–1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.

Wojtyła, Karol—Jan Paweł II. “Stanisław.” In Wojtyła—Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.

Wojtyła, Karol—Jan Paweł II. “Tryptyk rzymski. Medytacje.” In Wojtyła—Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946–2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jacek POPIEL – „Jeśli chcesz znaleźć źródło, musisz iść do góry, pod prąd”. Karol Wojtyła – Jan Paweł II w labiryncie sztuki

DOI 10.12887/ethos.20081

Autor artykułu stawia tezę, że nie można w pełni zrozumieć życia i dzieła Jana Pawła II bez przemyślenia jego związków z literaturą, teatrem i sztuką. Jednym z wyróżników jego pontyfikatu był fakt, że wprowadzał on do Watykanu świat wartości związanych z tradycją polskiej kultury i literatury, której poprzez czynnie uprawianą działalność teatralną i literacką stał się kontynuatorem. Również w nauczaniu wielu innych papieży istotną rolę odgrywała literatura piękna, czego przykładem mogą być listy apostolskie Pawła VI i Franciszka, potwierdzające więź Kościoła z Dantem Alighierim. W artykule poruszone zostały także zagadnienie roli literatury w poszukiwaniu przez Karola Wojtyłę wartości prowadzących do decyzji o wyborze kapłaństwa oraz kwestia współczesnej recepcji osoby i działalności Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, literatura, teatr, Paweł VI, papież Franciszek, Dante Alighieri

Kontakt: Katedra Teatru i Dramatu, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16, 31-007 Kraków

E-mail: jacek.popiel@uj.edu.pl

<https://katedrateatru.polonistyka.uj.edu.pl/pracownicy/jacek-popiel>

ORCID 0000-0002-8790-2757

Jacek POPIEL, “If you want to find the source, you have to go up, against the current.”
Karol Wojtyła—John Paul II and the Realm of Arts

DOI 10.12887/ethos.20081

The author argues that a full understanding of the life and output of John Paul II is not conceivable unless one has studied his commitment to literary writing, his reception of works of literature, and his involvement in theater and art. Among the most characteristic aspects of the pontificate of John Paul II was that he introduced the Vatican to the universe of values which have permeated the Polish culture and, specifically, literature, the tradition which he himself had continued through his literary works and active involvement in theatrical productions. Literary works were important also in the case of the teachings of other popes, for instance, Paul VI and Francis confirmed, in their apostolic letters, the bond between the Church and the work of Dante Alighieri. The paper also addresses the themes of, respectively, the impact literary works had on Karol Wojtyła's pursuit for the values which ultimately prompted his decision to enter the priesthood, and the contemporary reception of the person and accomplishments of John Paul II.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: Karol Wojtyła—John Paul II, literature, theater, Pope Paul VI, Pope Francis, Dante Alighieri

Contact: Chair of Theater and Drama, Faculty of Polish Studies, Jagiellonian University, ul. Gołębia 16, 31-007 Cracow, Poland

E-mail: jacek.popiel@uj.edu.pl

<https://katedrateatru.polonistyka.uj.edu.pl/pracownicy/jacek-popiel>

ORCID 0000-0002-8790-2757

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE



Keith A. HOUDE*

WOJTYŁA'S *DAVID*: LOST OR FOUND? Contextual Clues Toward Possible Solution of a Literary Mystery

The contents of Wojtyła's "Psalter of David" would appear to be remarkably similar to his description of "David" as mixed in form, prose and verse, including sonnets. Is it possible that the ostensible "drama" "David" is essentially the same work as the "dramatic poem" sonnets of the "Psalter of David"?

Scripture tells us that the prophet Samuel found David tending sheep and anointed him as the Lord's chosen servant and king of Israel (see 1 Sm 16:1–13; Ps 78:70–72). It is well known that Michelangelo's *David* sculpture, chiseled from Carrara marble, resides within the Galleria dell'Accademia in Florence. What has apparently remained unknown is which alcove might serve as the hidden home of Wojtyła's *David* drama, handwritten on paper as an expression of the sincere soul of its young author.

The consensus among scholars appears to be that this early literary work of Wojtyła has been lost to history. Bolesław Taborski, translator of Wojtyła's extant plays, was apparently among the first to write of this drama and its loss: "In December 1939, at the age of nineteen, he wrote his first play, *David*."¹ The footnote to this statement reads as follows: "The text of *David* has not been preserved, but we know of it from Wojtyła's letter to Mieczysław Kotlarczyk, dated 28 December 1939, which mentions the play as already written and describes it briefly as a dramatic poem, or drama, partly biblical, partly rooted in Polish history. Wojtyła adds that he has revealed there many things dormant in his soul."² George Weigel, Wojtyła's official biographer, relying partially on Taborski, noted that in late 1939 "Karol wrote his first play, *David*, which has been lost."³ Jacek Popiel, editor of the recent Polish critical edition

* Prof. Keith A. Houde – Ave Maria University, e-mail: keith.houde@avemaria.edu, ORCID 0000-0002-0978-3692 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Bolesław T a b o r s k i, "Introduction," in Karol Wojtyła, *The Collected Plays and Writings on Theater*, trans. Bolesław Taborski (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1987), 3.

² T a b o r s k i, "Introduction," 3–4, footnote 1.

³ George W e i g e l, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (New York: HarperCollins Publishers, 1999), 62 and 870.

of Wojtyła's early literary works, referred to such a drama from the German occupation period entitled *David* (1939) and also indicated that the text has not yet been found.⁴

As a psychology professor with an emphasis on the personalist psychology of Karol Wojtyła—John Paul II, within the context of his contributions to Polish faith and culture, I have long been fascinated with the literary mystery surrounding this text. I have wondered aloud with my students regarding what might have become of it. Was it lost in the chaos of the German occupation of Poland, as were some other texts of significance? Was it preserved in a secure niche within the home of a friend or safeguarded within a vault of the archdiocesan archives? Has it been successfully concealed waiting to be discovered at some future date? Has it been truly lost? Or—perhaps most intriguingly—might it have been hidden in plain sight and already revealed in an unexpected manner?⁵ Although I pose the latter question here, I readily defer to the expertise of scholars more knowledgeable in Polish literature and the writings of Wojtyła.

The most reliable early source of information regarding Wojtyła's *David* (referenced by all three scholars noted above) is the letter from Wojtyła to his previous theater teacher and mentor, later drama colleague and friend, Mieczysław Kotlarczyk, dated to December 28, 1939. At that time, Wojtyła was living in the Dębники neighborhood of Kraków, and Kotlarczyk was still living in Wojtyła's hometown of Wadowice. The most relevant excerpt is presented here:

First and foremost, I must tell you that I am keeping very busy. Some people are currently dying of boredom, but not I. I have surrounded myself with books, dug in

⁴ See Jacek Popiel, "Wprowadzenie," in Karol Wojtyła (Jan Paweł II), *Dzieła literackie i teatralne*, vol. 1, *Juwenilia (1938–1946)*, ed. Jacek Popiel (Kraków: Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie and Wydawnictwo Znak, 2019), 10.

Please note that due to the present author's limited proficiency in the Polish language, initial access to the key text of this Polish critical edition was via Google Translate (Google Lens feature), refined by use of the *PWN Oxford Wielki słownik polsko-angielski / Polish–English Dictionary* (Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN and Oxford University Press, 2004). Great care was subsequently taken to ensure accuracy of understanding and precision in translation that would stand up to scholarly scrutiny. The author is grateful to Marta Burghardt, editorial team member for this Polish critical edition from the John Paul II Institute of Intercultural Dialogue in Cracow, for her valued review and feedback on this article to ensure accurate historical and linguistic understanding. The author is also grateful to Judyta Mielnicka, native Polish speaker, for her valued assistance in Polish–English translation of any words, phrases, and brief passages from this volume presented or referenced within this article. Any limitations of this article remain the responsibility of the present author.

⁵ For a brief preliminary presentation of this question, see Keith A. Houde, "Man Creates Culture, Culture Creates Man: The Reciprocal Relationship Between Humanity and Culture in the Life and Thought of Saint John Paul II," *Roczniki Kulturoznawcze* 15, no. 3 (2024): 32–33.

with Arts and Sciences. I am working. Would you believe that I am virtually running out of time! I read, I write, I study, I think, I pray, I struggle with myself. At times I feel great oppression, depression, despair, evil. At other times, as if I were seeing the dawn, the aurora, a great light. I wrote a drama or, more precisely, a dramatic poem, entitled *David*, in which he wears biblical robes and a linen shirt from the time of Piast and a crimson cloak of a Polish nobleman. In it I have bared many things, many matters of my soul. I am very curious what you would say about it. I have already sent you these sonnets. I'm wondering how you find them. In any case, *David* is not one form; it is in prose and in verse, both bland and rhymed—sincere.⁶

An analysis of this letter, along with other available contextual and textual data, may provide us with some clues regarding the mystery of this literary work. Specifically, this letter would appear to offer criteria for identification of Wojtyła's *David* in terms of its context, content, title, genre, form, history, provenance, style, themes, and meaning. Depending upon what we find, this would then raise a most interesting question: Might an available text be identified that meets these criteria?

CONTEXT AND CONTENT

In terms of *context*, nearly four months into the German occupation of Poland, even after his collegiate studies in Polish language and literature had been brutally terminated by closure of the Jagiellonian University and deportation of his professors, Wojtyła continued to be diligently engaged in spiritual and scholarly pursuits. During this time, he reportedly experienced an interior spiritual and emotional struggle between darkness ("oppression, depression, despair, evil") and light ("the dawn, the aurora, a great light").⁷ Although many around him had become bored with inactivity, he was cultivating the interior life, as later reflected within poetic verses regarding his forced labor within a stone quarry: "The greatness of work is inside man."⁸

In terms of *content*, Wojtyła indicated that this literary work portrays David, the biblical shepherd and king, within which "he wears biblical robes and

⁶ Quoted in Adam Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium: Kalendarium of the Life of Karol Wojtyła*, ed. Kazimierz Chwalek, trans. Irena and Thaddeus Mirecki, et al. (Stockbridge, Massachusetts: Marian Press, 2000), 64–65. For the original Polish version of this letter, see Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 353–54. Although the English translation cited here renders the Polish word "białego" as "bland," it would appear to be more appropriately rendered as "blank," as in blank or unrhymed verse in contrast to rhymed verse.

⁷ Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 353.

⁸ Karol Wojtyła, "The Quarry" (poem-cycle), in *The Place Within: The Poetry of Pope John Paul II*, trans. Jerzy Peterkiewicz (New York: Random House, 1982), 63.

a linen shirt from the time of Piast and a crimson cloak of a Polish nobleman.”⁹ Beginning with prince Mieszko in the tenth century, the Piast dynasty ruled Poland as kings until the fourteenth century.¹⁰ Polish nobility of the seventeenth century were known for their characteristic style of dress.¹¹ Such biblical and cultural comparisons were not without precedent in Polish history, art, and literature, particularly regarding analogies between the figure of David and Polish royalty. Similar themes might be discerned in the poetry of Jan Kochanowski (*David's Psalter* [*Psalterz Davidów*], 1578) and Wespazjan Kochowski (*A Polish Psalmody* [*Psalmodia polska*], 1695).¹² A statue of David dating to the sixteenth century, crowned and apparently clothed in the attire of a Polish king or knight, appears within the “Lost Wawel” archaeological exhibit on Wawel Hill in Kraków.¹³ Jan Matejko's illustrations of *Costumes in Poland 1200–1795* (1860) include images of Polish royalty and nobility in crimson garments, among them the traditional Sarmatian smock and robe known as the *żupan* and *kontusz*, respectively.¹⁴ Wyspiański's drama *Acropolis* (1904) incorporates a statue of David the Harpist come to life, leaping from the choir loft and proclaiming: “I am king and monarch of my peoples, who once was but a simple shepherd. I clothe myself in scarlet, and wear the dearest robes of my nation.”¹⁵ Within his own literary work on David, the young Wojtyła now discloses his own nascent sensitivity to historical, cultural, and religious comparisons that appear to set the stage for similar parallels within his subsequent early dramas. Wojtyła's *Job* (1940)¹⁶ compares the suffering of the title biblical figure to the suffering of Poland under German occupation. Wojtyła's *Jeremiah* (1940)¹⁷ parallels the warning of the title biblical prophet to Jehoiakim of Israel with the sixteenth century warning of Fr. Piotr Skarga to King Sigismund III Vasa of Poland.

⁹ Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 353.

¹⁰ See Norman Davies, *God's Playground: A History of Poland*, vol. 1, *The Origins to 1795* (New York: Columbia University Press, 2005), 52–85. See also Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65, footnote 5.

¹¹ See Davies, *God's Playground: A History of Poland*, vol. 1, 191.

¹² See Czesław Miłosz, *The History of Polish Literature* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1983), 63–64 and 143.

¹³ The exhibit placard reads: “King David statue from the elevation of the Sigismund Chapel workshop of Bartolommeo Berrecci, ca. 1530.”

¹⁴ See Luba Ristujczina, *Jan Matejko: Malarz polskich dziejów* (Warszawa: Wydawnictwo SPM, 2021), 60–61; Davies, *God's Playground*, vol. 1, 191.

¹⁵ Stanisław Wyspiański, *Acropolis: The Wawel Plays*, trans. Charles S. Kraszewski (London: Glagoslav Publications, 2017), act 4, scene 1, Kindle.

¹⁶ Karol Wojtyła, “Job,” in Karol Wojtyła, *The Collected Plays and Writings on Theater*, 25–74.

¹⁷ Karol Wojtyła, “Jeremiah,” in Karol Wojtyła, *The Collected Plays and Writings on Theater*, 93–145.

TITLE, GENRE, AND FORM

Most intriguing—and perhaps telling—is Wojtyła's own description of the title, genre, and form of this work: "I wrote a drama or, more precisely, a dramatic poem, entitled *David*."¹⁸ Here we begin to discern some potentially fascinating clues regarding the nature and identity of this literary work.

Regarding *David* as the *title* of this literary composition, it is interesting to note that the Polish critical edition of Wojtyła's juvenilia presents a collection of early poems which is sometimes referred to as the *Renaissance Psalter* (*Slavic Book*) but which is more commonly referred to as the *Psalter of David* (*Slavic Book*).¹⁹ What might be the relationship between Wojtyła's *David* and his *Psalter of David*?

Although Wojtyła's *David* text has often been referred to by scholars as a drama, an important question at hand is whether the *genre* of this work was truly a "drama" in the usual sense of the term (with acts and scenes), or whether it was more accurately and "more precisely" a "dramatic poem,"²⁰ as Wojtyła himself quite clearly indicated. In further support of the latter perspective, it appears that the young Wojtyła was around that time more comfortable with the genre of poetry than the genre of drama. In a previous and rather significant November 14, 1939, letter to Kotlarczyk presented within the Polish critical edition, Wojtyła apparently indicated that he had tried writing drama but was not satisfied with the results, seemingly at that phase of his literary development more at home with the flexibility and fragmentation of poetry than with the requisite continuity and concentration of drama.²¹ Did Wojtyła actually complete a formal disciplined drama titled *David*, or did he set aside such a project in favor of free poetic expression through his *Psalter of David*?

Wojtyła described the structure of his literary work *David* as mixed in form: "*David* is not one form; it is in prose and in verse, both bland and rhymed."²² He also specifically referred to it in terms of "these sonnets."²³ It

¹⁸ Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353.

¹⁹ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 8. The Polish critical edition presents the original Polish titles as *Renesansowy Psalterz* (*Księga Słowiańska*) and *Psalterz Dawidów* (*Księga Słowiańska*), respectively. The latter is translated here as *Psalter of David*, although it might also be translated as *Davidic Psalter*.

²⁰ Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353.

²¹ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 9 and 350–52.

²² Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353. See footnote 6.

²³ Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353.

is worth noting that, as presented in the Polish critical edition, the *Psalter of David* (dated to Spring, 1939) incorporates the following:²⁴ an untitled poetic invocation commemorating his mother (beginning with the words “Over Your White Grave”),²⁵ a poem-cycle titled “Sonnets—Outlines” consisting of seventeen sonnets in verse form,²⁶ a prose reflection on sonnets (titled “To the Sonnets!”),²⁷ a poem-cycle titled “Symphonies—Combinations” consisting of three poems (“Feast,” “Music,” and “Word”),²⁸ a poetic hymn titled “Magnificat,”²⁹ and an explanatory reflection titled “Footnotes to the Psalter (Slavic Book).”³⁰ The contents of Wojtyła’s *Psalter of David* would thus appear to be remarkably similar to his description of *David* as mixed in form, prose and verse, including sonnets.³¹ Is it possible that the ostensible “drama” *David* is essentially the same work as the “dramatic poem” sonnets of the *Psalter of David*?

HISTORY AND PROVENANCE

Further insight might be obtained through consideration of what is known regarding the *literary history* of Wojtyła’s writings during this period of time. The poems of the *Psalter of David* were reportedly written by hand following Wojtyła’s move to Kraków in the summer of 1938 and were apparently completed in the spring (or early summer) of 1939.³² Already, on October 15, 1938, he had recited some of his poetry as part of “an evening of literary readings” that took place in the “blue room” of the Catholic home (current Philharmonic

²⁴ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 540.

²⁵ Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 40–42. For an English translation of one version of this poem, see [Karol Wojtyła], “Over This Your White Grave,” in *The Place Within: The Poetry of Pope John Paul II*, ix.

²⁶ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 43–60.

²⁷ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 61–62.

²⁸ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 63–87.

²⁹ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 88–91. For this first substantive excerpt from *Re-nnaissance Psalter* available in English, see [Karol Wojtyła], “Magnificat (Hymn),” in *The Place Within: The Poetry of Pope John Paul II*, 185–88.

³⁰ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 92–93.

³¹ For further recognition of the rich variety of interacting forms within Wojtyła’s literary writings, see Marek Bernacki, “‘A More Spacious Form’ in the Poetic Art and Pastoral Teaching of Karol Wojtyła—John Paul II,” in *The Space of the Word*, ed. Zofia Zarebianka and Jan Machniak, trans. Piotr Mizia (Kraków: John Paul II Institute of Intercultural Dialogue, 2011), 93–94. Bernacki notes that Wojtyła’s poetry was characterized by “hymns, poems and lyrical songs,” “extended mystical poems,” “fragments of thought, meditations, stories and invocations,” and that even his plays incorporated “mysteries written in poetic prose.”

³² See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 8.

building) in Kraków.³³ The poem titled "Music" concludes with the notation that it was "inspired and written" on December 31, 1938.³⁴ The Polish critical edition dates the *Psalter of David* collection to the spring of 1939.³⁵ Within this volume, the seventeen sonnets begin with a notation of "Kraków, spring 1939" and end with the following notation: "I finished on Saint John ... 1939"³⁶ (presumably the midsummer feast of St. John the Baptist on June 24). Wojtyła apparently read some of these sonnets to a friend in June of 1939.³⁷ He may have participated in a poetry recitation associated with the "Days of Kraków" festival that same month (June 3–24, 1939).³⁸ In his November 14, 1939, letter to Kotlarczyk, Wojtyła indicated that he was sending his friend a few fragments from a collection entitled the *Slavic Book* that he described as poems (sonnets, symphonies, and hymns).³⁹ Note the remarkable similarity of this description to the contents of the *Psalter of David* presented above. Six weeks later, in the subsequent December 28, 1939, letter that referred to the "dramatic poem" titled *David*, he indicated that he had "already sent ... these sonnets"⁴⁰ to Kotlarczyk.

In a Lent (March), 1940, letter to Kotlarczyk, Wojtyła described a time of immersion in the Old Testament (Psalms, Job, Wisdom books, and Prophets) and indicated that he himself had written a "new drama" about suffering entitled *Job*.⁴¹ In a subsequent April, 1940, letter to Kotlarczyk, Wojtyła stated:

³³ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 58. According to contemporaries, this recitation may have included work from a very early (but nonextant) collection of Wojtyła's poetry entitled *Ballady Beskidzkie* (*Beskidy Ballads*) after the beloved Beskidy hills of his native region (see Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 7–8). One acquaintance described these "ballads" as quite traditional in form, "with themes drawn mostly from folklore and legend" along with some "Marian themes" (Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 58–59). Perhaps some of those earliest verses were subsequently incorporated within Wojtyła's *Psalter of David*, as these later sonnets and hymns seem to reflect very similar themes (e.g., reference to the Polish folk sculptor, Wowro; see Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 59, and Sonnet I).

³⁴ See Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 78.

³⁵ See Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 39.

³⁶ Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 43, 60, 412. Wojtyła seems to distinctively refer to the separate "feast of St. John the Evangelist" (December 27) in his December 28, 1939, letter to Kotlarczyk (Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 354).

³⁷ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 80; Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 9, 350.

³⁸ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 59; Agata Stękowski, "Dni Krakowa' w latach 1936–1939" ("The Cracow Pageant' in the years 1936–1939") (master's thesis, Jagiellonian University, Institute of History, 2020), 20, 67–68, Jagiellonian University Repository, <https://ruj.uj.edu.pl/entities/publication/a7341fd9-8162-4494-9c4b-14e00b5e15c4>.

³⁹ See Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 9, 350–52. See also Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 80.

⁴⁰ Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also, Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 10, 353–54.

⁴¹ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 71. See also Wojtyła, *Juwenilia* (1938–1946), 10, 355–56.

Regarding myself, I have two dramas: the first one—*Job*—a drama in Greek form.... It grabs you by the heart, it is eloquent, it is very dramatic and theatrical and quite concise (it is, after all, my debut). My next accomplishment is a drama entitled *Jeremiah*.... It was created very rapidly, as a revelation during the reading of the Book of Jeremiah.⁴²

Although he initially indicated that he had written a “new drama,” perhaps this might best be understood in context as an original drama (rather than an additional drama), since he subsequently emphasized personal authorship of “two dramas”: *Job* and *Jeremiah*. He specifically referred to *Job* as an actual “debut” and to *Jeremiah* as his “next accomplishment.”⁴³ It is noteworthy that within this source, Wojtyła himself does not acknowledge authorship of any previous drama entitled *David*. By this time, however, Wojtyła has apparently overcome any initial reticence as a playwright and has certainly found his voice in the writing of drama with the rather prolific and consecutive composition of *Job* and *Jeremiah* in early 1940.

Regarding the *provenance* of the *Psalter of David* text, it appears that various versions of this work were preserved within at least one private collection and within ecclesiastical archives. We have already noted that Wojtyła sent some fragments of poetry from his *Slavic Book* to Mieczysław Kotlarczyk for review in November, 1939, which he subsequently referenced as his “dramatic poem” entitled *David* in the letter of December, 1939.⁴⁴ In his own words, “I am very curious what you would say about it. I have already sent you these sonnets. I’m wondering how you find them.”⁴⁵ It appears that the writings that Wojtyła sent to Kotlarczyk consisted of a portion of the *Psalter of David* (*Renaissance Psalter*)—specifically the cycle of seventeen handwritten sonnets and the poetic hymn “Magnificat”—and that these writings were preserved and subsequently disclosed by the Kotlarczyk family.⁴⁶ When German escalation in August of 1944 necessitated Wojtyła’s relocation from his Dębniaki apartment to the archbishop’s residence for continuation of his clandestine seminary formation, it would seem likely that Wojtyła would have either taken with him

⁴² Quoted in Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 71–72. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 357–58.

⁴³ Further review of the original Polish text of Wojtyła’s April, 1940, letter to Kotlarczyk confirms that Wojtyła does indeed speak of the authorship and existence of “two dramas” and does refer to *Job* as an actual “debut.” Although the Polish text does numerically list *Job* as the first of these, it does not linguistically state in absolute and definite terms that *Job* is “the first one” as indicated within the English translation of Boniecki’s work.

⁴⁴ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65, 80. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 9–10, and 350–54.

⁴⁵ Quoted in Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353.

⁴⁶ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 18–20 and 407–9.

or subsequently retrieved any of his original literary manuscripts.⁴⁷ It does in actuality appear that a more complete handwritten manuscript of all of the writings comprising the *Psalter of David* (along with two later typescript versions) was collected and preserved within the archdiocesan archives.⁴⁸

Although preserved, it appears that Wojtyła's early poetry collection known as the *Psalter of David* (*Renaissance Psalter*) was not formally published until after he became Pope John Paul II in 1978. The first portions published in Polish in 1979 included only the poetic invocation "Over Your White Grave" and the hymn "Magnificat."⁴⁹ The seventeen sonnets were initially published in Poland only much later in 1995,⁵⁰ with the rest of the work published the following year in 1996.⁵¹ It is significant to note that most of Wojtyła's *Psalter of David* as a collection of poetry was thus not yet published or widely available at the time that Taborski in 1987 identified Wojtyła's literary work *David* as a drama lost to history.⁵² It is also noteworthy that the definitive Polish critical edition of this work (based primarily upon the archdiocesan manuscript) was not available to scholars until 2019.⁵³ The diligent work in this regard by researchers associated with the John Paul II Institute of Intercultural Dialogue in Kraków is thus a most commendable contribution.⁵⁴ Despite the advances in Polish scholarship related to Wojtyła's *Psalter of David*, the greater part of this work has apparently and unfortunately not yet been translated into English.

Although there is an evident custodial trail of the poetic manuscripts of the *Psalter of David*, it is curious that there is no similar formal record or careful preservation of any separate drama entitled *David*, either within the Kotlarczyk

⁴⁷ See Weigel, *Witness to Hope*, 71–72. Regarding the apparent desire and eagerness of the youthful Wojtyła to share and preserve his early literary works, see Marta Burghardt, "Poezje młodzieńcze Karola Wojtyły: Analiza tekstologiczna," in *Hermeneutika nauczania Jana Pawła II*, ed. Anna Węgrzyniak and Leszek Łysień (Bielsko-Biała: Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego and Wydawnictwo Scriptum, 2006), 77–78.

⁴⁸ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 12–13, 20–21, and 407–9.

⁴⁹ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 410, 441. These same portions were apparently also first translated into English in 1979 and first published in English in 1982. See Wojtyła, *The Place Within: The Poetry of Pope John Paul II*, ix and 185–88. For further information on publication history, see Marta Burghardt, "The History of the Publication of Karol Wojtyła's Juvenile Poems," in *The Space of the Word*, 57–66.

⁵⁰ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 412.

⁵¹ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 428, 430, 434–35, 437, and 444.

⁵² See Taborski, "Introduction," 3–4, footnote 1. It is worth noting, however, that Taborski apparently did have access to the collection of relevant letters from Wojtyła to Kotlarczyk. See Bolesław Taborski, "Acknowledgements," in Karol Wojtyła, *The Collected Plays and Writings on Theater*, vii; Taborski, "Introduction," 3–5.

⁵³ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 20–22, and 407–9.

⁵⁴ See Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie (John Paul II Institute of Intercultural Dialogue in Krakow), <https://idmjp2.pl/>.

family collection or within the archdiocesan archives. Since Wojtyła entrusted other works near to his heart with his closest friends and associates, would it not be logical to assume that he would have done the same with any other play that he had written? Even if initially contemplated by Wojtyła, perhaps such a drama was never fully formulated within the mind of the young author, or even if fairly formulated, perhaps never fully committed from pen to paper in a form sufficient to leave the desk of his Dębniaki apartment for the hands and eyes of prospective eager readers then and now.

One might legitimately wonder if John Paul II—in the intervening years between scholarly characterizations of this composition as a drama and the conclusion of his papacy (1987–2005)—ever clarified whether this work was a completed but lost drama called *David* or a dramatic poem presented as the *Psalter of David*.⁵⁵ There are indications that he himself did not pay much attention to his earlier literary works, and that he had even forgotten some of what he had written, including the poetic hymn “Magnificat” as a part of his *Psalter of David*.⁵⁶ Was he aware of the question? Did anyone ask him? Would that they had! Perhaps someone who was close to him might still be able to help piece together this literary puzzle.⁵⁷

STYLE AND THEMES

One might wonder whether Wojtyła simply incorporated earlier themes, fragments, or passages from a completed yet lost drama entitled *David* (or even from an incomplete work) within the later dramatic poetry of his *Psalter of David*.⁵⁸ Such a question is difficult to answer in the absence of an extant earlier text. The best that one might do is to compare Wojtyła’s description of the work with an analysis of the existing text that is available.

⁵⁵ See Taborski, “Introduction,” 3–4; Weigel, *Witness to Hope*, 62. The author is grateful to Roger Nutt, Provost and Professor of Theology at Ave Maria University, for raising this intriguing question.

⁵⁶ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 19–20. This source notes a February 14, 1994 letter from papal secretary (now Cardinal) Stanisław Dziwisz quoting John Paul II in this regard.

⁵⁷ Per personal communication via his office regarding this question, Cardinal Stanisław Dziwisz reportedly indicated that John Paul II did not provide any clarification regarding his dramatic poem titled *David* (email message to author, February 19, 2025). Per personal communication, papal biographer George Weigel indicated that he did not ask John Paul II this question (email message to author, April 10, 2025).

⁵⁸ We have already noted that some of the themes of his earliest poetry (*Beskid Ballads*) may be echoed within his *Psalter of David* (see footnote 33). The author is grateful to Fr. Michael Sherwin, Professor of Fundamental Moral Theology and Director of the Institute of Spirituality at the Pontifical University of Thomas Aquinas (Angelicum), for raising this insightful question.

In consideration of *style* and *themes* of the literary work under consideration, we have already noted Wojtyła's description of "a dramatic poem, entitled *David*, in which he wears biblical robes and a linen shirt from the time of Piast and a crimson cloak of a Polish nobleman."⁵⁹ This portrayal presents an interesting juxtaposition of historical eras and contemporaneous apparel between King David wearing "biblical robes," a Piast ruler wearing a "linen shirt," and a Polish nobleman wearing a "crimson cloak." One might thus expect to find within such a work stylistic elements and allusions relevant to primeval, medieval, and Renaissance Poland, along with potential references to later literary interpretations within Polish Romanticism and realism. A preliminary analysis of the text of the *Psalter of David* suggests that this expectation is borne out. Although the biblical figure David is not directly mentioned by name within the body of work designated as the *Psalter of David*, it appears that—consistent with the aforementioned precedents in Polish literature—he is present by analogy in the guise of the Polish Piast and nobleman, notably narrated in the voice of the poet as psalmist. This is further elaborated below.

Within the initial seventeen "Sonnets," there are repeated references to the "Slavic soul" (Sonnets VIII, IX, and X).⁶⁰ There are specific references to "Piast's heart" (Sonnet V) and "hospitable Piasts" (Sonnet VIII).⁶¹ There are descriptions of Gothic and Renaissance architecture, including apparent references to the sanctuaries of Wawel and Mariacki (Wawel Cathedral and St. Mary's Basilica; Sonnets X, XV).⁶² There is direct mention of "psalms of Love" in relation to a "Renaissance psalter" (Sonnet XI).⁶³

The specific poem entitled "Feast" does offer a veritable feast, a rich banquet of imagery and prosody related to themes of the Polish Piast and the Polish nobleman.⁶⁴ The poet speaks of himself in the first person as a "linen Piast" (line 37).⁶⁵ He describes himself as a "song lord" and as a constant "royal crimson" (lines 35–36 and 63–64).⁶⁶ It is fascinating and instructive to note that the Polish word *karmazyn* (line 36) is formally defined both as "crimson" (in

⁵⁹ Quoted in Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juwenilia (1938–1946)*, 353.

⁶⁰ See Wojtyła, *Juwenilia (1938–1946)*, 51–53.

⁶¹ Wojtyła, *Juwenilia (1938–1946)*, 48 and 51.

⁶² See Wojtyła, *Juwenilia (1938–1946)*, 53 and 58.

⁶³ Wojtyła, *Juwenilia (1938–1946)*, 54.

⁶⁴ It is interesting to note that an alternate Polish title to the poem *Biesiada* ("Feast") is *Uczta czarnoleska* ("Czarnolas Feast"), an apparent allusion to the "Blackwood" country estate of Jan Kochanowski, preeminent Polish Renaissance poet, whose works notably included *Psalterz Davidów* (*David's Psalter*, 1578). See Wojtyła, *Juwenilia (1938–1946)*, 63–70 and 430; Miłosz, *History of Polish Literature*, 60–61 and 63.

⁶⁵ Wojtyła, *Juwenilia (1938–1946)*, 64.

⁶⁶ Wojtyła, *Juwenilia (1938–1946)*, 64–65.

terms of color or cloth) and as “a Polish nobleman of ancient lineage entitled to wear crimson dress.”⁶⁷ The poet further describes himself as “one of those rulers who dressed nobly, in smocks, in robes” (lines 45–46), referring specifically to the Sarmatian *żupan* and *kontusz* (line 46) worn by Polish noblemen.⁶⁸ He professes that in Christ he is righteous again, “both Piast and crimson” (line 113), identifying both as medieval Piast and Renaissance nobleman.⁶⁹ In parallel fashion, he then invokes the divinity addressed similarly as both “Renaissance and Gothic God!” (line 121).⁷⁰ He again remarks on Slavic and Piast hospitality (line 181).⁷¹ He expresses his desire that his youth be interwoven with “crimson chant,” within “Slavic sonnets” and “Slavic psalms” (lines 187–188).⁷² Toward the conclusion of the poem, the poet eloquently describes himself as “a Slavic crimson” with trust in “Love, Freedom and Beauty” (lines 203–204).⁷³ The remarkable connection here between Wojtyła’s description of his dramatic poem—regarding David as a Piast in linen and as a Polish nobleman in crimson—and the actual text of the poetry itself—in terms such as “linen Piast” and “crimson” nobleman—could seemingly not be more direct.

Within the “Magnificat” hymn, the poet refers to himself as a “Slavic troubadour” (line 51).⁷⁴ He also glorifies God who “threw velvet” and “imperious satin” on his shoulders (line 58).⁷⁵ Once again, we hear prosody of a Polish psalmist, and we see imagery related to royal attire.

Some of the previous observations are amplified within the “Footnotes to the Psalter.” Within the context of contemplating the completeness and fullness of the Polish national soul, Wojtyła presents a litany of historical characters including Polish kings and nobles (some of whom would figure into his subsequent drama, *Jeremiah*). He appeared to acknowledge the varied contributions of Polish Piast royalty (Mieszko, Bolesław the Bold and Generous), Polish nobility and military leaders (Samuel Zborowski, Stanisław Żółkiewski), Polish romantic poets (Adam [Mickiewicz], Juliusz [Słowacki]), as well as Polish saints and martyrs (Stanisław [Szczepanowski], Andrzej [Bobola]).⁷⁶ As his *Psalter of David* set out to be a poetic meditation on both medieval Piast and Renaissance noble, Wojtyła here continues to ponder the richness wrought

⁶⁷ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 64. See also *PWN Oxford Wielki słownik polsko-angielski / Polish-English Dictionary*, under “karmazyn,” 344.

⁶⁸ Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 64.

⁶⁹ Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 67.

⁷⁰ Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 67.

⁷¹ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 69.

⁷² Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 69.

⁷³ Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 70.

⁷⁴ Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 91; [Wojtyła], “Magnificat (Hymn),” 187.

⁷⁵ Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 91; [Wojtyła], “Magnificat (Hymn),” 188.

⁷⁶ See Wojtyła, Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 93.

from the historical union within Polish Catholicism between the Gothic vertical relationship with God and the Renaissance horizontal relationship with man, bringing before our eyes an image of the cross: "Gothic road up, Renaissance [road] across. Paths cross. The most wonderful shape of all. I say this—I am a Christian, and I am a Pole" (lines 47–49).⁷⁷

Although not properly part of the *Psalter of David*, another poetry collection within Wojtyła's juvenilia conventionally titled *Autumn Poetry* (apparently written in autumn of 1939, around the eve or beginning of the war) includes two works—"Morning Song" along with "And When David Came to His Motherland"—which clearly incorporate themes related to David and Poland.⁷⁸ Considering that these works were written nearly contemporaneously, perhaps they might plausibly be regarded as an extension of his *Psalter of David*.⁷⁹ Here we do have explicit reference to the biblical character of David. The poetic psalm called "Morning Song" is specifically described as the "morning song" of "David—the Shepherd" (lines 17–18).⁸⁰ The protagonist of the poem speaks in the first-person as David, "son of Jesse" and "son of Piast" (lines 1–2).⁸¹ David here identifies himself as shepherd and sings a song imploring the Lord to "have mercy on Piast" (lines 9–11).⁸² Within the poem intriguingly titled "And When David Came to His Motherland,"⁸³ the protagonist discovered the "Slavic secret" in the truth and melody of the Lord (lines 30–32) and revealed a "Slavic storm" of pain (line 47).⁸⁴ This "son of Piasts" and "David of Israel" resonated with the sacred pastoral song and dreamed that the Lord's anointing would be placed on his forehead (lines 33–36).⁸⁵ Within these poem

⁷⁷ Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 93.

⁷⁸ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 108–110, 446, 447, 451, and 453.

⁷⁹ Marta Burghardt, noted scholar of Wojtyła's juvenilia, has suggested that the two works of poetry considered here ("Morning Song," "And When David Came to His Motherland") may represent preserved fragments of Wojtyła's completed but lost drama or dramatic poem entitled *David*, since they do not differ much in style from his two preserved dramas of *Job* and *Jeremiah*. See Marta Burghardt, "Domniemane datowanie niedatowanych utworów Karola Wojtyły: Dzieła literackie i teatralne, juvenilia (1938–1946)," special issue, *Roczniki Humanistyczne* 68, no. 1 (2020): 107–108. The present author is grateful to Marta Burghardt for providing this insightful perspective via personal communication (email messages to author, August 23, 2024; October 23, 2024; October 25, 2024).

⁸⁰ Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 108 and 451.

⁸¹ Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 108. For further analysis of this poem suggesting identification of Wojtyła as poet with David as psalmist, and incorporation of Piast-Slavic tradition within Judeo-Christian tradition, see Marek Bernacki, "Słowiańska Pieśń miłości – o funkcji poety i poezji w *Sonetach–Zarysach* Karola Wojtyły," in *Karol Wojtyła – poeta*, ed. Jacek Głazewski and Witold Sadowski (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006), 172–73.

⁸² Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 108.

⁸³ Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 109–10 and 453.

⁸⁴ Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 110.

⁸⁵ Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 110.

verses, it appears that we once again find the shepherd David being anointed as the Lord's chosen servant for Israel and for Poland. Although both of these poems directly speak of David personified as a Polish Piast, it is interesting to note that they do not here appear to directly speak of David wearing "biblical robes" or "a linen shirt from the time of Piast" or "a crimson cloak of a Polish nobleman."⁸⁶ The conspicuous absence of such apparel here in contrast to its presence within the *Psalter of David* proper would seem to further strengthen the case for possible primary identification of Wojtyła's literary work *David* with his *Psalter of David*.

MATTERS OF THE SOUL

By its very nature, poetry expresses the *meaning*, intentions, and inspirations of its author. Although Wojtyła initially shared portions of these verses with his closest friends, and perhaps to some extent within local poetry recitations, he may have never intended this work for a broader audience, and retrospectively may not have been particularly pleased with his youthful work.⁸⁷ Even so, we might here catch a glimpse into the soul of the youthful Wojtyła, and perhaps even a preliminary insight into the maturing soul of this future personalist philosopher and pastor of the person. As the later Pope John Paul II would notably remark to his biographer: "They try to understand me from outside. But I can only be understood from inside."⁸⁸

As a final criterion for evaluating the potential significance of Wojtyła's "dramatic poem" entitled *Psalter of David*—and its potential identification as the ostensible "drama" entitled *David*—we have Wojtyła's own December 28, 1939, indication that this work represents a most personal disclosure of his innermost soul: "In it I have bared many things, many matters of my soul."⁸⁹ He described its prose and verse form as "sincere,"⁹⁰ suggesting that it is genuine and heartfelt. We have already noted Wojtyła's disclosure to his friend and mentor that during this time of his life (and hostile occupation of his country) he experienced an interior spiritual and emotional struggle between "oppres-

⁸⁶ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353.

⁸⁷ See Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 20.

⁸⁸ Weigel, *Witness to Hope*, 7 and 887.

⁸⁹ Quoted in Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353.

⁹⁰ Quoted in Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353.

sion, depression, despair, evil" and "the dawn, the aurora, a great light."⁹¹ Within the previous November 14, 1939, letter to Kotlarczyk, he indicated that this work expressed and revealed the youthful and interior longings of his heart and soul:

I'm sending a written copy of this output of my spring longing, this cause dear to my heart and soul.... We must express this idea which dwells within us more precisely, we have to reveal this current which drives the stream of our youth, but which thus far could not be revealed. This current has a common source within us: a deep love—a Slavic and Sarmatian freedom, and not just a longing for beauty, but a demand for it.⁹²

It is clear that Wojtyła's interior struggle and youthful longings do not reflect those of a self-absorbed soul, but rather those of a truly personal soul generously devoted to the struggle for the spiritual and cultural soul of his nation. We might thus expect to find within this manuscript examples of such personal self-disclosure regarding *matters of the soul*, along with expression of some of the aforementioned themes of freedom, love, and beauty related to the soul of the Polish people.

An overview of the *Psalter of David* suggests that this is, in fact, the case. Wojtyła's poetic invocation to his mother, "Over Your White Grave," is clearly a heartfelt expression of filial love and devotion.⁹³ Six of the seventeen sonnets (sonnets I, II, III, VII, XIII, and XVII) include the apparently personal notations of "letter to a friend" or "to friends."⁹⁴ Sonnet VII appears to speak of longings, desires, will, and unity of souls in service to a common redemptive work.⁹⁵ Sonnet VIII refers to longing Slavic souls.⁹⁶ Sonnet XI describes the growth of the soul through freedom amidst messianic psalms of love.⁹⁷ Sonnet XVI portrays the longings of humanity in relation to beauty and resurrection and springtime.⁹⁸ The prose reflection "To the Sonnets!" characterizes these sonnets as songs of spring and longing in the midst of the tragic and terrible

⁹¹ Quoted in Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 353.

⁹² Quoted in Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 80. See also Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 9 and 350.

⁹³ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 40–42. See also [Wojtyła], "Over This Your White Grave," ix.

⁹⁴ Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 43, 45, 46, 50, 56, and 60.

⁹⁵ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 50.

⁹⁶ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 51.

⁹⁷ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 54.

⁹⁸ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 59.

year of the war.⁹⁹ It appears to describe a profound and painful inner battle within the soul of the author between the darkness of despair and doubt and the dawn of hope and faith, where confusion and suffering ultimately yield to truth and love. The poem titled “Feast” is specifically described as a “poem about myself.”¹⁰⁰ It describes the gift of self of a Slavic songster who is wise and sincere in heart, yet who needs opposition and will in order to mature in love and freedom.¹⁰¹ The poetic hymn “Magnificat” similarly describes a “Slavic troubadour” whose youthful soul is characterized by “Gothic yearning,” and who has grown and been fortified from a “youth cradled in yearning and pain.”¹⁰² Wojtyła’s *Psalter of David* certainly represents sincere disclosure of matters close to his personal and Polish soul, foreshadowing his later recognition that “in producing a work, artists express themselves to the point where their work becomes a unique disclosure of their own being.”¹⁰³

LOST OR FOUND?

Has Karol Wojtyła’s literary work *David*, identified as a drama, been truly lost to history? Has it been preserved and concealed for future discovery? Or might it have been for some time hidden in plain sight and already revealed in a somewhat unexpected manner? What contextual clues might we find, particularly in Wojtyła’s correspondence with friends and within their memoirs and recollections of his life and work? What textual clues might we derive directly from any potentially relevant literary writings of Wojtyła?

Throughout our brief literary excursion, we have seen that Wojtyła’s correspondence with Kotlarczyk offered apparent criteria for identification of Wojtyła’s literary work entitled *David* in terms of its context, content, title, genre, form, history, provenance, style, themes, and meaning. To return to the question posed earlier: Might an available text be identified that meets these criteria?

In this regard, one potentially plausible work which appears to be most worthy of such consideration would be Wojtyła’s collection of poetry entitled

⁹⁹ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 61–62. Note the parallel to the November 14, 1939, letter cited above, in which Wojtyła described the verses sent to Kotlarczyk as the output of his “spring longing.”

¹⁰⁰ Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 63.

¹⁰¹ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 63 and 66.

¹⁰² [Wojtyła], “Magnificat (Hymn),” 185–88. See also Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 88–91.

¹⁰³ John Paul II, “Letter to Artists” (1999), Section 2, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jpii_let_23041999_artists.html.

Psalter of David (Slavic Book), also known as *Renaissance Psalter* (Slavic Book). In terms of *context*, this work was written between late 1938 and spring or summer of 1939, and shared with friends in the summer and autumn of 1939, during a time of interior struggle for the author amidst the exterior struggle of impending and actual German occupation of his homeland. In *content*, it alludes to the biblical figure David and incorporates references to traditional Polish apparel. Its *title* literally invokes David, the psalmist. In *genre*, Wojtyła directly described his work *David* "more precisely" as a "dramatic poem" than as a "drama," and it was apparently composed during a time, albeit short-lived, when he expressed reticence to write drama.¹⁰⁴ The *Psalter of David* is mixed in *form*, both prose and verse, and prominently features sonnets.¹⁰⁵ In terms of *literary history*, it appears clear that the fragments of the literary work *David* that Wojtyła sent to Kotlarczyk consisted of the sonnets and a hymn from the *Psalter of David*.¹⁰⁶ As of spring 1940, Wojtyła described himself as the author of "two dramas," *Job* as a "debut" and then *Jeremiah*, with no mention then of a previously completed drama entitled *David*.¹⁰⁷ Regarding *provenance*, it was the *Psalter of David* (in various versions and portions) that was preserved both by the Kotlarczyk family and within the archdiocesan archives. The *style* of this work integrates historical allusions and artifacts relevant to biblical David, primeval/medieval Piast rulers, and Renaissance Polish noblemen. Its *themes* are accordingly replete with Gothic and Renaissance imagery and prosody. In terms of *meaning*, this collection of poetry certainly discloses both personal and Polish longings of the youthful soul of its author.

It thus appears possible that the assertion of Bolesław Taborski (and others after him)—that Wojtyła wrote an early play titled *David* that has been lost to history—may not be accurate.¹⁰⁸ This statement may have been based in part upon potential misinterpretation of Wojtyła's December 28, 1939 letter to Kotlarczyk, and potential mischaracterization of a poetic work as a dramatic work.¹⁰⁹ When Taborski reached this conclusion in 1987, he may not have fully attended to certain highly relevant clues within Wojtyła's other wartime correspondence with Kotlarczyk (particularly letters of November 14, 1939; Lent

¹⁰⁴ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 9 and 350–53.

¹⁰⁵ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353.

¹⁰⁶ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 65, 80. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 9–10, 18–20, 350–54, and 407–9.

¹⁰⁷ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 71–72. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 10, and 355–58.

¹⁰⁸ See Taborski, "Introduction," 3–4, footnote 1.

¹⁰⁹ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 64–65. See also Wojtyła, *Juvenilia* (1938–1946), 353–54.

[March], 1940; and April/Summer, 1940), which were apparently available to him.¹¹⁰ Although he may have had access to some of Wojtyła's poetry, perhaps Taborski did not then have access for comparative purposes to the greater part of Wojtyła's poetry collection entitled *Psalter of David*, which was not initially published until some eight or nine years later.¹¹¹

In view of the analysis presented above, might one reasonably conclude that Wojtyła never actually completed a full drama entitled *David*, but that he did, in fact, write a collection of dramatic poems entitled *Psalter of David*? Might the verses of the *Psalter of David* (perhaps augmented by the nearly contemporaneous "autumn poetry" prominently featuring David) represent the actual previous and still extant work *David* which reveals the youthful soul of Karol Wojtyła as "Slavic troubadour" confessing his heartfelt song for Poland? Perhaps what had been lost as a "drama" has been found as a "dramatic poem." The textual and contextual evidence seems compelling. Even so, definitive determination is deferred to experts in the field.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Bernacki, Marek. "'A More Spacious Form' in the Poetic Art and Pastoral Teaching of Karol Wojtyła—John Paul II." In *The Space of the Word*. Edited by Zofia Zarębianka and Jan Machniak. Translated by Piotr Mizia. Kraków: John Paul II Institute of Intercultural Dialogue, 2011.
- Bernacki, Marek. "Słowiańska Pieśń Miłości – o funkcji poety i poezji w *Sonetach—Zarysach* Karola Wojtyły." In *Karol Wojtyła – poeta*. Edited by Jacek Głazewski and Witold Sadowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Boniecki, Adam. *The Making of the Pope of the Millennium: Kalendarium of the Life of Karol Wojtyła*. Edited by Kazimierz Chwalek. Translated by Irena and Thaddeus Mirecki, et al. Stockbridge, Massachusetts: Marian Press, 2000.
- Burghardt, Marta. "Domniemane datowanie niedatowanych utworów Karola Wojtyły: Dzieła literackie i teatralne, juvenilia (1938–1946)." Special issue, *Roczniki Humanistyczne* 68, no. 1 (2020): 105–119.
- Burghardt, Marta. "The History of the Publication of Karol Wojtyła's Juvenile Poems." In *The Space of the Word*. Edited by Zofia Zarębianka and Jan Machniak.

¹¹⁰ See Boniecki, *The Making of the Pope of the Millennium*, 70–73 and 80. See also Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 350–52, 355–61, and 510–11; Taborski, "Acknowledgements," vii; Taborski, "Introduction," 3–5. Even so, Popiel indicates within the editorial notes of the Polish critical edition that the full Wojtyła–Kotlarczyk correspondence was not published until 2001.

¹¹¹ See Wojtyła, *Juvenilia (1938–1946)*, 410, 412, 428, 430, 434–35, 437, 441, and 444.

- Translated by Piotr Mizia. Kraków: John Paul II Institute of Intercultural Dialogue, 2011.
- Burghardt, Marta. "Poezje młodzieńcze Karola Wojtyły: Analiza tekstologiczna." In *Hermeneutika nauczania Jana Pawła II*. Edited by Anna Węgrzyniak and Leszek Łysień. Bielsko-Biała: Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego and Wydawnictwo Scriptum, 2006.
- Davies, Norman. *God's Playground: A History of Poland*. Vol. 1. *The Origins to 1795*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Houde, Keith A. "Man Creates Culture, Culture Creates Man: The Reciprocal Relationship Between Humanity and Culture in the Life and Thought of Saint John Paul II." *Roczniki Kulturoznawcze* 15, no. 3 (2024): 7–49.
- Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie. <https://idmjp2.pl/>.
- John Paul II. "Letter to Artists." The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html.
- Miłosz, Czesław. *The History of Polish Literature*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1983.
- Popiel, Jacek. "Wprowadzenie." In Karol Wojtyła (Jan Paweł II), *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938–1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie and Wydawnictwo Znak, 2019.
- PWN Oxford *Wielki słownik polsko-angielski / Polish–English Dictionary*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN and Oxford University Press, 2004.
- Ristujczina, Luba. *Jan Matejko: Malarz polskich dziejów*. Warszawa: Wydawnictwo SPM, 2021.
- Stękowska, Agata. "'Dni Krakowa' w latach 1936–1939." Master's thesis, Jagiellonian University, Institute of History, 2020. Jagiellonian University Repository. <https://ruj.uj.edu.pl/entities/publication/a7341fd9-8162-4494-9c4b-14e00b5e15c4>.
- Taborski, Bolesław. "Introduction." In Karol Wojtyła, *The Collected Plays and Writings on Theater*. Translated by Bolesław Taborski. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1987.
- Weigel, George. *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*. New York: HarperCollins Publishers, 1999.
- Wojtyła, Karol. "Jeremiah." In *The Collected Plays and Writings on Theater*. Translated by Bolesław Taborski. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1987.
- Wojtyła, Karol. "Job." In *The Collected Plays and Writings on Theater*. Translated by Bolesław Taborski. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1987.
- [Wojtyła, Karol]. "Magnificat (Hymn)." In *The Place Within: The Poetry of Pope John Paul II*. Translated by Jerzy Peterkiewicz. New York: Random House, 1982.

- [Wojtyła, Karol]. "Over This Your White Grave." In *The Place Within: The Poetry of Pope John Paul II*. Translated by Jerzy Peterkiewicz. New York: Random House, 1982.
- Wojtyła, Karol. *The Place Within: The Poetry of Pope John Paul II*. Translated by Jerzy Peterkiewicz. New York: Random House, 1982.
- [Wojtyła, Karol.] "The Quarry." In *The Place Within: The Poetry of Pope John Paul II*. Translated by Jerzy Peterkiewicz. New York: Random House, 1982.
- Wojtyła, Karol (Jan Paweł II). *Dziela literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938–1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie and Wydawnictwo Znak, 2019.
- Wyspiański, Stanisław. *Acropolis: The Wawel Plays*. Translated by Charles S. Kraszewski. London: Glagoslav Publications, 2017. Kindle.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Keith A. HOUDE, Wojtyła's *David*: Lost or Found? Contextual Clues Toward Possible Solution of a Literary Mystery

DOI 10.12887/ethos.18699

Scholarly consensus suggests that Karol Wojtyła (the future Pope John Paul II) wrote an early drama entitled *David* that has been lost to history. The primary source of information regarding this literary work comes from Wojtyła's wartime correspondence with friend and mentor Mieczysław Kotlarczyk. Contextual clues, through closer reading of this correspondence, as well as textual clues, via study of an early collection of poetry by Wojtyła known as the *Psalter of David*, suggest an alternate interpretation. This literary mystery is explored through consideration of context, content, title, genre, form, history, provenance, style, themes, and meaning. Perhaps what had been lost as a drama has been found as a collection of dramatic poetry.

Keywords: Karol Wojtyła, John Paul II, *David* drama, *Psalter of David* poetry, literary mystery

Contact: Ave Maria University, 5050 Ave Maria Boulevard, Ave Maria, FL 34142, USA

E-mail: keith.houde@avemaria.edu

Phone: +1 239 280-1665

<https://www.avemaria.edu/degree-programs/psychology>

ORCID 0000-0002-0978-3692

Keith A. HOUDE – *Dawid* Karola Wojtyły. Zaginiony czy odnaleziony? Kontekstualne tropy prowadzące ku możliwemu rozwiązaniu pewnej tajemnicy literackiej

DOI 10.12887/ethos.18699

Rezultaty dociekań wskazują, że badacze zgodni są z sobą co faktu, że u początku swojej aktywności literackiej Karol Wojtyła napisał dramat zatytułowany *Dawid* i że tekst ten zaginął. Pierwsze źródło informacji o powstaniu dzieła stanowi pochodząca z okresu wojennego korespondencja Wojtyły z jego przyjacielem i mentorem Mieczysławem Kotlarczykiem. Wskazówki kontekstualne, jakich dostarcza bliższa lektura tej korespondencji, jak i te, które odczytać można poprzez analizę tekstów poetyckich Wojtyły zawartych w jego zbiorze *Psalterz Dawidów*, wskazują jednak na interpretację alternatywną. Tajemnica literacka, o której mowa, została przeanalizowana poprzez rozważenie kontekstu dzieła, jego treści, tytułu, gatunku literackiego, formy, historii, proveniencji, stylu, poruszanej w nim tematyki oraz jego wymowy. Być może coś, co zaginęło jako dramat, odnalazło się jako poetycki tom o charakterze dramatu.

Tłumaczenie Dorota Chabrajka

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Jan Paweł II, dramat *Dawid*, *Psalterz Dawidów*, poezja, tajemnica literacka

Kontakt: Ave Maria University, 5050 Ave Maria Boulevard, Ave Maria, FL 34142, USA

E-mail: keith.houde@avemaria.edu

Tel. +1 239 280-1665

<https://www.avemaria.edu/degree-programs/psychology>

ORCID 0000-0002-0978-3692

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...



Barbara CICIORA*

OD WĄTKÓW AUTOBIOGRAFICZNYCH DO IDEI PIĘKNA Sielanki Henryka Siemiradzkiego na tle malarstwa drugiej połowy dziewiętnastego wieku

Nowa koncepcja sielanek świadczy o zmianie upodobań Siemiradzkiego z inspirowanych realizmem na estetyczne – dojrzały artysta zaczyna poszukiwać rozwiązań związanych z pięknem idealnym; poszukuje w egzystencji człowieka pierwiastka nieśmiertelnego, nieprzemijającego, który przez wieki uważany był za ziemskie odbicie wiecznotrwalej idei Dobra i Piękną. Takie podejście Siemiradzkiego wskazuje na związek jego sztuki z europejską, czerpiącą ze sztuki greckiej, inspirowanej idealistyczną filozofią platońską i neoplatońską.

INSPIRACJE ŻYCIEM RODZINNYM I PIĘKNEM KLASYCZNYM W SIELANKACH HENRYKA SIEMIRADZKIEGO

Wydaje się oczywiste, że publiczne i domowe życie artystów wpływają na dobór tematów obrazów oraz ich realizację i interpretację. Interpretację sielanek i idylli Henryka Siemiradzkiego¹ warto zatem poszerzyć o wątki biograficzne. Chronologicznie drugi z tej grupy obrazów, *Para przed domem* (inny tytuł – *Schadzka*)², namalowany w początkowym okresie pobytu artysty w Rzymie i przedstawiający scenę współczesną pozbawioną jakiejkolwiek stylizacji historycznej, może wskazywać na inspiracje idylliczne czerpane przez malarza z życia osobistego (w roku 1873 poślubił on swą kuzynkę Marię Prószyńską). Szereg sielanek o tematyce antycznej rozpoczyna *Elegia (Z antycz-*

* Dr Barbara Ciciora – Katedra Sztuki Nowoczesnej, Instytut Historii Sztuki i Kultury, Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, e-mail: barbara.ciciora@upjp2.edu.pl, ORCID 0000-0002-7766-4046 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ W twórczości Henryka Siemiradzkiego grupę tę wydzieliło grono naukowców badających spuściznę malarza pod kierunkiem profesora Jerzego Malinowskiego (por. *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*, t. 2, *Dzieła o tematyce świeckiej*, red. J. Malinowski, Warszawa–Toruń 2021, nr 14, s. 160n.).

² H. Siemiradzki, *Para przed domem (Schadzka)*, [b.d.], Muzeum Narodowe w Krakowie, nr inw. II-a-1199. Pierwsza sielanka, którą namalował Siemiradzki w roku 1869 (por. V. S u s a k, nota kat., *Nimfa*, w: *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*, t. 2, nr kat. 14/1, s. 162), była kopią obrazu Timofieja Neffa (T. Neff, *Nimfa*, 1869, Narodowa Galeria Sztuki, Lwów, nr inw. Ж-2214).

nego życia)³ z roku 1876, w której artysta kontynuuje wątek spotkania młodej pary wzbogacony o motyw kontemplacji nagrobka małżonków i odwołuje się do toposu Et in Arkadia ego, osadzając całość na schemacie kompozycyjnym analogicznym do tak zatytułowanych obrazów Nicolasa Poussina.

Sceny idylliczne komponował Siemiradzki do końca życia jako obrazy kameralne, o niewielkich rozmiarach, małej liczbie postaci – zwykle dwóch, trzech osób umieszczonych w śródziemnomorskim, słonecznym pejzażu w otoczeniu antycznych rekwizytów (takich jak budynki, dzieła sztuki, stroje, przedmioty). Bohaterami tych prac czynił kobiety, kochanków lub pary z dzieckiem⁴, a treść obrazów nasyczał wątkami poświęconymi różnym przejawom miłości, inspirując się własnym życiem domowym i rodzinnym. O ile początkowo pokazywał pary kochanków, o tyle od roku 1881 na obrazach zaczęły się pojawiać niemowlęta – przykładem może być najwcześniejsze przedstawienie macierzyństwa *Przy świątyni (Idylla)*⁵, a od około 1883 roku, czyli roku narodzin Leona, najmłodszego dziecka Siemiradzkich, kilkuletni chłopcy bawiący się z matkami, jak w *Sielance rzymskiej – Łowieniu ryb*⁶. Do kobiet czasem dołącza młody mężczyzna pełniący rolę już nie kochanka, ale ojca – na przykład w pracy *Szczęście rodzinne*⁷. Od roku 1885 Siemiradzki poszerzył tematykę sielanek o wątki zabaw i kształcenia dzieci, wprowadzając odpowiednie rekwizyty – dziecięce zabawki nawiązujące do antycznych mitów (jak łódeczki z lalkami lub z napisem „Argo”, nawiązującym do mitycznej wyprawy argonautów po złote runo); przykładem są obrazy *Przed kąpielą (Rzymska sielanka)*⁸ z roku 1885 czy *Mały argonauta*⁹ z około 1885 roku. Z czasem chłopcy na obrazach Siemiradzkiego dorastają: około 1888-1890 roku starszy ma już kilkanaście lat i gra na instrumentach (nawiązuje do tego obraz *Dziewczęta zasłuchane w dźwięki fletu*¹⁰ z około 1888 roku); młodszy nie jest już rozkosznym niemowlęciem lecz dzieckiem w wieku od trzech

³ H. Siemiradzki, *Elegia (Z antycznego życia)*, obraz zaginiony, w: *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*, t. 2, nr kat. 14/4, s. 165-169.

⁴ Por. J. Małinowski, *Idylle. Wstęp*, w: *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*, t. 2, s. 157-161 oraz noty katalogowe obrazów nr kat. od 14/1-14/57, s. 161-259.

⁵ H. Siemiradzki, *Przy świątyni (Idylla)*, 1881, Muzeum Narodowe w Warszawie, nr inw. MP 183681.

⁶ Tenże, *Sielanka rzymska – Łowienie ryb*, ok. 1883 (?), Muzeum Narodowe w Warszawie, nr inw. MP 4014.

⁷ Tenże, *Szczęście rodzinne*, 1885, Yale University Art Gallery, New Heaven, nr inw. 2010.229.1.

⁸ Tenże, *Przed kąpielą (Rzymska sielanka)*, 1885, Muzeum Narodowe w Warszawie, nr inw. MP 260.

⁹ Tenże, *Mały argonauta* (z około 1885 roku), obraz zaginiony, w: *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*, t. 2, nr kat. 14/21, s. 207-209; 14/22, s. 212-214.

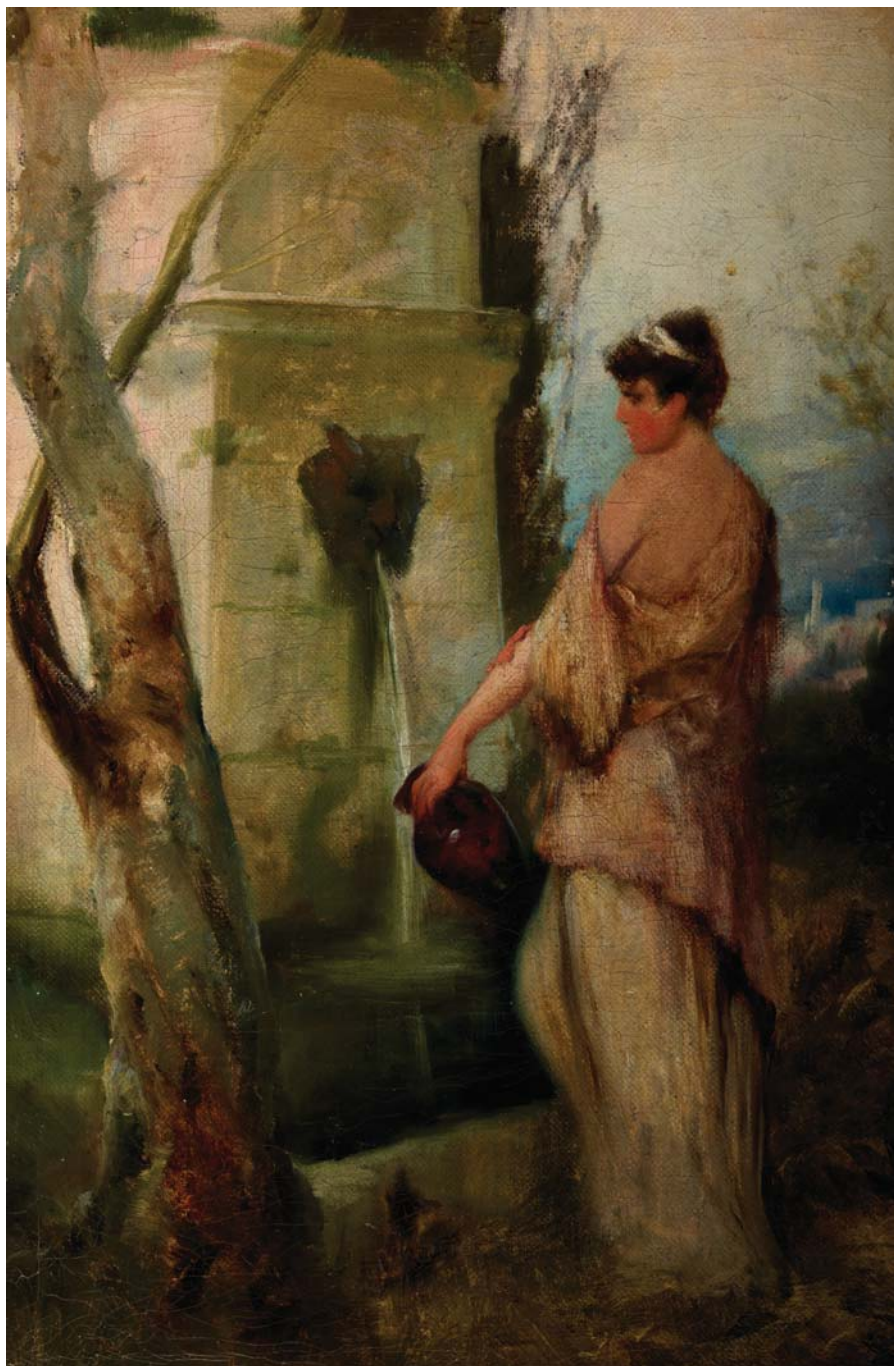
¹⁰ Tenże, *Dziewczęta zasłuchane w dźwięki fletu*, ok. 1888, obraz zaginiony, w: *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*, t. 2, nr kat. 14/30, s. 222n.



1. Henryk Siemiradzki, *Nad morskim brzegiem* – szkic, ok. 1896-1898, olej, płótno, w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie.



2. Henryk Siemiradzki, *U źródła*, 1890, olej, płótno, własność prywatna, fot. P. Jezierski.



3. Henryk Siemiradzki, *Dziewczyna przy źródle*, 1898, w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie.



4. Odlew gipsowy posągu Atena Lemnia z roku 450 p.n.e. przypisywanego Fidiaszowi, Františkánský klášter Hostinné (Czechy).
Źródło: Wikimedia Commons



5. Henryk Siemiradzki, *Wazon czy kobieta?*, 1878, obraz zaginiony.
Źródło: Wikimedia Commons



6. Henryk Siemiradzki, *Fryne na święcie Posejdonu w Eleusis*, 1889, w zbiorach Państwowego Muzeum Rosyjskiego w Petersburgu.

Źródło: Wikimedia Commons



7. Anselm Feuerbach, *Das Gastmahl des Plato*, 1874, w zbiorach Alte Nationalgalerie w Berlinie.
 Źródło: Wikimedia Commons



8. Lawrence Alma-Tadema, *Promise of Spring*, 1890, w zbiorach Museum of Fine Arts w Bostonie.



9. Frederic Leighton, *Lachrymae*, 1894-1895, w zbiorach Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku.

do pięciu lat (obrazy *Scena przy źródle*¹¹ z około 1890 roku, *Nad brzegiem zatoki morskiej*¹² z około 1890, *Pieszczošek*¹³ z 1893, *Obudził się*¹⁴ 1895). Zarys postaci takiego pięcio-, sześciolatka towarzyszy kobiecie na obrazie *Nad morskim brzegiem*¹⁵ (il. 1), malowanym prawdopodobnie w połowie lat dziewięćdziesiątych dziewiętnastego wieku. Taki chłopiec widnieje też na obrazie *Odpoczynek*¹⁶ z roku 1896, najmłodszy syn Leon miał jednak wówczas już około dwunastu lat, o czym świadczy *Portret Leosia Siemiradzkiego – syna artysty*¹⁷ (z roku 1892). Doskonale uchwycony, mimo szkicowego zaledwie zarysu kompozycji, melancholijny nastrój obrazu – poza i spojrzenie lekko obróconej głowy kobiety, ukazanie chłopca w wieku kilku, a nie kilkunastu lat, świadczą o próbie zatrzymania przez starzejącego się artystę czasu minionego, beztroskiego życia domowego.

W obu wspomnianych kompozycjach Siemiradzki zmienił też zasadniczo formułę otoczenia. Od roku 1879, gdy powstała *Sielanka rzymska – Łowienie ryb*, malarz często redukował elementy antyczne do przedstawienia starożytnej budowli w tle (taką widać także na obrazie *Nad morskim brzegiem*) i antycznych rzeźb lub waz, podkreślając w ten sposób realizm przedstawianych scen oraz bliskość tematyki ukazanej na obrazach życiu współczesnych sobie odbiorców: przyjaciół, klientów, miłośników starożytności. Od połowy lat dziewięćdziesiątych pięćdziesięcioletni artysta stopniowo rezygnował z realizmu scen i dynamicznych ujęć postaci i – niemal całkowicie – z rekwizytów antycznego otoczenia (z wyjątkiem starożytnych waz), redukując kompozycje do schematycznych ujęć postaci i tła, by podkreślić wyrazistość pionowych i poziomych linii kompozycyjnych, typowych dla zasad klasycznych budowy obrazu: spokoju, harmonii, równowagi i prostoty zalecanych jeszcze przez Johanna Joachima Winckelmanna¹⁸.

¹¹ Tenże, *Scena przy źródle*, ok. 1890, kolekcja prywatna, Moskwa.

¹² Tenże, *Nad brzegiem zatoki morskiej*, ok. 1890, Muzeum Narodowe w Warszawie, nr inw. MP 1024.

¹³ Tenże, *Pieszczošek*, 1893, własność prywatna.

¹⁴ Tenże, *Obudził się*, 1895, obraz zaginiony, w: *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*, t. 2, nr kat. 14/48, s. 238.

¹⁵ Tenże, *Nad morskim brzegiem*, b.d., Muzeum Narodowe w Krakowie, nr inw. II-a-1172.

¹⁶ Tenże, *Odpoczynek*, 1896, Narodowa Galeria Sztuki, Lwów, nr inw. Ж-897.

¹⁷ Tenże, *Portret Leosia Siemiradzkiego – syna artysty*, 1892, Muzeum Narodowe w Krakowie, nr inw. II-a-1193.

¹⁸ Zob. J. J. W i n c k e l m a n n, *Myśl o naśladowaniu greckich rzeźb i malowideł*, tłum. J. Maurin-Białostocka, w: *Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce 1700-1870*, wybór i oprac. E. Grabska, M. Poprzęcka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 162-178. W tej księdze zapisał Winckelmann słynne słowa: „Powszechną i naczelną cechą rzeźb greckich jest wreszcie szlachetna prostota i spokojna wielkość, tak w postawie jak i w wyrazie. [...] wyraz w posągach greckich przy wszelkich namietnościach ukazuje duszę wielką i stateczną. [...] Im spokojniejsza jest postawa [całego] ciała, tym lepiej nadaje się do wyrażania prawdziwego charakteru duszy. [...] Dusza poru-

Obrazy takie, jak *U źródła* z roku 1890¹⁹ (il. 2) i *Dziewczyna przy źródle*²⁰ (il. 3) z 1898 czy *Wiosną (Przy źródle)*²¹ z 1899 są całkowicie pozbawione akcji. Ich konstrukcja poddana jest niesłuchaniu rygorystycznej geometrii, czego we wcześniejszych kompozycjach sielanek artysta unikał, ponieważ nie wyglądałyby „realistycznie”. Wystarczy porównać obrazy *Po wodę*²² z około 1899 roku i *Wiosną* z tegoż roku. Na tym ostatnim postać kobiety wyabstrahował artysta ze sceny rodzajowej, a całość skomponował tak, jakby w pejzażu umieścił grecką rzeźbę w antycznym stroju. Pogłębił to skojarzenie, nadając kobiecie pozbawiony emocji acz melancholijny wygląd²³. Studium jest statyczne, skoncentrowane na sublimacji piękna na podstawie studium z natury. Tego rodzaju prace stanowią raczej studia konceptualnego piękna mierzonego tradycją greckiego, pitagorejskiego metrum. Zatracają one charakter scen rodzajowych, narracyjnych, a nawet realistycznych, zyskują zaś klarowną konstrukcję monumentalizującą poszczególne motywy mimo małych rozmiarów obrazów, a to podkreśla ich symboliczne przesłanie. Dominują w nich studia poszczególnych – nielicznych zresztą – elementów kompozycyjnych (postaci, fontanny, drzewa), analogicznie do starannie opracowanych elementów tego rodzaju w rzeźbach, na płaskorzeźbach i w malarstwie wazowym klasycznej Grecji i Rzymu. Tematyka nie odwołuje się do opowieści i scen narracyjnych, lecz do symboli ukazywanych za pomocą niewielu motywów (takich jak kobiety, źródła, drzewa), które dzięki temu stają się bardziej wyeksponowane. Wszystkie związane są z symboliką życia, znaczącą dla ponad pięćdziesięcioletniego artysty.

Nowa koncepcja sielanek świadczy o zmianie upodobań Siemiradzkiego z inspirowanych realizmem na estetyczne – dojrzały artysta zaczyna poszukiwać rozwiązań związanych z pięknem idealnym; poszukuje w egzystencji człowieka pierwiastka nieśmiertelnego, nieprzemijającego, który przez wieki uważany był za ziemskie odbicie wiecznotrwałej idei Dobra i Piękna, niezależnej od zmysłowych doznań i przypadkowych okoliczności pojedynczych

szona gwałtownym uczuciem jest łatwiejsza do pokazania i określenia, ale wielka i szlachetna jest [tylko] wtedy, gdy cechuje ją skupienie i spokój” (tamże, s. 172n.). Por. też: t e n ż e, *Dzieje sztuki starożytnej*, oprac. W. Bałus, tłum. T. Zatorski, Universitas, Kraków 2012, s. xiii-xiv, 138-150. Na temat źródeł platońskiego pojmowania przez Winckelmanna idealnej, to znaczy duchowej natury i Piękna w naturze por. Ch. G o h l k e, *Edle Einfalt, stille Größe. Winckelmann und seine Rezeption durch Schiller und Goethe*, Washington University in St. Louis, St. Louis 2012, s. 13-17 (<https://opensolarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1754&context=etd>).

¹⁹ H. Siemiradzki, *U źródła*, 1898, Narodowa Galeria Sztuki, Lwów, nr inw. Ж-897.

²⁰ Tenże, *Dziewczyna przy źródle*, 1898, Muzeum Narodowe w Krakowie, nr inw. II-a-296.

²¹ Tenże, *Wiosną (Przy źródle)*, 1899, Zamek Królewski na Wawelu, Kraków, nr inw. 7433.

²² Tenże, *Po wodę*, ok. 1899, Omskie Obwodowe Muzeum Sztuk Plastycznych, nr inw. Ж-339.

²³ Dziękuję doktorowi Grzegorzowi Firstowi za zwrócenie uwagi na ten ważny element ekspresji.

istnień ludzkich. Takie podejście Siemiradzkiego wskazuje na związek jego sztuki z europejską, czerpiącą ze sztuki greckiej, inspirowanej idealistyczną filozofią platońską i neoplatońską.

WIELKA TEORIA JAKO PODSTAWA EUROPEJSKIEJ SZTUKI KLASYCZNEJ

Starożytni Grecy poznanie wiązali z widzeniem i oglądem, dlatego ich kulturę duchową często określano jako „kulturę widzenia” lub „kulturę formy”, która jest przedmiotem widzenia. Pojęcia idea i eidos odnosili nie do materii (gr. soma), lecz raczej do natury przedmiotu (gr. fizis). Słowo eidos – „widzieć” stanowi źródłosłów kluczowych terminów greckiej koncepcji poznania. Być może terminy te pochodzą z filozofii pitagorejskiej, w której miały znaczenie techniczne; jest też możliwe, że odnosiły się tylko do świata materialnego (do kształtu, formy widzialnej czy przejawiania się) lub przedmiotów geometrii²⁴.

Piękno w dziedzinie zmysłu wzroku Grecy kojarzyli ze światłem, a w dziedzinie zmysłu słuchu – z rytmem jako czynnikiem ładu, który ujmował w karby zmienność. Zdaniem Adama Krokiewicza pitagorejczycy „określili piękno na podstawie swoich badań matematycznych i szczególnie muzycznych jako właściwy, przez naturę wyznaczony stosunek danych części do siebie wzajemnie i do wytworzonej przez nie całości i że ten stosunek, dający się ustalić za pomocą liczb, nazwali harmonią, proporcją (analogią) i symetrią (współmiernością)”²⁵. Tę teorię piękna nazywa się często „Wielką Teorią”²⁶. Pod wpływem myśli pitagorejskiej pozostawali poeci greccy, na przykład anonim z piątego wieku przed naszą erą, który tak zdefiniował pełnię cnót mężczyzny: „Czy idzie o sprawność rąk czy nóg, czy ducha, jak pod węgielnicę nienagannie zbudowany”²⁷. Wpływowi temu ulegali także artyści, między innymi działający w pierwszej połowie piątego wieku przed naszą erą italski rzeźbiarz Pitagoras z Region, który zyskał sławę dzięki znajomości proporcji ludzkiego ciała i z rytmu, jakim odznaczały się jego prace. Współczesny Fidiaszowi Poliklet z Argos na podstawie pomiarów członków ludzkich ustalał ich średnie proporcje, wierząc, że „posąg musi być piękny, jeżeli przedstawia zespół dobrze

²⁴ Por. P. T e n d e r a, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2014, s. 51; A. K r o k i e w i c z, *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 292-294.

²⁵ K r o k i e w i c z, dz. cyt., s. 23.

²⁶ M. B a b o r s k a - N a r o ż n y, *Główne kierunki interpretacji idei harmonii w myśli starożytnych. Od Pitagorasa do Witruwiusza*, „Architectus” 2004, nr 2(16), s. 29.

²⁷ W. J a e g e r, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Aletheia, Warszawa 2001, s. 37.

obliczonych i precyzyjnie [...] wykonanych części”²⁸. Poliklet napisał na ten temat rozprawę zatytułowaną *Kanon*, której treść zwizualizował wyrzeźbionym przez siebie posągiem. Stworzył w ten sposób regułę (kanon), która stała się źródłem wiedzy dla innych rzeźbiarzy. Do zachowania symetrii i proporcji zgodnych z kanonem dążyli także architekci. Sądono bowiem, że figury geometryczne (jak koło, trójkąt, kwadrat lub prostokąt) oraz matematyczne podziały odcinka (na przykład złote cięcie, zwane też złotym podziałem) znajdują odzwierciedlenie w pięknie ciała ludzkiego. Pitagoras odkrył niewzruszone prawa harmonii muzycznej, które wpisał w ład i harmonię całego świata, nadając muzyce „nimb kosmicznej potęgi”²⁹. Pitagorejczycy mieli oczyszczać ciało za pomocą sztuki leczniczej, a duszę – za pomocą muzyki. W piątym wieku przed naszą erą wpływ tego filozofa i jego nauk był ogromny.

Pitagoras nie uznał za wystarczające istnienia jedynie materialistycznej podstawy matematycznych prawideł harmonii muzycznej i kosmicznej. Uczył, że mają one ostateczne uzasadnienie w stworzonych przez bogów liczbach substancjalnych oraz ich wzajemnych stosunkach. Fenomenalne piękno i dobro stanowią odtworzenie – w czasie i przestrzeni – tych doskonałych bytów. Podążając tym śladem, Platon podkreślał znaczenie kuli i okręgu jako kształtów, które najbardziej odpowiadały Stworzycielowi, chwalił też „piękność linii prostej i koła [...], płaszczyzny i bryły”, ponieważ były „piękne zawsze i same dla siebie, i dające rozkosze osobliwe i swoiste”³⁰.

Platon posługiwał się pojęciami idea i eidos na oznaczenie formy wewnętrznej. Obydwa pojęcia są zbliżone znaczeniowo, idea odnosi się jednak do tego, co istnieje realnie, eidos zaś ma szerszy zakres znaczeniowy i dotyczy klas czy też wzorów przedmiotów (zarówno przedmiotów zmysłowych, jak i idei matematycznych, co stanowi dziedzictwo pitagorejczyków). Pojęcie przedmiotu jest w niniejszym artykule – za Pauliną Tenderą – rozumiane szerzej niż pojęcie bytu³¹. Bytami są tylko przedmioty realnie istniejące, czyli idee: idea Dobra-Piękna, idee jednostkowe oraz przedmioty matematyki, a nie są nimi przedmioty materialne, czyli fizyczne oraz zmysłowe. W filozofii Platona z pojęciem istoty (gr. eidos) wiąże się zdolność pojmowania i rozumienia, metaforycznie określana jako widzenie. „To właśnie Platon stworzył wyrażenia: «oko umysłu», «oko duszy» dla określenia zdolności intelektu do myślenia

²⁸ K r o k i e w i c z, dz. cyt., s. 23.

²⁹ Tamże, s. 26.

³⁰ J a e g e r, dz. cyt., s. 37; por. K r o k i e w i c z, dz. cyt., s. 23-26, 31. Por. też: B a b o r s k a - N a r o ż n y, dz. cyt., s. 32. Autorka podkreśla ewidentny wpływ Platona na utrwaloną w traktatach teorię architektury i „późniejsze postrzeganie dzieł przez pryzmat wcielania tych teorii w życie” (tamże).

³¹ P o r. T e n d e r a, dz. cyt., s. 51.

i ujmowania istoty³². Jeden z uczniów Platona, kontynuator jego poglądów Maksimus z Tyru, napisał, że jedynie poprzez „wzrok duszy piękny, i czysty, i myślny» można zbliżyć się do Boga³³.

W teorii aksjologicznej Platona kryterium absolutnym oceny wszelkich działań ludzkich jest idea Dobra. Człowiek żyjący zgodnie z wiedzą na temat tego, czym jest Dobro, staje się szczęśliwy, niezależnie od tego, czy jest majątny lub sławy. Zachowuje on i rozwija w sobie piękno i dobro (gr. kalos kagathos), które stanowią o jego doskonałości (gr. kalokhagatia). Piękno rozumiane jest tu szeroko i zgodnie z tradycją grecką, czyli poza wartościami estetycznymi; Platon pięknymi nazywał także wartości moralne i poznawcze³⁴. Sądzę, że dziś do adekwatnego określenia tego pojęcia użylibyśmy raczej słowa „właściwy” lub „stosowny”. Zapewne nie przypadkowo sformułowana przez Arystotelesa zasada decorum należała do kanonu zasad sztuk pięknych³⁵.

Idee w filozofii Platona są właściwym przedmiotem wiedzy jako wieczne, niezmiennie i doskonałe; stojąc na samym szczycie hierarchii bytowej, stanowią prawzór dla wszystkich przedmiotów niedoskonałych. Chcąc wyjaśnić, że najwyższa idea Dobra i Piękna jest miarą wszystkiego, że wprowadza do świata ład i harmonię, Platon pisze, że „ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie³⁶. Idea Dobra i Piękna ma więc być nie tylko źródłem harmonii świata, ale również zasad życia codziennego, etyki czy filozofii praktycznej.

³² Cyt. za: T e n d e r a, dz. cyt., s. 51. Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001, s. 90.

³³ Cyt. za: T e n d e r a, dz. cyt., s. 51. Por. D. D e m b i ń s k a - S i u r y, *Pomiędzy Platonem a Plotynem, czyli o praneoplatonizmie*, „Studia filozoficzne” 1980, nr 9(178), s. 97.

³⁴ Por. T e n d e r a, dz. cyt., s. 51, 55.

³⁵ Kategoria stosowności, popularna w sztuce nowożytnej w terminologii łacińskiej (decorum), została opracowana w retoryce starożytnych Greków. Arystoteles w siódmym rozdziale trzeciej księgi *Retoryki* pisał o niej: „Styl osiągnie stosowność, jeśli pozwoli wyrazić uczucia i charaktery i jeśli będzie odpowiedni do swego przedmiotu. Odpowiedniość ta zostanie zachowana, jeśli nie będzie się mówić niedbale o sprawach poważnych ani w sposób uroczysty o błahostkach” (A r y s t o t e l e s, *Retoryka*, 1408a, 10, w: tenże, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 252). Na temat poprawności przekładu tekstu Arystotelesa zob. J. Z i o m e k, „Retoryka. – Poetyka”, *Arystoteles, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Henryk Podbielski, Warszawa 1988* [recenzja], „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 81(1990) nr 2, s. 343-352. Szerzej na temat zasady decorum w retoryce zob. też: M. K o r o l k o, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990 (por. zwł. s. 50n).

³⁶ Cyt. za: T e n d e r a, dz. cyt., s. 37. Por. P l a t o n, *Państwo*, ks. VII, 517 C, t. 2, tłum. W. Witwicki, Akme, Warszawa 1991, s. 67n.

Platońska teoria emanacji, koncepcja bytu i hierarchicznej struktury rzeczywistości zakładały, że to, co zmysłowe, ziemskie, jest najbardziej upośledzone pod względem nasycenia Pięknem-Dobrem, a tym bardziej upośledzone jest odbicie piękna zmysłowego, tego, co ziemskie, czyli sztuka i jej wytwory. Platon doceniał jednak wartość sztuki. Przyjmował, że światło oczu połączone jest z rozumną częścią ludzkiej duszy, która uzewnętrznia się w szlachetnych cechach człowieka: w pięknie, dzielności i cnocie. One właśnie składają się na Platońskie rozumienie greckiego pojęcia arete. Piękno jest zatem warunkiem koniecznym sztuki, jako wzór dla zdobywania arete, a dostrzeganie piękna sztuki świadczy o posiadaniu arete i o doskonaleniu siebie samego. Według filozofa wartości degradowują się wraz ze wzrastaniem materialności i zmysłowości. Piękno zmysłowe, mimo że niższe jest od piękna intelektualnego, cenił wysoko, ponieważ wnosi ono „sвій istotny wkład w rozwój filozoficzny człowieka, bowiem funkcją tego piękna jest uzmysłowienie porządku świata”³⁷. W *Uczcie* swoją teorię wartości wypowiada Platon ustami Diotimy. Z punktu widzenia aksjologii wypowiedź ta wyznacza „drogę wznoszącą”, w której piękno zmysłowe sytuuje się na najniższym poziomie, ale stanowi konieczny element hierarchii wartości: „Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągnie się człowiek ku temu wyższemu pięknu, wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych aż do nauk pięknych, a od nauk pięknych aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; [...] na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte”³⁸. Tendra stwierdza, że „wypowiedź Diotimy jest integralną częścią nauk Platona i stanowi niemal pełne zreferowanie jego poglądów aksjologicznych”³⁹, ale uzupełnia ją słowami Timajosa: „Świat jest najpiękniejszy spośród zrodzonych, a wykonawca jego najlepszy jest ze sprawców”⁴⁰. Człowiek stanowi wprawdzie obraz idei Piękna i Dobra, czyli arete, ale nie jest pozbawiony wad, dlatego nie on ma być przedmiotem miłości, lecz cnota jako idea etyczna.

Takie założenie realizowała klasyczna sztuka grecka – nie konkretny człowiek był celem wysiłków jej twórców, ale personifikacja kalokagatii. Bogowie i herosi kształtowani byli tak, by patrzącemu ich przedstawienia przypominały o arete, o doskonałości, o cnocie jako idei etycznej. Przykładem może być

³⁷ Tendra, dz. cyt., s. 57.

³⁸ Cyt. za: Tendra, dz. cyt., s. 57. Por. Platon, *Uczta*, 211 C-D, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1975, s. 119.

³⁹ Tendra, dz. cyt., s. 58.

⁴⁰ Cyt. za: Tendra, dz. cyt., s. 58. Por. Platon, *Timaios*, 29 A, w: tenże, *Timaios. Kritias*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Warszawa 2002, s. 26.

rzeźba *Atena Lemnia* przypisywana Fidiaszowi (il. 4)⁴¹ – nieobecny wzrok postaci bogini i brak oznak emocji dobrze oddają esencję pojęcia kalokagatii. Posąg nosi też silne piętno antycznej harmonii oraz pitagorejskich zasad symetrii i rytmu. Nie przedstawia zatem konkretnej, nieprzeciętnie urodziwej kobiety, która pozuje twórcy, ale jest materialnym ucieleśnieniem abstrakcyjnej, najważniejszej idei – idei wiecznego Piękna i Dobra, będącej wzorcem prawdziwych wartości dla kolejnych pokoleń twórców, także tych dziewiętnastowiecznych, także dla Siemiradzkiego.

Filozofia Platńska, kontynuowana i rozwijana w ateńskiej Akademii, miała wpływ na postrzeganie roli bogów. Zmienił się ich status, a wraz z nim – wzrosło ich podobieństwo do ludzi. W sztuce hellenistycznej ich przedstawienia nie mają już wiele wspólnego z personifikacją idei, ale często wiążą się ze zmysłowością, przemawiając wyłącznie do „oczu ciała”. Artyści zafascynowani arystotelesowską mimesis⁴² nie dążą do wypracowania koncepcji dzieła sztuki, które satysfakcjonowałoby „oczy umysłu” czy „oczy duszy” odbiorcy.

Paulina Tendera pisze: „Wskazanie idei Piękna-Dobra jako miary dla oceny świata zmysłowego stanowi konsekwencję Platńskiej filozofii bytu”⁴³. Dalej stwierdza: „Tradycja filozofii platńskiej, tkwiąca u podstaw kultury europejskiej, ma stale ten sam przedmiot, którym jest Prawda. W tym sensie wszyscy jesteśmy uczniami Platona”⁴⁴.

Plotyn, intelektualista, ale i dydaktyk, który nazywał siebie komentatorem Platona, rozwinął filozofię mistrza w system wzbogacony o nowe, wschodnie wątki – wątki mistyczne. Pierwszą przyczynę z koncepcji Platńskiej – przyczynę, której nie została nadana nazwa, a która zbliżona jest do pojęcia Absolutu – Plotyn określił za pomocą pojęć Dobra, Prawdy i Piękna, zastrzegając, że nie oddają całej jej istoty⁴⁵. Piękno stanowi zatem nieodzowny element najwyższego bytu – absolutnej egzystencji, ale także przyczyny wszystkiego, której twórcze działanie powoduje, że każda doskonałość „powstaje jako wyraz działania rzeczywistości wyższej i doskonalszej, staje się jej odbiciem”⁴⁶. Niezależnie od miejsca w hierarchii emanacyjnej, byt zmierza do swej przyczyny – doskonałości, i poznaje ją. Dobrochna Dembińska-Siury, analizując

⁴¹ Posąg wykuty przez Fidiasza i umieszczony na ateńskim Akropolu nie zachował się. Znamy go z rekonstrukcji i kopii, między innymi kopii rzymskiej z pierwszego wieku n.e., przechowywanej obecnie w zbiorach Staatliche Kunstsammlungen Dresden (nr inw, Hm 49).

⁴² Por. B a b o r s k a - N a r o ż n y, dz. cyt., s. 32n.

⁴³ T e n d e r a, dz. cyt., s. 37.

⁴⁴ Tamże, s. 68.

⁴⁵ Por. D. D e m b i ń s k a - S i u r y, „*Enneady*” Plotyna, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1(1992) nr 3, s. 152.

⁴⁶ Tamże, s. 154.

Enneady Plotyna, przedstawia dualistyczne – a zarazem antagonistyczne – możliwości pojedynczych istnień ludzkich: „Należy [...] człowiek do dwóch rzeczywistości zarazem – do świata umysłowego i zmysłowego. Stają więc przed nim dwie możliwości: żyć duszą bądź ciałem, dążyć do bytu, dobra, piękna, bądź wybierać niebyt, zło, szpetotę”⁴⁷. Ma zatem człowiek możliwość wyboru drogi powrotu do Absolutu i jego doskonałości. Wybór ten, decydujący o godności człowieka, zdaniem Plotyna – podobnie jak Platona – jest obowiązkiem. Kto to rozumie, rozumie także działania pierwszej przyczyny, źródła wszystkiego. Koncepcja Plotyna zainteresowała pierwszych chrześcijan i wpłynęła na rozwój ich doktryny, dając podstawy kulturze europejskiej i jej cywilizacyjnemu rozwojowi.

O wspomnianej wyżej zdolności człowieka pamiętali artyści drugiej połowy dziewiętnastego wieku, mimo że coraz większą popularność zyskiwały wówczas materialistyczne – w istocie redukcjonistyczne – koncepcje człowieka. Po doświadczeniach realizmu połowy stulecia wracali oni do klasycznych i antycznych koncepcji piękna. Niebagatelne znaczenie dla ich wyboru miało przekonanie Platona i Plotyna, że obok cnoty, metody poznania i doskonalenia moralnego, miłość piękna jest niezbędna dla doskonalenia i zmierzania do idei piękna, do Absolutu⁴⁸.

ZAINTERESOWANIE HARMONIĄ I PITAGOREJSKIMI ZASADAMI PIĘKNA W SZTUCE EUROPEJSKIEJ DZIEWIĘTNASTEGO WIEKU

Trudno analizować dziewiętnastowieczne obrazy w bezpośrednim odniesieniu do dzieł malarskich starożytności klasycznej, tych wybitnych, znanych z opisów i anegdot, gdy dysponuje się zaledwie w pewnym stopniu zachowanymi dekoracjami pałaców, nawet jeśli są tak znaczące, jak Domus Aurea Nerona, odkryty już w nowożytności. Ważny z punktu widzenia tematu niniejszego artykułu przełom w odrodzeniu wartości starożytnego świata nastąpił w piętnastowiecznej Florencji, która uczyła się antyku nie z pism Arystotelesa, ale – dzięki powołanej Accademia Platonica i prowadzonym tam dyskusjom przedstawicieli różnych nauk i dziedzin ludzkiej działalności twórczej – Platona, a także Plotyna, poznając również ich poglądy dotyczące zagadnień piękna i mistyki⁴⁹. Skoro artyści renesansu podjęli próbę odtworzenia starożytnego

⁴⁷ Tamże, s. 162.

⁴⁸ Por. tamże, s. 38-40, 55-59.

⁴⁹ Grupa skupiona wokół Marsilia Ficina, która dokonała przekładu wszystkich dzieł Platona i Plotyna oraz pomniejszych pism neoplatoników i hymnów orfickich, nazywana była Akademią Platońską (Accademia Platonica) we Florencji, ponieważ w zamyśle organizatorów miała nawiązywać wprost do Akademii Platońskiej w Atenach. Marsilio Ficino, zafascynowany Platonem, urządził

malarstwa Grecji i Rzymu, posługując się antycznymi tekstami opisującymi reguły piękna lub wybrane wyzwania artystyczne, trudno podejrzewać, by wiek dziewiętnasty – wieńczący problematykę rekonstrukcji starożytności w malarstwie sztalugowym za pomocą tekstów oraz badań archeologicznych – zamilkł na temat owych reguł. Nie zamilkł, ale nie wszystkich one interesowały. Krąg malarzy starszego pokolenia, takich jak Lawrence Alma-Tadema, Albert Joseph Moore czy Henryk Siemiradzki, w ostatniej ćwierci dziewiętnastego wieku porzucił tendencje „realistyczne”, obecne w twórczości jego przedstawicieli jeszcze w trzeciej tercji stulecia⁵⁰. Nie porzucił ich Anselm Feuerbach, ponieważ nigdy ich nie podjął; realizm go nie interesował.

Temat sielanek w sztuce Europejczyków wywoływał Rzym, gdy znalazł się na drodze podróży bądź edukacji któregoś z artystów. William-Adolphe Bouguereau w roku 1850, w którym otrzymał Prix de Rome i rozpoczął studia w Rzymie, namalował *Sielankę*⁵¹ jako scenkę miłosną z dwojgiem zakochanych. Dekadę później, w roku 1860, gdy był już ojcem, w kolejnej *Sielance*⁵² przedstawił – niczym Siemiradzki – parę młodych ludzi z dzieckiem, z którym bawi się ojciec. Od końca lat sześćdziesiątych umysły akademików zajmować musiała *Siesta* Almy-Tademy⁵³, dla którego scenka rodzajowa stała się pretekstem do prowadzenia znakomitego studium kontemplacji piękna, co – jak sądzono w Europie – najlepiej potrafili starożytni Grecy. Frederic Leighton, wykorzystując pomysł Almy-Tademy – dwie osoby słuchają grającego, jedna na niego patrzy, druga nie patrzy, zasluchana i wewnętrznie skupiona – skomponował swój obraz zatytułowany *Sielanka*⁵⁴. Siemiradzki podjął temat refleksji nad pięknem zewnętrznym, materialnym oraz wewnętrznym, kontemplacyjnym i duchowym, przetwarzając go w roku 1878 na obrazie *Wazon czy kobieta?*⁵⁵ (il. 5) w narracyjną scenkę o prostej, acz dramatycznej treści: dokonywania wyboru między kupnem powabnej niewolnicy a zakupem cennej wazy.

Dopiero z upływem czasu Siemiradzki docenił kontemplacyjną, filozoficzną i matematyczną rolę koncepcji piękna. W ostatnich dwóch dekadach

nawet erudycyjne bankiety nawiązujące do *Uczty* (zob. M. C i s z e w s k i, hasło: „Akademia Florencka”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 98-101).

⁵⁰ Por. np. J.D. B a e t e n s, *The Legacy of Henri Leys*, w: *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*, red. E. Prettejohn, P. Trippi, Prestel, Munich – London – New York 2016, s. 44. (Publikacja towarzyszyła wystawie eksponowanej od 1 października 2016 do 7 lutego 2017 roku we Fries Museum w Leeuwarden, a następnie w innych ośrodkach).

⁵¹ W. Bouguereau, *Idyll*, 1850, własność prywatna.

⁵² Tenże, *Idyll Ancient Family*, po 1860, własność prywatna.

⁵³ L. Alma-Tadema, *The Siesta*, 1868, Museo del Prado, Madryt, nr inw. P 003966.

⁵⁴ F. Leighton, *Idyll*, 1880-1881, własność prywatna.

⁵⁵ H. Siemiradzki, *Wazon czy kobieta?*, 1878, własność prywatna.

wieku dziewiętnastego i na początku kolejnego w Europie chętnie sięgano po pitagorejską, z matematyzowaną wersję symetrii, wprowadzając do obrazów okręgi, prostokąty i porządkując kompozycję wyraziście nakreślonymi liniami prostymi, poziomymi, co czynił nawet Alfons Mucha na plakatach, między innymi do spektaklu *Gismonda* z roku 1894⁵⁶, z Sarah Bernhardt w roli głównej, a także Claude Monet w serii *Topole*⁵⁷. Realizację obrazów opierano na tradycyjnej geometrii euklidesowej, korzystano też z tradycji filozofii greckiej z jej wypracowanymi w szóstym i piątym wieku przed naszą erą klasycznymi pojęciami symetrii i rytmu. Fundamentalną zasadą stało się rozwinięte przez pitagorejczyków pojęcie harmonii sfer, prekursorskie wobec platońskiej harmonii opisaną w *Państwie*⁵⁸.

Symetria (współmiara, współbrzmienie) dla starożytnych filozofów oznaczała określony porządek, regularność, odpowiednią proporcję, ale i prawdę, a więc dotyczyła zagadnień z zakresu aksjologii, nie zaś epistemologii. Grecy łączyli ją z proporcją, którą postrzega się zmysłami i rozumem. Przeciwnieństwem symetrii była diametria (gr. *diámetros* – średnica, przekątna). Eurytmia, oznaczająca prawidłowość zmysłową, optyczną lub akustyczną, była pojęciem późniejszym, poklasycznym, opisana została szeroko przez Witruwiusza⁵⁹, absorbowała twórców Renesansu⁶⁰. W wielu starożytnych pismach termin „symetria” używany był zamiennie ze – znacznie starszym – terminem „harmonia” (łac. *concordia*), czyli „zgoda”. Ten drugi miał sens bardzo szeroki, znacznie przekraczający pitagorejskie stosunki matematyczne. O wadze, jaką przywiązywano do harmonii, świadczy fakt jej personalizacji i deifikacji: bogini Harmonia stała się w mitologii greckiej opiekunką prawdziwej miłości, a zarazem uosobieniem zgodności między ładem a symetrią, w dobie hellenizmu – także porządku, zgody i łączności.

⁵⁶ A. Mucha, plakat do spektaklu *Gismonda*, 1894, własność prywatna.

⁵⁷ C. Monet, *Poplars*, 1891, Metropolitan Museum of Art, New York, nr inw. 29.100.110. Tendencje te nie zanikły, ale narastały i zyskiwały popularność w sztuce dwudziestego wieku, ewoluując do form syntetycznych, zredukowanych i zgeometryzowanych, w konsekwencji zgodnych z nową estetyką modernizmu. Przykładem mogą być Stanisława Wyspiańskiego ilustracje do *Iliady* (zob. H o m e r, *Iliada*, tłum I. Wieniewski, il. S. Wyspiański, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984).

⁵⁸ Por. H. H ö c h s m a n n, *Harmony of the Spheres – Regarding Nature and the Moral Life from Pythagoras to Zhuangzi*, w: *Humanity at the Turning Point – Rethinking Nature, Culture and Freedom*, red. S. Servomaa, University of Helsinki Press, Helsinki 2005, s. 221; P l a t o n, *Państwo*, ks. X 616 C – 617 C, t. 2, s. 252-254.

⁵⁹ Zob. W i t r u w i u s z, *O architekturze ksiąg dziesięć*, tłum. K. Kumaniecki, Pruszyński i Ska, Warszawa 1999.

⁶⁰ Zob. J.M. C h r z a n o w s k a, *Krótką historia symetrii*, Academia, https://www.academia.edu/5151671/Kr%C3%B3tka_historia_symetrii.

Wróćmy do pitagorejczyków, których matematyczny opis kosmosu leży u podstaw konstruowania interesującej nas tu grupy obrazów. Obok symetrii pojmowanej matematycznie cenili oni rytm, który definiowano jako periodyczność w czasie (w muzyce) lub przestrzeni (w plastyce – powtarzający się element, najczęściej ornament). Platon w *Timajosie* natomiast zakładał, że pojęcie rytmu oprócz należy na harmonii⁶¹. Greckie słowo „rhythmós” wywodzi się od czasownika „rheo”, „płynę”, Grecy częściej zatem dopatrywali się skojarzeń czasowych niż przestrzennych, pojęcie rytmu opracowane przez starożytnych w sztukach plastycznych trwało jednak i trwa nadal, ale nie zawsze opracowanie takie oparte było, jak chciał Platon, na harmonii.

Pojęcie harmonii jest nierozzerwalnie związane z symetrią i ładem. Platon zajmował się nim w wersji zredukowanej, pitagorejskiej, czyli w kategoriach liczbowych: odniósł je do teorii proporcji w arytmetyce oraz do interwałów dźwięków w akustyce. Harmonię (tony) i rytm wiązał z logosem, który najłatwiej wyrazić można w postaci tekstu. Augustyn z Hippony, człowiek późnego antyku, święty chrześcijański, mistyk, który napisał traktat o pięknie (zaginiony), twierdził, że muzyka jest wiedzą działającą na zmysły i rozum, zatem celem uprawiania muzyki nie powinna być przyjemność, ale zawarcie w dźwiękach głębszej treści, to rozum bowiem porządkuje dźwięki. Wykazanie liczbowej natury muzyki pozwoliło mu sformułować pojęcie piękna oparte na liczbach; takie piękno odczuwamy za pośrednictwem zmysłów wzroku i słuchu. Muzyka ziemską jest odbiciem idei sfery wiecznego porządku liczbowego, który istnieje ponad porządkiem liczbowym ziemskim⁶². Takie ujęcie zależności spraw zmysłowo-rozumowych oraz spraw duchowych oparte jest na poglądach Greków, zwłaszcza Platona.

György Darvas twierdzi, że kiedy za pośrednictwem obrazów próbuje się pojąć, jaki był renesansowy ideał ludzkiego piękna, zauważa się pewną rozbieżność między doskonałością teorii i odmianami gustu⁶³. Nie wyjaśnił jednak, czy w malarstwie starożytnym owa doskonałość teorii i złote proporcje zawsze były urzeczywistniane. Na pewno nie miało to miejsca w przypadku *Bitwy pod Issos* ani w obrazach i groteskach Domus Aurea (późniejszych, bo z czasu Nerona). W malowidłach naściennych Domus Aurea widoczne jest natomiast dążenie do wykorzystania zarówno zasad symetrii, jak i diametrii, to do nich przecież sięgał Rafael i kolejne pokolenia artystów zafascynowanych starożytnością.

⁶¹ Por. P l a t o n, *Timajos*, 16 D-E, s. 46.

⁶² Zob. C h r z a n o w s k a, dz. cyt.

⁶³ Zob. G. D a r v a s, *Symmetry: Cultural-historical and Ontological Aspects of Science – Arts Relations*, tłum. D.R. Evans, Birkhäuser, Basel–Boston–Berlin 2007. Zob. też: C h r z a n o w s k a, dz. cyt.

RECEPCJA IDEI PIĘKNA W MALARSTWIE EUROPEJSKIM DZIEWIĘTNASTEGO WIEKU

W drugiej połowie dziewiętnastego wieku – po raz kolejny w historii Europy – grupa estetów zmęczonych realizmem i redukcjonizmem materializmu odwołała się do klasycznych greckich zasad piękna. Być może impulsem do koncentracji uwagi nie tylko na eurytmii, ale także na surowych zasadach symetrii i rytmu stało się otwarcie w roku 1847 w londyńskim British Museum sali z pierwszą dostępną szerokiej publiczności ekspozycją marmurów Elgina, wyrzeźbionych w piątym wieku przed naszą erą przez Fidiasza i jego współpracowników do Partenonu w Atenach. W kolejnych latach zbiory powiększano o kolejne obiekty pochodzące z Grecji i Azji Mniejszej (Olimpii, Pergamonu, Delos), a około połowy wieku zaczęto powszechnie cenić rzeźby z połowy i późnych lat piątego wieku przed naszą erą⁶⁴. Na lata sześćdziesiąte dziewiętnastego wieku przypada w Anglii pierwsza faza neoklasycznego odrodzenia, a wypracowane wówczas idee i zainteresowania trwały i były rozwijane⁶⁵. Jednocześnie narastało poczucie kryzysu, które wkrótce stało się tak silnie

⁶⁴ Por. R. Barrow, *Drapery, Sculpture and the Praxitelean Ideal*, w: *Frederic Leighton: Antiquity, Renaissance, Modernity*, red. T. Barringer, E. Prettejohn, Paul Mellon Centre for Studies in British Art, New Heaven – London 1999, s. 50, 58. Frederic Leighton w roku 1880 sportretował się w akademickiej toższości właśnie na tle marmurów Elgina, czyli rzeźb z Partenonu na ateńskim Akropolu (por. C. A. R. Scott, *Leighton: The Artist as Artificer*, w: *Frederic Leighton: Antiquity, Renaissance, Modernity*, s. 3). W ramach ostrego protestu i polemiki z antyestetami powstała także publikacja Waltera Hamiltona (zob. W. Hamilton, *Aesthetic Movement in England*, Reeves & Turner, London 1882). Fascynacja starożytną Grecją dotarła także do Polski, między innymi via Paryż, gdy pod wpływem krytyki Jeana-Léona Gérôme'a i Félixa Giacomottiego Artur Grottger zmienił rysy twarzy Muzy i Artysty (cykl *Wojna*) na klasyczne i klasycyzujące, rafaelowskie (por. W. Juszczyk, *Artur Grottger. Pięć cykli*, Arkady, Warszawa 1958, s. 20). Niedługo później w Krakowie Lucjan Siemieński jako pierwszy przełożył na język polski *Odyseję* Homera i opublikował przekład w roku 1876 (zob. M. Nitka, *Idylle Siemiradzkiego jako obrazy historii*, w: *Obraz w historii i poza historią. Studia z teorii i historii badań nad sztuką*, t. 4. *Materiały Seminarium Metodologicznego Historii Sztuki im. Edwarda Raczyńskiego, Pałac w Rogalinie, 19-21 października 2023 roku*, red. M. Haake, P. Juszkiewicz, Ł. Kiepuszewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2024, s. 53-66). Z kolei młody Stanisław Wyspiański w liście z Paryża do Lucjana Rydla ok. 10 kwietnia 1893 roku wyrażał swą fascynację: „Grecja i jeszcze raz Grecja co się tyczy tego przedmiotu. Może nadto skłanianiu się ku Grecji, ale mówiąc nie mogę się oprzeć memu pragnieniu i memu upodobaniu” (*Listy Stanisława Wyspiańskiego do Lucjana Rydla*, cz. 1, *Listy i notatnik z podróży*, oprac. L. Płoszewski, J. Durr-Durski, M. Rydlowa, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 232).

⁶⁵ O tym procesie przypomina Maria Nitka, wskazując kolejny powód rozbudzenia zainteresowań antykiem klasycznym, zwłaszcza w Anglii – publikację Waltera Patera z roku 1867 o Johannie Joachimie Winckelmannie (zob. Nitka, dz. cyt.; zob. D. Carrier, *Walter Pater's „Winckelmann”*, „Journal of Aesthetic Education” 35(2001) nr 1, s. 99-109). Ponadto twórcy katalogu *British painting in the Philadelphia Museum* wymieniają tu kilku artystów: Frederica Leightona, którego nazwali następcą Ingesa, i Alberta Moore'a czy Jamesa Abbotta McNeilla Whistlera, wielkich neoklasycystów, oraz na przykład dwóch ze starszego pokolenia, wyrastających ze środowiska prerafaelitów,

i powszechne, że skłaniało twórców i krytyków do publicznych wypowiedzi. Między innymi Frederic Leighton w przemówieniach w Królewskiej Akademii Sztuki w Londynie wygłaszanych od roku 1879 po początek lat dziewięćdziesiątych dziewiętnastego wieku wskazywał na wartości sztuki antycznej. Zasłużony reformator Akademii, który – wraz z Holmanem Hunt, Edwardem Armitage'em i Georgiem Wattsem – wywalczył w wiktoriańskiej uczelni miejsce dla rzetelnych studiów akademickiego aktu, w przemówieniach przypominał o konieczności rozwoju intelektualnego artysty, często odwołując się do sztuki starożytnych Aten, nie w sensie, a w każdym razie nie tylko, normatywnego wzorca jakim wykreowała go estetyka siedemnastowiecznych włoskich klasycystów oraz osiemnastowiecznego Johanna Joachima Winckelmann, ale przede wszystkim jako sztuki okresu rozbłysku ludzkiego geniuszu twórczego w atmosferze intelektualnej otaczającej tamtych artystów. Leighton postrzega zagadnienie rozwoju sztuki jako kluczowe dla artystów, ponieważ określa ono tożsamość i horyzonty cywilizacyjne ludzkości⁶⁶. W związku z tym z Grecją piątego wieku przed naszą erą wiąże najbardziej godną zapamiętania ewolucję w rzeźbie, „olśniewająco szybką” i wyrastającą z „poprzedzającej ciemności”, której wielkim finałem były rzeźbiarskie dzieła dekorujące Partenon, wypowiedziom na temat rzeźbiarstwa zaś towarzyszy aplauz dla osiągnięć średniowiecznych architektów niemieckich, a malarstwa – myślicieli i malarzy renesansowych Włoch (na przykład Giovanniego Boccaccia, Dantego Alighieriego, Sandro Botticellego, Tycjana czy Leonarda da Vinci). Chętnie zestawia porównawczo Greków z mistrzami renesansu: Fidiasza z Leonardem, Homera z Szekspirem. Studentom kierującym swe myśli ku sztuce starożytnej zwraca uwagę na tło erupcji artystycznego geniuszu, który wybrzmiewa, gdy towarzyszy mu odpowiednie otoczenie obdarzone miłością piękna: „Chociaż jego

jak Edward Burne-Jones i George Frederic Watts, którzy w pracach z lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku usiłowali połączyć wielką moralną powagę i intensywność tematyki prerafaelitów z formami klasycznego ideału (por. R. D o r m e n t, *British painting in the Philadelphia Museum. From the Seventeenth through the Nineteenth Century*, Philadelphia Museum of Art, Philadelphia 1986, s. 3n.). Ogólnie o ponownej ocenie artystów-akademików pisała Agnieszka Kluczevska-Wójcik (por. A. K l u c z e w s k a - W ó j c i k, *Reassessing Academism: Bouguereau, Cabanel, Gérôme and Siemiradzki*, w: *That we do not know*, red. A. Kluczevska-Wójcik, D. Sarkowicz, Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, Warszawa 2020, s. 15-20).

⁶⁶ Por. Lord [Frederic] L e i g h t o n, *Addresses Delivered to the Students of the Royal Academy*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London 1897, s. 3-6. W pierwszym przemówieniu, 10 grudnia 1879 roku, powiedział: „Chciałbym [...] poszukać z wami rozwiązania pewnych dylematów i wątpliwości, które – w czasach niespokojnej autorefleksji, w jakich żyjemy – będą często pojawiały się w umysłach i ciążyły na sercach studentów, którzy myślą, a także pracują. [...] W istocie gdy rozmyślały nad minionymi dziejami cywilizacji, problemy te napotykały na każdym kroku” (tamże, s. 3-6; tłumaczenie fragmentów tego dzieła – P. Mikulska). Na temat reformy Royal Academy przeprowadzonej przez prerafaelitów i Leightona (por. A. S m i t h, *Nature Transformed: Leighton, the Nude and the Model*, w: *Frederic Leighton: Antiquity, Renaissance, Modernity*, s. 20-22).

wzrost zawsze był organiczny i stały, pozostawał on też w harmonii z etycznymi, intelektualnymi i estetycznymi przymiotami społeczeństw, w których się pojawiał; dlatego właśnie był on bardziej jednorodny i szczery, bezpiecznie przemierzając wyznaczone ścieżki, w sposób naturalny służąc instynktownej i uniwersalnej miłości tego, co piękne i dostojne”⁶⁷. Piękno postrzega nie jako cechę jakiegoś typu formy, ale raczej jako atrybut wspólny różnym formom, w których ukształtowany został duch i które charakteryzuje absolutna zgoda i harmonia części składowych. Twierdzi, że ścieżka tradycji jest wciąż interesująca, to ona bowiem w przeszłości stanowiła źródło szlachetnych owoców, natomiast utylitaryzm współczesnych kupców i spekulantów eliminuje miłość piękna i urodę rzeczy dedykowanych publiczności przez artystów. Jako wychowanek florenckiej Accademia di Belle Arti i adept akademickiej sztuki Paryża, Leighton otwarcie deklaruje: „Realizm, rzecz już niedzisiejsza, z wdzięcznością uzna wspaniałe dziedzictwo, z którego się narodził, a którego nauki uwzniośli go i oczyszczą; idealizm zaś, stykając się z tym, co rzeczywiste, zyska życie pełniejsze i bogatsze oraz bardziej dojmującą siłę wyrazu”⁶⁸.

Zarówno on i prerafaelici, jak też Siemiradzki, chcieli wiązać sztukę i piękno z etyką. Piękno w tym ujęciu nie musiało odnosić się do klasycznej mitologii, mogło odwoływać się do myśli włoskiego renesansu postulującej oparcie sztuki na tradycji artystycznej, na spojrzeniu na formalne piękno człowieka,

⁶⁷ Leighton, dz. cyt., s. 9.

⁶⁸ Tamże, s. 29. Można spekulować, że odwołania do Fidiasza miały odwrócić uwagę słuchaczy od zarzutów kierowanych pod adresem aktów malowanych przez Leightona, którego z ich powodu publiczność, John Ruskin, a nawet przyjaciele przyjęli chłodno, a część krytyków angielskich porównywała do Praksytelesa, którego obwiniano o zrujnowanie norm etycznych starożytnych Greków oraz surowego, ascetycznego stylu doprowadzonego do perfekcji przez Fidiasza w poprzednim wieku. Dyskutowano o tym problemie w Anglii poczynając od Joshuy Reynoldsa i powoływano się na Johanna Joachima Winckelmann; przy okazji – wpływ francuski, szczególnie w kontekście dyskusji o akcie, postrzegano jako degenerujący (por. Smith, dz. cyt., s. 22-23, 38-44). W twórczości Leightona znaleźć można więcej podobieństw do Praksytelesa niż do Fidiasza (por. Barrow, dz. cyt., s. 49-65; L. Ormond, *Frederic Leighton and the Poets*, w: *Henryk Siemiradzki and the International Artistic Milieu*, red. M. Nitka, A. Kluczeńska-Wójcik, Accademia Polacca delle Scienze, Biblioteca e Centro di Studi a Roma, Roma 2020, s. 227n.; Smith, dz. cyt., s. 20n.). Uwaga Anglików coraz częściej koncentrowała się wokół Grecji piątego wieku p.n.e. Nawet prerafaelici, dalecy od jednoznacznej deklaracji za antykiem, w poszukiwaniu idealnego piękna sięgali do idei, które Fidiasz mistrzowsko zawarł w kamieniu. Przykładem może być wizerunek *Prozerpiny* pędzla Gabriela Rossettiego (1874, Tate Gallery, Londyn, nr inw. N 05064), oparty z jednej strony na wspomnieniu niezującej od dwunastu lat żony i modelki, Elisabeth Siddal, z drugiej – wykazujący wiele zbieżności ze skrajnie odrealnioną, idealną twarzą fidiaszowej bogini Ateny Lemnia, jak spojrzenie poza światem czy detale: migdałowate oczy pod mocnymi łukami brwi, długi, prosty nos, ostro zarysowany wykrój wydatnych ust, osadzenie głowy na mocnej szyi, trefienie włosów. W tym miejscu pragnę skierować podziękowania dla pani Małgorzaty Czarneckiej, studentki Instytutu Historii Sztuki i Kultury Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, za jej pracę i inspirujące rozmowy związane z tym dziełem sztuki.

akcentowaniu tego, co klasyczne, oraz na „ekspresji mocy «abstrakcyjnej» formy”⁶⁹ wyniesionej ponad piękno indywidualne żywego modelu. Leighton, tak jak Siemiradzki w sporze z Władimirem Stasowem, przywołał porównanie malarstwa holenderskiego i flamandzkiego siedemnastego wieku, które podążając za obserwowanym od końca szesnastego wieku kryzysem wiary, zwróciło się ku wzniosłości greckiej rzeźby okresu peryklejskiego⁷⁰. Postulowane przez

⁶⁹ Smith, dz. cyt., s. 22n. Alison Smith dostrzegła, że aspiracje Leightona względem greckiego czy antycznego rzeźbionego lub malowanego aktu sięgały poza cel antykwarecznych restauracji literackich lub historycznych informacji, na przykład na temat możliwego wyglądu postaci pędzla Apellesa. Leighton przekonany był, że należy stworzyć wyobrażenie piękna w duchu sztuki greckiej, co powtarzał podczas wykładów w Akademii w latach osiemdziesiątych, na przykład 2 i 10 grudnia 1881 roku (por. tamże, s. 37). Z kolei młody Siemiradzki w roku 1869 dyskutował z rosyjskim krytykiem Władimirem Stasowem, który był zwolennikiem rozwoju sztuki narodowej opartej na realizmie, na wzór którego znaczenie w sztuce uzasadniał jego istnieniem w doskonałej artystycznie twórczości siedemnastowiecznych Holendrów. Sądził, że w niej należy widzieć zapis historii ich życia narodowego. Dwudziestosiedmioletni malarz odważnie protestował, twierdząc, że sztuka jest dziełem geniuszu, który tworzony z natchnienia pochodzącego z wyższego świata, że swojej duszy i nie można ponad to cenić malarstwa ukazującego codzienną banalność życia, bowiem ponad twórczością stawiałoby się kopie natury. Dlatego malarstwo holenderskie, w którym zapisana jest historia życia tego narodu, jest mizerne w porównaniu do wielkiej epoki sztuki klasycznej. Wielkie kryteria piękna stworzyli Grecy, którzy doskonalili je w ciągu wieków na najlepszych wzorach, najlepszych formach ciała ludzkiego, czerpanych z natury. Artysta argumentował: „Włosi czasów Odrodzenia, ledwie tylko zetknąwszy się z nimi [Hellenami – B.C.], stworzyli wielką epokę Renesansu: to słońce dla akademii całego świata”. Zdaniem Siemiradzkiego dziełami wysokiej klasy, które wciąż się podziwia, są *Madonna Sykstyńska*, *Dysputa o Najświętszym Sakramencie* i *Szkola ateńska* Rafaela, *Ostatnia wieczerza* Leonarda da Vinci, a Rafaelowskie freski w Villa Farnesina „to bóstwo spokoju, siły, wielkości i doskonałości form. A co dotyczy prawdy w sztuce – to jeszcze wielkie zagadnienie. Być może, że dla nas zawsze droższe jest to, czego nigdy nie było. Takie są wszystkie dzieła geniuszu. Taka jest wyższa twórczość” (cyt. za: J. D u ż y k, *Siemiradzki. Opowieść biograficzna*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 50-53). W liście z roku 1888 adresowanym do Piotra Isajewa pisał artysta o przygotowywanym obrazie *Fryne*, że chciałby namalować przedstawienie w „całej okazałości klasycznego piękna” (cyt. za: N i t k a, dz. cyt., s. 57, przyp. 21; list przechowywany w Rosyjskiej Państwowej Bibliotece w Moskwie). I dodał: „Znalazłem w tym ogromny materiał! Słońce, morze, architektura, uroda kobiet i niemy zachwyt Greków” (tamże).

Przywołany powyżej kontekst chyba dość klarownie odpowiada na pytanie wyrażone przez Waldemara Okonia: „Oczywiście dla [Gottholda Efraima] Lessinga ważne było abstrakcyjne piękno absolutne, podczas gdy wiktorianie, przy całej swej wierze w Absolut, często ograniczali się do malowania pięknych, nagich ciał, licząc zapewne na to, że widzowie dysponują predyspozycjami filozoficznymi i z harmonijnych, i ekscytujących swą klasyczną budową aktów wysnują myśli o wzniosłym, ponadczasowym pięknie. Czy tak się działo, możemy w to oczywiście wątpić” (W. O k ó Ń, *Wiktorianie i antyk*, w: *Wtajemniczenia. Studia z dziejów sztuki XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 87); wobec stanu badań, jakim dziś dysponujemy, wątpliwość ta zostaje wyjaśniona – tak, dysponowali (por. N i t k a, dz. cyt., s. 57n.; por. też: E. P r e t t e j o h n, *Morality versus Aesthetics in Critical Interpretations of Frederic Leighton, 1855-1875*, „Burlington Magazine” 138(1996) nr 1115, s. 80, 86; t e n ż e, *Aestheticising History Painting*, w: *Frederic Leighton: Antiquity, Renaissance, Modernity*, s. 89-110).

⁷⁰ Por. L e i g h t o n, dz. cyt., s. 43.

Leightona studiowanie form, jak starożytni Grecy, dla ich piękna, wskazuje na jego koncentrację na zagadnieniach estetycznych i przypomina nieco cele edukacji „szkoły rzymskiej” oraz francuskich prywatnych pracowni, choć nie wyczerpuje całego zaplecza, z którego sztuka wyrasta, bo to „odrębny organizm, żyjący według własnych zasad i karmiący się okolicznościami, w których czynniki intelektualne, moralne i fizyczne odgrywają przypisaną każdemu z nich rolę ze względu na ich piękno”⁷¹. Leonée Ormond zwraca uwagę na pewne podobieństwa w twórczości Leightona i Siemiradzkiego, przede wszystkim w wyborze tematów (między innymi Fryne – il. 6) oraz upodobaniu do postaci „olśniewających kobiet”⁷², które obaj często umieszczali na tle pejzażu lub morza.

O ile Leightonowi, wykształconemu we frankfurckim Städelches Kunstinstitut na poezji Dantego, dramatach Szekspira i mitologii niemieckiej, nie było łatwo znaleźć bezpośrednich odniesień między religią, poezją i sztuką Greków⁷³, o tyle Alma-Tadema, który w humanistycznym gimnazjum poznał łacinę, grekę i mitologię, a w praktyce malarskiej obszernie korzystał z kompozycji widniejących na starożytnych zabytkach⁷⁴, bez trudu stworzył koncepcję połączenia owych wątków w swych dziełach tworzonych na przełomie wieków dziewiętnastego i dwudziestego. Prace te szybko podbiły angielski rynek sztuki i stały się, jak twierdzi Elisabeth Prettejohn, „bastionem estetyzmu”⁷⁵. Nawet Leighton zaczął jednak tworzyć obrazy wkomponowane w koło, co stanowi oczywiste echo inspiracji matematycznymi podstawami filozofii pitagorejczyków. Pierwszy z tych obrazów, *Akme i Septymiusz*⁷⁶, powstał przed rokiem 1868, kolejne zaś właśnie w latach dziewięćdziesiątych

⁷¹ Zarówno on, jak i prerafaelici zdawali sobie sprawę, że „są propozycje, by produkcja artystyczna [„artistic production”, Leighton nie używa tu słowa „art” – B.C.] absolutnie nie była związana z etyką, tylko zaspakajała pewne pragnienia i ekscytowała pewne emocje naszej natury; aby generalnie wyrastała z estetycznych, nie etycznych impulsów” (tamże, s. 53; przemówienie z 10 grudnia 1881 roku).

⁷² Ormond, dz. cyt., s. 233 (jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. dzieł obcojęzycznych – B.C.). Podobieństwa, przede wszystkim drogi życiowej i zainteresowań, dostrzega też Nike Farida Lambe (zob. N.F. Lambe, „*Et in Arcadia ego*”: *Where Henryk Siemiradzki, Lawrence Alma-Tadema and Frederic Leighton met*, w: *The Henryk Siemiradzki. That we do not know*, s. 87-93).

⁷³ Por. Leighton, dz. cyt., s. 51-53; Barrow, dz. cyt., s. 61n.; Ormond, dz. cyt., s. 223n. Ormond podkreśla: „Chociaż w dziełach Leightona obecne są literatura i legendy greckie, nie przejawia on większego entuzjazmu dla literatury łacińskiej; wyjątek stanowi obraz *Akme i Septymiusz* (Ashmolean Museum w Oxfordzie) z późnych lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku, ilustrujący sonet Katullusa” (tamże, s. 232).

⁷⁴ Por. M. Stotter, *Lourens Alma, Born and Bred in Friesland*, w: *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*, s. 35; W. Sijne, *Alma-Tadema*, w: *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*, s. 48n.; I. Jenkins, *An Informed Inventiveness*, w: *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*, s. 50n.

⁷⁵ E. Prettejohn, *Celebrity at Home and Abroad: 1886-1912*, w: *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*, s. 122; por. Baetens, dz. cyt., s. 46.

⁷⁶ F. Leighton, *Acme & Septimius*, przed 1868, Ashmolean Museum, Oxford, nr inw. WA 1978.7.

dziewiętnastego wieku: *Ogród hesperyd*⁷⁷ wystawiony w roku 1892 w Royal Academy, *I morze wydało zmarłych, którzy w nim byli*⁷⁸, wersja przekazana Henriemu Tate w roku 1896, i *Perseusz dosiadający Pegaza*⁷⁹, namalowany około 1896.

Podobną do Leightonowskiej koncepcję piękna w sztuce prezentował stypendysta Prix de Rome, francuski akademik William Bouguereau, w którego malarstwie jasno widać doskonale przyswojenie zasad rządzących edukacją w Accademia di San Luca – główny cel, czyli umiejętność wykreowania „storii”, stworzenia obrazu niosącego treść, osiągnąć należało dzięki kolejnym etapom studiów postaci ludzkiej, zwieńczonych lekcjami rysunku figur nagich oraz z antycznych rzeźb (wł. disegno dal nudo, disegno dall’antico). Taki typ kształcenia formował pamięć sztuki (wł. memoria artificiosa), rozwijaną dzięki inspiracji dotychczasowymi osiągnięciami sztuki oraz wzorowaniu na nich układów ciała rysowanych lub malowanych modeli. Skutkiem takiej edukacji w obrazach tworzonych przez dojrzałych już malarzy trudno było rozpoznać bezpośredni wzorzec zaczerpnięty z dawnego dzieła sztuki. Podobnie studiowano emocje przedstawianych postaci i ekspresję dzieł wielkich mistrzów, próbując dociec przyczyn i istoty „wyrazu” tych dzieł. W zależności od indywidualnych predyspozycji twórcy powstawały prace skupione na zagadnieniach idealizacji w dziełach klasycyzujących lub studium z natury, z żywego modelu⁸⁰. Koncentracja na subtelności i wizualnym pięknie ciała, szczególnie w aktach, na pozór wyczerpuje zasób celów artystycznych i ideowych, a widz może czuć się zachęcony do porzucenia intelektualnej kontemplacji na rzecz zmysłowej przyjemności przesłoniętej podnioślejszym przesłaniem mitologicznym lub alegorycznym niczym figowym listkiem. Pewna grupa odbiorców – bez znaczenia, czy starożytna, czy nowoczesna – była wręcz usatysfakcjonowana zmysłową uciechą łagodzącą dręczące poczucie konieczności posiadania głębszej wiedzy na temat intelektualnego przesłania poszczególnych mitów czy zgłębiania sensu alegorii o roli Prawdy, Dobra, Miłości czy cnót, jak arete; subtelność porusza głębię subtelnych, innych – omija, łagodnie muskając powierzchnię ich człowieczeństwa.

Konsekwentne przywiązanie do alegorycznego i wzniosłego rozumienia tradycji antycznej rozwijał w swoim malarstwie Anselm Feuerbach. W jego

⁷⁷ Tenże, *The Garden of Hesperides*, przed 1892, National Museums Liverpool, Lady Lever Art Gallery, nr inw. LL 3139.

⁷⁸ Tenże, *And the Sea Gave Up the Dead Which Were in It*, 1892, Tate Britain London, nr inw. N01511.

⁷⁹ Tenże, *Perseus, on Pegasus, Hastening to the Rescue of Andromeda*, 1896, Leicester Museum & Art Gallery, nr inw. L.F6.1902.0.0.

⁸⁰ Por. M. N i t k a, *Twórczość malarzy polskich w papieskim Rzymie w XIX wieku*, Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, Warszawa 2014, s. 168-182.

pracach estetycznej perfekcji towarzyszyła uderzająca, smagająca zmysły refleksja intelektualna; nagość nie była celem, lecz elementem zredukowanym do ekspresji treści ideowych, ich personifikacją odległą od cielesnego praksytelejskiego wzorca, choć równie piękną. Doskonale to widać w dwu wersjach *Uczty*⁸¹ (il. 7) namalowanych na podstawie dialogu Platona, na obrazie *Orfeusz i Eurydyka*⁸² czy kolejnych wersjach *Ifigenii*⁸³ lub *Medei*⁸⁴. Harmonia, symetria i rytm – tworzące wrażenie wyniosłego chłodu lub tragicznej nostalgii – grają tu rolę strukturalną porządkującą zarówno kompozycję obrazu, jak i proces kontemplacji dzieła: pionów i poziomów, fałd szat, spojrzeń, gestów, póź postaci rozwijających narrację. Postawą intelektualną dominującą w osobowości artysty, tak bardzo widoczną w jego listach do matki⁸⁵, przesyciona jest kontemplacyjna kreacja prac Feuerbacha.

Jeszcze inną wersję recepcji idei i sztuki greckiej okresu klasycznego zaproponowali Lawrence Alma-Tadema wraz ze środowiskiem angielskich „olimpijczyków”, a także Albert Moore i John Waterhouse. Prócz oczywistych nawiązań do spokojnych, poddanych geometryzacji póź oraz idealizowanych twarzy rzeźb greckich, w pracach tych malarzy obecność abstrakcyjnych idei filozoficznych manifestowana jest poprzez rygorystyczne zastosowanie symetrii i rytmu, negatywowej pustki, okręgów i monumentalnych postaci – alegorii łądzących podobieństwem do żywych osób – wpisanych w wąskie, wysokie prostokąty, przy których narracyjne scenki namalowane w rzymskim Domus Aurea zdają się być opowieścią obfitującą w epickie napięcia. Postacie zapatrzone w dal, nieobecne, nienawiązujące relacji między sobą, rozmarzone, kontemplacyjne, zasłuchane w poezję Homera, obecne są przede wszystkim na obrazie Alma-Tademy *Czytanie z Homera*⁸⁶, który zgodnie z pierwotnym zleceniem miał przedstawiać Platona uczącego filozofii⁸⁷, a także inne prace

⁸¹ A. Feuerbach, *Das Gastmahl des Plato*, 1869, Staatliche Kunsthalle Karlsruhe, nr inw. 813; tenże, *Das Gastmahl des Plato*, 1874, Alte Nationalgalerie, Staatliche Museen, Berlin, nr inw. A I 279.

⁸² Tenże, *Orpheus und Eurydike*, 1868-1869, Österreichische Galerie Belvedere, Wiedeń, nr inw. 1719.

⁸³ Tenże, *Iphigenie*, 1862, Hessisches Landesmuseum Darmstadt, nr inw. 488; tenże, *Iphigenie*, 1871, Staatlichegalerie, Stuttgart, nr inw. 770; tenże, *Iphigenie*, 1875, Museum Kunstpalast, Düsseldorf, nr inw. M 4126.

⁸⁴ Tenże, *Medea*, 1870, Neue Pinakothek, München, nr inw. 9826; tenże, *Medea*, 1873, Kunsthistorisches Museum Wien.

⁸⁵ Zob. *Anselm Feuerbach. Briefe an seine Mutter*, red. H. Uhde-Bernays, G.J. Kern, Berlin 1911.

⁸⁶ L. Alma-Tadema, *A Reading from Homer*, 1885, Philadelphia Art Museum, nr inw. E 1924-4-1.

⁸⁷ Zleceniodawcą był nowojorski bankier Henry Gurdon Marquand (1819-1902), którego reprezentował Charles W. Deschamps, jeden z jego europejskich agentów, kontaktujący się w tej sprawie z Alma-Tademą już w roku 1882. Ostatecznie, w roku 1885, eksponowane było tylko *Czytanie Homera (A Reading from Homer)*, *Platon* natomiast nie został ukończony. Powodu w roku 1895 domniemywał Frederic George Stephens, brytyjski malarz, krytyk i historyk sztuki: „Proporcje

tego malarza, na przykład *Sapho and Alcaeus*⁸⁸ (1881), *Xante and Phaon*⁸⁹ (1883), *Expectations*⁹⁰ (1885), *Promise of Spring*⁹¹ (1890) (il. 8), *Silver Favourites*⁹² (1903). Podobny charakter mają obrazy Alberta Moore'a *Dreamers*⁹³ (1882) i *Midsummer*⁹⁴ (1887) czy Johna Waterhouse'a *Circe Offering the Cup to Ulysses*⁹⁵ (1891) i *Tristan and Isolde with the Potion* (ok. 1916)⁹⁶. Bardzo różnią się one od malowanych jeszcze w latach sześćdziesiątych, pełnych życia i realizmu w przedstawieniach szczegółów, opowieści o historycznych losach Merowingów, które tworzył Alma-Tadema. Do tego nurtu recepcji nawiązują – nawet jeśli nie bezpośrednio wprost do poglądów Platona i pitagorejczyków, to do nurtu artystycznego, który powstał w oparciu o nie – między innymi Leightona obrazy kontemplacji piękna: *Idylla* z lat 1880-1881, *Flaming June*⁹⁷ (1895) oraz *Lachrymae* (il. 9) (1894-95)⁹⁸, a także późne sielanki Siemiradzkiego⁹⁹.

figur i tło były pozbawione harmonii, całość zagubiła to zainteresowanie, które artysta musi czuć, jeśli chce pracować nad obrazem” (D o r m e n t, dz. cyt., s. 3n.).

⁸⁸ L. Alma-Tadema, *Sapho and Alcaeus*, 1881, Walters Art Museum, Baltimore, nr inw. 37.159.

⁸⁹ Tenże, *Xante and Phaon*, 1883, Walters Art Museum, Baltimore, nr inw. 37.973.

⁹⁰ Tenże, *Expectations*, 1885, własność prywatna.

⁹¹ Tenże, *Promise of Spring*, 1890, Museum of Fine Arts, Boston, nr inw. RES.39.94.

⁹² Tenże, *Silver Favourites*, 1903, Manchester Art Gallery, nr inw. 1917.235.

⁹³ A Moore, *Dreamers*, 1882, Birmingham Museum and Art Gallery, nr inw. 1885P2467.

⁹⁴ Tenże, *Midsummer*, 1887, The Russell-Cotes Museum, Bournemouth, nr inw. BORMG 01536.

⁹⁵ J. Waterhouse, *Circe Offering the Cup to Ulysses*, 1891, Gallery Oldham, Greater Manchester, nr inw. 3.55/9.

⁹⁶ Tenże, *Tristan and Isolde with the Potion*, ok. 1916, kolekcja prywatna.

⁹⁷ F. Leighton, *Flaming June*, 1895, Museo de Arte de Ponce, Puerto Rico, nr inw. 63.0406.

⁹⁸ Tenże, *Lachrymae*, 1894-1895, Metropolitan Museum of Art, New York, nr inw. 96.28.

⁹⁹ Waldemar Okoń przedstawia nieco uproszczone rozróżnienie na „klasycyzujących akademików” (O k o ń, dz. cyt., s. 73) i „antykizujących neoklasycystów” (tamże, s. 73). W przywołanym artykule koncentruje się jednak na tym, jak ująć ich sztukę z punktu widzenia „czarnoksiężników literatury francuskiej” (Baudelaire, tamże, s. 71), jak Théophile Gautier i Charles Baudelaire. Autorce artykułu bliższe są słowa Wernera Jaegera z liczącego ponad 1200 stron opracowania *Paideia*, które nasuwają myśl o różnicy między „rajem utraconym”, a „rajem ukradzionym”: „Niewielki zresztą z tego pożytek, że się dowiedzie, iż Grecy są twórcami pojęcia kultury, bo ten ich tytuł mógłby raczej zniechęcić ludzi naszych czasów, znudzonych brzemieniem cywilizacji. Jednak to, co dziś nazywamy kulturą, jest tylko resztką, ostatnią metaforą tego, czym była ona pierwotnie, po grecku mówiąc, jest to nie tyle paideia, ile rozbudowana w nieskończoność i anarchicznie zewnętrzna «aparatura życia», *kataskheue tu bioi*, która o wiele bardziej zdaje się potrzebować wewnętrznego przepromienienia swym własnym pierwotnym sensem (aby się upewnić, że w ogóle posiada jakiś sens), niż nadaje się do tego, by użyć jakiejś wartości temu, z czego się rozwinęła. Już sam myślowy zwrot ku własnym pierwiastkowym początkom wymaga mentalności spokrewnionej z grecką, takiej jak ta, która odżywa u Goethego w filozofii przyrody – być może niezależnie od konkretnej jakiegokolwiek historycznej tradycji. Właśnie w takich dziejowych momentach, kiedy pod skorupą stężyłych form schyłkowej epoki zaczyna kiełkować nowe życie, kiedy tępy, formalny mechanizm cywilizacji staje się wrogiem ludzkiego bohaterstwa, budzi się wedle najgłębszych historycznych praw wraz

W sielankach Siemiradzkiego, zwłaszcza późnych, harmonia dominuje zarówno w obiektywnym uporządkowaniu sceny, uwzględniającym priorytet geometrii w kompozycji, jak i w subiektywnie odczuwanym nastroju. Do takich prac należą między innymi dwie wersje *Za przykładem Bogów*: roku 1879¹⁰⁰ i – mniej rygorystyczna kompozycyjnie, bardziej przepojona światłem – z roku 1888¹⁰¹. Światło spaja i odrealnia scenerię, pogłębiając wrażenie idylli osadzonej w świecie nierealnym, właśnie idyllicznym. Wrażenie to spotęgowane zostało przez spokój postaci i kompozycję poddaną geometryzacji, lecz nierygorystycznie. Zrównoważenie trzech elementów – światła, spokoju, geometryzacji – z których żaden nie dominuje, odróżnia prace z końca lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych od wcześniejszych, którym artysta nadawał pewien rys „rzeczywisty”, mocniej akcentując takie elementy, jak postacie lub rośliny, przedmioty lub budynki, odległe scenerie nadmorskie i górskie. Równowaga odróżnia także sielanki od scen rodzajowych, w których zwykle dominuje jeden z wymienionych elementów kompozycji, na przykład w obrazach *Pieśń niewolnicy*¹⁰² (1884), *Przy ulicy grobów*¹⁰³ (1894), *Malarz wazonów*¹⁰⁴ (1892), albo wyraźnej ekspresji, jak w *Odpoczynku patrycjusza* (1881)¹⁰⁵, w którym malarz wyeksponował napięcie emocjonalne między uczestnikami wydarzenia. Wraz z upływem czasu artysta modyfikuje koncepcję sielanki, redukując elementy narracyjne i dążąc do równowagi. Przesuwa scenerię na nieco dalszy plan, zmniejsza liczbę postaci i ich wielkość, wprowadza więcej płaszczyzn pustych lub pozbawionych szczegółów oraz ujednoliconych kolorystycznie, sceny oświetla ujednolicającym światłem pozbawionym silnych światłocieni i kontrastów barwnych, preferuje kolory pastelowe. Treścią tych scen są: pragnienie sielskiej miłości, rodzicielska troska, przyjaźń, serdeczność, kontemplacja. Kompozycyjna równowaga między człowiekiem, rekwizytem, pejzażem i światłem nie dotyczy spraw doczesności, malarz odwołuje się do ponadludzkiego ładu i porządku, dążąc nadania estetycznego wyrazu ujęciom świata oraz przyznania Pięknu i Dobru – jako kluczowym dla Sztuki – priorytetu w procesie kreacji.

z tęsknotą do źródeł własnej kultury narodowej także pragnienie, by spojrzeć w głąb minionej przeszłości, gdzie pokrewny nam duch ludu greckiego z najprawdziwszego życia wykuł formy, które do dziś dnia zachowały tchnienie tego życia, uwieczniając w ten sposób twórczy moment przełomu. Kultura grecka to nie tylko zwierciadło, w którym szukamy odbicia naszego współczesnego świata, to coś więcej niż symbol jego racjonalnej samoświadomości” (J a e g e r, dz. cyt., s. 34).

¹⁰⁰ H. Siemiradzki, *Za przykładem Bogów*, 1879, Zakarpackie Muzeum Sztuk Pięknych w Užhorodzie, nr inw. Ж-148.

¹⁰¹ Tenże, *Za przykładem Bogów*, 1888, Narodowa Galeria Armenii, Erewań, nr inw. Ж-3450.

¹⁰² Tenże, *Pieśń niewolnicy*, 1884, Sierpuchowskie Muzeum Historyczno-Artystyczne, nr inw. Ж-163.

¹⁰³ Tenże, *Przy ulicy grobów*, 1894, Ivan P. Pavlov Apartment Museum, Sankt-Petersburg, nr inw. M-68.

¹⁰⁴ Tenże, *Malarz wazonów*, 1892, kolekcja prywatna.

¹⁰⁵ Tenże, *Odpoczynek patrycjusza*, 1881, kolekcja prywatna.

*

Fundamentalne znaczenie w myśli filozofów starożytnych miało pojęcie harmonii, wobec którego symetria i rytm są wtórne i późniejsze, a które było przez Greków deifikowane. W wierzeniach starożytnego Egiptu podobną, kluczową rolę odgrywał ład świata: „Cały świat znajdował się w idealnej równowadze, a utrzymywała go w niej, we wszystkich płaszczyznach – przyrodniczej, psychologicznej i socjologicznej, powszechna zasada *maat*, będącą kombinacją pojęć ładu, sprawiedliwości, spokoju, prawdy i harmonii. *Maat* było personifikowane jako byt żeński i utożsamiane często z boginią Tefnut uważaną za najstarszą z bogiń i zrodzoną z ust samego stwórcy”¹⁰⁶. Konstytutywna rola ładu świata nie jest ideą rzadką; można ją odnaleźć także w przekonaniach Irańczyków, Hindusów (w braminizmie i buddyzmie), także Chińczyków (w konfucjonizmie, neokonfucjonizmie i taoizmie) i właśnie Greków (harmonia)¹⁰⁷.

Wykreowany przez malarzy końca dziewiętnastego wieku świat jest zatem światem harmonii, fundamentalnej zasady, która rządzi podstawą egzystencji nie tylko człowieka, ale całego jego otoczenia, nazwijmy go – „kosmosem”. W myśli starożytnych Greków, zwłaszcza Platona, zasada harmonii nie tylko stanowi podstawę egzystencji człowieka, ale rządzi całym jego otoczeniem, kosmosem. Inny rodzaj bytowania oznaczałby złamanie norm i zasad gwarantujących życie i przetrwanie – dysharmonia prowadzi do zła, burzenia, nienawiści i zagłady. Harmonia to nie tylko osiągnięcie Platona czy nawet Greków, to osiągnięcie cywilizacyjne całej ludzkości, z którego powinna umieć korzystać.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arscott, Caroline. “Leighton: The Artist as Artificer.” In *Frederic Leighton: Antiquity, Renaissance, Modernity*. Edited by Tim Barringer and Elisabeth Prettejohn. New Heaven and London: Paul Mellon Centre for Studies in British Art, 1999.
- Arystoteles. *Retoryka. Poetyka*. Translated by Henryk Podbielski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
- Baborska-Narożny, Magdalena. “Główne kierunki interpretacji idei harmonii w myśli starożytnych: Od Pitagorasa do Witruwiusza.” *Architectus*, no. 2 (16) (2004): 29–36.

¹⁰⁶ W. B a t o r, *Religia starożytnego Egiptu. Perspektywa religioznawcza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 112.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 254; H ö c h s m a n n, dz. cyt., s. 217.

- Baetens, Jan Dirk. "The Legacy of Henri Leys." In *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*. Edited by Elizabeth Prettejohn and Peter Trippi. Munich, London, and New York: Prestel, 2016.
- Barrow, Rosemary. "Drapery, Sculpture and the Praxitelean Ideal." In *Frederic Leighton: Antiquity, Renaissance, Modernity*. Edited by Tim Barringer and Elizabeth Prettejohn. New Heaven and London: Paul Mellon Centre for Studies in British Art, 1999.
- Bator, Wiesław. *Religia starożytnego Egiptu: Perspektywa religioznawcza*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Carrier, David. "Walter Pater's 'Winckelmann.'" *Journal of Aesthetic Education* 35, no. 1 (2001): 99–109.
- Chrzanowska, Joanna Maria. *Krótką historia symetrii*. Academia, https://www.academia.edu/5151671/Kr%C3%B3tka_historia_symetrii.
- Darvas, György. *Symmetry: Cultural-historical and Ontological Aspects of Science – Arts Relations*. Translated by David Robert Evans. Basel, Boston, and Berlin: Birkhäuser, 2007.
- Demińska-Siury, Dobrochna. "Enneady Plotyna." *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 1, no. 3 (1992): 151–63.
- Demińska-Siury, Dobrochna. "Pomiędzy Platonem a Plotynem, czyli o praneoplatonizmie." *Studia filozoficzne*, no 9 (178) (1980): 87–98.
- Dormont, Richard. *British Painting in the Philadelphia Museum: From the Seventeenth through the Nineteenth Century*. Philadelphia: Philadelphia Museum of Art, 1986.
- Dużyk, Józef. *Siemiradzki: Opowieść biograficzna*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1986.
- Gohlke, Christian. *Edle Einfalt, stille Größe: Winckelmann und seine Rezeption durch Schiller und Goethe*. St. Louis: Washington University in St. Louis, 2012.
- Hamilton, Walter. *Aesthetic Movement in England*. London: Reeves & Turner, 1882.
- Homer. *Iliada*. Translated by Ignacy Wieniewski. Illustrated by Stanisław Wyspiański. Kraków and Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1984.
- Höchsmann, Hyun. "Harmony of the Spheres – Regarding Nature and the Moral Life from Pythagoras to Zhuangzi." In *Humanity at the Turning Point – Rethinking Nature, Culture and Freedom*. Edited by Sonja Servomaa. Helsinki: University of Helsinki Press, 2005.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Formowanie człowieka greckiego*. Translated by Marian Plezia and Henryk Bednarek. Warszawa: Aletheia, 2001.
- Jenkins, Ian. "An Informed Inventiveness." In *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*. Edited by Elizabeth Prettejohn and Peter Trippi. Munich, London, and New York: Prestel, 2016.
- Kluczeńska-Wójcik, Agnieszka. "Reassessing Academism: Bouguereau, Cabanel, Géôme and Siemiradzki." In *The Henryk Siemiradzki: That We Do Not Know*. Edited by Agnieszka Kluczeńska-Wójcik and Dominika Sarkowicz. Warszawa: Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, 2020.

- Korolko, Mirosław. *Sztuka retoryki: Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990.
- Krokiewicz, Adam. *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa: Aletheia, 2000.
- Lambe, Nike Farida. “‘Et in Arcadia ego’: Where Henryk Siemiradzki, Lawrence Alma-Tadema and Frederic Leighton met.” In *The Henryk Siemiradzki: That We Do Not Know*. Edited by Agnieszka Kluczevska-Wójcik and Dominika Sarkowicz. Warszawa: Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, 2020.
- Leighton, [Frederic], Lord. *Addresses Delivered to the Students of the Royal Academy*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1897.
- Malinowski, Jerzy. “Idylle: Wstęp.” In *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*. Vol. 2. *Dziela o tematyce świeckiej*. Edited by Jerzy Malinowski. Warszawa and Toruń: Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, 2021.
- Malinowski, Jerzy, ed. *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*. Vol. 2. *Dziela o tematyce świeckiej*. Warszawa and Toruń: Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, 2021.
- Maryniarczyk, Andrzej, et al., eds. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 1, s.v. “Akademia Florencka” (by Marian Ciszewski). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000.
- Nitka, Maria. “Idylle Siemiradzkiego jako obrazy historii.” In *Obraz w historii i poza historią: Studia z teorii i historii badań nad sztuką*. Vol. 4. *Materiały Seminarium Metodologicznego Historii Sztuki im. Edwarda Raczyńskiego: Pałac w Rogalinie, 19–21 października 2023 roku*. Edited by Michał Haake, Piotr Juskiewicz, and Łukasz Kiepuszewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2024.
- Nitka, Maria. *Twórczość malarzy polskich w papieskim Rzymie w XIX wieku*. Warszawa: Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, 2014.
- Okoń, Waldemar. “Wiktorianie i antyk.” In *Wtajemniczenia: Studia z dziejów sztuki XIX i XX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1996.
- Ormond, Leonée. “Frederic Leighton and the Poets.” In *Henryk Siemiradzki and the International Artistic Milieu*. Edited by Maria Nitka and Agnieszka Kluczevska-Wójcik. Roma: Accademia Polacca delle Scienze, Biblioteca e Centro di Studi a Roma, 2020.
- Platon. *Państwo*. Vol. 2. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: Akme, 1991.
- Platon. “Timaios.” In Platon, *Timaios. Kritias*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Platon. *Uczta*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1975.
- Prettejohn, Elisabeth. “Aestheticising History Painting.” In *Frederic Leighton: Antiquity, Renaissance, Modernity*. Edited by Tim Barringer and Elisabeth Prettejohn. New Heaven and London: Paul Mellon Centre for Studies in British Art, 1999.
- Prettejohn, Elisabeth. “Celebrity at Home and Abroad: 1886–1912.” In *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*. Edited by Elizabeth Prettejohn and Peter Trippi. Munich, London, and New York: Prestel, 2016.

- Prettejohn, Elisabeth. "Morality versus Aesthetics in Critical Interpretations of Frederic Leighton: 1855–1875." *Burlington Magazine* 138, no. 1115 (1996): 79–86.
- Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. Vol. 2. *Platon i Arystoteles*. Translated by Edward Iwo Zieliński. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2001.
- Sijnesael, Wendy. Catalog note "Tactility." In *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*. Edited by Elisabeth Prettejohn and Peter Trippi. Munich, London, and New York: Prestel, 2016.
- Smith, Alison. "Nature Transformed: Leighton, the Nude and the Model." In *Frederic Leighton: Antiquity, Renaissance, Modernity*. Edited by Tim Barringer and Elisabeth Prettejohn. New Heaven and London: Paul Mellon Centre for Studies in British Art, 1999.
- Stoter, Marlies. "Lourens Alma, Born and Bred in Friesland." In *Lawrence Alma-Tadema: At Home in Antiquity*. Edited by Elisabeth Prettejohn and Peter Trippi. Munich, London, and New York: Prestel, 2016.
- Susak, Vita. Catalog note of the painting "Nimfa." In *Korpus dzieł malarskich Henryka Siemiradzkiego*. Vol. 2. *Dzieła o tematyce świeckiej*. Edited by Jerzy Malinowski. Warszawa and Toruń: Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, 2021.
- Tendera, Paulina. *Od filozofii światła do sztuki światła*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2014.
- Uhde-Bernays, Hermann, and Guido Joseph Kern, eds. *Anselm Feuerbach: Briefe an seine Mutter*. Berlin: Meyer & Jessen, 1911.
- Winckelmann, Johann Joachim. *Dzieje sztuki starożytnej*. Edited by Wojciecj Bałus. Translated by Tadeusz Zatorski. Kraków: Universitas, 2012.
- Winckelmann, Johann Joachim. "Myśl o naśladowaniu greckich rzeźb i malowideł." Translated by Jolanta Maurin-Białostocka. In *Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce 1700–1870*. Selected and edited Elżbieta Grabska and Maria Poprzeczka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1989.
- Witruwiusz. *O architekturze ksiąg dziesięć*. Translated by Kazimierz Kumaniecki. Warszawa: Pruszyński i Ska, 1999.
- [Wyspiański, Stanisław]. *Listy Stanisława Wyspiańskiego do Lucjana Rydla*. Part 1. *Listy i notatnik z podróży*. Edited by Leon Płoszewski, Jan Durr-Durski, and Maria Rydlowa. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1979.
- Ziomek, Jerzy. "Retoryka. – Poetyka, Arystoteles, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Henryk Podbielski, Warszawa 1988" [review]. *Pamiętnik Literacki: Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 81, no. 2 (1990): 343–52.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Barbara Ciciora – Od wątków autobiograficznych do idei piękna. Sielanki Henryka Siemiradzkiego na tle malarstwa drugiej połowy dziewiętnastego wieku

DOI 10.12887/ethos.20082

Swoje sielanki i idylle, od pierwszej samodzielnie przemyślanej i wykonanej po ostatnie, Henryk Siemiradzki nasycił tematyką miłości w jej różnych przejawach: młodzieńczej, rodzicielskiej i rodzinnej, czerpiąc inspiracje z życia domowego i rodzinnego. Z czasem charakter jego obrazów zmienił się, sceny rodzajowe ustąpiły miejsca przedstawieniom alegorycznym. Od połowy lat dziewięćdziesiątych zaczęły powstawać obrazy o zredukowanej kompozycji, pozbawione narracji, pełne zadumy, nieco melancholijne. Wiąże się to ze zmianą upodobań malarza: ze stylu realistycznego na ujęcia estetyczne, w okresie, gdy zaczął on poszukiwać w egzystencji człowieka tego, co nieprzemijające, ziemskiego odbicia idei piękna, niezależnego od doznań zmysłowych. Zindywidualizowana formuła malarska Henryka Siemiradzkiego, skoncentrowana na refleksji nad pięknem idealnym, świadczy o zwróceniu się artysty – poprzez tradycję sztuki europejskiej – ku klasycznej sztuce greckiej, odzwierciedlającej idee idealistycznej filozofii platońskiej i neoplatońskiej.

Słowa kluczowe: Henryk Siemiradzki, Lawrence Alma-Tadema, Frederic Leighton, Anselm Feuerbach, William Bouguereau, idylla, sielanka, malarstwo akademickie XIX wieku, Platon, dobro, idea piękna, kalokagathos, harmonia, rodzina

Kontakt: Katedra Sztuki Nowoczesnej, Instytut Historii Sztuki i Kultury, Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Sławkowska 32, 31-014 Kraków

E-mail: barbara.ciciora@upjp2.edu.pl

Tel. 12 88 98 821

<https://ihszik-whidk.upjp2.edu.pl/instytut/pracownicy-i-dyzury/barbara-ciciora-czwornog>

ORCID 0000-0002-7766-4046

Barbara Ciciora, From Autobiographical Themes to the Idea of Beauty: Henryk Siemiradzki's Idylls, as Compared to the Painting of the Second Half of the 19th Century

DOI 10.12887/ethos.20082

Henryk Siemiradzki filled his idylls—from the first painting he independently conceived and executed, i.e., *Para przed domem* (A Couple in front of the House), to his last works, e.g., *Scena przy źródle* (A Scene by the Spring Well), c1890; *Nad brzegiem zatoki* (On the Shore of the Bay), 1890; *Pieszczoszek* (Precious One), 1893—with motifs related to love in its different forms, such as youthful romantic love, as well as parental and family love, drawing inspira-

tion from his own family life. As Siemiradzki's children grew up, the mature painter no longer depicted little boys and changed the character of his works; he abandoned genre scenes for allegories (e.g., *U źródła* (At the Spring Well), 1898; *Kobieta przy źródle* (A Woman at the Spring Well), 1898; *Wiosna* (In Spring), 1899). Since mid-1850s, Siemiradzki created paintings with reduced composition and lacking a narrative, but imbued with slightly melancholy reflectiveness. This bears testimony to a change in his stylistic preferences from realism to estheticism; the then fifty-year old artist started his quest for the everlasting elements of human existence by attempting to capture earthly reflections of the idea of Beauty which, in itself, is independent of sense experience. Siemiradzki's individual approach to painting, focused on his inquiry into ideal beauty, reflects the artist's turn—mediated through the tradition of European art—towards classical Greek art which incorporated the idealistic philosophy of Platonism and Neoplatonism.

Keywords: Henryk Siemiradzki, Lawrence Alma-Tadema, Frederic Leighton, Anselm Feuerbach, William Bouguereau, idyll, bucolic, nineteenth-century academic painting, Plato, the good, the idea of beauty, kalokagathos, harmony, family

Contact: Department of Modern Art, Institute of History of Art. and Culture, Faculty of History and Cultural Heritage, The Pontifical University of John Paul II in Kraków, ul. Sławkowska 32, 31-014 Kraków, Poland

E-mail: barbara.ciciora@upjp2.edu.pl

Phone: +48 12 88 98 821

<https://ihszik-whidk.upjp2.edu.pl/instytut/pracownicy-i-dyzury/barbara-ciciora-czwornog>

ORCID 0000-0002-7766-4046



Maciej SZYMANOWSKI*

CIERPLIWOŚĆ I DETERMINACJA

Przedstawienie rywalizacji dwóch państw, z których jedno było najmniejszym, a drugie największym na świecie, stało się przedmiotem najnowszej książki Andrzeja Grajewskiego – wieloletniego redaktora tygodnika „Gość Niedzielny”, a zarazem historyka specjalizującego się w dziejach Kościoła katolickiego, Rosji oraz Europy Wschodniej i Środkowej. *W dialogu i zwarcu. Stolica Apostolska wobec sowieckiego komunizmu 1917-1991*¹, to kompendium wiedzy, a zarazem fascynujący opis procesów politycznych i społecznych, rozgrywających się najpierw w Rosji bolszewickiej i Związku Socjalistycznych Republik Sowietów, a później w całym sowieckim imperium. Z drugiej strony książka zawiera charakterystykę i ocenę polityki prowadzonej przez poszczególnych papieży wobec władz na Kremlu oraz oczywiście wobec katolików i wiernych kościołów chrześcijańskich – nie wyłączając rosyjskiego Kościoła prawosławnego. Choć w pracy Grajewskiego nie brak odwołań do wieków wcześniejszych, autor zasad-

niczo koncentruje się na wydarzeniach dwudziestego stulecia, a ściślej, okresu od czasów przewrotu bolszewickiego i pierwszych dekretych władzy sowieckiej, definiujących zręby polityki wyznaniowej tworzonego wówczas państwa komunistycznego, aż do rozpadu Związku Sowietów w grudniu 1991 roku. Geograficznie rzecz biorąc, omawiana monografia dotyczy: (a) Związku Sowietów, (b) terytoriów krajów stopniowo do niego wcielanych (Białorusi, Ukrainy, Litwy, Łotwy, Estonii oraz Rzeczypospolitej Polskiej), (c) państw tak zwanej demokracji ludowej i Jugosławii po roku 1944. Słowem, praca dotyczy obszaru zorganizowanej państwowej propagandy ateizmu (jej przykładem była chociażby działalność Związku Wzajemnych Bezbożników w samym ZSRS), masowych prześladowań duchowieństwa i wiernych oraz stopnia swobody wyznawania religii – dotyczy wszystkich decyzji i działań – o zmiennym natężeniu, lecz ostatecznie konsekwentnych – realizowanych w oparciu o szatańsko zaadaptowaną formułę pokoju westfalskiego „cuius regio, eius religio”, której nadano sens: czyj kraj, tego prawo do ateizmu.

Baza źródłowa książki jest obszerna i bardzo różnorodna, począwszy od „klasycznych” opracowań autorstwa badaczy polskich, ale też zagranicznych (najczęściej niemieckich i włoskich), przez dokumenty publikowane na łamach „L’Osse-

* Dr hab. Maciej Szymanowski, prof. UW – Studium Europy Wschodniej, Uniwersytet Warszawski, e-mail: maciej.andrzej.szymanowski@gmail.com.

¹ Andrzej Grajewski, *W dialogu i zwarcu. Stolica Apostolska wobec sowieckiego komunizmu 1917-1991*, Kolegium Europy Wschodniej, Warszawa–Wojnowice 2024, ss. 623.

rvatore Romano” czy „Acta Apostolicae Sedis”, po obficie cytowane fragmenty raportów KGB i innych komunistycznych służb specjalnych.

Jak wyjaśnia Andrzej Grajewski we wstępie, omawiana książka to rekonesans badawczy, naczelny jej zamysł stanowi bowiem „ukazanie tych relacji [Watykan–Moskwa] w bardzo szerokim kontekście epoki, nie ograniczając się jedynie do formalnych relacji dyplomatycznych, zarówno bilateralnych, jak i multilateralnych” (s. 17), z pełną świadomością tego, że: „w przyszłości kiedy znane będą archiwa zarówno rosyjskie, jak i watykańskie, a także dokumenty innej proveniencji, możliwe będzie uzupełnienie wielu [...] wątków” (tamże). Również od razu we wstępie Grajewski podkreśla szczególną rolę, jaką w relacjach między Moskwą a Watykanem odgrywał w wieku dwudziestym Kościół katolicki w Polsce: „Wynikało zarówno z faktu, że znaczna część katolików obrządku łacińskiego w Związku Sowieckim była polskiego pochodzenia, jak i z powodu głębokiego przekonania żywionego przez stulecia przez władców Rosji, że polski katolicyzm jest największą przeszkodą na drodze do budowy imperium słowiańskiego. Wypracowane w czasie negocjacji z komunistycznymi władzami w Warszawie standardy w relacjach Kościoła państwo miały być aplikowane w kontaktach z innymi krajami komunistycznymi. Dlatego próba ewaluacji polskiego wpływu na kształt relacji między Moskwą i Watykanem była jednym z ważniejszych celów tego opracowania” (s. 21n.). Autor przyznaje też, że – podobnie jak to bywa w stosunkach międzyludzkich – także w relacjach między państwami może pojawić się rodzaj niewytłumaczalnego, ale odczuwalnego przyciągania pomiędzy dwoma całkowicie odmiennymi od siebie podmiotami. Jego zdaniem, tak właśnie stało się w wieku dwudziestym w przypadku relacji Rosji i Stolicy Apostolskiej. Z jednej strony

mieliśmy bowiem do czynienia z niewątpliwie ciężkimi prześladowaniami Kościoła katolickiego oraz papieskimi anatematami rzucanymi na „bezbożny komunizm”, a z drugiej – strony utrzymywały tajne kontakty, wychodząc z założenia, że jakieś porozumienie między nimi jest możliwe, a wzajemne lepsze poznanie się – wręcz konieczne.

Książka Grajewskiego wprowadza czytelnika w świat wojny – w istocie jest to wojna z katolikami, w wyniku której z miliona sześciuset pięćdziesięciu tysięcy wiernych, trzystu dziewięćdziesięciu księży oraz pięćuset osiemdziesięciu kościołów i kaplic obecnych na obszarze ZSRS w roku 1917, w 1939 pozostało (według danych KGB) zaledwie około pięćdziesięciu tysięcy rozproszonych po całym kraju wiernych oraz tylko dwa czynne kościoły (po jednym w Moskwie i Leningradzie) (por. s. 204). Grajewski zapoznaje czytelnika z meandrami polityki władz sowieckich wobec katolicyzmu, ale również prawosławia – od totalnej konfrontacji po reaktywowanie Patriarchatu Moskiewskiego (w roku 1943) i zgodę na otwarcie (części) cerkwi oraz działalność prawosławnych seminariów duchownych, ukazując te zjawiska w kontekście ważnych wydarzeń zarówno na terenie ZSRS, jak i na całym świecie. Praca przedstawia ponadto skrajnie trudne losy Kościoła unickiego, stanowiące – co Grajewski wielokrotnie podkreśla – najbardziej zapalny punkt w relacjach Watykan–Moskwa. Autor dość szczegółowo opisuje na przykład przebieg Soboru Lwowskiego (który odbył się w dniach 8-10 marca 1946 roku; w bieżącym roku przypada osiemdziesiąta rocznica tego wydarzenia) oraz – z czasów wcześniejszych – Wielki Głód (Hołodomor), a także prowadzoną wówczas przez Watykan akcję pomocy humanitarnej, która uratowała życie setkom tysięcy ludzi.

Dużą uwagę poświęca autor procesom sowietyzacji Europy Środkowej

i Wschodniej po roku 1944, w tym tak zwanym ruchom pokoju, wybranym procesom pokazowym osób duchownych oraz ich wielkim bohaterom, jak arcybiskup Alojzy Stepinac, skazany w okresie dyktatury Josipa Broza-Tito na szesnaście lat więzienia między innymi za odmowę powołania do życia kościoła narodowego w Chorwacji. W tej części książki natrafiamy również na niezwykle ciekawy opis kryzysu sueskiego w roku 1956, kiedy na Kremlu – jak twierdzi Andrzej Grajewski – „po raz pierwszy zauważono w Watykanie cennego mediatora, a nawet potencjalnego sojusznika” (s. 204). W swoich uwagach o stosunku Watykanu do komunizmu, autor wyraźnie docenia znaczenie encykliki *Divini Redemptoris*². Jej wielkość i zasadniczo ponadczasową aktualność analizuje w kontekście postawy przyjętej przez wielu intelektualistów „flirtujących całkiem otwarcie z komunistami” (s. 109), jak dość miłosiernie pisze o nich Grajewski, biorąc pod uwagę chociażby postawę „największego malarza”, Pabla Picassa – od jesieni 1944 roku aktywisty Komunistycznej Partii Francji, twórcy chwytliwych propagandowych plakatów i symboli, uczestnika organizowanych od Paryża po Moskwę międzynarodowych kongresów komunistycznych – w których uczestniczył wraz z pisarzem Louistem Aragonem, laureatem Nagrody Nobla z w dziedzinie fizyki Frédérikim Joliotem-Curie i wielu innymi³. Podobną postawę reprezentował Jean-Paul Sartre, który jeszcze w roku 1973 miał odwagę otwarcie pisać: „Władza rewolucyjna musi pozbyć się pewnej grupy ludzi, którzy jej zagrażają, a ja nie widzę innego środka niż ich zgładzenie.

Z więzienia zawsze można wyjść. Rewolucjoniści z 1793 roku zapewne zabili ich niewystarczająco wielu”⁴.

Uwagze Grajewskiego nie umykają także podpisane w roku 1929 traktaty laterańskie, konstytuujące Państwo Watykańskie w postaci, jaką znamy, i stanowiące owoc negocjacji prowadzonych przez premiera Benita Mussoliniego oraz adwokata Francesca Pacellego (brata kardynała Eugenia Pacellego, późniejszego papieża Piusa XII), ani prowadzona przez Pawła VI dyplomacja przez zbliżenie (niem. Wandel durch Annäherung), inspirowana niemiecką Ostpolitik. Obie kwestie historyk analizuje, używając typowej dla swoich wywodów triady: najpierw opisuje kontekst danej sprawy, a następnie omawia właściwe fakty, aby w rezultacie tej analizy zapoznać czytelnika z rezultatami przedstawianych wydarzeń w krótko- i długoterminowej perspektywie, a także z własną ich oceną.

Podobnie czyni Grajewski w przypadku analizy polityki prowadzonej wobec ZSRS i jego satelitów przez poszczególnych papieży: od Piusa XI po Jana Pawła II. Postawie ostatniego z nich poświęca zresztą ponad dwieście stron swojej książki, niejako doceniając także w ten sposób zasługi poczynione przez Świętego na polu dyplomacji wschodniej. Tytuły ostatnich dwóch podrozdziałów mówią tutaj same za siebie: „Wykorzystana szansa” (por. s. 593) oraz „Przestali się lękać” (por. s. 598). Energiczne, a zarazem przemyślane i właściwie osadzone w czasowych i geopolitycznych realiach działania Jana Pawła II doprowadziły – jak wiemy – do legalizacji Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie i Białorusi, odbudowy struktur kościelnych w Rosji oraz wprowadzenia swobody praktyk religijnych we wszystkich

² Zob. P i u s X I, Encyklika *Divini Redemptoris*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

³ Por. F. M i k ś, *Czerwony kogut Picasso*, Wydawnictwo M, Kraków 2016, s.173-182.

⁴ Cyt. za: T. J u d t, *Historia niedokończona. Francuscy intelektualiści 1944-1956*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 133.

suwerennych państwach, które powstały na gruzach imperium sowieckiego.

Wielki atut książki Grajewskiego stanowi bliższe przedstawienie w niej postaci, które mimo że wywarły niewątpliwy wpływ na kształt relacji Watykanu z Moskwą, dziś wydają się już zapomniane. Mowa tutaj chociażby o jezuitcie o. Michelu d'Herbigny, jego sekretarzu ks. Aleksandrze Deubnerze, biskupie polowym Wojska Polskiego w czasie drugiej wojny światowej Józefie Gawlinie, czy o Normanie Cousinie – amerykańskim dziennikarzu, który celem doprowadzenia do zwolnienia z łagru grecko-katolickiego metropolity Josyfa Slipyja, w imieniu papieża Jana XXIII prowadził (skutecznie) rozmowy na Kremlu.

Wspomniane wyżej partie książki czytają się niczym literaturę sensacyjno-przygodową. Ogólnie warto jednak zauważyć, że chociaż autor przywołuje bardzo wiele nazwisk, dat i wydarzeń, język publikacji pozostaje żywy i zrozumiały – co nie jest bez znaczenia, biorąc pod uwagę obszerność książki. Dodatkowym jej atutem są zamieszczone w końcowej części każdego rozdziału krótkie podsumowania – inteligentne rekapitulacje, niejako automatycznie wprowadzające czytelnika w tematykę kolejnego rozdziału.

Obok języka wykładu oraz warstwy faktograficznej wielką zaletą książki stanowi ukazywanie przez Grajewskiego – z widocznym znawstwem tematu – związków przyczynowo-skutkowych między wydarzeniami politycznymi a działaniami ZSRS (czy innego państwa) podejmowanymi wobec Kościołów i osób wierzących. Wartościowe jest również zwrócenie przez autora uwagi na kontynuację pewnych procesów. Na przykład odnosząc się do likwidacji obrządku grekokatolickiego w Królestwie Polskim po upadku powstania styczniowego i przywołując kontekst obrad wspomnianego już Synodu Lwowskiego, Grajewski komentuje cierpko: „Można [...]

powiedzieć, że Stalin dokończył, po blisko stu latach dzieło, które rozpoczął car Mikołaj I” (s. 13). W innym miejscu omawianej publikacji, objaśniając teokratyczną koncepcję państwowości rosyjskiej, autor nie waha się powrócić aż do wieku szesnastego – do narodzin idei Moskwy jako Trzeciego Rzymu – aby tym dobitniej unaocznić czytelnikowi przyczyny pojawienia się w bolszewickiej Rosji idei zastąpienia prawosławia – i religii w ogóle – naukowym ateizmem czy marksizmem-leninizmem. Różni to książkę Grajewskiego chociażby od *Tajnej dyplomacji Watykanu* Hansjakoba Stehlego – pozycji opisującej ten sam okres, pełnej dat i faktów, ale wyraźnie słabszej w aspekcie prezentacji tła historycznego i dokonanych analiz⁵.

Oparta na licznych dokumentach i opracowaniach, opatrzona tysiąc sto osiemdziesięcioma przypisami i bardzo nielicznymi – niestety – zdjęciami, książka Andrzeja Grajewskiego w dyskretny sposób nawiązuje do kwestii samej religii. Świadczy o tym już jej okładka, na której możemy podziwiać reprodukcję ikony Matki Bożej kazańskiej; na słuszność takiej konstatacji wskazują też jednak z jednej strony przedstawiony w pracy opis finału stosunków Watykanu z ZSRS, z drugiej zaś przytaczane w niej dykteryjki, jak choćby krążące w tamtym okresie w stolicy światowego ateizmu powiedzenie: „Chomeini w Teheranie, Wojtyła w Watykanie” (s. 417), świadczące o braku triumfalizmu wśród sowieckich towarzyszy, którym wydawało się, że Bóg i religia to kategorie przeszłości.

Kontakt: Studium Europy Wschodniej, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa
E-mail: maciej.andrzej.szymanowski@gmail.com

⁵ Por H. Stehle, *Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu (1917-1991)*, tłum. R. Drecki, M. Struczyński, Wydawnictwo Real Press, Warszawa 1993.



Krzysztof DYBCIAK*

OCALANIE POLSKIEJ LITERATURY LAT OSIEMDZIESIĄTYCH DWUDZIESTEGO WIEKU

*Literatura stanu wojennego 1981-1989*¹ Macieja Urbanowskiego to książka wybitna naukowo i ważna dla świadomości narodowej współczesnych Polaków. Przedstawia całościowy model rodzimej literatury z lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, ocalając od niepamięci lub lekceważenia odrębny okres istnienia polskiego piśmiennictwa. Owa dekada (niepełna, bo od wprowadzenia stanu wojennego do rozpadu PRL minęło osiem lat) nie została dotąd rzetelnie przebadana, opisana w sposób naukowy i ujęta całościowo. Opinie wyrażane w tym okresie były w oczywisty sposób subiektywne i cząstkowe, natomiast te formułowane z perspektywy lat są niezbyt liczne i nie mają ambicji syntetyzujących. W zbiorowej świadomości literackiej utrwały się schematyczne interpretacje o zbyt upolitycznieniu i przemijającym dokumentaryzmie oraz oceny obniżające artystyczną wartość – od sławetnej „czarnej dziury”² po (czasem życzliwe)

uproszczone wizje obejmujące tylko część dorobku omawianego okresu.

Profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Maciej Urbanowski z niezwykłą skrupulatnością dokonał analizy całości materiału, omawiając wszystkie gatunki, także te uważane wcześniej za pograniczne lub paraliterackie, jak na przykład eseistyka filozoficzna, homiletyka, rozmowy (czasem o rozmiarach książek) czy pamiętniki uczestników wydarzeń historycznych. Przede wszystkim zaprezentował specyficzny sposób istnienia i funkcjonowania polskiej literatury w okresie stanu wojennego. Nigdy dotąd w historii naszej literatury – i chyba również powszechnej – nie pojawiło się zjawisko egzystowania w czterech systemach komunikacyjnych, nazywanych obiegami literackimi. Oprócz „normalnych” dzieł, wydawanych legalnie i swobodnie czytanych, pojawił się bowiem obieg nielegalny, „podziemny”, funkcjonujący w znacznie trudniejszych warunkach i rozwijający inne techniki komunikacyjne. Ponadto w latach osiemdziesiątych nadal istniała literatura na obczyźnie, wzmocniona o nowych twórców i odbiorców z tak zwanej „emigracji Solidarnościowej” – docierała do kraju w po-

*Prof. dr hab. Krzysztof Dybciak – profesor emeritus, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, e-mail: k.dybciak@list.home.pl.

¹ Maciej Urbanowski, *Literatura stanu wojennego 1981-1989*, wybór il. Maciej Urbanowski, Mirosław Wójcik, Mateusz Ihnatowicz, Instytut Dziedzictwa Solidarności, Gdańsk 2026, ss. 370.

² Zob. Czarna dziura lat osiemdziesiątych. O literaturze ostatniej dekady dyskutują:

J. Błoński, T. Nyczek, J. Jarzębski, M. Stala, J. Pilch, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 13, s. 1, 4-5.

staci oryginalnej (papierowej lub na falach radiowych wysyłanych z obczyzny) oraz poprzez przedruki w obiegu podziemnym, a w mniejszym zakresie także legalnym. Autor recenzowanej syntezy wspomina jeszcze o czwartym obiegu, najmniejszym i mniej wartościowym, czyli o ruchu wydawniczym artystowskim i nieco anarchicznym małych grupiek twórców apolitycznych i kontestujących panujące układy.

Urbanowski zwraca też uwagę na kontekst historyczny w skali globalnej. Co jest ważne, ponieważ ukazuje oryginalność ruchu społeczno-politycznego „Solidarności” i jego twórczości kulturalnej. Mianowicie klęska gospodarcza, ideowa i artystyczna komunizmu w Polsce zbiegła się z uniwersalnym procesem zmierzchu sztuki nowoczesnej. Zbieżność obu zjawisk była unikatowa w skali światowej; ponadto tłumaczy ona kryzys tendencji awangardowych i powrót do tradycyjnych form oraz ponadestetycznych tematów i problemów, co widać było nie tylko w literaturze, ale i w innych dziedzinach sztuki, szczególnie w plastyce.

Przekonanie krakowskiego krytyka i historyka literatury o aktualności i poznawczo-aksjologicznych wartościach piśmiennictwa stanu wojennego zostało wyrażone nie tylko *expressis verbis*, ale również poprzez konstrukcję dzieła. Jego naukowa panorama rozpoczyna się rozdziałami poświęconymi literackiemu dokumentowaniu ówczesnych wydarzeń dziejących się podczas wojny polsko-jaruzelskiej, czyli od spraw lokalnych, traumatycznie zacieśnionych do sfery walki, cierpienia, uwięzienia, poczucia krzywdy. Natomiast ostatni rozdział to analiza tekstów dotyczących Europy, USA, ogólnie Zachodu. W rozdziale „Doświadczenie Europy” (zob. s. 307-327) przeważa więc refleksja ogólna, geokulturowa; badacz komentuje reportaże, dzienniki podróży, eseje zagraniczne wielu pisarzy, w tym tak wybitnych,

a niekojarzonych ze stanem wojennym, jak Miron Białoszewski. Szkoda, że zabrakło omówienia wierszy Białoszewskiego oryginalnie zapisujących doświadczenia spotkań tego programowego „prowincjusza” z obcym światem (nawet Egiptem). Ponadto badacz nie wspomina o tak mądrej prozie konfrontującej odmienne cywilizacje, jak *Nasze nie nasze*³ Jana Józefa Szczepańskiego.

Kolejny świetny pomysł kompozycyjny Urbanowskiego, to umieszczenie w końcowej części dzieła rozdziału „Doświadczenie Boga” (zob. s. 265-304) zawierającego eksplikacje utworów o tematyce religijnej i filozoficznej, prezentującego problematykę ponadczasową, medytacje o charakterze metafizycznym; znajdują się tu komentarze do wierszy Czesława Miłosza, ks. Jana Twardowskiego, Jana Polkowskiego, Bronisława Maja, a nawet byłych nowofalowców Adama Zagajewskiego, Ryszarda Krynickiego i Stanisława Barańczaka. Wieloletni redaktor „Arcanów” trafnie używa określenia „zwrot metafizyczny” (s. 304), zaznaczając zmianę problematyki w poezji drugiej połowy lat osiemdziesiątych, ale na przykład w twórczości Miłosza było to obecne od początku owej dekady. Ta przemyślana konstrukcja omawianej syntezy pokazuje też ewolucję i w sumie bogactwo form literackich polskiego piśmiennictwa lat osiemdziesiątych – od reportaży z codzienności stanu wojennego po refleksje historiozoficzne i egzystencjalne, od prozatorskiego dokumentaryzmu do zapisów epifanii, poetyckich wizji oraz do wyrażania doświadczeń rzeczywistości ponadczasowej i absolutnej.

Wspomniany rozdział zmienia popularny i krzywdzący twórców obraz literatury stanu wojennego jako literatury politycznej, reagującej głównie na teraźniejszość. Naprawdę okazuje się, że najlepsza poezja

³ Zob. J.J. Szczepański, *Nasze nie nasze*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983.

była ponadczasowa, poszukująca metafizycznych doświadczeń, nasycona motywami liryki chrześcijańskiej i treściami katolickiej filozofii. Szkoda, że autor recenzowanej książki nie uwzględnił w tym rozdziale niektórych utworów Zbigniewa Herberta (omawianych w innym miejscu), które są nie tylko historiozoficzne, ale także metafizyczne, a nawet stricte religijne, oraz nie omówił ówczesnej twórczości takich przedstawicieli tak zwanej liryki kapłańskiej, jak na przykład księży Kazimierz Wójtowicz i Janusz Pasierb.

Jak przystało na solidnego historyka literatury i erudyte, Urbanowski zwraca uwagę na zjawisko zbliżone do powyższego, a zazwyczaj pomijane w pracach literaturoznawczych czy krytycznoliterackich. Analizuje mianowicie na kilku stronach homiletykę lat wojny polsko-jaruzelskiej, omawiając dokładniej kazania księży Jerzego Popiełuszki i Józefa Tischnera (por. s. 270-272), którzy stworzyli dwa wzory kaznodziejstwa: charyzmatyczne, nieskomplikowane estetycznie, emocjonalne błogosławionego kapłana z Żoliborza oraz dociekliwe, erudycyjne, czasem humorystyczne, z „wysoką literackością” homilie krakowskiego (i góralskiego) filozofa. Powinien jednak Urbanowski nieco więcej napisać o kilku innych sławnych wtedy mówcach religijnych, zwłaszcza wręcz legendarnym biskupie Józefie Zawitkowskim, tworzącym „kaznodziejskie poematy”⁴ wedle określenia badacza kościelnego oratorstwa ks. Jerzego Sikory. Przede wszystkim trzeba pamiętać o strumieniu twórczości oratorskiej Jana Pawła II, szczególnie o przemówieniach i kazaniach podczas pielgrzymek do ojczyzny. Wpływ tych wypowiedzi był bez porównania większy od wpływu utworów wielu literatów, a polski Papież nadal pozostawał w bardzo dobrej formie pisarskiej.

⁴ Por. J. Sikora, *Od Słowa do słowa*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 200-212.

W rozdziale o kwestiach europejskich, a czasem globalnych, wprowadza Urbanowski wątek ważnych wówczas (aktualne i dziś) dyskusji o Europie Środkowej, umiejętnie łącząc je z wcześniejszymi utworami ożywiającymi tradycje monarchii austro-węgierskiej (nurt galicyjski) oraz epoki jagiellońskiej, a także z rozwojem nurtu kresowego i nurtu „małych ojczyzn”.

Ważne i celne są rozważania autora syntezy piśmiennictwa stanu wojennego dotyczące *i s t o t y, z a k r e s u i r a m c z a s o w y c h* tego zjawiska. Proponuje on bardzo słuszne rozwiązanie – można i trzeba tak nazywać cały okres od grudnia 1981 do mniej więcej połowy 1989 roku. Jako świadek i uczestnik tamtych wydarzeń uważam, że lata osiemdziesiąte były okresem jednolitym i spoistym, stosunkowo wczesne formalne zniesienie stanu wojennego i kolejne (pseudo)prawne akty dyktatury wojskowej łagodzące represje nie zmieniały istoty i funkcjonowania ówczesnego państwa, a więc zarazem wyznaczały socjologiczne ramy istnienia i działania polskiej kultury w kraju. Z kolei zjawiska kulturalne na emigracji powiązane były z wydarzeniami rozgrywającym się w ojczyźnie. Moim zdaniem nazywanie naszego piśmiennictwa lat osiemdziesiątych „literaturą stanu wojennego” jest równie oczywiste, jak utrwalone w nauce i powszechnej świadomości nazywanie twórczości polskiej lat 1939-1945 „literaturą wojenną”.

Uzasadnienie tej nazwy byłoby jeszcze mocniejsze, gdyby Urbanowski przedstawił zarys sytuacji na obczyźnie, ukazując spoistość oraz zbieżność dążeń i celów większości twórców polskiej kultury w latach wojny polsko-jaruzelskiej, walczących z dyktaturą wojskowego komunizmu zarówno w kraju, jak też na emigracji. A właśnie z powodu ograniczeń wolności słowa i prześladowania niezależnych twórców w kraju pojawiła się na emigracji nowa formacja intelektualistów i powstały liczne czasopisma: w Paryżu „Zeszyty Li-

terackie”, „Kontakt” (zarazem wytwórnia filmów), „Libertas. Kwartalnik Społeczno-Polityczny” (środowiska „Spotkań”), berliński „Archipelag”, wznowiony w Londynie „Puls”. Chyba wszystkie wymienione periodyki wydawały też książki i podkreślały swoją dyspozycyjność wobec walczącego w kraju społeczeństwa. Ponadto nową jakością uzyskały polskie radiostacje działające na Zachodzie, wzmocnione współpracownikami świeżo przybyłymi z kraju. Dyrektorem Sekcji Polskiej Radia Wolna Europa został nowy uchodźca Zdzisław Najder i pojawiło się wielu nowych redaktorów, w dziale kulturalnym czołowymi postaciami byli Jacek Kaczmarski i Konrad Tatarowski; wznowiła działalność redakcja Sekcji Polskiej Radio France Internationale nadająca świetne programy, wtedy bardzo popularne w środowiskach inteligenckich.

Równie szczęśliwym pomysłem interpretacyjnym Urbanowskiego jest wprowadzenie pojęcia doświadczenia jako dogodnego narzędzia poznawczego porządkującego ogromny i zróżnicowany materiał badawczy. Dlatego zasadnicze części omawianej syntezy zatytułował autor następująco: „Doświadczenie stanu wojennego” (zob. s. 85-205), „Doświadczenie przeszłości” (zob. s. 207-263), a dwa ostatnie, jak napisałem wcześniej. Kategoria doświadczenia była wtedy zrozumiała i produktywna intelektualnie – podam najbliższy mi przykład. Kiedy w okresie tuż przed wprowadzeniem stanu wojennego opublikowałem w „Tygodniku Solidarność” (poł miliona egzemplarzy nakładu!) 1981 nr 15 chyba pierwszą w kraju (mikro) syntezę literatury emigracyjnej, nadałem artykułowi tytuł *Wielkie doświadczenie literatury polskiej*⁵.

Układ recenzowanego dzieła ma charakter synchroniczny, jego części wyodrębnione są na podstawie kryteriów semantycznych i częściowo genologicznych. Jednakże redaktor „Arcanów” stara się pokazać dynamikę wielkiego zjawiska, zarysować przemiany zachodzące w ciągu (prawie) dekady. Podkreśla ilościową przewagę w początkowym okresie ulotnej poezji i prozy dokumentarnej. Omawia więc dokładnie oryginalne zjawisko artystyczne, jakim były dzienniki internowania, będące faktem estetycznym, cennym dokumentem i czymś rzadko spotykanym w literaturze pięknej – rodzajem „aktu oskarżenia” (s. 95). Badacz zauważa równoległe uprawianie diarystyki na obczyźnie, gatunek ten reprezentowali znakomici, a tak różni pisarze, jak Gustaw Herling-Grudziński i Kazimierz Brandys.

Urbanowski w początkowej części dzieła analizuje samoświadomość pisarzy, stara się odtworzyć ich koncepcje literatury w nowych, opresyjnych warunkach istnienia. Ciekawie pisze o cywilnym oporze narodu, kulturalnej konspiracji, usytuowaniu nowych zjawisk wobec tradycji historycznej, przypomina wcześniejsze utwory o „ludziach podziemnych” (s. 123). Spory fragment poświęca utworom stanu wojennego o kobietach, takim jak biografia Anny Walentynowicz pióra Tomasza Jastruna⁶ (por. s. 125n.), lub autorstwa kobiet, na przykład Anny Bojarskiej (por. s. 199n.), Hanny Krall (por. s. 124) i Joanny Siedleckiej (por. s. 124n.).

Na szczególne uznanie zasługuje obiektywizm Urbanowskiego, często cytuje i obdarza on pozytywnymi ocenami pisarzy, którzy potem przez dziesięciolecia krytykowali ethos „Solidarności” i polski patriotyzm, ale których dorobek z lat osiemdziesiątych jest niepodważal-

⁵ Zob. K. Dybciak, *Wielkie doświadczenie literatury polskiej*, „Tygodnik Solidarność” 1981 nr 15.

⁶ Zob. T. Jastrun, *Życie Anny Walentynowicz*, Agencja Artystyczna MTI, Warszawa 2011.

ny, takich jak Janusz Anderman, Tomasz Jastrun, Andrzej Szczypiorski, Antoni Pawlak, Adam Michnik, Leszek Szaruga, zawyżając moim zdaniem osiągnięcia dwu ostatnich z wymienionych. Co więcej, spory fragment poświęca paszkwilanckiej powieści Romana Bratnego *Rok w trumnie*⁷, omawiając ją z wyjątkowym spokojem (por. s. 134-136).

Natomiast nie stosuje Urbanowski ulgowej taryfy wobec pisanych z perspektywy czasowej niesprawiedliwych, nawet lekceważących tekstów o literaturze stanu wojennego. Omawia je obiektywnie, ale surowo; „perfidnym” (s. 335) słusznie nazywa zestawianie utworów stanu wojennego z dokonaniem realizmu socjalistycznego, ponieważ zupełnie inne były geneza, cele, zawartość semantyczna i aksjologiczna wartość obu porównywanych zbiorów tekstów literackich. Naukowi i krytycznoliteraccy oszczercy wskazywali na podobne cechy poetyki obu zbiorów utworów, ale można na to odpowiedzieć, przytaczając przykłady wielkiej literatury, gdzie w wybitnych dziełach (Witkacego, Aleksandra Solżenicyna czy Józefa Mackiewicz) pojawiały się takie piętnowane przez nich cechy, jak tematyka polityczna, perswazyjność, elementy dokumentarne i obszerne fragmenty dyskusji światopoglądowych. Urbanowski zestawia przede wszystkim ponadtekstowe wymiary obu zjawisk literackich: „[Literatura socrealistyczna – K.D.] była narzędziem totalitarnej władzy, służyła propagandzie komunistycznej w sowietyzacji Polaków, była wspierana przez instytucje państwowe, takie jak cenzura, a pisarze socrealistyczni mieli zapewnione wysokie nakłady, honoraria oraz nagrody. Nie drukowali oni w żadnym podziemiu, nie prześladowała

ich Służba Bezpieczeństwa, nie trafiali do aresztów i więzień” (s. 335).

Kończowa i ogólna uwaga o charakterze stylistyczno-kompozycyjnym dotyczy kwestii trudnej do jednoznacznego rozstrzygnięcia. Autorzy syntezy, dążąc do przedstawienia całości wielkiego zjawiska historycznoliterackiego, muszą analizować i komentować maksymalnie dużo utworów. Te konieczne działania wchodzą w konflikt z atrakcyjnością narracji historyka literatury, powodując powtarzalność opisów, analiz, sformułowań. Wiem, że te cechy są nie do uniknięcia w syntezach, a autor *Literatury stanu wojennego 1981-1989* wyszedł z tej konfliktowej sytuacji w sposób najlepszy z możliwych, skoro prof. Włodzimierz Bolecki entuzjastycznie ocenił jego dzieło jako „arcyrzetelną, literaturoznawczo perfekcyjną prezentację problematyki poszczególnych utworów i głównych tematów krytyki literackiej” (ostatnia strona okładki).

Otrzymaliśmy kolejną wybitną książkę profesora Macieja Urbanowskiego o charakterze syntezy, po *Roku 1920 w literaturze polskiej*⁸ i *Poezji pokolenia wojennego*⁹. Recenzowana tu panorama polskiej literatury lat osiemdziesiątych wzbogaca i pogłębia świadomość literacką oraz umacnia narodowy ethos, którego rdzeniem są wartości chrześcijańskie.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: k.dybciai@list.home.pl

⁷ Zob. R. Bratny, *Rok w trumnie*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1983.

⁸ Zob. M. Urbanowski, *Rok 1920 w literaturze polskiej. Zarys monograficzny*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2020.

⁹ Zob. tenże, *Poezja pokolenia wojennego. Esej monograficzny*, Instytut Pamięci Narodowej – Fundacja Rozwoju Systemu Edukacji, Warszawa 2025.



PROPOZYCJE „ETHOSU”

Jacek Wojtysiak, *Autorytet*, Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach – Wydawnictwo W drodze, Warszawa–Poznań 2025, ss. 129.

Praca Jacka Wojtysiaka *Autorytet* należy do serii, którą wydawcy, nawiązując do Pierwszego listu św. Jana, zatytułowali „Pszenica i Kąkol” (por. 1 J 4, 1). Jak sugeruje ów tytuł, publikacje ukazujące się w tej serii mają pomóc czytelnikowi poszukującemu drogi wśród współczesnych propozycji z zakresu religii i duchowości odróżniać rzeczywistą naukę Kościoła katolickiego, to co z nią zgodne, a także to, co się jej nie przeciwstawia, od tego, co ją wypacza, co się z nią rozmija, bądź co jest jej wrogiem, a co może również (zdaniem autorów poszczególnych prac) stanowić zagrożenie. Książki te mają zatem umożliwić czytelnikowi – jak pisze we wstępie do serii jeden z jej redaktorów Radosław Broniek OP – badanie duchów (por. s. 9), przedstawiając wybrane tematy „ortodoksyjnie, solidnie, przystępnie, zwięźle” (s. 8). Wszystkie te określenia opisują książkę Wojtysiaka, nie oddają jednak jej specyficznego charakteru. Przede wszystkim jest to praca na wskroś filozoficzna – co oznacza, że autor nie odwołuje się w niej do objawienia (judeochrześcijańskiego) jako kryterium oceny prawdziwości swoich stwierdzeń, lecz prezentuje argumentację racjonalną i wspiera ją przykładami z dostępnego szeroko doświadczenia. Jak zatem rozumieć ortodoksyjność *Autorytetu*? Po pierwsze, części w których mowa o Kościele i treści głoszonej przezeń wiary – w tym zwłaszcza o przyjmowanym w niej rozumieniu Boga – są ortodoksyjne, odzwierciedlają (oczywiście w zarysie) to, jak Kościół rozumie sam siebie. Po drugie autor, należący do Kościoła i znający jego nauczanie, tak właśnie – ortodoksyjnie – chce go przedstawiać, przyjmując po części rolę filozoficznego apologety. Po trzecie, jego sposób filozofowania wpisuje się w tradycję myśli faktycznie od wieków wspierającej ortodoksyjną teologię.

Tak można by umiejscowić pracę Wojtysiaka w serii, do której ją włączono. Można jednak przedstawiać ją jako pozycję niezależną – krótkie, lecz intensywne wprowadzenie do filozoficznej teorii autorytetu, którą następnie autor odnosi do wybranych szczególnego rodzaju realizacji autorytetu (Boga i Kościoła), by na zakończenie przedstawić wnioski normatywno-praktyczne. I tak w rozdziale

pierwszym (zob. s. 15-23) przedstawia naturę i rodzaje autorytetu, proponując oryginalny model pomocny w rozumieniu roli autorytetów w życiu jednostek i społeczeństw, w drugim (zob. s. 33-55) wykorzystuje wypracowany tak aparat pojęciowy do omówienia autorytetu Boga, Chrystusa i Kościoła, w trzecim (zob. s. 57-82) dyskutuje kwestie związane z autorytetem wewnątrz Kościoła, w czwartym (zob. s. 83-114) formułuje reguły i wskazuje kryteria wyboru autorytetów, niekiedy przedstawiając również konkretne rady odnoszące się do tego rodzaju wyborów dokonywanych w różnych sytuacjach życiowych.

Niejako w tle tych rozważań, zarówno jako założenie, jak i jako teza, którą w ich toku autor stara się potwierdzić, znajduje się pogląd Józefa Marii Bocheńskiego, że – wbrew rozpowszechnionym zabobonom (jak nazywał je Bocheński)¹ odwoływanie się do autorytetów nie jest nieracjonalne. Wojtysiak wydaje się uzupełniać tę tezę akcentem na wolność poszukującej autorytetu osoby, a także zachętą, by z autorytetów nie tylko korzystać, ale je przekraczać (por. s. 118). Omawianą książkę można zresztą czytać jako przykład realizacji tej wskazówki: Wojtysiak korzysta z autorytetów w kwestii autorytetu – nawiązuje nie tylko do Bocheńskiego, ale i do innych autorów analizujących to zagadnienie – i stara się ich pomysły uzupełniać i rozwijać, niejako stając na ich barkach (por. s. 117), stara się zobaczyć więcej niż oni, a zatem również umożliwić to czytelnikom. Ponadto otrzymują oni narzędzia pozwalające na własne poszukiwania. Obok rozróżnień pojęciowych i terminologii trafnie, jak się zdaje, oddającej intuicje związane z różnymi typami autorytetów oraz ilustrowanych przykładami argumentów (które z jednej strony mają uzasadnić głoszone tezy i przekonać do nich czytelnika, z drugiej – mogą mu pomóc uczyć się argumentacji) Wojtysiak sygnalizuje w przypisach i w bibliografii bieżące dyskusje wokół pojęcia i teorii autorytetu, a także proponuje dalsze lektury (por. s. 121-123). Co ciekawe, lista owych lektur złożona jest – z jednym wyjątkiem, książki Richarda Swinburne’a – z prac autorów polskich, współczesnych, w większości wciąż aktywnych (najstarsza pozycja to napisana w 1928 roku rozprawa Czesława Znamierowskiego *Elita i demokracja*², którą autor przywołuje jako wzorzec klarowności, piękna języka polskiego i mądrości społecznej – por. s. 128).

Wojtysiak, chociaż zamierzył swoją książkę jako elementarne, dydaktyczne – jak pisze – wprowadzenie w problematykę autorytetu, niewymagające od odbiorcy specjalistycznego przygotowania, miał jednak nadzieję, że zainteresuje ona również czytelników „zaawansowanych”, którzy dostrzegą w niej elementy nowe i zarys oryginalnej teorii (por. s. 13). Obie grupy odbiorców – zapewne w inny sposób lub z innych powodów – mogą docenić (lub uznać za nietrafne) na przykład model społeczeństwa jako systemu przecinających się piramid autorytetu (por. s. 30-32) czy rozwiązanie paradoksu eksperta, sugerujące, że osoby pretendujące do autorytetu (zwłaszcza epistemicznego) warto jest traktować jak nauczycieli wspierających proces zdobywania wiedzy

¹ Zob. J.M. B o c h e ń s k i, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Instytut Literacki, Paryż 1987.

² Zob. C. Z n a m i e r o w s k i, *Elita a demokracja*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991.

i umiejętności (na przykład podejmowania trafnych decyzji) – i z tego punktu widzenia również oceniać ich wiarygodność (por. s. 101).

W modelu przecinających się piramid autor wskazuje, że społeczeństwo stanowi złożony i zmienny układ różnorodnych struktur hierarchicznych, piramid właśnie, w których żaden człowiek ani instytucja nie jest autorytetem ostatecznym (w żadnym z rozróżnionych sensów autorytetu: epistemicznym, deontycznym czy wzorca osobowego); poszczególni członkowie społeczeństwa mogą też pełnić w owych piramidach różne role – w jednej zajmują pozycję autorytetu, w innej są jego „odbiorcami”: poszukują go, uznają lub mu podlegają; w jednym mogą być autorytetami epistemicznymi, na przykład ekspertami, w innych deontycznymi, na przykład władcami, w innym jeszcze autorytetami w sensie wzorca osobowego. Model ten ma – zdaniem Wojtysiaka – przewagę nad wyobrażeniem społeczeństwa jako sieci, w którym nie uwzględnia się hierarchiczności układów tworzonych przez ludzi.

„Właściwie ta książka jest o nierówności – pisze Wojtysiak – gdyż istnienie autorytetów, którym ją poświęcono, pociąga nierówność między ludźmi i zależność jednych od drugich” (s. 109). Według koncepcji przedstawionej przez autora nierówność ta nie pociąga za sobą niezmiennego podziału na warstwy czy klasy niższe i wyższe, lecz podkreśla różnorodność potrzeb, kompetencji i doświadczeń jednostek, złożoność rzeczywistości społecznej – czyli złożoność ludzkich relacji. Nie oznacza też, że autorytetom należne są specjalne przywileje – chyba że za przywilej uznamy to, co Wojtysiak uznaje za cel autorytetu: prowadzenie innych do oczekiwanego przez nich dobra (por. s. 29). Ponieważ proponowany model nie jest domknięty żadnym autorytetem ludzkim, nie jest też samowystarczalny i – zdaniem autora – „wywołuje problem potrzeby lub istnienia autorytetu ostatecznego i transcendentnego” (s. 32).

Książka Wojtysiaka ukazuje autorytet przede wszystkim jako przedmiot poszukiwań, wyboru czy oceny – doradza, jak takiej oceny dokonywać. Tego rodzaju ujęcie rodzi jednak trudność, którą nazywa się niekiedy paradoksem eksperta: Czy ktoś, kto nie ma na przykład wiedzy, lecz chce ją uzyskać, może ocenić kompetencje i rzetelność kogoś, kto twierdzi o sobie, że wiedzą taką dysponuje, czyli kto pretenduje do roli autorytetu (w tym przypadku epistemicznego)? Faktycznie paradoks ów odzwierciedla podstawową sytuację poznawczą i moralną człowieka – korzystanie z autorytetów jest niezbędne, niezbędne jest też ich ocenianie i wybieranie, lecz nierzadko nie jesteśmy w stanie tego czynić (jak niemowlę nie może tego uczynić w stosunku do rodzica) bądź jest to bardzo trudne (na przykład gdy różni pretendenci do autorytetu przedstawiają się równie przekonująco lub gdy odrzucenie autorytetu łączy się z jakimś zagrożeniem). Poszukiwanie, ocenianie i wybór autorytetów, o którym pisze Wojtysiak – niekiedy ogólnie, niekiedy odnosząc się do wybranych dziedzin życia czy konkretnych przykładów – bywa skomplikowane, czasami dramatyczne, a wybory błędne, jak również zaniechanie oceniania i wybierania, mogą pociągać za sobą skrajnie negatywne skutki. Autor jednak nie epatuje czytelnika trudem egzystencjalnej sytuacji człowieka ani nie straszy zagrożeniami – jego rozważania odnoszą się bowiem zarówno do – powiedzmy – mniejszej wagi wyborów codziennych, jak i do takich, od których zależy życie jednostki i kondycja całego społeczeństwa. Proponuje reguły i kryteria oceny autorytetu, które

nie są niezawodne, ale ich stosowanie – przy czym często należy stosować kilka z nich łącznie – może w jego przekonaniu pomóc w dokonywaniu wyborów trafniejszych, niezależnie od tego, jaki jest ich „kaliber”.

Język, jakim autor się posługuje, ton, jakim zwraca się do czytelnika, są spokojne – zachęcają do racjonalnego dystansu i emocjonalnego umiarkowania, umożliwiającego myślenie; nie są przy tym chłodne – w *Autorytecie* można raczej usłyszeć życzliwy głos rozsądku. Dobór słownictwa jest sugestywny, sygnalizuje określony sposób myślenia o autorytecie: Wojtysiak często pisze na przykład o korzystaniu z autorytetu, nie zaś o podleganiu mu, pisze o odbiorcach autorytetu, którzy – przy wszystkich ograniczeniach związanych z tym, kim są, co potrafią i w jakiej znajdują się sytuacji – zachowują wobec autorytetów niezależność racjonalnego i wolnego podmiotu. Żaden pretendent do roli autorytetu (czy to jednostka, czy to instytucja) nie powinien oczekiwać czy żądać od podmiotu rezygnacji z racjonalności i wolności; z drugiej strony, przyjęcie autorytetu nie powinno dla podmiotu oznaczać rezygnacji (również „zwolnienia się”) z racjonalności i wolności – aby, jak przypomina na zakończenie książki autor, cytując Bocheńskiego – nie poddał się „ubóstwionym bałwanom”³ (s. 119).

Ciekawa to książka: można ją czytać jako krótki praktyczny poradnik, pomoc – by powrócić do biblijnej metafory – w odróżnianiu pszenicy od kłólu nie tylko w dziedzinie religii czy duchowości; można też skupić się na częściach poświęconych wprost Bogu, religii i Kościołowi, również zastanawiając się nad trafnością przywoływanych argumentów (zwłaszcza, że autor zachęca, by przekraczać autorytety); można też analizować – i „przymierzać” do własnego doświadczenia rzeczywistości – model przecinających się piramid i zakładaną w nim wizję człowieka jako istoty społecznej. *Autorytet* jest książką o nierówności, hierarchiczności społeczeństwa i konieczności autorytetów, która równocześnie stanowi swoistą apologię różnorodności i wolności – a także zaproszenie do samodzielnego myślenia i rozwoju.

P.M.

³ Por. B o c h e ń s k i, dz. cyt., s. 23.



Małgorzata U. MAZURCZAK*

DOM I PRACOWNIA

Miejsca pracy artystów w życiu i twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Pojęcie domu, zarówno w świadomości potocznej, jak i w literaturze, ma szeroki zakres znaczeniowy, wykraczający poza kategorię realnego domu jako miejsca zamieszkania i codziennego życia rodzinnego. W dawnych czasach pojęcie to odnoszono do dworu, zamku, do gospodarstwa wiejskiego. Dom kojarzony bywa z miejscowością, miastem, ojczyzną. Może też oznaczać warsztat pracy, miejsce pracy rodziny i jej współpracowników; miejsce tworzenia przedmiotów użytkowych i pięknych, rzeczy codziennych, domowych i dzieł sztuki. Tradycja przekazuje wizję domu pracy twórczej w obrębie ukształtowanej przestrzeni, która jest zarazem miejscem ogniska rodzinnego, miejscem modlitwy i kształtowania osobowości.

W niniejszym szkicu chcemy spojrzeć na dom rodzinny Karola Wojtyły, w którym dojrzewał on fizycznie i duchowo, a także na „domy” w szerszym znaczeniu, w których formowała się jego wiara, zainteresowanie nauką i wrażliwość na piękno.

Postać Karola Wojtyły jako ucznia rozwijającego pasje artystyczne w środowisku rodzinnego domu, Kościoła i miasta zaprezentowana została w publikacjach wielu badaczy, ale przede wszystkim w tekstach samego Jana Pawła II, chętnie powracającego pamięcią do lat młodości. Jak wskazują analizy formowania się dojrzałego człowieczeństwa Wojtyły, jego drogi do kapłaństwa, pracy naukowej i twórczości literackiej, w jego postawie i twórczości na różne sposoby przejawiał się szeroko rozumiany humanizm. Piękno, Dobro i Prawda kształtowały jego osobowość już w okresie dziecięcym i młodzieńczym, w domu rodzinnym, w Kościele i w szkole.

W domu Karola rodziły się pierwsze fascynacje sztukami słowa i sztukami wizualnymi. Dla kształtowania się tych zainteresowań istotne znaczenie miała też atmosfera rodzinnego miasta, sprzyjająca rozwijaniu humanistycznych i estetycznych pasji, a także położenie Wadowic – miasta położonego w pięknym miejscu, gdzie przecinają się rzeki, a wokół widać łańcuch Beskidu Niskiego.

Z perspektywy czasu papież Jan Paweł II w książce *Pamięć i tożsamość* napisał: „Ojczyzna to jest poniekąd to samo co ojcowizna, czyli zasób dóbr, które otrzymaliśmy w dziedzictwie po ojcach. To znaczące, że wielokrotnie mówi się też «ojczyzna-matka». Wiemy z własnego doświadczenia, w jakim stopniu przekaz dziedzictwa duchowego dokonuje się za pośrednictwem matek”¹.

*Prof. dr hab. Małgorzata U. Mazurczak – professor emeritus, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: urszula.mazurczak@kul.pl.

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie stuleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 66.

Dla Ojca Świętego dom rodzinny, Kościół i ojczyzna były swego rodzaju domami sacrum. Domem takim było też „miejsce ziemi świętej”², o którym pisał w utworze z roku 1965, stanowiącym owoc przemyśleń z pielgrzymki do Ziemi Świętej, zorganizowanej przez papieża Pawła VI w listopadzie 1964 roku dla uczestników II Soboru Watykańskiego³. Ziemia Święta urzekła Kardynała jako dom Abrahama, a przede wszystkim jako miejsce grobu Chrystusa – to dzięki Jego zbawczej ofierze świat stał się bowiem domem. Podmiot liryczny doznaje rozczerwienia, widząc gęstą zabudowę, przypadkowe domy które przesłoniły miejsca męki i zmartwychwstania Zbawiciela, a nawet skałę, na której stał Krzyż, dla Kościoła będący dziś „domem” wiary.

DOM RODZINNY – MŁODZIEŃCZE FASCYNACJE

Dom rodzinny Karola Wojtyły w Wadowicach przy ulicy Kościelnej 2 – to miejsce realnie doświadczane, przeżywane i zapamiętane w konkretnym czasie i konkretnej przestrzeni miasta i przyrody. Ten dom istnieje do dzisiaj, przekraczając granice czasu życia jednej rodziny. Obecnie jest domem dla wszystkich, którzy pielgrzymują śladami Papieża. W domu tym poznawał Karol źródła wiary, doświadczał mocy słowa Bożego, Prawdy, Dobra i Piękna, rozwijał fascynację historią Polski, odzyskanej niepodległości.

Dom rodzinny Wojtyłów zachowywał nierozzerwalną więź z pulsującym życiem „domem” – kościołem parafialnym pod wezwaniem Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny. Najstarsza wzmianka o nim, z roku 1325, wiąże jego wczesną historię z filią parafii w Mucharzu, od roku 1335 włączoną do parafii w Woźnikach. Po lokacji miasta w roku 1430 czworoboczny obszerny rynek otaczała drewniana zabudowa wzdłuż ulic o typowym dla średniowiecza, szachownicowym układzie⁴.

Centralną budowlą rynku i całego miasta był kościół, pierwotnie drewniany, pod wezwaniem Wszystkich Świętych. Położenie miasta w rozwidleniu rzek Skawy i Choczenki sprzyjało jego rozwojowi i dostatniemu życiu mieszczan, mieszkańcom przysparzały jednak cierpień wojny i pożary. Najgroźniejszy pożar, z roku 1440, zniszczył znaczną część drewnianej zabudowy miejskiej wraz z kościołem. W połowie piętnastego stulecia podjęto budowę nowej świątyni, murowanej, w stylu małopolskiego gotyku. Prace ukończono w latach sześćdziesiątych piętnastego wieku. Do dzisiaj zachowały się wschodnia część gotyckiej bazyliki oraz prezbiterium z ołtarzem, przy którym Karol Wojtyła pełnił służbę ministranta. Stąd bierze początek jego zachwyt dla gotyckiego stylu budowlanego z misternymi żebrami sklepiennymi, co wyznał ojcu, snując refleksje nad kościołami Krakowa. Piękno tej architektury często opiewał w poetyckich metaforach. Po kolejnym pożarze Wadowic, roku w 1726, zainicjowano nowożytną przebudowę części korpusu nawowego i fasady zachodniej z górującą ponad miastem wyniosłą wieżą w stylu póź-

² K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Wędrowka do miejsc świętych*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, *Utwory poetyckie (1946-2003)*, red. Z. Zarębianka, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020, s. 111.

³ Zob. D. H a w r y ł u k, „Człowiek rodzi się dla rozkwitu”. *Wizja domu w poemacie Karola Wojtyły „Wędrowka do miejsc świętych”*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 33(2020) nr 2(130), s. 197-225.

⁴ Zob. *Wadowice. Dzieje miasta*, t. 1, *Pod rządami książąt Oświęcimskich i Zatorskich*, red. T. Graff, K. Meus, Wadowickie Centrum Kultury im. Marcina Wadowity, Wadowice 2024.

nego baroku. W roku 1857 odbudowano skarbiec i zakrystię, w części prezbiterialnej zachowując oryginalną gotycką formę prezbiterium.

Ważnym dla kościoła Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny przedsięwzięciem budowlano-konserwatorskim były prace krakowskiego architekta i konserwatora Tomasza Prylińskiego.

Modernizacja zachodniej fasady kościoła, kamienne rzeźby Matki Bożej ze świętymi patronami Wojciechem i Stanisławem i odnowienie hełmu wieży, nadały uroczysty wygląd budynkowi kościoła, który później podziwiał z okien mieszkania Karol Wojtyła. Na początku dwudziestego wieku zainicjowano fundację wielkiego zegara słonecznego na południowej fasadzie kościoła, równoległej do ściany domu i okien mieszkania Wojtyłów. Zachowana do dzisiaj inskrypcja „Czas ucieka, wieczność czeka” różni się od pierwotnej sentencji łacińskiej z czasów dzieciństwa i młodości Karola, „Tempus fugit, aeternitas manet”, pochodzącej ze średniowiecznej wersji tekstu *Georgik* Wergiliusza: „Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus”⁵.

Tradycja klasyczna z pietyzmem pielęgnowana była w mieście, które szczyliło się takimi autorytetami, jak uczony humanista Marcin Wadowita, patron Państwowego Gimnazjum Męskiego, które ukończył Karol Wojtyła, uzyskując świadectwo maturalne w roku 1938. Marcin, urodzony w Wadowicach w roku 1567, kapłan, profesor i rektor Akademii Krakowskiej, znany był nie tylko jako wzorzec intelektualny, ale także jako filantrop: ufundował szpital dla ubogich, wspierał materialnie szkołę parafialną oraz ochronki dla dzieci⁶. Wspominał o nim Jan Paweł II, odwiedzając miasto podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny⁷.

Dom rodzinny i dom, którym był dla Karola kościół parafialny, stoją obok siebie – widok z okna mieszkania Wojtyłów wyznacza hermeneutykę „patrzenia” i „widzenia”, ale także „słuchania” i „słyszenia” mocy sacrum, których nie zatarł czas. Pierwszy powrót Ojca Świętego do Wadowic i do Kalwarii Zebrzydowskiej 7 czerwca 1979 roku był dla Papieża szczególnie silnym przeżyciem, wyrażanym modlitwą w milczeniu, w samotności, poza kamerami. Podczas kolejnego powrotu do domu, w roku 1991, i ostatniego – w 1999 Jan Paweł II wskazywał na zegar odmierzający drogę ku wieczności.

Na latach szkolnych Karola położyło się cieniem cierpienie: śmierć matki, niedługo potem brata, a później – najczęściej przeżywana – śmierć ojca. Jednocześnie w tym okresie rodziły się i rozwijały jego zainteresowania teatrem, sztuką, historią Polski i Europy, zwłaszcza starożytną. Harmonię w owej burzy młodzieńczych fascynacji wprowadzali nauczyciele, katechiści, a szczególnie ojciec. Niewątpliwie ważnym przeżyciem dla Karola były odwiedziny w pracowniach artystów – tam poznawał proces powstawania dzieł, trud pracy artystycznej, a w przypadku dzieł rzeźbiarskich – mozolnego wysiłku fizycznego. Stąd zapewne pochodzą inspiracje późniejszych wypowiedzi Papieża o pracy artysty, o znoju mistrza pokonującego martwy kamień. Przedmiotem największego zachwyty Karola było słowo: język nauczany w szkole, dramaty i recytacje sceniczne. Gimnazjum wadowickie prezentowało wysoki poziom nauczania przedmiotów humanistycznych: języka polskiego, łaciny i greki, a także historii, zwłaszcza starożytnej.

⁵ W e r g i l i u s z, *Georgiki*, ks. III, w. 284.

⁶ Por. G. S t u d n i c k i, *Kto był kim w Wadowicach?* Wadowickie Centrum Kultury im. Marcina Wadowity, Wadowice 2004, s. 259.

⁷ Por. M. B a l o n, *Pierwsza pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2019 s. 55n.

Fascynacji starożytnością grecką sprzyjały dramaty odgrywane w miejskich domach kultury dla młodzieży i mieszkańców miasta.

Dom Katolicki, wybudowany obok plebanii, został poświęcony przez fundatora księdza arcybiskupa Stefana Sapiehę pierwszego listopada 1935 roku – arcybiskupa uroczystie powitał wówczas piętnastoletni Karol Wojtyła. Dom posiadał dużą salę teatralną dla dorosłych i młodzieży rozwijających swoje zdolności literackie. Zajęcia teatralne prowadził ksiądz infułat Edward Zacher. Tutaj formowały się pasja recytatorska Karola i jego zainteresowanie dramatem: jako szesnastoletni młodzieniec był on współreżyserem i odtwórcą ról, między innymi hrabiego w *Nie-Boskiej komedii*. Występował następnie w *Apokalipsie świętego Jana*, a po raz ostatni przed wyjazdem do Krakowa, już jako maturzysta, zagrał główną rolę w *Judaszu z Kariothu* według dramatu Karola Huberta Roztworowskiego.

Wadowice w latach trzydziestych aspirowały do rangi centrum tradycji humanistycznych regionu beskidzkiego, należącego do wielkiej Archidiecezji Krakowskiej z Miastem Królewskim⁸. Świadomość ta ożywiała duchowe wartości w mieszkańcach, utrwalała ich wiedzę z zakresu historii i literatury. Papież wspominał po latach swoje młodościowe fascynacje malarstwem Jana Matejki, Artura Grottgera, Stanisława Wyspiańskiego, Jacka Malczewskiego⁹.

BESKIDZKIE ŚRODOWISKA ARTYSTYCZNE

Wadowice w czasach młodości Karola Wojtyły były domem-miastem kształtującym wyobraźnię i sprawność manualną, ale przede wszystkim duchowość młodych twórców, którzy dzięki staraniom i trosce mistrzów prowadzili pracownie otwarte dla rówieśników i dorosłych. W okresie międzywojennym region Beskidu Małego obfitował w talenty w dziedzinie sztuk plastycznych, prace prezentowano na wystawach. Zainteresowaniem mieszkańców Wadowic cieszyła się na przykład wystawa zorganizowana w gmachu Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” w czerwcu 1933 roku. Wówczas też powstała idea, by powołać Zrzeszenie Beskidzkich Artystów Plastyków¹⁰.

Pracownie, które odwiedzał Karol, stanowiły prawdziwy dom, promieniujący klimatem otwartych dyskusji prowadzonych przez młodzież i dorosłych. Tutaj toczyły się polemiki, rozmowy o sztuce, dzielono się opiniami, wymieniano poglądy na sztukę lat trzydziestych i na sztukę historyczną, zachowującą tradycję. Najsilniej oddziaływał dwór Emila Zegadłowicza w Gorzeniu Górnym – dom poety, dramaturga, powieściopisarza, tłumacza, założyciela literackiej grupy Czartak¹¹. Przyciągał on zarówno uznanych malarzy i rzeźbiarzy, jak i młodych adeptów sztuki, których Zegadłowicz wspierał duchowo i materialnie. Był mecenasem i działaczem społecznym; w roku 1933 przyznano mu

⁸ Znaczenie Archidiecezji Krakowskiej dla Polski i polskiej historii oraz sztuki przedstawił w prezentacji wystawy z okazji Jubileuszu Millennium Biskupstwa Krakowskiego Józef Andrzej Nowobilski (zob. *Wawel 1000-2000. Wystawa jubileuszowa, maj-wrzesień 2000*, katalog, red. J.A. Nowobilski, Zamek Królewski na Wawelu, Kraków 2000).

⁹ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 66n.

¹⁰ Por. M. Burghardt, *Wadowickie korzenie Karola Wojtyły*, Wadowickie Centrum Kultury im. Marcina Wadowity, Wadowice 2013, s. 204.

¹¹ Por. Studnicki, dz. cyt., s. 284.

honorowe obywatelstwo miasta Wadowice. Wyrazem uznania dla pisarza było nadanie jego imienia ulicy w mieście (której nazwa później zamieniona została na „Tatrzańską”)¹². Tradycją stały się wycieczki młodzieży szkolnej do dworu pisarza w Gorzeniu, które organizował nauczyciel języka polskiego Kazimierz Foryś. Organizowano również w szkole wykłady o literaturze i sztuce, na które zapraszano znanych poetów i artystów. Szóstego lutego 1935 roku gościł w niej Stanisław Wyspiański¹³.

Wizyty w pracowniach – domach artystów, zwłaszcza w dominujących w Wadowicach warsztatach rzeźbiarskich i snycerskich, pozwalały poznać pracę twórczą od podstaw, od obróbki materiału: kamienia i drewna, poprzez technologię odlewów, i kształtowały wrażliwość na piękno samej materii w nieobrobionym tworzywie sztuki, nie tylko w jej efekcie końcowym. Zachwyt mieszkańców Wadowic do dzisiaj budzi mensa ołtarza w kościele Najświętszej Marii Panny, *Ostatnia Wieczerza* wykonana w warsztacie miejscowego rzeźbiarza Józefa Jury. Karol Wojtyła przyrównał wydobywanie kunsztu słowa do początkowej fazy tworzenia rzeźby¹⁴ – takie porównanie nie powstałoby bez wnikliwej obserwacji rzeźbiarza w jego pracowni.

Wspomniany Józef Jura był zasłużonym artystą, synem rzeźbiarza-kamieniarza, właściciela betoniarni. Uzyskał certyfikat warsztatu kamieniarskiego w Wiedniu. Jego ojciec szybko rozpoznał zdolności syna i organizował wspólne wyjazdy do Paryża i Wenecji, które zaowocowały później dojrzałymi studiami w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, w pracowni Konstantego Laszczki. Józef Jura należał do artystów docenianych w Rzymie, otrzymywał zlecenia portretów znaczących osobistości, nawet papieża Piusa XI. Eksponował swoje prace na III Biennale Sztuki w Rzymie w pawilonie polskim. Po powrocie do kraju osiedlił się w Wadowicach, prowadził pracownię specjalizującą się w sztuce sakralnej, ołtarzowej. Troszczył się o młodych twórców, organizując lekcje rysunku. Uczniem w jego pracowni był nieodżałowany przyjaciel Karola Wincenty Bałys, rzeźbiarz i malarz, absolwent Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Od pierwszych dni wojny zaangażowany w działalność konspiracyjną, został rozstrzelany 22 grudnia 1939 roku u podnóża Kopca Kościuszki.

Także inni artyści, jak Franciszek Suknarowski czy Wojciech Brańka, studiowali w akademii krakowskiej, ale powrócili do Wadowic, by pracować dla rodzinnego miasta.

Absolwenci akademii krakowskiej odnosili sukcesy i zdobywali uznanie w elitarnym środowisku akademickim. Jednocześnie zainteresowanie budziły prace twórców ludowych, doceniane za szczerą wyraz, emocjonalny przekaz treści oraz indywidualność w ujęciu tematów religijnych. Dzieła te manifestowały wolność twórczą, niezależność od akademickiego gorsetu, oddawały żywe piękno przyrody Beskidu. Kilimy powstałe w pracowni Marii Zegadłowiczowej cieszyły się uznaniem na wystawach w Polsce i zagranicą, zdobyły prestiżowe nagrody na wystawie w Paryżu w roku 1938. Sławę twórcy ludowego zdobył Jędrzej Wowro – dzięki mecenasowi Zegadłowiczów, zwłaszcza Marii, która w swojej kilimiarni organizowała wystawy tego snycerza. Jędrzej z Gorzenia Dolnego był niepiśmiennym samoukiem, który w młodości pracował w kopalniach, by utrzymać rodzinę. Jego prace, zauważone przez Marię, szybko znalazły uznanie w Wadowicach, wystawiane były w szkole, do której uczęszczał Karol, a także w otwartej

¹² Por. B u r g h a r d t, dz. cyt., s. 202n.

¹³ Por. tamże, s. 215.

¹⁴ Zob. K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Kamieniołom*, w: tenże, *Utwory poetyckie (1946-2003)*, s. 61-67. Por. B u r g h a r d t, dz. cyt., s. 239.

przestrzeni, w kapliczkach. Warto podkreślić wspólnotę sztuki w wadowickim środowisku artystów rzeźbiarzy i malarzy, klimat twórczości artystycznej regionu, w którym rozwijał swoje fascynacje gimnazjalista Karol Wojtyła.

Autorytety miasta, duchowni, księża katecheci, ojcowie karmelici propagowali wspólny program patriotycznego wychowania młodzieży. Rozwijali idee patriotycznego Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół”. Powstało ono w Wadowicach pod koniec dziewiętnastego wieku, jako drugie w Galicji (po krakowskim). Pierwowzorem programu „Sokoła” była grecka paideia z jej ideą rozwijania sprawności fizycznej dla rozwoju duchowego. Kształtowanie poprzez zawody gimnastyczne takich cech charakteru, jak wytrwałość, siła woli czy poczucie braterstwa, miało stać się podglebieniem heroizmu. Prowadziło do humanizmu rozumianego jako postawa manifestująca autentyczną godność ludzką.

Duża sala teatralna umożliwiała młodzieży występy skupiające mieszkańców Wadowic. Tutaj kultywowano zainteresowania historią, literaturą, poezją. Spotkania z aktorami scen Krakowa ożywiały całe niemal miasto. Pierwsze występy dramatyczne pod opieką Mieczysława Kotlarczyka prezentował Karol Wojtyła w roku 1934, realizując ambitny program indywidualnej recytacji poważnych utworów, między innymi *Kordiana* Juliusza Słowackiego.

Domem inspiracji twórczych był dla przyszłego Papieża także dwór Emila Zegadłowicza, w którym Karol jako trzynastoletni uczeń wystąpił jako statysta w *Sobótce* Jana Kochanowskiego. Dojrzał do ambitnych ról w *Ulanach Księcia Józefa* Leona Mazura, *Antygonie* Sofoklesa, *Ślubach panieńskich* Aleksandra Fredry czy w *Sułkowskim* Stefana Żeromskiego.

Jako pełen twórczej energii gimnazjalista, Karol potrzebował wsparcia i je otrzymał: w domu rodzinnym – od ojca i brata, którzy przyczyniali się do rozwoju jego teatralnych aspiracji, oraz w „Sokole” i Domu Katolickim ze strony swoich autorytetów księdza Edwarda Zachera i Mieczysława Kotlarczyka. Ksiądz Zacher witał Papieża – swojego byłego ucznia – w Wadowicach podczas jego pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny.

Dom rodzinny i domy kultury, miejsca duchowego wzrastania i kształcenia artystycznego, wprowadzały Karola w arkana sztuki słowa łączonej ściśle z nauką i wiarą. Szkolne lata określiły rolę humanistyki w całym jego życiu, co daje się zauważyć we wszystkich niemal przemówieniach Jana Pawła II do świata nauki i kultury. Świat nauki łączy ze światem sztuki wspólny duch mądrości i piękna. W tym duchu wzrastał intelektualnie Karol Wojtyła. Humanizm chrześcijański już we wczesnych fazach historii, w średniowieczu (zwłaszcza w trzynastym wieku), a w nowożytności szczególnie po Soborze Trydenckim, wspierał się na dwóch skrzydłach: skrzydło wiedzy i skrzydło wiary. Na oba wskazywała tradycja chrześcijańska dziewiętnastego i dwudziestego wieku. W środowisku wadowickim poszukiwano powinowactwa sztuk słowa: sztuki recytatorskiej, sztuki dramatycznej i poezji lirycznej, ze sztukami plastycznymi, malarstwem, rysunkiem i rzeźbą.

KRAKÓW – NOWE INSPIRACJE

Rok 1938 był rokiem szczególnej intensywności działań w dziedzinie sztuki, różnorodnie rozumianej – aż po krańcowość wyrazu artystycznego. Zarówno w Polsce, jak i na świecie powstawały dzieła skrajnie odmienne, rodziły się nowe, modernistyczne formy sztuki będące wyrazem twórczego indywidualizmu. Jednocześnie następowała

retradycja sztuki klasycznej, tradycyjnej, uniwersalnej i elitarnej. Zachwycano się sztuką akademicką, a zarazem kwitła sztuka ludowa, regionalna, twórczość nieuczonych wędrownych artystów, pochodzących z małych, ubogich miejscowości. Wsie „promowały” swoich twórców, eksponując ich prace w postaci przydrożnych kapliczek czy krzyży na rozstajach dróg.

W owym roku miały miejsce ważne w obrębie regionów i miast wydarzenia kulturalne, w ramach których organizowano wystawy monograficzne, a jednocześnie prezentowano programy grup malarskich, na przykład malarzy zwanych kapistami – członków działającego w Paryżu Koła Kolorystów Polskich, którzy uczyli się malarstwa od francuskich impresjonistów, a następnie wracali do Polski. W Europie objawiały się talenty twórców nowoczesnych, a muzea eksponowały dzieła wielkich mistrzów sztuki dawnej.

Zjawiskiem nowym w obrębie życia społecznego stały się dialogi wokół wydarzeń w literaturze, muzyce i plastyce, łączące funkcję komunikowania się i jednoczenia ludzi. Sztuki przejmowały rolę medium przekazu wartości ogólnoludzkich: piękna, dobra, pokoju, miłości. Takie przesłanie niesła też światowa wystawa w Nowym Jorku otwarta 13 kwietnia 1938 roku, kiedy to tereny wystawowe zaludniły się dwustoma tysiącami osób zainteresowanych sztuką światową. Wydarzenie to oddziaływało na polskie, krakowskie środowisko artystyczne¹⁵. Można postawić pytanie: gdzie Kraków, a gdzie Nowy Jork? W owych czasach jednak odległości zmniejszały się coraz bardziej.

Wydarzenie światowe ożywiło polskie środowiska, obudziło potrzebę wyjścia z pracowni i domów, aby objąć szerszym spojrzeniem to „co się dzieje ze sztuką”¹⁶. Wielcy rodzimi artyści, nie tylko malarze, ale również poeci, pisarze, architekci czy tancerze, w owym roku szczególnie ujawniali swoje talenty, jakby odczuwali konieczność pewnego przyspieszenia, intensywniejszego życia artystycznego w obliczu zbliżającej się wojny. Józef Czapski, który powrócił do Polski po długich podróżach europejskich odbywanych w poszukiwaniu własnej osobowości twórczej, malarskiej i literackiej, wspominał o wielości dróg i bogactwie nurtów artystycznych, o rozkwicie twórczej energii w roku 1938¹⁷.

Rok ten był ważny również dla Karola Wojtyły, który zamieszkał wówczas z ojcem w nowym mieszkaniu przy ulicy Tynieckiej 10 w Krakowie. Jako student polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego odnajdywał nowe „domy”; były nimi kościoły, sale wykładowe czy domy wspólnej modlitwy z przyjaciółmi z parafii pod wezwaniem św. Stanisława Kostki na Dębnikach. Publicznie recytował swoje wiersze krakowianom zebrany 15 października 1938 roku o godzinie osiemnastej w Sali Błękitnej Domu Katolickiego. Według przekazów na spotkanie przybyły tłumy osób zainteresowanych młodymi twórcami. Karol Wojtyła zaprezentował swoje *Ballady beskidzkie*, utwory obecnie niestety zaginione¹⁸.

Dom Katolicki w Krakowie stał się miejscem inicjacji pracy twórczej nie tylko dla studenta Karola, ale także dla czterech innych młodych pisarzy: Jerzego Bobera, Jerzego Kalamackiego i Tadeusza Kwiatkowskiego. Wkrótce jednak zakończył się dla nich czas beztroskiej młodości.

¹⁵ Por. E. Karpelès, *Prawie nic. Józef Czapski. Biografia malarza*, tłum. M. Fedyszak, Noir sur Blanc, Warszawa 2025, s. 95.

¹⁶ Zob. J. Woźniakowski, *Co się dzieje ze sztuką?*, PIW, Warszawa 1974.

¹⁷ Por. Karpelès, dz. cyt., s. 57.

¹⁸ Por. Burghardt, dz. cyt., s. 222.

Początek lat czterdziestych był dla Karola okresem ciężkiej pracy w kamieniołomach i zmaganiach duchowych: rozterek związanych z wyborem drogi życiowej i powołaniem do kapłaństwa. Zmieniało się też jego myślenie o sztuce, o wartościach duchowych, o twórczości poetyckiej i dramatycznej.

Od lutego 1940 roku bliski stał się Karolowi dom Jana Tyranowskiego przy ulicy Różanej 11, miejsce wspólnej modlitwy różańcowej. Tyranowski inspirował – stopniowo pogłębiane – zainteresowanie Karola duchowością mistyków: Tomasza à Kempis i Jana od Krzyża. Zainteresowanie to zaowocowało potem pracą doktorską obronioną przez Wojtyłę na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Angelicum w Rzymie¹⁹. Modlitwa kontemplacyjna, pogłębiona po lekturze tekstów mistyków, stała się podłożem nowych przemyśleń Karola o sztuce, które dyskretnie przekazywał w dyskusjach ze studentami jako młody kapłan, duszpasterz akademicki przy kościele pod wezwaniem św. Floriana. Odnajdywał w sztuce nowego ducha, określał jej nowy status jako współtworzącej oprawę liturgii. Kraków stał się nowym „domem” w którym sztuka słowa pozostawała w związku z muzyką. Aby dociec, jakie miejsce zajmowała sztuka w życiu duchowym Karola, trzeba skupić się na jego tekstach literackich, a także na listach, które pisał do Mieczysława Kotlarczyka, przyjaciela z czasów wadowickich.

Czas wojny, praca fizyczna, modlitwy w kościołach krakowskich, zwłaszcza w katedrze wawelskiej, pozwoliły przyszłemu Papieżowi odkrywać duchową siłę sztuki religijnej, jej historyczne znaczenie dla istnienia narodu (stąd tak liczne odniesienia do niej w całym dorobku literackim Karola Wojtyły – Jana Pawła II, wyrażane w języku wyobraźni, metafor i symboliki). Odtąd namysł Karola nad zagadnieniem sztuki związany będzie z jego pogłębioną duchowością i pewną ascezą w sferze tego, co widziane. Dysputy nad sztuką, zapoczątkowane w okresie wadowickim, zyskają bardziej dojrzały charakter, wykraczający poza kategorie czysto estetyczne, koncentrować się będą na pytaniach o wartości podstawowe w życiu człowieka. Zainteresowania przyszłego Papieża, inspirowane nowymi lekturami, koncentrować się będą wokół mistycyzmu i personalizmu.

„PRACOWNIA PRZEZNACZEŃ”

W poblasku tego niedawno minionego czasu, ale już w nowej w sytuacji historycznej i społecznej powstał dramat *Przyjaciel naszego Boga*²⁰, znany obecnie w dwóch wersjach²¹. Pierwsza napisana została w roku 1941 i różni się pod wieloma względami od wersji drugiej, zatytułowanej *Brat naszego Boga*²², pochodzącej prawdopodobnie z drugiej połowy lat czterdziestych. W książce *Dar i Tajemnica* Jan Paweł II wspomina, że napisał ten dramat w okresie, gdy był wikariuszem w kościele pod wezwaniem

¹⁹ Zob. K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, tłum. K. Stawecka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2022.

²⁰ Zob. K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Przyjaciel naszego Boga*, w: tenże, *Dziela literackie i teatralne*, t. 1, *Juwenilia (1938-1946)*, red. J. Popiel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 247-304.

²¹ Por. M. Burghardt, J. Machniak, *Uwagi edytorskie*, w: K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Juwenilia (1938-1946)*, s. 477-479.

²² Zob. K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Dziela literackie i teatralne*, t. 3, *Dramaty. Szkice*, red. J. Popiel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2022, s. 39-125.

św. Floriana w Krakowie²³, czyli między rokiem 1499 a 1501²⁴. Analiza treści dialogów, rozmów prowadzonych przez bohaterów dramatu: poetów, pisarzy, malarzy, krytyków, aktorów, teologów i zainteresowanych sztuką religijną odwiedzających pracownię malarza, wskazuje problemy podejmowane w sztuce. Porównanie postaci i treści obu wersji dramatu ujawnia znaczne zróżnicowanie poglądów na sztukę i humanistykę, zagadnienia wiary i rozumu, wybory etyczne. Przemyslenia autora dramatu wypowiedane są na scenie przez artystę malarza Adama Chmielowskiego. W dramacie tym Karol Wojtyła rozwinął swoje zainteresowania filozoficzne, dotykając zagadnień kardynalnych; ukazał też filozoficzne i teologiczne podłoża fenomenu humanizmu. Wskazał na różnice między odczytaniem człowieka jako osoby w sensie filozoficznym a rozumieniem osoby w obrębie teologii²⁵.

W obu wersjach dramatu zawarte jest bogactwo myśli, nas szczególnie jednak interesuje opis pracowni malarza, która określona została jako „Pracownia Przeznaczeń”²⁶. Mając na uwadze młodzieńcze wizyty Karola w miejscach twórczości plastycznej, w których chętnie przebywał, przypomnijmy czym były pracownie artystów.

W historii miejsc powstawania dzieł piśmienniczych i malarskich (w szerszym rozumieniu kunsztu artystycznego) ważną rolę odegrały skrytoria, sytuowane w obrębie klasztoru, najczęściej w wieży lub w pomieszczeniach zakonnych, pilnie strzeżonych i dostępnych wyłącznie dla autorów lub skrybów, ich pomocników i miniaturzystów²⁷. Miejsca powstawania tekstów kanonicznych i komentarzy oraz ich funkcje zmieniały się dynamicznie wraz z powstawaniem miast, szkół i uniwersytetów. Szczególny status uzyskali uczeni, co poświadcza bogata ikonografia ich portretów w miejscach ich pracy²⁸. Portrety sławnych uczonych, artystów i humanistów przedstawiają ich w przestrzeniach zarówno sakralnych, jak i świeckich, zwłaszcza w bibliotekach zakonnych i galeriach pałacowych otwartych na ogród czy park. W okresie nowożytnym, od szesnastego wieku, miejscami pracy uczonych stały się eleganckie, obszerne wnętrza z bogatym wyposażeniem, z kosztownymi meblami. Przykładem może być Studiolo księcia Fryderyka da Montefeltro, prywatny gabinet na zamku w Urbino, w którym zaprezentowano dwadzieścia osiem portretów uczonych i artystów, od czasów antycznych²⁹. Wizerunki prezentowały topos uczonego, postaci ukazywano najczęściej w ubiorach zakonnych, aby pod-

²³ Por. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2005, s. 33.

²⁴ Por. M. Burghardt, J. Machniak, *Uwagi edytorskie*, w: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Dramaty. Szkice*, s. 507n.

²⁵ Por. A. Komorowska, *Wyobraźnia. Osoba. Teodramat. Antropologia poetycka w dramaturgii Cypriana Norwida i Karola Wojtyły*, Towarzystwo Naukowe – Instytut Literatury, Toruń–Kraków 2022, s. 317.

²⁶ Wojtyła – Jan Paweł II, *Brat naszego Boga*, s. 40.

²⁷ Zob. U.M. Mazurczak, *Motywy inspiracji w średniowiecznych wizerunkach Ewangelistów*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.

²⁸ Zob. W. Liebenwein, *Studiolo. Die Entstehung eines Raumtyps und seine Entwicklung bis um 1600*, Gebr. Mann, Berlin 1977; U.M. Mazurczak, *Zur Problematik des Motivs des „gelehrten im Atelier” am Beispiel des Porträts von Filippo Buonaccorsi auf dem Epitaphium in der Krakauer Dominikanerkirche*, „Roczniki Humanistyczne” 45(1997) nr 4, s. 130-166.

²⁹ Zob. L. Chelès, *The Studiolo of Urbino: An Iconographic Investigation*, Pennsylvania State University Press, University Park 1986.

kreślić wyzbycie się dóbr ziemskich. Symboliczne insygnia określały status w hierarchii naukowej. Taki charakter ma znajdujący się w Studiolo portret Dunsza Szkota³⁰.

Pracownia Przeznaczeń w dramacie Wojtyły zawiera motywy pracowni artystów malarzy i pisarzy dziewiętnastego i dwudziestego wieku, acz nie jest ich kopią. Nawiązuje do atmosfery pracowni-salonów otwartych dla odwiedzających malarzy intelektualistów, miejsc spotkań i wymiany myśli³¹. Pracownie pisarzy odwiedzane były przez ich przyjaciół, ale także przez nieznaną im osoby, odbywające niekiedy dalekie podróże do domów słynnych twórców³². Wizerunki pracowni w swej treści podejmują zagadnienia estetyki, teorii twórczości, teorii dzieła, jak i antropologii historycznej.

Pracownia w dramacie Wojtyły jest odzwierciedleniem etycznych wyborów, jakie podejmować musi każdy twórca. Nazwa pracowni Adama wskazuje na stan ducha, a zarazem stopień ascezy – niejako analogicznie do pracowni Cypriana Norwida. Poeta ten w swoim ubogim atelier miał mały krzyż, na którym postać Chrystusa zastąpiona została pustymi ramionami i krwawymi znakami w miejscu ran³³. W omawianym tu dramacie pytania autora o własny los zapośredniczone są przez losy Adama Chmielowskiego. W pierwszej wersji utworu sceny w pracowni Adama przywodzą na myśl rozważania Wojtyły o sensie cierpienia spowodowanego porzuceniem dotychczasowej drogi życiowej, związanej z teatrem, na rzecz nowej – kapłaństwa. Wskazuje na nie napisany w tym samym roku poemat [Ciągłe jestem na tym samym brzegu]³⁴. Aby wyrazić niepokój i zmagania duchowe, autor posługuje się metaforą Ecclesia Militans, obecną między innymi w *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego Loyoli³⁵.

W Pracowni Przeznaczeń rozgrywa się dramat tworzenia i poczucia niewystarczalności własnej pracy twórczej, a w konsekwencji porzucenia dotychczasowego życia, swoich tęsknot i marzeń. Artysta odsłania niedokończony obraz przedstawiający mistyczną scenę objawienia się Chrystusa świętej Mechtyldzie, nad którym praca jest cierpieniem, doświadczaniem niemocy stworzenia światła, jakie osiągał Fra Angelico czy Leonardo³⁶. Papież niejednokrotnie wyrażał podziw dla Fra Angelica, szczególnie w homilii podczas Mszy Świętej z okazji beatyfikacji malarza.

Brat naszego Boga to dramat determinacji, ale też pokory, uniżenia wobec tego, co zbyt święte, aby mogło zostać wyrażone za pomocą pędzla i barwy czy języka i głosu ludzkiego. Adam świadomie przyjmuje ubóstwo, nie tylko materialne, lecz i duchowe,

³⁰ Zob. U. M a z u r c z a k, *Ikonografia Dunsza Szkota w sztuce europejskiej. Wizerunek uczonego w studiolo w Urbino*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot. 1308-2008*, red. E.I. Zieliński, R. Majeran, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 771-800.

³¹ Na temat pracowni w Polsce zob. np. A. B a g i ń s k a, *Pracownia artysty w polskiej sztuce i kulturze drugiej połowy XIX i początku XX wieku*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2015; O. P ł a s z c z e w s k a, *Gabinety, pracownie, mieszkania pisarzy i artystów w literaturze XIX-XX wieku*, Avalon, Kraków 2021.

³² Por. P ł a s z c z e w s k a, dz. cyt., s. 126n.

³³ Por. tamże, s. 83.

³⁴ Zob. K. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, [Ciągłe jestem na tym samym brzegu], w: tenże, *Juwenilia (1938-1946)*, s. 305-317.

³⁵ Zob. I. L o y o ł a, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002. Por. Z. Z a r ę b i a n k a, „Ciągłe jestem na tym samym brzegu” Karola Wojtyły. Konteksty literackie, filozoficzne i duchowe”, w: *Milcząca wzajemność. Inspiracje artystyczne młodego Karola Wojtyły*, red. S. Dziedzic, J.M. Ruszara, Instytut Literatury – Biblioteka Kraków, Kraków 2021, s. 28n.

³⁶ Por. W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Przyjaciel naszego Boga*, s. 251-254.

polegające na uniżeniu ducha w pokorze wobec Stwórcy. Ubóstwo Adama jest wyrzeczeniem się siebie nie tylko dla idei, ale przede wszystkim dla drugiego człowieka, dla konkretnych biednych i bezdomnych ludzi, których spotykał on w Krakowie.

„Pracownia Przeznaczeń” to metafora pokornej zgody na własną niedoskonałość, na niezdolność do wyrażenia prawdy w sztuce, na cierpienie.

*

Wydawałoby się, że w *Rozważaniu o śmierci*³⁷, ostatnim tekście poetyckim napisanym przez Wojtyłę przed wyborem na Stolicę Piotrową, a tym samym przed wyjazdem na stałe z Krakowa, nie ma już miejsca na przemyślenia o sztuce. Utwór zawiera jednak metafory, które inspirowała sztuka wizualna. Jest to medytacja o dojrzałości jako bojaźni: „Kres uprawy zawiera się już w jej początku / początkiem mądrości jest bojaźń [...]”³⁸. W części utworu zatytułowanej „Mysterium paschale” pojawiają się odniesienia do Jezusa, który przeszedł drogę od narodzin do śmierci. Jest to punkt zwrotny w poemacie. Zgodnie z interpretacją Mariana Kisiela Chrystus oznacza tu Przejście³⁹: „To Przejście nazywa się Pascha”⁴⁰. Rozważanie to stanowi potwierdzenie niemożliwości uwolnienia się od obrazowych wizji obecnych w historii. W wielu innych utworach poetyckich i dramatach, a przede wszystkim w homiliach, Karol Wojtyła – Jan Paweł II ujawniał swoje przywiązanie do obrazów (wyobrażeń) i szczególnie szacunek do obrazu cierpienia Chrystusa.

Konstrukcję *Rozważania o śmierci* oparł autor na czterech filarach; są nimi: dojrzałość, tajemnica, bojaźń i nadzieja. Utwór zawiera odniesienia do przekazu ewangelicznego o pasterzach, mędrcach i apostołach:

biegli naprzód do groty, w której trzymano zwierzęta
jak w szopie – i podążali z daleka za gwiazdą,
biegli później do grobu, który okazał się pusty
i napełniony światłością,
a potem szli stromo w górę od potoku Cedron w dolinie,
pod urwiskami miasta, na którym zadali Mu śmierć⁴¹.

Postaci biegnących w szeregu apostołów doskonale wypracowała sztuka wczesnego chrześcijaństwa na sarkofagach z czwartego i piątego wieku, dobrze znanych kardynałowi Wojtyłe. Przedstawienie apostołów w szeregu podporządkowanym linii gzymsu sarkofagowego oddaje rytm biegnących postaci. Niektóre sarkofagi ukazują dwie postaci z wiencami laurowymi, usytuowane symetrycznie po prawej i lewej stronie krzyża. Rozpoznano w nich świętych Piotra i Pawła. Wieńce zaś są symbolem zwycięstwa, przywołującym na myśl słowa św. Pawła z Drugiego Listu do Tymoteusza: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości” (2 Tm 4,7-8).

³⁷ Zob. t e n ż e, *Rozważanie o śmierci*, w: tenże, *Utwory poetyckie (1946-2003)*, s. 159-166.

³⁸ Tamże, s. 159. Por. M. K i s i e l, *Kairos. Szkice o poematach Karola Wojtyły*, Instytut Literatury, Kraków 2022, s. 104.

³⁹ Por. K i s i e l, dz. cyt., s. 110.

⁴⁰ W o j t y ł a – J a n P a w e ł I I, *Rozważanie o śmierci*, s. 162.

⁴¹ Tamże.

NOTY O AUTORACH

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 czasopisma „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”.

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); *Chrześcijaństwo a demokracja* (1993); *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996); *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II* (1998); *Etyka wobec historii* (2005); *Camino para una teología del pueblo y de la cultura* (2021).

Barbara Ciciora, doktor, historyk sztuki. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1998 r. zatrudniona jako kustosz w Muzeum Narodowym w Krakowie. Od 2011 r. adiunkt w Instytucie Historii Sztuki i Kultury Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

Członkini Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Stowarzyszenia Muzealników RP.

Główne obszary zainteresowań badawczych: sztuka XIX wieku, malarstwo historyczne, muzeologia, mistyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zaprowadzenie chrześcijaństwa w Polsce. Krótkie studium obrazu Jana Matejki „Zaprowadzenie chrześcijaństwa R.P. 965”* (współautor, 2013); *Misterium liturgii. Misterium codzienności. W 50. Rocznice Instytutu Liturgicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie* (współautor, współred., 2020); *Amor Deo, amor patriae, amor familiae. Rzecz o rodzinie Matejków* (współautor, red., 2022); *Estetyka i charyzmat: odpowiedź polskiej wspólnoty na związki sztuki i duchowości w XIX i XX wieku* (współautor, współred., 2023); *Matejko i Krasińscy* (kat. wyst., współautor, red., 2024); *Pod powiekami aniołów... Studium chłopca pędzla Jana Matejki* (współautor, red., 2024); *Dziedzictwo ducha – Zygmunt Krasiński* (kat. wyst., współautor, red., 2025)

Andrzej D e r d z i u k OFMCap, profesor, teolog. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 1994 r. pracownik KUL, w latach 2012-2015 prorektor. Obecnie profesor zwyczajny w Katedrze Teologii Moralnej Społecznej w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii KUL.

W latach 2016-2019 członek Polskiej Komisji Akredytacyjnej.

Członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia teologii moralnej, metodologia teologii moralnej, aretologia, teologia życia konsekrowanego, spowiednictwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Aretologia w podręcznikach moralistów kapucyńskich w okresie między Soborem Watykańskim I a Watykańskim II* (2001); *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła* (2010); *Na drogach formacji do służby Bogu i człowiekowi* (2017); *W kręgu zagadnień bioetycznych i ekologicznych* (2018); *Prawda, dobro, sumienie* (2019).

Keith A. H o u d e, doktor, psycholog, teolog. Studia z zakresu psychologii i teologii w Fuller Theological Seminary oraz na Franciscan University, z zakresu psychologii na Duquesne University. Obecnie profesor psychologii na Ave Maria University (Floryda, USA).

Członek Catholic Psychotherapy Association, Christian Association for Psychological Studies, Society for Thomistic Personalism.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia psychologii, psychologia filozoficzna, antropologia teologiczna, personalistyczna psychologia Jana Pawła II.

Najważniejsza publikacja książkowa: *History and Systems of Psychology* (współautor, 2023).

Marcin Tadeusz Ł u k a s z e w s k i, profesor, pianista, teoretyk muzyki, kompozytor.

Studia w klasie fortepianu oraz (podyplomowe) z zakresu teorii muzyki i kompozycji w Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina (obecnie Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina) w Warszawie.

W latach 1996-2013 nauczyciel akademicki na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, od 2013 r. na UMFC. W latach 2000-2024 kierownik Katedry Teorii Muzyki na Wydziale Kompozycji i Teorii Muzyki UMFC.

Członek Stowarzyszenia Autorów ZAiKS, Związku Artystów Wykonawców STOART, Instytutu Musica Sacra, Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, Towarzystwa im. Mariana Sawy (współzałożyciel, w latach 2006-2018 wiceprezes), Akademii Fonograficznej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: muzyka polska o tematyce religijnej, muzyka polska XIX i XX wieku, polska muzyka fortepianowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Lessel* (2025); *Jak napisać pracę dyplomową o muzyce. Poradnik dla studentów i doktorantów kierunków muzycznych* (2016); *Przewodnik po muzyce fortepianowej* (2014); *Fortepianowe formy wariacyjne kompozytorów polskich 1900-2010. Dzieje gatunku i technika wariacyjna* (2013); *Muzyka chóralna o tematyce religijnej kompozytorów warszawskich 1945-2000* (2007).

Jarosław M e r e c k i SDS, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1960 r. w Bisztynku (ziemia olsztyńska). Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

W latach 1991-2001 wykładowca etyki w WSD Salwatorianów w Bagnie. Od 1991 r. współpracownik Istituto Polacco di Cultura Cristiana w Rzymie. Od 1994 r. pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL, od 2000 r. zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”. Obecnie wykładowca antropologii filozoficznej i etyki w Pontificium Institutum Theologicum

pro Scientiis de Matrimonio et Familia Sancto Ioanni Paulo II na Pontificia Università Lateranense w Rzymie.

Członek rad naukowych: „Studia Warmińskie”, „Forum teologiczne” (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), „Sit Ecclesia domus” (Buenos Aires), „Veritas Amoris Project” (Rzym). Współpracownik „Consortio Universitario Humanitas” (Rzym).

Laureat nagrody „Totus tuus” Fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia” za propagowanie nauczania Jana Pawła II (2024).

Główne obszary badań: etyka, związki etyki z antropologią (zwłaszcza teoria prawa naturalnego), filozofia polityki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wokół encykliki „Veritatis splendor”* (red., 1994); *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996); *ABC etyki* (współautor, 1996); *Spór o prawo naturalne* (2001); *Corpo e Transcendência. A antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II* (2014); *Corpo e trascendenza. L'Antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (2015); *Persona e famiglia. L'eredità di San Giovanni Paolo II nel dibattito attuale* (2016); *Karol Wojtyła* (współautor, 2019); *Osoba i dobro. Szkice o filozofii i teologii osoby* (2019). Tłumacz literatury filozoficznej i teologicznej, m.in. książek R. Buttiglione, R. Spaemann, J. Maritain, V. Possentigo, O. Höffe, J. Ratzinger. Redaktor *Dzieł filozoficznych Karola Wojtyły* (t. 1. *Ocena możliwości budowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, 2024; t. 2. *Wczesne pisma etyczne*, 2025).

Jan P o m o r s k i, profesor, historyk, filozof. Studia z zakresu historii i filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1976 związany z Instytutem Historii UMCS. W latach 1993-1999 dodatkowo zatrudniony na Uniwersytecie Warszawskim, w latach 2007-2009 także profesor Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej. Były rektor Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.

Członek Polskiego Towarzystwa Historycznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Współtwórca i pierwszy przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej w Lublinie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia historiografii, metodologia historii, filozofia nauki, neuronauka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *W poszukiwaniu modelu historii teoretycznej* (1984); *Paradygmat „New economic history”*. *Studium z teorii rozwoju nauki historycznej* (1985); *Metodologiczne problemy narracji historycznej* (1990); *Historyk i metodologia* (1991); *Światopoglądy historiograficzne* (red., 2002); *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów* (współred., 2008); *Spoglądając w przeszłość. Studia i szkice metahistoryczne* (2017); *Homo metahistoricus. Studium sześciu kultur poznających historię* (2019); *Rzecz o wyobraźni historycznej. Ćwiczenia z hermeneutyki* (2021); *Podążając za Karolem Wojtyłą... Sześć wykładów z pedagogii tolerancji* (2023).

Jacek P o p i e l, profesor, teatrolog, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej i dziennikarstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1977 zatrudniony na UJ, w latach 2020-2024 rektor, obecnie profesor w Katedrze Teatru i Dramatu na Wydziale Polonistyki. Od 1978 związany również z Państwową Wyższą Szkołą Teatralną im. Ludwika Solskiego (Akademią Sztuk Teatralnych im. Stanisława Wyspiańskiego) w Krakowie, w latach 1996-2002 rektor tej uczelni.

Członek Polskiej Akademii Umiejętności i Komitetu Nauk o Literaturze PAN.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia dramatu i teatru polskiego od XIX do XXI w., dzieje szkolnictwa teatralnego, edycja naukowa tekstów literackich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sztuka dramatyczna Karola Huberta Rostworowskiego* (1990); *Dramat i teatr modernistyczny* (red., 1992); *Dramat i teatr po roku 1945* (red., 1994); *Studia o dramacie i teatrze Stanisława Wyspiańskiego* (współred., 1994); *Dramat a teatr polski dwudziestolecia międzywojennego* (1995); *Historia dramatu. Antyk-Średniowiecze* (1996); *Kształcenie aktora* (red., 2004); *Los artyści w czasach zniewolenia. Teatr Rapsodyczny 1941-1967* (2006); *Teatr Danuty Michałowskiej. Od „Króla-Ducha” do „Tryptyku rzymskiego”* (2011); *Czy teatr może zbawić człowieka? Karol Wojtyła w labiryncie sztuki* (2024), *Uniwersytet przestrzeni wolności* (2024). Edycje naukowe: L.H. Morstin, *Dramaty wybrane* (t. 1-3, 1987-1990); K.H. Rostworowski, *Wybór dramatów* (1990), M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *O Teatrze Rapsodycznym* (2002); K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne* (współred., t. 1-3, 2019-2022). Autor sztuk: *Doktor Korczak* (2005), *Wyspiański. Sceny z życia Artysty* (2025), adaptacji i scenariuszy teatralnych.

Giovanni S a l m e r i, profesor, etyk, teolog. Studia z zakresu filozofii na Università degli Studi di Roma „Tor Vergata”, z zakresu teologii na Pontificia Università Lateranense.

Od 1996 r. pracownik naukowy Dipartimento di Filosofia na uniwersytecie Tor Vergata w Rzymie. Redaktor czasopisma „Dialegesthai”, koordynator sieci internetowych „Mneme” i „Reportata”.

Główne obszary badań: filozofia moralna, historia myśli teologicznej, historia informatyki i jej związków z filozofią.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Doppia verità, doppio errore. La questione dell'uomo nell'„Etica” di Spinoza* (1993); *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone* (1999); *Teologia naturale e teologia filosofica. Atti del 4° Convegno annuale dell'Associazione italiana di filosofia della religione (Chieti, 9-10 giugno 2005)* (współautor, 2006); *Ancora l'uomo. Una piccola introduzione alla filosofia* (2011); *Determinazioni dell'affetto* (2013); *Il bellissimo niente che l'uomo può fare. Sulla natura dell'etica cristiana* (2018), *Ri-pensare la soggettività. Oltre la critica del soggetto* (red., 2024).

Andrzej S z o s t e k MIC, profesor, etyk. Studia z zakresu filozofii i teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1971-2018 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1993-2002 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej, w latach 2002-2011 kierownik Katedry Etyki. W latach 1992-1998 prorektor, a 1998-2004 rektor KUL. W latach 2018-2025 profesor Wydziału Artes Liberales na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1992-2007 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej Kongregacji Nauki Wiary, a w latach 2001-2011 Papieskiej Akademii Życia. Obecnie członek m.in.: Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (od 2003 r. wiceprezes), Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL (od 2006 przewodniczący), zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos” oraz czasopisma „Anthropotes”.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce, istota poznania moralnego (sumienia), zagadnienia etyki miłości i życia, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura – rozum – wolność* (1989, wyd. niemieckie *Natur – Vernunft – Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993; wyd. białoruskie *Besydi z etiki*, 1999); *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* (1995); *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II* (2014); *Uczestniczyć w losie Drugiego. Rozmowy o etyce, Kościele i świecie* (współautor, 2018). Redaktor serii „Człowiek i Moralność”, „Etyka i Technika”, współredaktor serii „Karol Wojtyła, Człowiek i moralność”.

Dominika Żukowska-Gardzińska, doktor habilitowany, profesor UKSW. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Od 2007 r. zatrudniona na UKSW, obecnie profesor uczelni w Zakładzie Dialogu Religijnego w Katedrze Personalizmu Chrześcijańskiego Instytutu Nauk Teologicznych na Wydziale Teologicznym.

Od 2026 prezes Towarzystwa Naukowego Educare.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teologia ciała, teologia moralna życia społecznego, antropologia chrześcijańska, dialog.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kultura wizualna – teologia wizualna* (współred., 2011); *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej* (współautor, 2013); *Wierzyć i widzieć* (współred., 2013); *John Paul II Memorial Lectures* (współred., 2018); *Problematyka ciała w nauczaniu Jana Pawła II w dialogu wiary i kultury* (2018); *Jan Paweł II – miara wielkości człowieka* (red., 2020); *Religious media education in the scientific output of bishop Adam Lepa. A report from the digitalisation of the archives* (współautor, 2025).

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. Raławickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane w wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie” poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów. Jeśli obydwie recenzje są negatywne, artykuł nie zostanie opublikowany.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o nieskierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie prac redakcyjnych. W sprawach spornych ostateczną decyzję o publikacji artykułu podejmuje redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”.

W celu ułatwienia procesu recenzji anonimowej, prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

ZASADY OGÓLNE

Objętość artykułu, wraz z bibliografią i abstraktami, nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć abstrakt (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu – 1800 znaków ze spacjami) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię zawiera-

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 interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł:

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania),

np. R. Buttiglione, *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 informację, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony,
np. Buttiglione, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła,
np. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 10.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła,
np. Platon, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniem watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła”, w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny.

Prosimy nie stosować skrótów: passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łacińskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

CYTOWANIE Z TEKSTÓW OBCOJĘZYCZNYCH

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.

W przypadku braku polskiego tłumaczenia danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

ILUSTRACJE

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane prawem autorskim.

PRAWA AUTORSKIE

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

ETHOS
QUARTERLY OF THE JOHN PAUL II INSTITUTE
ISSN 0860-8024
DOI prefix: 10.12887

The John Paul II Institute
Faculty of Philosophy
The John Paul II Catholic University of Lublin
Al. 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, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. Jarosław Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010).

(journal article)

Edward Sapir, "Sound Patterns in Language," *Language* 1, no. 2 (1925): 37–51.

(article in a monograph)

Stanisław Judycki, "Istnienie i natura duszy ludzkiej," in: *Antropologia*, ed. Stanisław Janeczek (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010), 121–77.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to: author, title, page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., Plato, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

COPYRIGHT AND PERMISSIONS

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive license to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or in an electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve fee payment. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyright or acknowledgment notes before making your request.

Wydawca KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
Al. Raławickie 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. Raławickie 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 dzieł 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 OFM Cap), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Marek Słomka, prof. KUL), pracownice oraz „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”.

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II KUL Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFM Cap – 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 – prorektor ds. nauki 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 WIAK
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

Kolportaż WYDAWNICTWO KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
telefon: +48 81 4545693
e-mail: wydawnictwo.sklep@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Słuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)
Rozmowa (129)
Dom (130)
Rzeczy (131)
Władza (132)
Głupota (133)
Język (134)
Pamięć (135)
Ludzie i miejsca (136)
O jedzeniu (137)
Widzenie (138)
Samotność (139)
Ku interpretacji wolności (140)
Wolność – kultura – wartości (141)
Przypadek (142)
Oswoić sztuczną inteligencję (143)
Sztuczna inteligencja w świecie wartości ludzkich (144)
Godność (145)
Truth and Post-truth (146, tom w języku angielskim)
Harmonie świata (147)
Rozum i wiara (148)
Dylematy kultury współczesnej (149)
Oczekiwanie (150)
Ku wartościom podstawowym (151)
Odwaga myślenia (152)

W najbliższych numerach:

- * Alienacja
 - * Tradycja – pojęcie przebrzmiałe?
 - * Wierność
 - * Ethos koloru
 - * Troska
-

